

Научный журнал  
по библеистике, патристике  
и истории христианской мысли

# БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 4 (20)  
2023



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОЙ  
ДУХОВНОЙ  
АКАДЕМИИ



Центр изучения  
патристики  
и христианской  
древности

Сергиев Посад  
2023



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

# BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 4 (20)  
2023



PUBLISHING  
HOUSE OF MOSCOW  
THEOLOGICAL  
ACADEMY



Center  
for the Study  
of Patristics  
and Christian  
Antiquity

Sergiev Posad  
2023

ISSN 2658-7815

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2023. – № 4 (20). – 292 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

© Московская духовная академия, 2023  
© Центр изучения патристики  
и христианской древности, 2023  
© Кожухов С. А., 2023

# РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

**Главный редактор:** диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия  
доцент Московской духовной академии

**Научный редактор:** диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия  
доцент кафедры библеистики  
Московской духовной академии

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*Игумен Адриан (Пашин)*, кандидат богословия, доцент, секретарь  
Учёного совета МДА, заведующий кафедрой богословия Москов-  
ской духовной академии

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

*Священник Антоний Борисов*, кандидат богословия, доцент Москов-  
ской духовной академии

*Протоиерей Павел Великанов*, кандидат богословия, доцент Москов-  
ской духовной академии

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

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

*Священник Стефан Домусчи*, кандидат богословия, кандидат фило-  
софских наук, доцент Московской духовной академии

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

*Владимир Михайлович Кириллин*, доктор филологических наук, про-  
фессор, заведующий кафедрой филологии Московской духов-  
ной 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

**Deputy editor:** deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies  
at 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 the Department of Theology at the 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)

*Iliia Sergeevich Vevirko*, 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 **Священник Сергей Ким**

Проповедь епископа Зиновия на 44-й псалом / издание древнеармянского текста и русский перевод

- 46 **Монах Софроний (Вишняк)**

Послание патриарха Афанасия I Константинопольского и синода Константинопольской Церкви императору Андронику II Палеологу по поводу выступления Иоанна Дримиа в 1305 г. / перевод со среднегреческого, вступительная статья и комментарии

ИССЛЕДОВАНИЯ

*Византийское богословие*

- 60 **Вадим Евгеньевич Елиманов**

Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. Часть 1

*Библейская экзегеза*

- 100 **Кропинов Е. А.**

«Когда взираю я на небеса Твои»: интерпретация עֲלֵיךְ ( *ělōhîm*) в Пс. 8, 6 в ранних переводах Библии и иудейских комментариях

- 124 **Священник Александр Крейдич**

Значение термина «ἰλαστήριον/ἰλασμός» (Рим. 3, 25) в контексте осмысления природы Божественного прощения

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 134 **Илья Сергеевич Вевюрко**

Современное изучение Первой книги Еноха: обзор трёх монографий

- 151 **Алексей Александрович Морозов**

Русскоязычные исследования по коптскому языку и коптской литературе. Библиографический обзор

## НОВЫЕ КНИГИ

- 191 **Диакон Сергей Кожухов**  
Некоторые новые монографии по христологической проблематике в эпоху III-го (Ефесского, 431 г.) и IV-го (Халкидонского, 451 г.) Вселенских Соборов и связанной с ними полемики

## РЕЦЕНЗИИ

- 203 **Дмитрий Игоревич Макаров**  
Рецензия на: *Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза / пер. с болг. Г. В. Вдовиной; науч. ред. Д. В. Зайцев и др. СПб.: СПбДА, 2022. (Теология: история и современность). 704 с. ISBN 978-5-6048867-5-5
- 226 **Алексей Сергеевич Кашкин**  
Рецензия на: *Ребрик В. В.* Введение в Ветхий и Новый Завет. СПб.: Алетейя, 2020. 896 с. ISBN 978-5-00165-005-8
- 235 **Алексей Сергеевич Кашкин**  
Рецензия на: *Шнидевинд У. М.* Как Библия стала книгой: текстуализация древнего Израиля / пер. с англ. В. Л. Вихновича и Н. В. Сидоренко. СПб.: Европейский Дом, 2020. 304 с.: илл. ISBN 978-5-8015-0410-0

## ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 247 **Артема Тарасович Шелест**  
Хроника научных событий за 2022–2023 гг.

# CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**

## CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

- 15 **Priest Sergey Kim**  
Sermon of Bishop Zenobius on the 44th Psalm / An Edition of the Old Armenian Text and a Russian Translation
- 46 **Monk Sofronios (Vishnyak)**  
Epistle of Patriarch Athanasius I of Constantinople and Synod of the Church of Constantinople to Emperor Andronicus II Palaiologos on the Riot of Joannes Drimys in 1305 / Translation from Middle Greek, Introductory Article and Notes

## RESEARCHES

### *Byzantine theology*

- 60 **Vadim E. Elimanov**  
Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light: The Paradigm of the Created Vision of God. Part 1

### *Biblical exegesis*

- 100 **Egor A. Kropinov**  
«When I Look at Your Heavens»: The Interpretation of אלהים (*ĕlōhīm*) in Ps. 8, 6 in Early Biblical Translations and Jewish Commentaries
- 124 **Priest Alexander Kreydich**  
The Meaning of the Term «ἰλαστήριον/ἰλασμός» (Rom. 3, 25) in the Context of Understanding the Nature of Divine Forgiveness

## NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

- 134 **Ilia S. Vevurko**  
Contemporary Study of the First Enoch: Review of Three Monographs
- 151 **Alexey A. Morozov**  
Russian Studies on the Coptic Language and Coptic Literature: Bibliographical Review

## NEW BOOKS

- 191 **Deacon Sergey Kozhukhov**  
Some New Monographs on Christological Issues in the Era  
of the III (Ephesian, 431) and IV (Chalcedonian, 451) Ecumenical Councils  
and related Polemics

## REVIEWS

- 203 **Dmitry I. Makarov**  
Review of: *Kapriev G. Vizantiiskaya filosofiya. Chetire tsentra sinteza*  
[Byzantine Philosophy. Four Centers of Synthesis] / transl. from Bulgarian  
by G. V. Vdovina; ed. by D. V. Zaitsev et al. St. Petersburg: SPbDA, 2022.  
(Teologiya: istoriya i sovremennost). 704 p. (In Russian). ISBN 978-5-6048867-5-5
- 226 **Aleksey S. Kashkin**  
Review of: *Rebrik V. V. Vvedenie v Vetkhii i Novii Zavet*  
[An Introduction to the Old and New Testaments]. St. Petersburg: Aleteiya, 2020.  
896 p. (In Russian). ISBN 978-5-00165-005-8
- 235 **Aleksey S. Kashkin**  
Review of: *Schniedewind W. M. Kak Bibliya stala knigoi: tekstualizatsiya*  
*drevnego Izrailya* [How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient  
Israel] / transl. from English by V. L. Vikhnovich and N. V. Sidorenko. St. Petersburg:  
Yevropeiskii Dom, 2020. 304 p.: ill. (In Russian). ISBN 978-5-8015-0410-0

## CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 247 **Artema T. Shelest**  
Chronicle of Scientific Events for 2022–2023

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БОУЦ Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломникъ, 1996–2004. Т. 1–14.
- ВФ Византийская философия. СПб.; М., 2007–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- BHG *Bibliotheca hagiographica graeca* / [ed. Socii Bollandiani], 3<sup>e</sup> édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. Т. 1–3. (*Subsidia hagiographica*; vol. 8a, b, c); *Halkin F. Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (*Subsidia hagiographica*; vol. 65).
- CCSG *Corpus christianorum. Series graeca*. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CFHB *Corpus fontium historiae Byzantinae*. Athens; Berlin; Bruxelles; Roma; Paris; Thessalonike; Wien; Washington, D. C., 1967–.
- 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–.
- GEDSH *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage with contributions by seventy-six scholars / edited by S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompay*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2011.
- ГПЭ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἐκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Α. Ματσούκας, Β. Σ. Ψευτογκάς, Λ. Κοντογιάννης, Β. Δ. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη, 1962–2015. Т. 1–5.
- PG *Patrologiae cursus completus... Series graeca...* / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PLP *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Wien: Austrian Academy of Sciences, 1976–1994. Bd. 1–12. № 1–31315; 1989–1990. Addenda; 1996. Register.
- PTS *Patristische Texte und Studien* / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlberg. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1963–.
- SC *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1941–.
- ST *Studi e testi*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1900–.
- SVC *Supplements to Vigiliae Christianae*. Leiden; New York (N. Y.); København; Köln; Boston (Mass.): Brill, 1987–.



КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ  
И КОММЕНТАРИИ

# ПРОПОВЕДЬ ЕПИСКОПА ЗИНОВИЯ НА 44-Й ПСАЛОМ

ИЗДАНИЕ ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО ТЕКСТА  
И РУССКИЙ ПЕРЕВОД

Священник Сергей Ким

PhD in Philology  
доцент кафедры богословия Московской духовной академии  
Maître d'enseignement et de recherche, Université de Lausanne  
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия  
kimserge@gmail.com

**Для цитирования:** *Ким С., свящ.* Проповедь епископа Зиновия на 44-й псалом / издание древнеармянского текста и русский перевод // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 15–45. DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.001

**Аннотация**

УДК 27-277.2 (27-9|01/07|-284) (821.19)

Статья посвящена древнеармянской гомилии на 44-й псалом. Она дошла до нас под именем еп. Зиновия в ряде древних рукописей, список которых дан в предисловии. Также обсуждается вопрос о двух формах текста, об авторстве гомилии и её возможной связи с корпусом сочинений свт. Мелетия Антиохийского; поднимается вопрос о характере библейского текста, используемого в древней проповеди.

**Ключевые слова:** патрология, древнеармянский язык, еп. Зиновий, Мелетий Антиохийский, 44-й псалом.

## Sermon of Bishop Zenobius on the 44<sup>th</sup> Psalm

An Edition of the Old Armenian Text and a Russian Translation

### Priest Sergey Kim

PhD in Philology

Senior Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

Maitre d'enseignement et de recherché, Université de Lausanne

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

kimserge@gmail.com

**For citation:** Kim, Sergey, priest. "Sermon of Bishop Zenobius on the 44<sup>th</sup> Psalm". An Edition of the Old Armenian Text and a Russian Translation. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 15–45 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.001

**Abstract.** The article is devoted to an ancient Armenian homily on the 44th Psalm; it has come down to us under the name of Bishop Zenobius in a number of ancient manuscripts, the list of which is given in the preface. The question about two forms of the text, about the authorship of the homily and its possible connection with the corpus of works of St. Meletius of Antioch is also discussed; the question about the nature of the biblical text used in the ancient sermon is raised.

**Keywords:** Patrology, Old Armenian, Bishop Zenobius, Meletius of Antioch, Psalm 44.

## 1. История вопроса

Древнеармянская проповедь на 44-й псалом, которую мы представляем ниже, известна под именем еп. Зиновия в пятнадцати рукописях (см. список ниже). Совсем невелико количество исследователей, которые интересовались этим текстом.

- В 1889 г. Гарегин Зарбаналян упоминает о нём как о третьем из шести сохранившихся сочинений еп. Зиновия в своём каталоге<sup>1</sup> древнеармянской литературы: *Ի կաթողիկէ եկեղեցիին 'ի քաթանիերորդ շորորդ սաղմուէն* («О католической Церкви, на сорок четвёртый псалом»). Источником его информации о произведениях Зиновия послужили рукописи монастыря Святого Лазаря в Венеции.
- В 1921 г. Аристакес Варданян воспроизводит список сочинений Зиновия по Зарбаналяну и вновь упоминает данную гомилию под № 3<sup>2</sup>. Учёный-мехитарист не опубликовал данную проповедь, хотя издал четыре других сочинения Зиновия.
- В 1987 г. Левон Тер-Петросян посвящает текстам еп. Зиновия особую главу в своей докторской диссертации (опубликована в 2022 г.); учёный уделяет гомилии на 44-й псалом несколько слов, под № V<sup>3</sup>.
- В 1997 г. Арташес Матевосян публикует два объёмных тома, посвящённых древнейшей армянской рукописи, которая выполнена в 981 г. на бумаге (Erevan, Matenadaran 2679). Он издаёт факсимиле и дипломатическую транскрипцию этого удивительного манускрипта<sup>4</sup>. В составе этой редкой публикации помещается текст нашего памятника без текстологического аппарата, без расшифровки многочисленных сокращений. Издание Матевосяна представляет собой своеобразное *editio princeps diplomatica*.

- 1 Ջարբինալեան Կ. *Մատենադարանի հայկական թարգմանութեանց նախնեաց* (Դար Դ-ԺԳ), *Վենետիկ*, 1889. էջ 467. [Zarbhanean G. Catalogue des anciennes traductions arméniennes (IV<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle). Venise, 1889. С. 467].
- 2 Վարդանեան Ա. *Զենոբ Գազիրացի եւ իր դասական մնացորդները // Հանդէս ամսօրեայ*. 1921. № 35 (11–12). էջ 547. [Wardanean A. Zenob von Gazirta und seine Schriften in der armenischen Literatur der 5. Jahrhunderts // *Handes amsoya*. 1921. Bd. 35 (11–12). S. 547].
- 3 *Тер-Петросян Л.* Армения и христианская Сирия: культурные связи IV–V вв. Ереван, 2022. С. 227–228.
- 4 Մարեկոսյան Ա. Ս. *Մատենի Գիրտութեան եւ Հաւատոյ Դաւթի քահանայի. Հայերէն թղթեա հնագոյն ձեռագիրը: 981. Նմանատպութիւն. Երևան, 1997. էջ 452–454.* [Матевосян А. С. Книга знания и веры Давида иерея. Армянская древнейшая рукопись на бумаге 981. Автотипия. Ереван, 1997. С. 452–454].

## 2. Список рукописей

В своей диссертации Левон Тер-Петросян говорит о двух редакциях нашего памятника — пространной и краткой — и приводит рукописи обеих редакций<sup>5</sup>; в § 3 мы отдельно рассмотрим вопрос о соотношении двух форм текста, которые дошли до нас. В рамках работы над полным изданием армянского и грузинского единого корпуса проповедей под именем Мелетия Антиохийского и еп. Зиновия нам удалось расширить список рукописей.

### 2.1. Первая («пространная») текстуальная форма

Inc.: *Արի եւ լուսաւորեա եկեղեցի, զի հասեալ է լոյս քո. Արի եւ գոհացիր փրկեալդ ի հնազանդութենէ*

Рукописи (в хронологическом порядке):

- 1) Erevan, Matenadaran 2679, 981 г., fol. 310v–312r (**Q**);
- 2) Venise, San Lazzaro 218, 1835 г., fol. 293v–295r;
- 3) Erevan, Matenadaran 4381, XIX в., fol. 224r–226r;
- 4) Erevan, Matenadaran 6228, XIX в., fol. 158r–159r (**R**).

### 2.2. Вторая («краткая») текстуальная форма

Inc.: *Արդ եկ լուր դու երգ մի ի հոգեւոր երգոց՝ ի հոգեբարբառն երգողի*  
 Рукописи:

- 1) Erevan, Matenadaran 3782, XII в., fol. 203v–204v;
- 2) Erevan, Matenadaran 1525, 1201 г., fol. 480v–481v (**E**);
- 3) Jerusalem, Patriarcat arménien 1c, 1417 г., fol. 177r–178v;
- 4) Jerusalem, Patriarcat arménien 461, p. 336–445;
- 5) Venise, San Lazzaro 202, 1637 г., fol. 474v–475r;
- 6) Erevan, Matenadaran 7489, 1729 г., fol. 327r–328r;
- 7) Jerusalem, Patriarcat arménien 154d, 1737 г., fol. *ԲՊԿ–ԲՊԿԲ*;
- 8) Venise, San Lazzaro 218, 1835 г., fol. 48r–49r;
- 9) Venise, San Lazzaro 228, 1847 г., fol. 197v–198r;
- 10) Erevan, Matenadaran 2923, XIX в., fol. 49r–50v;
- 11) Erevan, Matenadaran 6228, XIX в., fol. 36r–37r.

5 Тер-Петросян Л. Армения и христианская Сирия: культурные связи IV–V вв. С. 227.

### 2.3. Используемые рукописи

Для настоящей публикации нам были доступны рукописи **Q** и **E**, на техническом описании которых мы остановимся чуть более подробно.

- Q** Erevan, Matenadaran 2679, 981 г., бумага, 280 × 190 мм, 359 листов. Рукопись является самым древним датированным армянским манускриптом, написанным на бумаге. Рукопись представляет собой флорилегий нравоучительного характера, содержащий выборки из Ветхого и Нового Завета, философских, исторических и патристических произведений, которые чаще всего воспроизводятся с большими сокращениями. Эта антология-флорилегий была задумана иереем Давидом и написана его сыном Лукой в 981 г. Текст интересующего нас памятника находится на fol. 310v–312r<sup>6</sup>.
- R** Erevan, Matenadaran 6228, XIX в., бумага, 370 × 240 мм, 166 листа. Данная рукопись содержит почти те же тексты, что и рукопись **Q**. Это даёт исследователям повод предполагать, что она является её апографом; однако не все тексты **Q** присутствуют в **R** и, наоборот, некоторые тексты, присутствующие в **R**, не содержатся в **Q**. Текст нашего памятника, по-видимому, скопирован с рукописи **Q** с некоторыми интересными разночтениями: fol. 158r–159r<sup>7</sup>.

- 6 См.: եգանյան Օ., Զեյтунյան Ա., Անրաբյան Փ. *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. Հ. Ա. Երեվան*, 1965. էջ 852–853. [Еганян О., Зейтунян А., Антабян П. Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 1. Ереван, 1965. Кол. 852–853]. (базовое кодикологическое и палеографическое описание; неполный перечень содержащихся авторов без указания страниц); Մարեվոյան Ա. Ա. *Մատենի Գրությունների և Հատկապես Դավթի քահանայի. էջ 9–45*. [Матевосян А. С. Книга знания и веры Давида иерея. С. 9–45] (подробное кодикологическое и палеографическое описание рукописи и языковых особенностей, дипломатическое издание полного текста рукописи); Stone M. E., Lehmann H., Kouymjian D. *Album of Armenian Paleography*. Aarhus, 2002. P. 136–137 (илл. № 10; палеографическое описание почерка с репродукциями); Տէր-Վարդանէան Գ. *Մայր յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարան, Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ. Հ. Հ. Երեվան*, 2013. էջ 1125–1160. [Тер-Варданян Г. Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 8. Ереван, 2013. Кол. 1125–1160] (кодикологическое и палеографическое описание; идентификация содержащихся текстов, иногда неполная с пропусками); Kim S. *Les fragments arméniens de l'homélie «De remissione peccatorum (CPG 4629)» // Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident: Mélanges en hommage à Sever J. Voicu / éd. par F. P. Barone, C. Macé, P. A. Ubierna*. Turnhout, 2017. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia; 73). P. 929–950 (описание особенностей языка и использования патристических источников).
- 7 См.: եգանյան Օ., Զեյтунյան Ա., Անրաբյան Փ. *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. Հ. Բ. Երեվան*, 1970. էջ 274–275. [Еганян О., Зейтунян А., Антабян П.

- Е** Erevan, Matenadaran 1525, 1201 г., бумага, 470 × 335 мм, 523 листа. Гомилиарий панегирического типа с агиографическими и патристическими текстами, расположенными по порядку литургического календаря. Текст нашего памятника — fol. 480v–481v<sup>8</sup>.

### 3. Соотношение двух форм текста

На наш взгляд, необходимо несколько скорректировать указание Л. Тер-Петросяна о существовании двух «редакций» памятника — пространной и краткой<sup>9</sup>.

Действительно, форма текста с инципитом *Արի եւ լուսաւորեա* («Восстань и светись») длиннее формы текста с инципитом *Արդ եկ լուր* («Ныне приди, послушай»). Используя наше разделение текста на параграфы, которое мы приняли для издания памятника, можно представить соотношение длины текста в следующем виде:

α (первая форма)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
β (вторая форма)				4	5	6	7	8	9	10	

Несмотря на то, что первая форма текста длиннее второй, мы не можем в полной мере говорить о «пространной редакции», поскольку вторая текстуальная форма сохранила — в «кратком» диапазоне с 4 по 10 параграф — множество фраз и отрывков, которые отсутствуют в «пространной редакции». Эти фразы являются критическими для полноты текста и понимания мысли проповедника.

Такая ситуация объясняется тем, что первая, «пространная», форма текста дошла до нас в рукописи антологического типа («Флорилегий иерея Давида»). В сущности, можно считать удивительной удачей

Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 2. Ереван, 1970. С. 274–275] (базовое кодикологическое и палеографическое описание; неполный перечень содержащихся авторов без указания страниц).

- 8 См.: Եգանյան Օ., Զեյтуնյան Ա., Անրաբյան Փ. *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*. 2. Ա. Էջ 575. [Եգանյան Օ., Զեյтуնյան Ա., Անրաբյան Փ. Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 1. Кол. 575] (базовое кодикологическое и палеографическое описание; неполный перечень содержащихся авторов без указания страниц); Եգանյան Օ. *Մայր յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարան, Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ*. 2. Ե. Երեւան, 2009. Էջ 305–324. [Եգանյան Օ. Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 5. Ереван, 2009. Кол. 305–324] (кодикологическое и палеографическое описание; идентификация содержащихся текстов).
- 9 Тер-Петросян Л. Армения и христианская Сирия: культурные связи IV–V вв. С. 227.

для патрологии тот факт, что древний составитель флорилегия принял решение поместить нашу проповедь в относительно полном виде, ведь многие другие патристические памятники были им нещадно урезаны. Тем не менее составитель флорилегия произвёл редактуру над библейскими цитатами: почти от всех библейских стихов остались только несколько первых слов, а порой — лишь одно слово<sup>10</sup>. Иногда составитель флорилегия сокращал не только библейские цитаты, но и части авторского толкования, которые вплетены в экзегетическую ткань текста, поэтому «пространная» форма текста *сокращена* во множестве мест, и именно в этих местах «*краткая редакция*» содержит более *пространную* версию текста, нежели «пространная редакция».

С другой стороны, вторая, «краткая», форма текста дошла до нас в ряде рукописей-гомиляриев панегирического типа, где чтения расположены в соответствии с датами литургического года<sup>11</sup>. Несомненно, что эта форма текста появилась на свет в результате редакторской работы составителей гомиляриев: исходный текст проповеди был, по-видимому, укорочен для того, чтобы исключить упоминание о крещении (§ 1–3, 11) и оставить только экзегетическую часть, посвящённую толкованию 44-го псалма (§ 4–10).

Таким образом, обе дошедшие до нас текстуальные формы противопоставляются не друг другу, а исходной форме текста. Необходимо констатировать, что полная исходная форма текста ныне утеряна, и в нашем распоряжении находятся две по-разному сокращённые версии. По этой причине мы предлагаем отказаться от обозначения двух текстуальных форм как «пространной» и «краткой редакций» и говорить об «антологической» (α) и «панегирической» (β) формах текста.

Для наглядности представления этой сложной картины мы приняли решение совместить в издании и переводе две формы текста, создав таким образом заведомо эклектический, реконструированный текст. При реконструкции мы исходили из постулата относительно большей ценности «антологической» формы. В русском переводе жирным выделены порции текста, сохранившиеся в «панегирической» форме текста.

10 Об использовании патристических источников во «Флорилегии иерея Давида» на примере гомилии так называемого Псевдо-Златоуста из Каппадокии (IV в.) см. нашу работу: *Kim S. Les fragments arméniens de l'homélie «De remissione peccatorum (CPG 4629)» // Op. cit.*

11 О гомиляриях панегирического типа в армянской церковной книжной культуре см. недавний обзор: *Outtier B. The Armenian Homiliaries: An Attempt at an Historical Overview // Manuscript Cultures. 2019. Vol. 13. P. 117–122.*

#### 4. Авторство

Как было указано уже Мишелем ван Эсбруком в работах<sup>12</sup> 1975 и 1984 г., в грузинской и армянской литературах произошло смешение имён свт. Мелетия Антиохийского († 381) и некоего еп. Зиновия. Первый издатель армянских текстов Зиновия, венский мехитарист Аристакес Варданян, предложил отождествить Зиновия с одноимённым учеником прп. Ефрема Сирина, упомянутым в «Завещании» последнего<sup>13</sup>.

Под именем свт. Мелетия сохранилось девять грузинских проповедей и одна армянская, а под именем Зиновия — пять армянских. В то же время один армянский и четыре грузинских текста Мелетия имеют буквальные пересечения с двумя армянскими текстами Зиновия<sup>14</sup>.

Левон Тер-Петросян выдвинул достойную внимания гипотезу, в которой учёный пытается объяснить эти переплетения: он предположил, что первоначально греческие проповеди свт. Мелетия были переведены на сирийский язык Зиновием, учеником Ефрема Сирина; впоследствии эти сирийские тексты были переведены на армянский язык; именно на армянском языке проповеди оказались связаны с именем их переводчика на сирийский. Отметим, впрочем, что грузинские проповеди были переведены с армянского как принадлежащие Мелетию<sup>15</sup>.

На данный момент мы не обнаружили прямых литературных параллелей проповеди на 44-й псалом с грузинскими или армянскими проповедями Мелетия или Зиновия. Из косвенных указаний на близость данного текста с другими сочинениями из корпуса Мелетия — Зиновия можно отметить глубокое знание Ветхого Завета, которое демонстрирует автор проповеди на 44-й псалом, что сближает его с грузинским и армянским Мелетием, который строит проповеди на ветхозаветных образах. Также можно отметить близость библейского текста нашей проповеди к сирийской Пешитте (см. ниже § 5). Действительно, зависимость

12 *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliers géorgiens: Étude descriptive et historique. Louvain, 1975. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; 10). P. 83, 128; *Idem.* Description du répertoire de l'homélaire de Muš (Maténadaran 7729) // *Revue des études arméniennes.* 1984. Vol. 18. P. 268.

13 Վարդանյան Ա. Զենոբ Գազիրացի եւ իր դասական մնացորդները // *Op. cit.* էջ 545–547. [*Wardanean A.* Zenob von Gazirta und seine Schriften in der armenischen Literatur der 5 Jahrhunderts // *Op. cit.* Col. 545–547].

14 См.: *Kim S.* «And They Sealed the Stone with the Seal of the Unit». A Georgian Homily of Melitius of Antioch from the Holy Week Cycle (CPG 3425–7) // *Le Muséon.* 2019. Vol. 132 (3–4). P. 415–441.

15 *Тер-Петросян Л.* Армения и христианская Сирия: культурные связи IV–V вв. С. 232.

от сирийской библейской культуры также была выявлена в грузинских гомилиях свт. Мелетия «На погребение»<sup>16</sup> и «На допрос Господа первосвященниками»<sup>17</sup> и в трёх армянских проповедях Зиновия<sup>18</sup>. Из стилистических черт можно указать на использование анафор («На 44 псалом», § 1–3), что также является излюбленным приёмом в грузинских и армянских текстах Мелетия и Зиновия.

Впрочем, пока не осуществлено полное издание и исследование этого двойственного корпуса Мелетия — Зиновия, мы вынуждены принять для данной проповеди рукописную атрибуцию еп. Зиновию.

## 5. Содержание и библейский текст

### 5.1. Темы

Проповедь «На 44-й псалом» обращена к Церкви: начиная с § 1 проповедник называет адресата разными эпитетами (§ 1 «восстань и светись, Церковь», «Невеста возлюбленная», § 2 «Церковь святая», § 3 «Новобрачная», § 9 «прекрасная Дочь», § 10 «Невеста», § 11 «Супруга»). Поводом для обращения к Церкви является крещение: проповедник вспоминает о Крещении Христа, Жениха (§ 1 «небесный Жених <...> является во Иордане»); Жених готовит Невесту к браку и омывает её (§ 1, 11).

Можно предположить, что проповедь построена как образное обращение к церковной общине, переживающей радость крещения новых членов, пришедших от языческого прошлого. Автор говорит, что раньше они приносили кровавые жертвы: «ты была <...> погружённой в кровь и убийство напрасных жертв, которые преисполнены смрада; ты была запятнанной, почерневшей от копоти всеожженных» (§ 1); новые члены Церкви раньше поклонялись идолам: «мёртвым идолам и ложным изваяниям», «прежде ты покланялась товарищам твоим, творениям» (§ 9); они приведены не от одного народа, а из разных народов (§ 3 «взгляни на ковчег и пойми, насколько точно он изображал тебя», § 7 «Ты не был лицеприятен к народам или к языкам, но по вере каждого Ты подал дары дарований»). Проповедник говорит о любви Жениха

16 Kim S. «And They Sealed the Stone with the Seal of the Unit». A Georgian Homily of Meletius of Antioch from the Holy Week Cycle (CPG 3425–7) // Op. cit. P. 423–429.

17 Kim S. «How Many Ears Does That Man Have»? A Georgian Homily of Meletius of Antioch On the Interrogation of the Lord (CPG 3425–2) (в печати).

18 Важные наблюдения о следах сирийского синтаксиса и лексики в армянском переводе проповедей Зиновия см. в издании: *Тер-Петросян Л.* Армения и христианская Сирия: культурные связи IV–V вв. С. 228–229.

к Невесте; именно ради этой любви Жених-Христос претерпевает страдания и даже смерть (§ 9, 11). Все Писания и древние святые и пророки были прообразом Церкви Христовой (§ 2–3).

Приводя множество образов из Ветхого Завета и метафор брака, проповедник формулирует учение о Троице: «Отец <...> смиростивился и послал к тебе Единородного <...> а Дух Святой наложил печать» (§ 1); «Послушай слово Отца <...> И на это наложил печать и подтвердил Дух Святой» (§ 2). Более того, в толковании на 44-й псалом автор вкладывает псаломские стихи в уста Отца и Святого Духа:

- Отец: «Вновь начал говорить Отец...» (§ 8), «вновь зовёт Отец...» (§ 9); «Тогда Отец в виде благословения говорит...» (§ 10);
- Святой Дух: «Потом Святой Дух, изрекая пророчески, говорит...» (§ 5); «потом Дух Святой начал говорить...» (§ 7).

Автор проявляет приверженность никейскому православию и говорит о «божестве Спасителя» (§ 3); «ради истины божества Твоего, кротости человечества Твоего» (§ 5). Наконец, § 7 не оставляет сомнений в никейском исповедании проповедника: «Видишь, как он восходил постепенно (и) перешёл от человечества к божеству Сына? Прежде (он) называет (Его) Царём, потом Книжником (и) Мудрецом, потом Богом».

Толкование 44-го псалма становится для проповедника поводом показать свойства Церкви и Божественный замысел о ней; экзегетический метод проповедника преимущественно типологический: многие образы Ветхого Завета понимаются им как прообразы Христа и Церкви. Интересно, что несколько раз проповедник предлагает альтернативные способы понимания библейского образа:

- «Престол Твой, Боже, во веки веков (Пс. 44, 6), то есть честь [и] славу тела, которое возшло [и] воссело одесную и есть [и] пребывает твёрдо и непоколебимо во веки» (§ 6);
- «Ещё: престол Твой, Боже, во веки веков — [это] престол даров, которые Ты дал первой Церкви» (§ 6);
- «Дочери... (Пс. 44, 10), то есть ради великолепия славы, которую они принесли тебе через жертвоприношения» (§ 8);
- «Или же дочери царей — [это] города, которые стоят на службе [и] в услужении у царского Сына» (§ 8).

Композиционно можно разделить проповедь на следующие части:

§ 1 вступление; обращение к Церкви; указание на смысл крещения;

- § 2–10 основная часть; разбор ветхозаветных прообразов Церкви и любви Христа к ней;
- § 2 Писания свидетельствуют о пришествии Христа; сама природа и природные явления является образом смиренного пришествия Мессии-Помазанника;
- § 3 Адам, Авель, Енох, Ной и другие ветхозаветные святые суть прообразы Христа;
- § 4–10 Давид и его «песни» (т. е. псалмы, § 4) говорят о Христе; разбор 44-го псалма в христологической и экклезиологической перспективе;
- § 11 заключение; напоминание о крещении.

**5.2. Библейский текст**

Благодаря цитатам из 44-го псалма в изучаемой проповеди мы имеем возможность реконструировать его текст; для наглядности расположим в таблице древний армянский перевод псалма. Квадратными скобками мы отмечаем перифразы и другие несоответствия; подчёркиванием выделены важные расхождения, обсуждаемые ниже.

Стих	Реконструируемый текст 44-го псалма по проповеди	Древнеармянский перевод 44-й псалма
2	4,8 Բղխէ սիրտ իմ զպատգամս 4,9 Ասացից զգործս իմ թագաւորին 5,1 Լեզու իմ էր գրիչ իմաստուն զպրապետին,	Բղխեսցէ սիրտ իմ զպատգամս քո բարիս եւ ասացից զգործս իմ թագաւորի Լեզու իմ որպէս գրիչ արագագիր զպրի
3	5,1/2 գեղեցիկ է տեսլամբ քան զամենայն որդւոյ մարդկան՝ 5,2 եւ սփռին ի շրթանց [նորա] շնորհք 5,4 վասն աչտորիկ արհնեաց զքեզ Աստուած, [Աստուած քո] յաւտեանս:	գեղեցիկ տեսանելով քան զամենայն որդիս մարդկան Սփռեցան շնորհք ՚ի շրթանց քոց վասն աչտորիկ արհնեաց զքեզ Աստուած յաւիտեան
4	5,7 Ած զսուր քո ընդ մէջ, հզարդ, 5,9 վաչելչութեամբ գեղով [վառաց քոց լաղթեցեր]	Ած զսուր ընդ մէջ քո, հզարդ, զվաչելչութիւն գեղոյ քո
5	5,10 Լարեա, ուղղեա եւ թագաւորեա 5,10/11 վասն ճշմարտութեան, հեզութեան 6,1 եւ առաջնորդեսցէ սքանչելապէս աջ քո	Լարեա ուղղեա եւ թագաւորեա վասն ճշմարտութեան հեզութեան եւ արդարութեան եւ առաջնորդեսցէ քեզ սքանչելապէս աջ քո
6	6,4 Նետք քո սրեալ են, 6,4 եւ անկցին ժողովուրդք ի ներքոյ քո 6,6 ի սիրտս թշնամեաց թագաւորի	Նետք քո սրեալ են Հզարդ եւ ժողովուրդք ի ներքոյ քո անկցին ի սիրտս թշնամեաց թագաւորի

7	6,8 Աթոռ քո, Աստուած, յաւիտեանս յաւիտենից 7,4 Գաւազան ուղղութեան, գաւազան արքայութեան	Աթոռ քո Աստուած յաւիտեանս յաւիտենից գաւազան ուղղութեան գաւազան արքայութեան քո
8	7,6 Սիրեցեր զարդարութիւն եւ ատեցեր զանաւրենութիւն 7,9 Վասն այնորիկ աւծ գբեզ Աստուած, Աստուած քո 7,11 եւղ ուրախութեան, [իբրեւ ընկերաց քոց]	Սիրեցեր զարդարութիւն, եւ ատեցեր զանօրէնութիւն Վասն այսորիկ աւծ գբեզ Աստուած քո իւղով ուրախութեամբ առաւել քան զընկերս քո
9	8,1 Զմուռս, տաշխն եւ զկասի <...> [հանդերձս քո] 8,6 Ի տաճարաց փղոսկրէից	Զմուռս եւ ստաշխն եւ կասիա ի զգեստէ քումմէ ի տաճարաց փղոսկրէից ուստի ուրախ արարին զքեզ
10	8,8/9 դստերք թագաւորաց 8,11 Դշխոյ ընդ աշմէ քումմէ 8,13 Հանդերձոյ ոսկեհոուն, ի քղանցաւորս ի վերջաւորս	դստերք թագաւորաց ՚ի պատիւ քո Կացցէ զշխոյ ընդ աշմէ քումմէ ի հանդերձս ոսկեհոուն զարդարեալ եւ պաճուճեալ
11	9,3 Լուր դուստր եւ տես 9,4 մոռալ զժողովուր քո	Լուր դուստր եւ տես, խոնարհեցո զունկն քո մոռալ զժողովուրդ քո եւ զտուն հարս քոյ
12	9,6 Զի ցանկացաւ թագաւոր գեթոյ քո 9,9 նա է Տէր քո <u>երկիր պագցես նմա</u>	զի ցանկացաւ թագաւոր գեղոյ քոյ Սա ինքն է Տէր քո՝ <u>երկիր պագցես սմա</u>
13	9,12 <u>Դուստր Մուրալ</u> 9,14/15 պատարագաւք զերեսս սորա պաշտեսցեն մեծամեծք [հեթանոսաց]	եւ <u>դուստր Մուրալ</u> երկիր պագցէ սմա. եւ պատարագաւք զերեսս սորա պաշտեսցեն մեծամեծք ժողովրդոց
14	9,16 եւ ամենայն փարք դստեր թագաւորի ի ներքոյ 9,19 զարդարեալ ի հանդերձս յոսկեխուուն, պաճուճեալս	Ամենայն փառք դստեր թագաւորի ՚ի ներքոյ ի վերջաւորս ոսկեհոուն զարդարեալ եւ պաճուճեալ
15	9,21 Տարցին կուսանք 9,21 ընկերք նորուն զհետ նորա	Տարցին թագաւորի կուսանք զհետ նորա եւ զընկերս նորա տարցին նմա
16	9,23 եւ մտցեն ի տաճար թագաւորի	Ածցեն ցնծութեամբ եւ ուրախութեամբ եւ տարցին ի տաճար թագաւորի
17	10,3 փոխանակ հարց քոց եղիցին որդիք քո 10,6 եւ [կացուցից] զնոսա իշխանս ընդ ամենայն երկիր	եւ փոխանակ հարց քոց եղիցին որդիք քո Կացուցես զնոսա իշխանս ընդ ամենայն երկիր
18	10,10 [մեծացուցից] զանուն քո ընդ ամենայն ազգս ազգաց՝ եւ [զոհացայց զքէն] յամենայն ժողովուրդս յաւիտեան յաւիտենից	իշխեսցի անուն քո ընդ ամենայն ազգս ազգաց Վասն այսորիկ ժողովուրդք խոստովան եղիցին առ քեզ, յաւիտեան՝ եւ յաւիտեանս յաւիտենից

Из данной таблицы видно, что текст псалма цитируется в армянской проповеди очень близко к классической версии армянской Библии. Однако присутствуют и некоторые важные разночтения.

### 5.3. Библейский текст: армянский против греческого

#### 5.3.1. Пс. 44, 12–13: сирийский и лукиановский след

Пс. 44, 12	9,9 նա է Տէր քո, երկիր պապցես նմա Он есть Господин твой, <b>Ему</b> <b>поклонись ты</b>	Սա ինքն է Տէր քո՝ երկիր պապցես սմա Он есть Господин твой, <b>Ему</b> <b>поклонись ты</b>
13	Դուստր Յնրաշ Дочь Тира	Եւ զուստր Յնրաշ երկիր պապցէ սմա. <b>И дочь Тира</b> поклонится Ему

Данный армянский стих отличается от греческого чтения Септуагинты, где в стихе 12 выделенный отрывок отсутствует, а в стихе 13 речь идёт о «дочерях Тира» во множественном числе:

12b ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κύριός σου...

13a καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου.

Но этот же стих поддерживает чтение сирийской Пешитты, которая содержит те же элементы, что и армянский текст проповеди, и армянская Библия:

ՄԼ ՆԱՎԵ ԻՆ ԱՍՏԻ ԱՄ 12b

ՄԼ ՆԱՎԵ ԻՆ Ե ԴԻՅՈ 13a

12b *ибо Он есть Господин твой, **Ему поклонись!*** (императив 2 лица ед. ч. ж. р.)

13a *И **дочь Тира** поклонится Ему.*

Интересно отметить, что в антиохийской, или лукиановской<sup>19</sup>, рецензии Септуагинты мы находим текст, очень близкий к еврейскому оригиналу:

12b ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κύριός σου,

13a καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ, θυγάτηρ Τύρου

12b *ибо Он есть Господин твой,*

13a *и поклонись Ему, дочь Тира.*

Ср. с еврейским текстом:

19 Psalmi cum Odis / ed. A. Rahlfs. Göttingen, 1931. (Septuaginta; 10). S. 153 (app).

כִּי־הוּא אֲדוֹנָי וְהִשְׁתַּחֲוִי־לוֹ וּבִתְצַר

ибо Он Господин твой и Ему поклонись и ты, дочь Тира.

Несомненно, что армянский перевод Пс. 44, 12–13 основан на сирийском тексте Пешитты и именно в такой форме цитируется в нашей проповеди. Можно предположить, что версия Пешитты эксплифицирует лаконичный синтаксис еврейского текста и добавляет глагол после «дочь Тира»: «поклонится Тебе». Однако важно отметить здесь, что сирийская Пешитта и антиохийский, лукиановский, текст Септуагинты согласны, когда говорят о «дочери», а не о «дочерях Тира».

### 5.3.2. Пс. 44, 4: сирийский след

Пс. 44, 4	5,9 Վաղելչութեամբ գեղոյ [փռօսաց բոց լաղթեցեր]	գվաղելչութիւն գեղոյ քո
	Красотою [и] благолепием <b>славы</b> Твоей Ты победил	красоту благолепия Твоего

Выделенный отрывок отсутствует в классическом армянском переводе Псалтири, однако близкая тема присутствует в сирийской Пешитте:

Կազմազմա և փռօս 4

4 красота Твоя и слава Твоя, и слава Твоя побеждает.

В данном случае мы можем предполагать знакомство автора нашей гомилии с сирийским текстом Псалтири.

### 5.3.3. Ис. 60, 1: сирийский след

Помимо стихов из псалма 44, мы можем идентифицировать сирийский источник для цитаты из Ис. 60, 1, которая открывает проповедь:

1,1 Արի եւ լուսաւորեա, եկեղեցի, զի հասեալ է լոյս քո

**Восстань** и светись, Церковь, ибо пришёл Свет Твой!

В сирийской Пешитте мы читаем:

Կազմազմա և փռօս 1

**Восстань**, светись, ибо пришёл свет твой!

Этот перевод буквально соответствует еврейскому оригиналу:

קוּמִי אוּרִי כִּי בָא אוֹרְךָ

*Восстань, светись, ибо пришёл свет твой!*

Классический армянский перевод Библии следует Септуагинте:

*Լուսաւորեա՛ց, լուսաւորեա՛ց, երբ լուսաղէ՛մ, զի հասեալ է լուս քո*

*Светись, светись, Иерусалим, ибо пришёл свет твой!*

*Φωτίξου φωτίξου, Ἱερουσαλήμ, ἦκει γάρ σου τὸ φῶς*

*Светись, светись, Иерусалим, ибо пришёл свет твой!*

Таким образом, мы должны констатировать, что автор армянской проповеди «На 44-й псалом» был знаком либо с сирийским текстом Библии, либо — с одной из гебраизирующих греческих рецензий Септуагинты (возможно, с антиохийской, лукиановской, формой<sup>20</sup>).

## 6. Издание древнеармянского текста и русский перевод

Издание древнеармянского текста гомилии сделано по трём доступным нам рукописям — **Q R** и **E**. В издании и переводе совмещены две формы текста — «антологическая» ( $\alpha$ ) по рукописям **Q R** и «панегирическая» ( $\beta$ ) по рукописи **E**. В русском переводе **жирным** выделены порции текста, сохранившиеся в «панегирической» форме текста; в сносках к русскому переводу дан перевод наиболее важных разночтений.

20 См. некоторые схожие наблюдения в нашей статье: *Kim S. The Longer Recension of Bishop Zenob's Sermon On Martyrs: An Armenian Homily Translated from Syriac // Analecta bollandiana* (в печати). Об антиохийском, или лукиановском, тексте Септуагинты см.: *Fernández Marcos N. Is there an Antiochene Reading of Isaiah? // Isaiah in Context: Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday / ed. by M. van der Meer, P. van Keulen, W. Th. van Peursen and B. ter Haar Romeny. Leiden; Boston (Mass.), 2010. (Vetus Testamentum, Supplements; 138). P. 247–260; Fischer A. A. Der Text des Alten Testaments: Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein. Stuttgart, 2009. S. 138–142 (глава «5.5 Der antiochenische Text [Lukianische Rezension]»); *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung / hrsg. von S. Kreuzer und M. Sigismund. Göttingen, 2013. (De Septuaginta Investigationes; 4); Kreuzer S. Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung // Kreuzer S. Geschichte, Sprache und Text. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt. Berlin; Boston (Mass.), 2015. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 479). P. 404–436.**

**Երանելուն Ջենովբայ եպիսկոպոսի  
ի սաղմոսն քառասներորդ շորրորդ**

452,  
310v

**1. Արի եւ լուսաւորեա, եկեղեցի, զի հասեալ է լոյս բո:**

Արի եւ գոհացիր փրկեալդ ի հնազանդութենէ, զի եկն եհաս փրկիչն քո:

5 Արի զարդարեա, հարսն ցանկալի, զի եկն մերձեցաւ առ քեզ փեսայն երկնաւոր եւ տեսի Յորդանան զգեղեցիկն տեսլեամբ: Որ մկրտի, առնու զքեզ ի իւր կնութիւն:

Տես, զի սրբէ զաղբերս եւ կամի զքեզ մկրտել, զի ետես զքեզ աղտեղեալ թաթաւեալ մեղաւք, զանկեալդ յարիւն եւ յապաժոյժ շարաւալից զոհիւք սնոտեաց, եւ աղտեղեալ մրճոտեալ ծխաւքն ողջակիզացն:

10 Իբրեւ ետես Հայրն ի բարձանց, եթէ այսպէս յարիւն եւ յաղտ եւ յապաժոյժ ներկեալ ես, զթացաւ եւ առաքեաց զՄիածինն առ քեզ՝ յաւժարեաց եւ անդրանիկն գալ խոնարհել առ քեզ սիրով: Կնքեաց եւ հաստատեաց Հոգին սուրբ զթախանձ քո ի ժամանակին, իբրեւ մկրտեցաւ անարատն ի Յորդանան:

2. Լուր զբարբառ Հաւր, որ աղաղակէր ի բարձանց՝ Դա է Որդի իմ, դմա լուր եւ դմա պատրաստեա զանձն քո ի հարսնութիւն: Կնքէր եւ հաստատէր եւ զնոյն Հոգին սուրբ՝ Դա է ընտրեալն եւ անարատն Աստուծոյ: Վկայէր եւ Յովհաննէս, զոր ետեսն եւ լուաւ: Ահա՛ մարգարէք 5 յառաջագոյն քարոզէին զգալուստ փեսային եւ արդարքն ամենայն զխորհուրդ խոնարհելոյ նորա առ քեզ նկարէին | եւ առաքեալքն զաւետիս 453 փրկութեան աւետարանէին: Ունկն դիր գրոց, որ վկայեն: Նայեաց ընդ արարածս, որ լի են արիւնակաւք նորա: Արեգակն, որ ծագէ ըստ նմանութեան նորա՝ լուսին, որ փոքրկանայ եւ մեծանայ | իբր զնա՛ եւ 311r երկիր, որ մկրտեալ է ի ջուր ըստ արիւնակի մկրտութեան նորա: Գրգէ եւ հողմ ի վերայ անդնդոց ըստ նորա խորհրդոցն՝ եկեսցուք եւ յառաջին մարդն, որ թէ նախ ջրով ստեղծաւ ոչ նկարեցաւ՝ մինչեւ փշեցաւ ի նա

1,1 Is. 60, 1  
2,1/2 Matth. 3, 17

Traditio textus: Q R

tit.,1/2 Երանելուն – շորրորդ] Ջենովբայ եպիսկոպոսի Q  
1,5 տեսի] տես ՚ի R 6 ի՛] scripsi, om. QR E | կնութիւն] ՚ի praem. R 8 զանկեալդ] զանկեալտ sic Q 11 յապաժոյժ] յապաժոժ Q  
2,2 եւ՛ om. Q 4 Յովհաննէս] յով Q 8 արեգակն] & sic Q 9 նորա] նորայ Q | լուսին] )) sic Q | փոքրկանայ] փոքրկանա Q

**Блаженного Зиновия епископа,  
на сорок четвёртый псалом<sup>а</sup>**

**1. Восстань и светись, Церковь, ибо пришёл Свет Твой!<sup>а</sup>**

Восстань и благодари, спасённая от рабства, ибо пришёл, посетил [Тебя] Твой Спаситель!

*Встань*, укрась себя, Невеста желанная<sup>б</sup>, ибо пришёл, приблизился к Тебе небесный Жених и является в Иордане, прекрасный видом. Тот, Кто крестится, принимает Тебя в жёны!

Посмотри: Он освящает источники и желает омыть<sup>21</sup> Тебя, ибо увидел Он, что ты была запятнанной, низвергнутой в грех, погружённой в кровь и убийство напрасных жертв, которые преисполнены смрада; ты была запятнанной, почерневшей от копоти всесожжений.

Когда Отец увидел свыше, что ты до такой степени запятнана кровью, нечистотами и убийствами, то смилостивился и послал к тебе Единородного; Он изволил, чтобы Первородный пошёл [и] спустился к Тебе с любовью, а Дух Святой наложил печать и остановил твою печаль в тот час, когда Непорочный крестился во Иордане.

**2. Послушай слово Отца, Который взывал свыше: «Сей есть Сын Мой, Его послушай<sup>с</sup> и Ему приготовь душу твою для брака!»** И на это наложил печать и подтвердил Дух Святой: «Сей есть избранный и непорочный Божий»<sup>д</sup>. Свидетельствовал и Иоанн [о Том], Кого увидел и услышал.

Итак, прежние пророки возвещали о пришествии Жениха, все праведники изображали для тебя таинство Его схождения, и апостолы возвещали весть о спасении. Приклони ухо к Писаниям, свидетельствующим [о Нём]! Посмотри на творения, которые исполнены Его Закона: [на] солнце, встающее по подобию Его; [на] луну, которая умаляется и растёт подобно Ему; и [на] землю, которая погружена в воду по подобию Его крещения. Веет и ветер над бездной, словно над Его тайнами; принесём и прежнего человека, который если бы прежде не был составлен водой, то не был бы изображён, [который], пока не было вложено в него

а Ис. 60, 1    б Песн. 2, 10    с Мф. 3, 17    д Ср. 1 Пет. 2, 4

---

і епископа Зиновия α

15 շունչն, ոչ կենդանացաւ, եւ յետ ծնանելոյ խորհրդոյ առաջին մարդոյն ի ջրոյ, ապա ծնաւ զաւրինակ եւ զնմանութիւն քո: Եկեղեցի սուրբ, որ ծնար ի սուրբ ծննդենէն, որ ծնաւ վերստին վասն քո ի ծննդենէ ջուրց Յորդանան գետոյ:

3. Զմիածինն աւրինակաւ տեսեր յԱդամ ի մարդն առաջին՝ տեսեր զԱբէլ, զգլուխն արդարոց, որ սպանաւ խորհրդեամբ ըստ նմանութեան նորա՝ եւ զԵնոք, որ վերացաւ ըստ նորին աւրինակի: Տես զՆոյ, որ ամենեւիմ տպաւորեալ: Նայեաց ընդ տապանն եւ ուսիր, որով զքեզ անվրէպ նկարէր:

5 Ի քեզ նայէր փեսայն եւ Տէրն քո: Մինչչեւ տեսեալ քո զնա, կանխեաց զսէրն իւր առ քեզ, եւ դու ոչ ինչ էիր այնմ տեղեակ եւ գիտակ:

10 Զի Խոաքէլ սիրեաց զՅակոբ խորհրդիւ, եւ զքեզ Որդի վերնոյն ճշմարտութեամբ եւ վասն քո սիրոյդ դեղ եղեւ խաւսուն ոչխարաց: Բազում աւրինակք ծածկեալ կան ի Յակովբ, նաեւ յԱբրահամ, ի Սահակ, ի Մեղքեսեղեկ:

Անցցուք յԱբրահամէ առ Դաւիթ՝ հայրն երկրորդ մանաւանդ թէ երրորդ իսկ իցէ վասն աստուածութեան փրկչին: Զի՞նչ արդեւք ասացէ Դաւիթ ցհարսն:

4. Արդ եկ լուր երգ մի հոգեւոր երգոց հոգեբարբառն երգեցողի: Զի՞նչ ասէ հարսնն, որ է եկեղեցի: Եւ անդ պատմեմք քեզ զազգի ազգի վայելչութիւնս փեսային: Եկ դիր ունկն, զիարդ ինքն զինքն պատուիրէ քարոզել եւ ինքն իւրում սրտին տայ հրաման բղխել զպատգամս բարիս: 5 Եւ սկսանի նախ կոչիլ զնա թագաւոր, ապա դպիր ճարտար եւ իմաստուն: Եւ արդարեւ է թագաւոր եւ որդի թագաւորի վասն սքանչելի փրկութեան՝ դպիր իմաստուն վասն փառաւոր վարդապետութեան:

---

3,2/3 cf. Gen. 4 3 cf. Gen. 5, 23 3/4 cf. Gen. 6 8/9 cf. Gen. 30, 32-43

---

Traditio textus: Q R 4,1 a եկ inc. E

---

2,15 ծննդենէ] ծնդենէ R  
 3,1 Զմիածինն] scripsi, մի Q 3 զնոյ] զնո Q 4 ընդ] ընտ Q 5 անվրէպ նկարէր] անվրէպն կարէր Q 6 նայէր] նա էր Q 9 դեղ եղեւ] scripsi, դեղ եւ Q 10 ի Սահակ] իսահակ Q 12 առ] ի a.corr. Q  
 4,1 Արդ] om. Q R | լուր] դու add. E | հոգեւոր երգոց] հոգեւորգոց E | երգեցողի] երգողի E 2 Զի՞նչ - եկեղեցի] om. Q R | պատմեմք] պատմէ E 3 եկ] իսկ E 4 ինքն] ինքնին անդէն E | հրաման] om. E 5 զնա] om. QR | ապա] եւ praem. E | ճարտար - իմաստուն] եւ իմաստուն եւ ճարտար E 6 եւ<sup>1</sup> - թագաւոր] om. E | արդարեւ է] scripsi, արդարէ Q R թագաւորի] թա Q 7 դպիր] եւ praem. E | փառաւոր] փառաւորեալ E | վարդապետութեան] իմաստութեան E

дыхание, не ожил; и после таинственного рождения первого человека из воды<sup>22</sup>, он вновь родился по образу и по подобию твоему. Церковь Святая, родившаяся от святого Рождения, которое родилось вновь ради Тебя из рождения вод в реке Иордан!

**3.** Единородного<sup>i</sup> ты видела образно в Адаме, первом человеке; ты видела Авеля, главу праведников, убитого втайне по Его подобию<sup>a</sup>; и Еноха, вознесённого по Его же образу<sup>b</sup>. Посмотри на Ноя, который во всём [был] прообразом! Взгляни на ковчег<sup>c</sup> и пойми, насколько точно он изображал тебя!

Жених и Господь смотрел на тебя; прежде чем ты посмотрела на Него, Он простирал к тебе Свою любовь, а ты совершенно не знала и не ведала Его.

Ибо Рахиль полюбила Иакова как прообраз, а тебя [полюбил] Сын Всевышнего на самом деле; и ради любви к тебе [были] покраплены словесные овцы<sup>d</sup>. Многие образы сокрыты в Иакове, как и в Аврааме, Исааке, Мелхиседеке.

Перейдём от Авраама к Давиду; он, скорее, второй отец, нежели третий<sup>23</sup> ради божества Спасителя. Что же Давид говорит новобрачной?

**4. Ныне<sup>ii</sup>** приди послушай одну духовную песнь из песней духоглаголивого песнопевца! **Что говорит невеста, которая есть Церковь?** Теперь мы расскажем<sup>iii</sup> тебе о разнообразных доблестях Жениха. Приди<sup>iv</sup>, послушай своими ушами о том, как он сам [Давид] повелевает себе возвещать и сам своему сердцу даёт приказ исторгать благие слова!<sup>e</sup> И сначала он начинает называть **Его** Царём, а потом Книжником умелым и мудрым<sup>v</sup>. И справедливо, что Он — Царь<sup>vi</sup> и Сын Царя ради удивительного спасения, а мудрый Книжник — ради славного учения.

a Ср. Быт. 4 b Ср. Быт. 5, 23 c Ср. Быт. 6 d Ср. Быт. 30, 32–43 e Ср. Пс. 44, 2

i *наша конъектура*: «одного» α ii Отсюда начинается рецензия β iii Поэтому β iv Поэтому β v и знающим, и умелым β vi и праведным Царём < β

- 22 Затрудняемся интерпретировать фразу «он, скорее, второй отец, нежели третий», где говорится о «рождении» (2, 13 *δὴσῆκεται*) или «составлении» (2, 12 *συνεβήθη*) первого человека из воды (2, 13/14 *ἐκ ὕδατος*) или водой (2, 12 *ἐκ ὕδατος*). Возможно, речь идёт о том, что всё мироздание происходит из воды (см. Быт. 1, 2), включая персть, из которой составлено тело человека. (Благодарю за этот комментарий свящ. Михаила Асмуса, который любезно согласился прочесть черновик публикации и предложил ценные замечания здесь и в других сложных местах.)
- 23 Смысл фразы от нас ускользает; вероятно, текст испорчен. В случае, если текст не испорчен, с сильной натяжкой можно было бы предположить, что автор отсылает слушателя к родословной Христа по Евангелию от Матфея (Мф. 1, 1–17), где Иисус назван *сыном Давида, сыном Авраама* (Мф. 1, 1), то есть вторым по хронологии.

(Ps. 44, v. 2a) Բիլիսէ, *ասէ*, սիրտ իմ զպատգամս: *Ձի՞նչ ինչ:*

(v. 2b) Ասացից *արդեւք* զգործս իմ *փառաւորեալ* թագաւորին:

5. (v. 2b-3a) Լեզու իմ եր գրիչ *իմաստուն* դպրապետին, որ գեղեցիկ է տեսլեամբ քան զամենայն որդոյ մարդկան՝ *եւ* սփռին ի շրթանց նորա շնորհի որդրմութեան, բժշկութիւնքն մարմնաւորք *եւ* պատուիրանքն հոգեկեցոյց:

(v. 3b) Վասն այսորիկ արհնեաց զԲեզ Աստուած, Աստուած քո, *այս ինքն* 5 *աստուածութիւն* զմարդկութիւն արհնեաց *եւ* արարած յաւեանս:

*Ապա սուրբ հոգին բարբառեալ մարգարէութեամբ ասէ՝*

(v. 4a) Ած գտուր քո ընդ մէջ, հզարդ յախտենից, *զի իջէր տալ մարտ պատերազմի ընդ Սատանայի եւ ընդ դեւս:*

(v. 5a) Վայելչութեամբ գեղով փառաց քոց *յաղթեցեր:*

10 (v. 5b) Լաւեա, ուղղեա եւ թագաւորեա վասն հշմարտութեան *աստուածութեանդ*, հեզութեան *մարդկութեանդ:*

6. (v. 5c) Եւ առաջնորդեսցէ սփանչելապէս աջ քո: *Այս ինքն եկեղեցւոյ, ծննդեամբ աշոյղ զոր փրկեցեր, եւ ոչ աւտար ուսմամբ, որ են ոգիք ձախակողման:*

(v. 6a) Նեաք քո արեալ են, եւ անկցին ժողովուրդի ի ներքոյ քո՝ *ոչ զի կոտորեսցես զնոսա, այլ զի կեցուցես եւ փրկեսցես զնոսա:*

(v. 6b) Ի սիրտս թշնամեաց թագաւորի: *Որ յառաջ թշնամիք էին, յետոյ եղեն սիրելիք:*

(v. 7a) Աթոռ քո, Աստուած, յախտեանս յախտենից՝ *այս ինքն պատիւ փառաց մարմնոյն, | որ ել նստաւ յաջմէ եւ կայ մնայ հաստատուն եւ անշարժ յախտեան: Դանձեալ՝* արթոռ քո, Աստուած, յախտեանս յախտենից. *աթոռ շնորհաւք, զոր ետուր առաջնորդաց եկեղեցւոյ, եւ կայ յախտեանս ժամանակաց:*

311v

Traditio textus: Q R E

4,8 բիլիսէ] եւ բիլիսեաց E | ասէ] om. E | իմ] ասէ add. E | զպատգամս] զպ Q, զբանս վարիս E | ինչ] արդեւք զի add. E 9 արդեւք] om. E | իմ] om. Q R

5,2 տեսլեամբ] տեսլեամ QR | զամենայն - մարդկան] գամ Q 3 բժշկութիւնքն - հոգեկեցոյց] om. QR 4 արհնեաց - քո] արհ Q 5 արհնեաց] om. QR | եւ - յաւեանս] om. R արարած] scripsi, ար ան Q, արար ան E | յաւեանս] յաւ Q 6 մարգարէութեամբ] մարգարեութեամբ Q 7 քո - յախտենից] om. QR 7/8 մարտ պատերազմի] պատերազմ E 8 ընդ?] ընոր sic Q | դեւս] զարս նորա E 9 Վայելչութեամբ - յաղթեցեր] om. QR 10/6,1 ուղղեա - քո] om. QR

6,1 սքանչելապէս] զքանչելապէս E 2 ծննդեամբ] ծննդեամ QR 4 սրեալ են] սր Q 5 զնոսա<sup>1</sup>] om. QR | զի] om. QR | փրկեսցես] փրկեցես Q | զնոսա<sup>2</sup>] om. QR 6 յետոյ] եւ praem. E 7 եղեն] om. QR 8 Աստուած - յախտենից] om. QR | ինքն] է add. E 9 ել] om. QR յաջմէ] ընդ աջմէ E | կայ մնայ] կամ նա Q 9/10 հաստատուն - անշարժ] om. E

«Исторгнет<sup>i</sup>, — говорит он, — сердце моё<sup>ii</sup> слово<sup>iii</sup>»<sup>a</sup>. Какое?  
Скажу поистине дела мои славные Царю!<sup>b</sup>

5. Язык мой был<sup>iv</sup> пером мудрого Начальника книжников<sup>c</sup>, который прекрасен видом более всех сынов человеческих<sup>d</sup>, и<sup>v</sup> изливаются из уст Его<sup>vi</sup> дары<sup>e</sup> милосердия, исцеления телесные и повеления спасительные.

Посему благословил тебя Бог, Бог твой<sup>f,vii</sup>, то есть божество **благословило** человечество и творение на веки<sup>g</sup>.

Потом Святой Дух, изрекая<sup>viii</sup> пророчески, говорит<sup>ix</sup>: «Положи меч Твой на бедро, Сильный от веков»<sup>h</sup>, ибо Он должен был прийти, чтобы вести битву в войне<sup>x</sup> против сатаны и демонов<sup>xi</sup> его.

**Красотою [и] благолепием славы Твоей Ты победил<sup>i</sup>.**

Натяни [лук], **направь [его] и царствуй ради истины божества Твоего, кротости человечества Твоего<sup>k</sup>.**

6. **И будет руководить дивно десница Твоя<sup>l</sup>**, то есть Церкви, которую Ты спас рождением [Того, Кто есть] Твоя Десница, а не чужим учением<sup>m</sup>, которые суть духи<sup>xiii</sup>, [стоящие] ошуюю<sup>xiv</sup>.

Стрелы Твои наточены, и падут народы<sup>xv</sup> под Тобою<sup>m</sup> не для того, чтобы Тебе уничтожить их, а чтобы оживить и спасти их.

**В сердце врагов царя<sup>n</sup>.** Те, кто прежде были врагами, после<sup>xvi</sup> стали возлюбленными.

Престол Твой, **Боже, во веки веков<sup>o</sup>**, то есть честь [и] слава тела, которое **взошло [и] воссело одесную**, и есть [и] пребывает твёрдо и непоколебимо<sup>xvii</sup> во веки<sup>xviii</sup>.

**Ещё: престол Твой, Боже, во веки веков — [это] престол даров, которые Ты дал первой Церкви, и она стоит во веки времён.**

а Пс. 44, 2 б Пс. 44, 2 с Пс. 44, 2 d Пс. 44, 3 e Пс. 44, 3 f Пс. 44, 3 g Пс. 44, 3 h Пс. 44, 4  
j Пс. 44, 5 k Пс. 44, 5 l Пс. 44, 5 m Пс. 44, 6 n Пс. 44, 6 o Пс. 44, 7

i исторгло β ii в сердце моём β iii + благое β iv да будет β v < β vi < β vii Бог твой: от века β viii изрекая: начать говорить β ix < β x войну β xi воинств β xii чужими учениями β xiii сыны β xiv того, кто стоит ошуюю β xv народ β xvi а после β xvii твёрдо и непоколебимо < β xviii век β

7. Տեսանես, զի ա՞րդ աշտիճանեցաւ եւ ի մարդկութենէ յաստուածութիւնն Որդւոյն: Նախ կոչէ զնա թագաւոր, ապա դպիր իմաստուն, ապա Աստուած: Ապա հոգին սուրբ սկսաւ ասել՝

5 (v. 7b) Գաւազան ուղղութեան, յորում ոչ գոյ կամակորութիւն անարէնութեան, գաւազան արհայութեան, որ ամենայն արարածոց տիրէ:

(v. 8a) Սիրեցեր զարդարութիւն եւ առեցեր զանարեւութիւն՝ զի ոչ առերակն ժողովրդեան կամ հեթանոսաց, այլ ըստ իւրաքանչիւր հաւատոց ետուր շնորհս պարգեւաց:

10 (v. 8b) Վասն այնորիկ ւած զԲեզ Աստուած, Աստուած քո: Զի՞նչ ինչ գոյ քեզ ի վարդապետութեան քում՝ եւ ոչ ակնառութիւն յարդարութիւն դատաստանին. այս ինքն ւած զԲեզ Հայր, Հայրն քո եւլ ուրախութեան, որում ոչ գոյ այլ զեղջ եւ ապաշաւ, իբրեւ այլոց ւածելոց ընկերաց քոց, որք ւածանն քո խորհրդովդ եւ կարաւտացան ապաշխարութեան վասն յանցանաց եւ թերութեան իւրեանց:

454

8. (v. 9a) Զըմուռս, տաշխն եւ զկասի, զոր բերին քեզ մոգքն յարեւելից եւ մատուցին քեզ, եւ այլ հեթանոսք, որք դարձան ճշմարիտ վարդապետութեամբք քո, խնկեն զամենայն հանդերձս քո, այս ինքն զամենայն զխորհուրդս քո:

5 Դարձեալ սկսաւ ասել Հայր սիրով ցՄիածինն,

(v. 9b) Թէ Ի տաճարաց փղոսկրէից՝ որով մարմնովն եւ վասն մարմնոյն եղեն քեզ պէտք կարաւտութեան:

10 (v. 10a) Դստերք. այս ինքն վասն մեծաշուք պատուոյն, զոր պատուեցին զքեզ պատարագաւք: Կամ դստերք թագաւորաց քաղաքք, որ կան ի սպաս աշտուման արքայորդւոյն:

Traditio textus: Q R E

7,1 աշտիճանեցաւ] աշճանեցաւ *R*<sup>a.corr.</sup> | 1/2 յաստուածութիւնն] աստուածութիւնն *R* 2 զնա] *om.* *QR* | ապա<sup>1</sup> - իմաստուն] եւ իմաստուն եւ դպիր *E* 4 գաւազան] գաւա *Q* ուղղութեան] *om.* *QR* 5 գաւազան] գաւա *Q* 6 եւ - զանարեւնութիւն] *om.* *QR* | զանարեւնութիւն] *q* *Q*, զարդարութեան *R* | զի ոչ] զինչ *E* 7 ժողովրդեան - հեթանոսաց] հեթանոսաց կամ ժողովրդեան *E* 9/11 վասն - ինքն] *om.* *QR* 11 զքեզ] *om.* *QR* | հայր] Աստուած *E* 12 գոյ] *om.* *E* | այլ] *om.* *QR* | այլոց] զայլոց *E* | ւածելոց] *om.* *E* | քոց] *om.* *QR* | որք] որ *E* 13 ւածանն] ւածան *E* 13/14 վասն - իւրեանց] *om.* *E* 14 եւ] *om.* *R*

8,1 Զըմուռս - զկասի] զմուռս տ *Q*, զմուռս *R*, զըմուռս եւ զկասի եւ գտաշխն *E* | քեզ] *om.* *QR* 1/2 յարեւելից - քեզ] *om.* *QR* 2 եւ] եւս *R* | այլ] այլ *R* 2/3 որք - քո<sup>1</sup>] *om.* *E* 3 խնկեն] հնկեն *QR* | այս ինքն] *om.* *E* | զամենայն] *om.* *E* 5/6 Դարձեալ - թէ] *om.* *QR* 6 փղոսկրէից] փող *Q* 6/7 որով - կարաւտութեան] եւ որ յայն եւս *E* 8 Դստերք] *om.* *E* 9 քաղաքք] քաղաք *QR*

7. Видишь, как он восходил постепенно [и] перешёл от человечества к божеству Сына? Прежде [он] называет<sup>i</sup> [Его] Царём, потом Книжником [и] Мудрецом<sup>ii</sup>, потом Богом.

**Потом Дух Святой начал говорить:** «*Жезл правоты*<sup>a</sup>, в котором нет лукавства<sup>iii</sup> беззакония; *жезл царствия*, который господствует<sup>iv</sup> над всеми творениями».

*Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие*<sup>b</sup>, ибо Ты не был лицеприятен к народам или к языкам<sup>v</sup>, но по вере каждого Ты ниспослал дары дарований.

**Посему помазал тебя Бог, Бог Твой... Что есть у Тебя такого в Твоём учении? Но не лицепрятие есть украшение суда! То есть помазал тебя Отец**<sup>vi</sup>, Отец Твой, *елеем радости*, в котором нет **более** сожаления и раскаяния, как у других помазанников<sup>vii</sup>, *товарищей Твоих*<sup>c</sup>, которые были помазаны Твоей тайной и тосковали в раскаянии из-за своих прегрешений и неправд<sup>viii</sup>.

**8. Мירו, смирну и алоз**<sup>d</sup>, [то есть то], что принесли волхвы с Востока и предложили Тебе; а другие язычники, которые обратились через Твое истинное учение<sup>ix</sup>, умащают *все Твои одежды*<sup>e</sup>, **то есть** все<sup>x</sup> Твои таинства.

**Вновь начал говорить Отец с любовью к Единородному:** «*Из чертогов, [сделанных] из слоновой кости*»<sup>f</sup>, через чьё тело и ради чьего тела Тебе предстояло испытать нужду<sup>xi,24</sup>.

*Дочери...*<sup>g</sup>, то есть **ради великолетия славы, которую они принесли тебе через жертвоприношения. Или же дочери царей**<sup>h</sup> — [это] города, которые стоят на службе [и] в услужении у царского Сына.

a Пс.44,7 b Пс.44,7 c Пс.44,8 d Пс.44,9 e Пс.44,9 f Пс.44,9 g Пс.44,10 h Пс.44,10

---

i назвал  $\beta$  ii и мудрецом, и книжником  $\beta$  iii лукавств  $\beta$  iv повелевает  $\beta$  v к языкам или народам  $\beta$  vi Бог  $\beta$  vii <  $\beta$  viii из-за своих прегрешений и недостатков <  $\beta$  ix которые обратились через Твое истинное учение <  $\beta$  x <  $\beta$  xi через чьё тело и ради чьего тела Тебе предстояло испытать нужду: и так далее  $\beta$

---

24 Вероятно, данный сложный образ («через чьё тело и ради чьего тела Тебе предстояло испытать нужду») нужно понимать как отсылку на учение об умалении Христа при воплощении. «Чертоги из [слоновой] кости» (Пс. 44, 9) — это тело, через которое и ради которого Христос облёкся в нищету. (Благодарю свящ. Михаила Асмуса за эту гипотезу.)

(v. 10b) Դշխոյ ընդ աջմէ քումմէ: Եկեղեցի տիկնաց տիկին, որ է դուստր աջոյ եւ ոչ ձախոյ կողմանն:

(v. 10c) Հանդերձոյ ոսկեհունն, ի քանցաւորս ի վերջաւորս. պատարագ եւ պատիւք էն, զոր բերին քեզ ազգք ամենայն, որ ժողովեցան յեկեղեցի:

9. Դարձեալ կոչէ Հայր գթով զեկեղեցի դուստր եւ ընծայեցուցանէ իբրեւ զհարսն Միածնի Որդւոյ իւրոյ սիրելոյ:

(v. 11a) Լուր դուստր եւ տես, յորպիսի մեծութիւն հասեր:

5 (v. 11b) Մոռայ գժողովուր քո, որ մեռեալ կոռցն երկիրպագանէր եւ սնոտի քանդակելոց պաշտան մատուցանէր:

(v. 12a) Զի ցանկացաւ թագաւոր գեթոյ քո, Որդի իմ սիրելի, որում խաւսեցայ զքեզ մարգարէիւքն եւ ածի առաքելաւք եւ արարի հարսանիս սպանմամբ անդրանկին, որ մատնեցի ի մահ վասն քո:

10 (v. 12b) Նա է Տէր քո, երկիր պագցես նմա՝ մի որպէս յառաջագոյն երկիրպագանէիր ընկերաց քոց արարածոց եւ բանդագուշեալ շրջէիր զհետ նոցա:

(v. 13a) Դուստր Մուրայ, այս ինքն լկտիք, որ գտանիցին ի քեզ, զգաստացեն եկեսցեն մտցեն ի քեզ ի սպաս պաշտման արքայորդւոյն:

15 (v. 13b) Եթէ զայս արասցես, պատարագաւ գերեսս սոքա պաշտեսցեն մեծամեծք հեթանոսաց:

(v. 14a) Եւ ամենայն փարք դասեր թագաւորի ի ներքոյ. այս ինքն է զամենայն ճշմարտութիւն եւ զարդարութիւն ի սրտի ունիցիս եւ մի յերեսս կերպարանաւք:

9,6 Որդի-սիրելի] cf. Matth. 3, 17; 17, 5; Marc. 1, 11; 9, 7: Luc. 3, 22; 9, 35; 1 Pet. 1, 17

Traditio textus: Q R E

8,11 դշխոյ] եւ praem. E | ընդ - քումմէ] om. QR 12 կողմանն] om. QR 13 Հանդերձոյ] հանդերձի R | ոսկեհունն] om. QR 14 պատիւք էն] պատիւ QR | քեզ] om. E | ամենայն] om. QR | որ] եւ QR

9,3 եւ տես] om. QR | մեծութիւն] մտածութիւն R 4 Մոռայ] մուռ R | գժողովուր քո] om. QR | երկիրպագանէր] scripsi, երկիրպագանեիր Q, երկիրպագանէին E 4/5 եւ - մատուցանէր] om. E 5 մատուցանէր] scripsi, մատուցանեիր Q 6 ցանկացաւ - քո] ցանկաց Q 7 առաքելաւք] առաքելովք R 8 անդրանկին] անդրանկանն E 9/12 մի - ծուրայ] om. E 11 նոցայ] scripsi, om. Q R E 12 Դուստր] om. Q | այս ինքն] om. QR 14 պաշտեսցեն] պաշտ Q 15 մեծամեծք հեթանոսաց] մեծամ հեթա Q 16 եւ ամենայն] om. QR | դասեր] դատ Q թագաւորի - ներքոյ] om. QR | է] om. E 17 ճշմարտութիւն եւ] om. E | ճշմարտութիւն] ճշմ Q | զարդարութիւն] արդարութիւն E | ի - ունիցիս] ունիցիս ի սրտի E

*Царица*<sup>i</sup> по правую руку от Тебя<sup>a,ii</sup>. Церковь — царица цариц, которая есть дочь Десницы, а не [того, кто] ошуюю.

В одежде, *расшитой золотом*, с вышивкой на подоле<sup>b</sup> — это подарки и почести, которые принесены Тебе<sup>iii</sup> народами<sup>iv</sup> и<sup>v</sup> собраны в Церкви.

9. Вновь зовёт Отец с милостью прекрасную дочь и представляет её как невесту Единородному, Своему<sup>vi</sup> Сыну возлюбленному: «*Слушай, дочь и посмотри*<sup>c</sup>, какого величия ты достигла! *Забудь о народе твоём*<sup>d</sup>, ибо он поклонялся<sup>vii</sup> мёртвым идолам и ложным изваяниям приносил<sup>viii</sup> поклонение<sup>ix!</sup>»

Ибо возжелал Царь красоты твоей<sup>e</sup>, Сын Мой возлюбленный<sup>f</sup>, Которому Я обещал тебя через пророков, и привёл через апостолов, и сделал брачный пир с закланием Первородного, Которого Я отдал на смерть ради тебя<sup>x</sup>.

Он — Господин твой, Ему поклонись ты<sup>g</sup>. Не так, как прежде ты поклонялась товарищам твоим, творениям, и трепеща шла за ними<sup>xi</sup>.

Дочь Тира...<sup>h,xii</sup>, то есть беззаконные, которые встретят тебя, образуются, придут, поступят к тебе на услужение ради царского Сына<sup>xiii</sup>.

Если сделаешь это, то с дарами лицу Его<sup>xiv</sup> поклонятся великие из языков<sup>j,xv</sup>.

*И вся слава дочери Царя внутри*<sup>k</sup>, то есть всякую истину и<sup>xvi</sup> праведность да будешь иметь в сердце, а не снаружи через идолов.

а Пс. 44, 10 б Пс. 44, 10 с Пс. 44, 11 d Пс. 44, 11 e Пс. 44, 12 f Ср.: Мф. 3, 17; 17, 5 и др. g Пс. 44, 12 h Пс. 44, 13 j Пс. 44, 13 k Пс. 44, 14

i а царица β ii по правую руку от Тебя < β iii < β iv все народы β v которые β vi < β vii Наша конъектура: «ты поклонялся» α, «они поклонялись» β viii Наша конъектура: «ты поклонялся» α ix и ложным изваяниям он приносил поклонение < β x которого я отдал на смерть ради тебя < β xi «ними» наша конъектура: < α β xii Не так, как прежде ты поклонялась товарищам твоим, творениям, и трепеща обращалась за (ними). Дочь Тира... < β xiii придут, пойдут к тебе на услужение перед царским Сыном < β xiv твоему β xv от народов языческих β xvi истину и < β

20 (v. 14b) Զարդարեալ ի հանդերձս յսկեխոտոմ, պանունեալս. այս ինքն  
զարդարեալ է գեղեցիկ գործովք արդարութեան:

(v. 15a) Տարցին կուսանֆ, ընկեւֆ նորուն զհետ նորա. եկեղեցիք ամենայն  
են, որ զհետ առաջին եկեղեցուն շինեցան:

(v. 16b) Եւ մտցեն ի տաճար թագաւորի. հանդերձեալ պատրաստութեան  
Որդույ, զոր կազմեալ է նոցա արքայութիւն:

10 10. Ապա Հայր ի դէմս արհնութեան ասէ ց|հարսնն ի ժամանակի ի սուրբ  
առագաստն մտանելոյ, թէ

312r

5 (v. 17a) փոխանակ հարց քոց, որ զլացան զշնորհսն, եղիցին որդիֆ քո,  
առաքեալք եւ մարտիրոսք, որ հատուցին արեամբ անձանց իւրեանց  
զերախտին:

(v. 17b) Եւ կացուցից զնոսա իշխանս ընդ ամենայն երկիր եւ յերկինս եւս  
ի կապել եւ յարձակել:

10 Յայնժամ եւ հարսնն մեծաւ ուրախութեամբ սկսաւ գոոհանալով  
ասել, թէ փոխանակ այսորիկ, զոր արարեր ինձ,

10 (v. 17b) մեծացուցի զանուն քո ընդ ամենայն ազգս ազգաց՝ եւ գոհացայց  
զէն յամենայն ժողովուրդս յափտեան յափտենից:

11. Մկրտեցաւ ի Յորդանան յառնուլ զքեզ իւր կին՝ ել ի յանապատ,  
զի դարձուցէ զքեզ ի գերեվարաց դիւաց, որ հանին զքեզ ի խաղա-  
ղութեան վայրացն յանապատն անմարդի: Խաւսման ար վասն սիրոյ քո ոչ

9,24 կազմեալ-արքայութիւն] cf. Matth. 25, 34  
10,6/7 յերկինս-յարձակել] cf. Matth. 16, 19; 18, 18  
11,1 cf. Matth. 4, 1-2; Luc. 4, 1-2

Traditio textus: Q R E 10,11 a յափտենից des. E

9,19 ի հանդերձս] հանդերձ E | պանունեալս] om. QR | այս ինքն] om. QR 20 զարդարեալ է] scripsi, զարդարել եւ QR | արդարութեան] արդարութեամ Q 21 Տարցին] Տարցի Q կուսանք] կուս Q | ընկերք - նորա] om. QR | ընկերք] scripsi, զընկերս E 21/22 ամենայն են] om. QR 22 զհետ - շինեցան] յառաջին եկեղեցին են E | առաջին] առաջի Q 23 եւ - թագաւորի] Մտցեն (մտցն Q) ի տաճար QR | հանդերձեալ պատրաստութեան] Ի հանդերձեալ պատրաստութիւնն E 24 Որդույ] om. E | արքայութիւն] յարքայութեանն E

10,1 Ապա] սկսաւ ասել E | ասէ] om. E 2 թէ] om. QR 3 հարց] հ Q R | քոց - քո] om. QR 4 մարտիրոսք] մարգարէք E 4/5 որ - զերախտին] om. Q R 6 եւ] om. Q R | կացուցից] scripsi, կացուց QR, արարից E | զնոսա - եւս] om. Q R 7 ի - յարձակել] զի կապեցեն եւ արձակեցեն E | յարձակել] արձակել R 8/9 յայնժամ - թէ] Սկսաւ գոհանալ եկեղեցին QR 9 այսորիկ] այսր ամենայնի E | ինձ] om. Q R 10 գոհացայց] գոհասցեն E 11 յամենայն ժողովուրդս] ժողովուրդք ամենայն E | յափտենից] om. Q R

11,1 Մկրտեցաւ] Մկրտեաւ Q | յառնուլ] scripsi, առնուլ QR | զքեզ] զեզ Q 2 գերեվարաց] զերավարաց R 3 Խաւսման] scripsi, ի Q, քաւսուն R | քո] om. R

Убранная в златотканую<sup>i</sup> одежду, украшенная<sup>a</sup>, то есть она убрана<sup>ii</sup> прекрасными делами праведности.

Приведутся девы, подруги её в след её, [то есть] те Церкви, которые были устроены после<sup>iii</sup> прежней Церкви.

И войдут в чертог Царя, облачённые в одеяния Сына<sup>iv</sup>, — это есть уготованное им Царство<sup>b</sup>.

10. Тогда<sup>v</sup> Отец в виде благословения говорит<sup>vi</sup> Невесте во время, когда наступил святой брачный союз: «Вместо отцов твоих, которые отвергли дары, будут сыны твои»<sup>c</sup>, апостолы и мученики<sup>vii</sup>, которые заплатили кровью своих тел за благодеяния.

И Я поставлю<sup>viii</sup> их князьями над всей землёй<sup>d</sup> и над небом, чтобы они связывали и развязывали<sup>e</sup>.

Тогда и Невесту-Церковь с великой радостью Он начал прославлять, говоря: «За то, что ты сделала Мне<sup>f</sup>, Я возвеличу<sup>ix</sup> имя твоё во все роды родов и буду прославлен<sup>x</sup> ради тебя во всех народах<sup>xi</sup> во веки веков»<sup>g,xii</sup>.

11. Он был крещён в Иордане<sup>h</sup>, чтобы взять тебя Себе в супруги; Он пошёл в пустыню<sup>i</sup>, чтобы возвратить тебя из плена демонов, которые увезли тебя далеко от мирных полей в необитаемые пустоши. Днём обручения Он не наслаждался ради любви к тебе, пока

а Пс. 44, 14–15 б Ср. Мф. 25, 34 с Пс. 44, 17 d Пс. 44, 17 e Ср.: Мф. 16, 19; 18, 18 f Ср. Пс. 136, 8 g Пс. 44, 17 h Ср.: Мф. 3, 13–17; Лк. 3, 21 j Ср.: Мф. 4, 1–2; Лк. 4, 1–2

i < β ii Наша конъектура: «убранная и» а, < β iii < β iv < β v < β vi начал говорить β vii пророки β viii сделаю β ix великим я помянул β x и прославят β xi все народы β xii Здесь заканчивается рецензия β

5 *ճաշակեաց, մինչև հնազանդեցուցէ զշար թշնամին քո՝ եւ լռեաց դադարեցոյց: Ապա եկն ի Կանա Գալիլեայ եւ արար գինի ի ջրոյ: Աղքատ հարսանեացն քո ջուրն տայր եւ իւրովն մեծացուցանէր:*

---

11,4/5 *եւ-դադարեցոյց*] cf. Matth. 4, 11; Luc. 4, 12 5 *ապա-ջրոյ*] cf. Ioh. 2, 1-10

---

*Traditio textus: Q R*

---

11,4 *մինչև*] *scripsi*, *մինչև* QR 4/5 *դադարեցոյց*] *դադարեցոց* Q 6 *ջուրն*] *scripsi*, *զիւրն* QR

не покорил твоего жестокого врага<sup>а</sup>; и тот умолк [и] остановился<sup>б</sup>. А потом Он пришёл в Кану Галилейскую, и сделал вино из воды<sup>с</sup>: Он взял воду<sup>і</sup> от нищего брака твоего и Собою возвеличил [её]!

а Ср. Пс. 109, 1    б Ср.: Мф. 4, 11; Лк. 4, 12    с Ср. Ин. 2, 1–10

---

і «воду» наша конъектура: «Своё» а

## Источники

Psalmi cum Odis / ed. A. Rahlfs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931. (Septuaginta; Bd. 10).

## Литература

*Тер-Петросян Л.* Армения и христианская Сирия: культурные связи IV–V вв. Ереван: Матенадаран им. Маштоца, 2022.

Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung / hrsg. von S. Kreuzer und M. Sigismund. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. (De Septuaginta Investigationes; vol. 4).

*Esbroeck M., van.* Description du répertoire de l'homélaire de Muš (Maténadaran 7729) // *Revue des études arméniennes*. 1984. Vol. 18. P. 237–280.

*Esbroeck M., van.* Les plus anciens homélaïres géorgiens: Étude descriptive et historique. Louvain: Université catholique de Louvain, 1975. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; vol. 10).

*Fernández Marcos N.* Is there an Antiochene Reading of Isaiah? // *Isaiah in Context: Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* / ed. by M. van der Meer, P. van Keulen, W. Th. van Peursen and B. ter Haar Romeny. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2010. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 138). P. 247–260.

*Fischer A. A.* Der Text des Alten Testaments: Neubearbeitung der Einführung in die Biblia Hebraica von Ernst Würthwein. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

*Kim S.* Les fragments arméniens de l'homélie «De remissione peccatorum (CPG 4629)» // *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident: Mélanges en hommage à Sever J. Voicu / éd. par F. P. Barone, C. Macé, P. A. Ubierna*. Turnhout: Brepols, 2017. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia; vol. 73). P. 929–950.

*Kim S.* «And They Sealed the Stone with the Seal of the Unit». A Georgian Homily of Meletius of Antioch from the Holy Week Cycle (CPG 3425–7) // *Le Muséon*. 2019. Vol. 132 (3–4). P. 415–441.

*Kim S.* «How Many Ears Does That Man Have»? A Georgian Homily of Meletius of Antioch on the Interrogation of the Lord (CPG 3425–2) (в печати).

*Kim S.* The Longer Recension of Bishop Zenob's Sermon On Martyrs: An Armenian Homily Translated from Syriac // *Analecta bollandiana* (в печати).

*Kreuzer S.* Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und seiner Bedeutung // *Kreuzer S. Geschichte, Sprache und Text. Studien zum Alten Testament und seiner Umwelt*. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2015. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 479). P. 404–436.

*Outtier B.* The Armenian Homiliaries: An Attempt at an Historical Overview // *Manuscript Cultures*. 2019. Vol. 13. P. 117–122.

*Stone M. E., Lehmann H., Kouymjian D.* Album of Armenian Paleography. Aarhus: Aarhus University Press, 2002.

- Եգանյան Օ. *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարան, Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ. Հ. Ե. Երեվան: Նայիրի; ԵՊՀ հրատ.*, 2009. [Еганян О. Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 5. Ереван: Наири; ЕГУ, 2009].
- Եգանյան Օ., Զեյթունյան Ա., Անրարյան Փ. *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. Հ. Ա. Երեվան: Հայկական ՍՍՀ դա Հրատարակչորիթյուն*, 1965. [Еганян О., Зейтунян А., Антабян П. Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 1. Ереван: Издат. объединение Армянской ССР, 1965].
- Եգանյան Օ., Զեյթունյան Ա., Անրարյան Փ. *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. Հ. Բ. Երեվան: Հայկական ՍՍՀ դա Հրատարակչորիթյուն*, 1970. [Еганян О., Зейтунян А., Антабян П. Каталог рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 2. Ереван: Издат. объединение Армянской ССР, 1970].
- Զարբհանալեան Կ. *Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (Դար Դ-ԺԳ), Վենետիկ: Սր. Ղազար*, 1889. [Zarbhanean G. Catalogue des anciennes traductions arméniennes (IVe–XIIIe siècle). Venise: Tipographia Dei Mechitaristi, 1889].
- Մարեվոյան Ա. Ս. *Մատեն հիտուիթեան եւ Հաւատոյ Դավթի քահանայի. Հայերէն թղթեա հնագոյն ձեռագիրը: 981. Նմանատպութիւն. Երևան: Նայիրի*, 1997. [Матевосян А. С. Книга знания и веры Давида иерея. Армянская древнейшая рукопись на бумаге 981. Автотипия. Ереван: Наири, 1997].
- Վարդանեան Ա. *Զենոբ Գազիրացի եւ իր դասական մնացորդները // Հանդէս ամսօրեայ. 1921. № 35 (11–12). Էջ 545–554.* [Wardanean A. Zenob von Gazirta und seine Schriften in der armenischen Literatur der 5. Jahrhunderts // Handes amsorya. 1921. Bd. 35 (11–12). Col. 545–554].
- Տէր-Վարդանեան Գ. *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարան, Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ. Հ. Ը. Երեվան: Նայիրի*, 2013. [Тер-Варданян Г. Генеральный каталог армянских рукописей Матенадарана имени Маштоца. Т. 8. Ереван: Наири, 2013].

ПОСЛАНИЕ ПАТРИАРХА  
АФАНАСИЯ I  
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО  
И СИНОДА  
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ  
ЦЕРКВИ ИМПЕРАТОРУ  
АНДРОНИКУ II  
ПАЛЕОЛОГУ ПО ПОВОДУ  
ВЫСТУПЛЕНИЯ ИОАННА  
ДРИМИЯ В 1305 г.

ПЕРЕВОД СО СРЕДНЕГРЕЧЕСКОГО,  
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И КОММЕНТАРИИ

Монах Софроний (Вишняк)

кандидат богословия  
референт директора Православной гимназии  
им. прп. Сергия Радонежского  
141300, Сергиев Посад, ул. Клубная, д. 26а  
gweharall@gmail.com

**Для цитирования:** *Софроний (Вишняк), мон.* Послание патриарха Афанасия I Константинопольского и синода Константинопольской Церкви императору Андронику II Палеологу по поводу выступления Иоанна Дримия в 1305 г. / перевод со среднегреческого, вступительная статья и комментарии // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 46–59. DOI: 10.31802/VCA.2023.20.4.002

**Аннотация**

УДК 94(41/99) (821.14)

Данная публикация представляет собой перевод одного из наиболее важных с исторической точки зрения произведений свт. Афанасия, которое, наряду с повествованием Пахимера, является единственным источником сведений о мятеже Иоанна Дримия против

Андроника II в 1305 г. В предисловии и комментариях затрагиваются вопросы о происхождении Дримия, его связи с раскольниками-арсенитами и идентификации его анонимного сообщника из Мир Ликийских.

**Ключевые слова:** Афанасий I Константинопольский, Иоанн Дримий, Андроник II Палеолог, Иоанн IV Ласкарь, арсениты, Палеологи, история Византии.

---

## Epistle of Patriarch Athanasius I of Constantinople and Synod of the Church of Constantinople to Emperor Andronicus II Palaiologos on the Riot of Joannes Drimys in 1305

Translation from Middle Greek, Introductory Article and Notes

**Monk Sofronios (Vishnyak)**

PhD in Theology

Executive Assistant to Head of School

at the St. Sergius of Radonezh Orthodox Gymnasium

26a Clubnaya, Sergiev Posad 141300, Russia

gweharall@gmail.com

**For citation:** Sofronios (Vishnyak), monk. "Epistle of Patriarch Athanasius I of Constantinople and Synod of the Church of Constantinople to Emperor Andronicus II Palaiologos on the Riot of Joannes Drimys in 1305". Translation from Middle Greek, Introductory Article and Notes. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 46–59 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.002

**Abstract.** The article presents a commented translation from Middle Greek into Russian of the Epistle of Patriarch St. Athanasius I of Constantinople and the Synod of the Church of Constantinople to Emperor Andronicus II Palaeologus on the Riot of Joannes Drimys in 1305. This is one of the most important works of St. Athanasius, as it is, along with the History of Pachymeres, the only source on this event. The preface and commentaries raise questions about the origin of Drimys, his connection with the Arsenite schismatics and the identification of his anonymous accomplice from Myra of Lycia.

**Keywords:** Patriarch Athanasius I of Constantinople, Joannes Drimys, Andronicus II Palaeologus, Joannes IV Laskaris, Arsenites, Palaiologi, Byzantine History.

Послание патриарха Афанасия I Константинопольского<sup>1</sup> и синода Константинопольской Церкви<sup>2</sup> императору Андронику II Палеологу по поводу выступления Иоанна Дримия в 1305 г. является, с исторической точки зрения, одним из наиболее важных произведений в обширном корпусе творений святителя Афанасия I Константинопольского, большая часть которых остаётся неизданной.

Рассматриваемое послание выпустила<sup>3</sup> в 1975 г. Элис-Мэри Тэлбот в составе собрания писем (под номером 81) патриарха Афанасия императору Андронику II, а также членам императорской фамилии и официальным лицам. Поводом послужил заговор против императора Андроника II Палеолога: Иоанн Дримий<sup>4</sup> объявил себя потомком династии Ласкарей, но его заговор был вовремя раскрыт, а бунтовщики подверглись суду синода, так как Дримий выдавал себя за священника. Патриарх и синодальные архиереи направили императору пространное послание, в котором они отлучают и извергают Дримия из сана с оговоркой: «...если, конечно, он когда-то удостоился его [священства]», такая же участь постигла безымянного сообщника Дримия из Мир Ликийских<sup>5</sup>. Письмом патриарх уведомляет императора о решении синода.

- 1 Основную библиографию о нём см.: Исихазм: Аннотированная библиография / под. общ. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 334–336.
- 2 Речь идёт о постоянном синоде при патриархе, т. н. синоде эндимуса (σύνοδος ἐνδύμουσα). В заседаниях этого синода под председательством патриарха Константинопольского принимали участие архиереи, по каким-либо причинам находящиеся в столице. В настоящем письме, помимо патриарха, перечисляются девять архиереев (*Athanasius I Constantinopolitanus. Epistula 81 // CFHB. 7. P. 208:128–133*).
- 3 The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials / ed., transl., and comment. by A.-M. M. Talbot. Washington, D. C., 1975. (CFHB; 7. Dumbarton Oaks texts; 3). P. 202–210. См. также рецензию на это издание: Каждан А. П. Рецензия на: The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and officials. An edition, translation and commentary by A.-M. M. Talbot. Washington, 1975 // Византийский временник. 1978. Т. 39 (64). С. 252–255.
- 4 См. о нём: PLP 5830, 91690. Помимо настоящего письма, о выступлении Дримия повествуется также у Пахимера: *Georgius Pachymeres. Relationes historicae XIII, 15 // CFHB. 24.4. P. 653:7–22*. Литература о мятеже Дримия: Барабанов Н. Д. О характере выступления Иоанна Дримия в начале XIV в. // Античная древность и средние века. 1980. Вып. 17. С. 53–60; Σταυρίδου-Ζαφράκα Α. Η συνωμοσία τοῦ Ἰωάννη Δριμέος ἐναντίον τοῦ Ἀνδρονίκου Β΄ (1305/6) // Ἐπιστημονικὲς Ἐπετηρίδες Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. 1983. Τ. 21. Σ. 461–487; Failler A. Le complot antidynastique de Jean Drimys // Revue des études byzantines. 1996. T. 54. P. 235–244; *Shawcross T. In the Name of the True Emperor: Politics of Resistance after the Palaiologan Usurpation // Byzantinoslavica. 2008. № 66. P. 216–218*.
- 5 *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistula 81 // Op. cit. P. 208:134–135. 139–142, 210:142–144*.

К сожалению, это послание, как и другие произведения патриарха, содержит минимум исторической информации.

По наблюдению Э.-М. Тэлбот, самое раннее упоминание о существовании рода Дримиев относится к XII в., когда Михаил Акоминат, митрополит Афинский, адресовал похвальное слово некоему Димитрию Дримию<sup>6</sup>. О происхождении же самого Иоанна Дримия почти ничего не известно, что отмечено в письме патриарха: «Не знаю, из каких пропастей и распутий он явился» (οὐκ οἶδα ἐκ ποίων βαράθρων τε καὶ τριόδων ἀνασωθείς)<sup>7</sup>. Единственный намёк — именование его «западным зверем» (τὸν θύρα τὸν δυτικόν)<sup>8</sup>. Георгий Пахимер также сообщает, что Дримий пришёл «с запада» (ἐκ δύσεως)<sup>9</sup>. По замечанию Э.-М. Тэлбот, не совсем ясно, что в данном случае имеется в виду: западная (европейская) часть империи или, более конкретно, Эпир. Мы полагаем, что Дримий мог быть выходцем из собственно западноевропейских земель<sup>10</sup>. Тереза Шокросс считает, что восстание Дримия, как последняя попытка восстановления династии Ласкарей, могла быть поддержана всеми оставшимися проласкаридскими элементами, связи которых могли простирались вплоть до Эпира, Фессалии и Анжу, где традиционно группировались враждебные Палеологам силы<sup>11</sup>.

Согласно наиболее аргументированной датировке, предложенной Альбером Файе, мятеж Дримия следует отнести к периоду весны-лета 1305 г.<sup>12</sup>

Остальные данные, касающиеся содержания письма, приводятся в комментариях, которые взяты из издания Э.-М. Тэлбот, переведены нами с английского (иногда с сокращениями) и обозначены инициалами А. Т.<sup>13</sup>, остальные принадлежат автору статьи.

6 См.: The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. P. 403: «...προσφώνημα εἰς τὸν πραιτορα Κύρ Δημήτριον τὸν Δριμὸν ταῖς Ἀθήναις ἐπιστάντα...».

7 *Athanasius I Constantinopolitanus*. Epistula 81 // Op. cit. P. 202:31.

8 *Ibid.* // Op. cit. P. 208:135.

9 *Georgius Pachymeres*. Relationes historicae XIII, 15 // CFHB. 24.4. P. 653:8.

10 В 37-м письме императору патриарх Афанасий под Западом явно имеет в виду Запад латинский, употребляя, впрочем, синонимичное слово ἑσπέριος: «И не думай, что мы сможем чего-то достичь (против тюрков. — м. С.) посредством набора войск, ибо и вновь говорю пред Богом: даже если бы сам Запад (αὐτὴ ἡ ἑσπέριος), будь это возможно, был собран на помощь...» (*Athanasius I Constantinopolitanus*. Epistula 37 // CFHB. 7. P. 78:12–14).

11 *Shawcross T.* In the Name of the True Emperor: Politics of Resistance after the Palaiologan Usurpation // Op. cit. P. 217–218.

12 *Failler A.* Le complot antidynastique de Jean Drimys // Op. cit. P. 235.

13 The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. P. 403–408.

**Письмо патриарха, обличительное против некоего  
Иоанна, по прозванию Дримий, создавшего  
проклятую шайку против стада Христова, против  
Церкви и боговенчанного самодержца<sup>14</sup>**

Благодарение блаженному Естеству и за то, что Оно, вместе с прочими божественными деяниями, приличествующими Благому, подобающе венчало Церковь священством и царством<sup>15</sup>, дабы она, укрепляемая святой ревностью с той и другой стороны, делала бы нежные гроздьи спелыми, налитыми соком и достойными божественных точил (τῶν θεῶν ληνῶν)<sup>16</sup>, извергая из себя всё неспелое, как мы узнаем это и из того, что последует в этом письме. Ибо Церковь Христова, вместе с прочими божественными дарами, щедро наделяет людей из своей священноначальственной (ιεραρχικῆς) десницы этой великой и достохвальной честью священства.

И первый их (священников) долг — право славить Бога (ὀρθοδοξεῖν εἰς Θεόν), и *до крови*<sup>a</sup> защищать то, что любезно Ему, и блюсти себя верными богомудрым самодержцам (αὐτοκράτοσι)<sup>17</sup>, и стремиться жить-ствовать благочестиво с хранением себя в праведности, целомудрии и истине, дабы служить для всех добрым примером делом и словом, и быть остальным людям солью и светом<sup>18</sup>, а в особенности, как я сказал, внушать

a Евр. 12, 4

- 
- 14 Γράμμα τοῦ πατριάρχου στηλητευτικὸν περὶ Ἰωάννου τινός, Δριμύς τὸ ἐπίθετον, προσεταίρισάμενος συμμορίαν ἐπάρατον κατὰ τε τῆς ποιμνῆς Χριστοῦ, κατὰ τε τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ θεοστεφοῦς αὐτοκράτορος: в данном случае, как и в большинстве писем патриарха Афанасия, заголовок добавлен позднейшим переписчиком. Э.-М. Тэлбот отметила характерные черты позднейших надписаний: наличие грамматических и синтаксических ошибок, спонтанное включение в заголовок фраз из основного текста письма, отражающих, по мнению переписчика, его содержание, а также наличие в заголовках некоторых писем дополнительной информации, не содержащейся в самом тексте (см.: *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople*. P. XXXVII). Хотя император не упоминается в заглавии, из последнего параграфа (*Athanasius I Constantinopolitanus*. Epistula 81 // Op. cit. P. 210:170) письма ясно, что оно адресовано Андронику II.
- 15 По мысли свт. Афанасия царство дано христианам, чтобы служить священству, а не наоборот: «οὐ γὰρ διὰ τὴν βασιλείαν ἡ ἱερωσύνη ἀπεχαρίσθη τῷ Χριστωνύμῳ λαῶ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἱερωσύνην ἡ βασιλεία...» (*Athanasius I Constantinopolitanus*. Epistula 104 // CFHB. 7. P. 264:25–26).
- 16 Метафора о церквях; см.: *Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos 8, 1 // PG. 27. Col. 80D. — А. Т.
- 17 Греческий титул αὐτοκράτωρ соответствует латинскому imperator.
- 18 См.: *Joannes Chrysostomus*. De Sacerdotio VI, 4 // PG. 48. Col. 681. — А. Т.

людям хранить прежде всего прочего преданность царству (τὸ εὖνοον <...> τῇ βασιλείᾳ <...> τηρεῖν)<sup>19</sup>, ибо *Бог мира*<sup>a</sup> сказал, что Он призывает на кротких, покорных и верных<sup>b</sup>. Затем должно им *совершать* частые *молитвы, моления, благодарения и прошения о царстве и властях* и о самих себе и о всём мире, дабы, проводя *тихую жизнь*<sup>c</sup>, они через то давали узреть верным, словно в зеркале, образ поведения, подобающий тем, которые хвалятся служением единому истинному и живому Богу, и дабы с почтенной снисходительностью они поощряли христоименитый сонм (σύνταγμα) ко всякому благу делами, которые сами совершают.

Но как мы слышали, что и в винограднике растёт терние, и знаем, что один из учеников великого Спаса Христа, нечестиво уклонившись с пути, по извращённости своего ума сделался предателем<sup>20</sup>, точно так и теперь некий Иоанн, по прозванию Дримий, утверждающий о себе, что он служитель алтаря (τοῦ βήματος ἕνα προσμαρτυροῦν ἑαυτόν), явился излить злобу, производя в обществе (πολιτεία) верных сильную горечь (πολὸν τὸ δρῦν)<sup>21</sup>, зловоние и пагубу, притом коварнейше прикрываясь священным званием, словно волк в овечьей шкуре. После того как он некоторое время назад явился, не знаю из каких пропастей и распутий (τρίοδον от τρίοδος)<sup>22</sup>, на собственную гибель со столькими послушными ему *сынами погибели*<sup>d</sup>, скольких потом обнаружило само время, он прибывает в столицу, подобно некой спорынье (ἐρυσίβη)<sup>23</sup>, представляется святому царю и благосклонно принимается им, будто бы один из благочестивых, и окружается честью сверх своего достоинства. Полагаю, он для того заявил, что имеет священный сан, что замышлял через это

p. 204

а 1 Фес. 5, 23; Флп. 4, 9    б Ср. Ис. 66, 2    с Ср. 1 Тим. 2, 1–2    d Ср.: Ин. 17, 12; 2 Фес. 2, 3

- 19 Э.-М. Тэлбот перевела данную фразу как «быть благосклонным в отношении императора» («to be well disposed toward the emperor»), интерпретировав слово βασιλεία как «царственность» – эпитет, обычно применяемый патриархом Афанасием к императору (в полной форме: ἡ ἐκ Θεοῦ βασιλεία σου, «твоя от Бога царственность»). Однако в данном случае речь идёт скорее о концептуальных вещах, нежели о выражении верноподданнических чувств лично к Андронику. Мы благодарны П. В. Кузенкову за разъяснение этого момента.
- 20 Ср.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 21, 14 // PG. 35. Col. 1097A. – А. Т.*
- 21 На протяжении всего письма обыгрывается фамилия заговорщика – Дримий (Δρῦς), имеющая несколько значений, среди которых «острый», «резкий», «колкий», «злобный», «горький», «свирепый».
- 22 Это выражение первоначально имело значение «перекрёсток трёх дорог», позднее приобрело оттенок чего-то ничтожного, низкого, пошлого, безнравственного; ср.: русские прилагательные «пошлый», «распутный».
- 23 Букв. «головня» или «спорынья» (грибы, паразитирующие на злаках).

привлечь великие дары моего святого самодержца, у которого в обычае — как ни у какого иного из прежних царей в отношении священного — чтить всё священное и людей Божиих с великой и царской щедростью, конечно, по причине боголюбивой, благочестивой, благоговейной и кроткой души. И в этом деле его благоговение было засвидетельствовано, ибо и здесь его державность оказала великое гостеприимство с избытком благородства и мягкости (*καλοκάγαθίας καὶ ἡμερότητας*)<sup>24</sup>, дабы он мог воспеть с великим Давидом: *Мне весьма дороги друзья Твои, Боже*<sup>а</sup>.

Но что за бесстыдная и во всех отношениях порочная душа! Вместо должной благодарности за благодеяние, благодаря которому и звери, как известно, переменяют нрав, этот весьма горький (*δριψύς*) и смертоносный человек отверг от себя страх Божий и свои клятвы, взял в товарищи подобных себе и составил заговор против паствы Христовой, против Церкви и боговенчанного самодержца. Этот жалкий выдумал глупость о коварстве и тирании (о вздор!), будто бы он — потомок некоего из прежде царствовавших<sup>25</sup>, хотя в действительности никто до сегодняшнего дня не слышал хоть что-нибудь об этом человеке, что он родился или что кто-то видел или слышал о нём. Я думаю, он какой-то несуществующий козлоолень (*τραγέλαφος <...> τις ἀνυλόστατος*)<sup>26</sup>, как сказано в Писании, когда бушевало море: *Наблюдал ли ты и слышал рождение козлооленей* (*σὺ ἐτήρησας τοκετοὺς τραγέλᾶφων ἀκηκόως*)?<sup>б</sup> Затем он не усомнился разглашать о своём старейшинстве и превосходстве (*πρεσβύτερα μὴ ὀκνεῖν διακηρυκεύειν ὑπὲρ αὐτοῦ καὶ μείζονα*)<sup>27</sup>, разыгрывая трагедию, достойную

а Пс. 138, 17 б Неточная цитата из речи Господа к Иову во время бури. Ср. Иов 39, 1: *εἰ ἔγνωσ καίρῳ τοκετοῖ τραγέλᾶφων πέτρας ἐφύλαξας δὲ ὠδίνας ἐλάφων* (*Знаешь ли ты время, когда рождаются дикие козы на скалах? Видел ли болезнь при рождении оленей?*)

24 В античной этике *ἡμερότης* («кротость, мягкость, воспитанность») — признак культурности, противопоставляемый варварской *ἀγριότης* («дикости»). В христианскую эпоху эпитет использовался в императорской титулатуре (*ἡ ἡμετέρα ἡμερότης*).

25 Михаил VIII Палеолог, отец Андроника II, действительно коварно отобрал престол у законного наследника Иоанна IV Ласкаря, лишив его зрения и свободы. Возможно, под «глупостью о коварстве и тирании» имеется в виду демагогия о коварной узурпации престола Палеологами, распространяемая Дримием, объявившим себя потомком Ласкарей.

26 Это мифическое животное, помесь козла и оленя, использовалось вместе со *σκινδαψός* («как бишь его там») в философских трактатах в качестве терминов, которым нет соответствия в действительности. По-видимому, Афанасий заимствовал это понятие у Григория Богослова (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 25, 6 // PG. 35. Col. 1205B*). — А. Т.

27 Речь идёт о претензиях Дримия на царскую власть под предлогом родства с Ласкарями — «старейшей» династией. Возможно, обыгрывается также мнимое пресвитерство Дримия.

смеха или, лучше сказать, многих слёз о нём и о тех, кто по своей негодности легкомысленно поверил и поддержал это. Тем самым он оказался злым *мравольвом*, который *погибает* злой смертью, *не улучив добычи*<sup>a</sup>, и не вострепетал мечтать о таких делах вместе с дерзнувшим заикнуться о том, чтобы поставить престол на звёздах<sup>b</sup>, к которому, как доказывают его деяния, он примкнул и с которым сочетался через подражание.

И тогда этот несчастный, вверив некоторым единомышленным с ним людям тайну своего обмана и отступничества, и вложив злые слова в злые уши, и посеяв гнусные интриги в Городе, притом касающиеся государства (ἐν τῇ πόλει καὶ ταῦτα τοῦ κράτους)<sup>28</sup>, создаёт проклятую шайку. И они отнюдь не насытились, предавшись столь великому безумию, но ещё более *болели* злобою, считая мелким неистовствовать здесь только с сообщниками, но *зачали болезнь* стремиться к большему злодеянию, чтобы *родить беззаконие*<sup>c</sup>. Как бы спеша больше побудить к войне с ними и Самого Бога, они решили созвать себе в помощь всех окружающих нас безбожников и нечестивцев на непримиримую битву против *Господа и Христа Его*<sup>d</sup> и всего христоименитого сонма, чтобы вместе погубить всех. И это они совершили бы, если бы не спутал их ухищрений Тот, Кто обращает *тьнь смертную*<sup>e</sup> в жизнь для возложивших на Него крепкие надежды, Кто и низринул справедливо *болезнь их на главу их*<sup>f</sup> — и вышло, что они *сами на себя валили камень*<sup>g</sup>. И да настигнет их с пособниками, с которыми они были пойманы, Христе Царю и Боже, — когда Ты милостиво помянешь Твоё стадо, приобретённое страданием Своим, — всё то, что случилось с оным Оривом, и Зивом, и Салманом, и князьями их, которые, как и эти, горделиво надмевались над *святилищем Божиим*<sup>h</sup>.

p. 206

Этот свирепейший (δρῦότατος) и воистину богоненавистный Дримий безо всякого права, или повода, или происхождения, или нрава, достойного царей (ἐκ μηδενὸς τοῦ δικαίου ἢ ἀφορμῆς ἢ γένους ἢ τρόπου βασιλεῖ-  
ωντος)<sup>29</sup>, забыв и самого себя, тщетно старался ухватить то, что и во сне

а Ср. Иов 4, 11: μὴ ῥηκόλεων ὤλετο παρὰ τὸ μὴ ἔχειν βορᾶν (церк.-слав.: мраволѣвъ погнѣе, занѣже не ѡмѣлше брѣшна). Мраволев, как и козлолень, это мифическое животное, имевшее две природы — льва и муравья б Т. е. с сатаной. Ср. Ис. 14, 13–14 с Ср. Пс. 7, 15 d Ср. Пс. 2, 2. Под христом («помазанником») здесь понимается помазанный Богом на царство император е Ср. Пс. 106, 14 f Ср. Пс. 7, 17 g Ср. Притч. 26, 27 h См.: Суд. 7, 25; 8, 1–21; Пс. 82, 12–13

28 Сложное для понимания выражение, которое Э.-М. Тэлбот перевела: «даже в столице государства» («even in the capital of the empire»).

29 Здесь употреблён редкий глагол βασιλεύω, имеющий значение «стремиться к царской власти».

не приснится, и, словно порыв страшного вихря, попытался возмутить и погрузить в глубину вероломства (ἀπιστίας) всех, кого нашёл подпорченными (υπόσθρον) и враждебными (δύσνον): царству — из народа, а Богу — прежде и более всего из ксилотов<sup>30</sup>. И он пришёл к этому не по какой-либо благовидной причине, а от одной лишь самонадеянности; и как тот *безумный*, о котором повествует где-то Писание, этот проклятый, оболщённый вместе со своими последователями, сказал, что *Бога нет*<sup>a</sup>, за что и погиб, возненавиденный и осмеянный, как жалкий воробей<sup>b</sup>. Тот, который возмечтал показать себя, как он думал, страшнее Бога, оказался «мышью, увязнувшей в смоле» (οἷα πίτουρ ἀπτόμενος μῦς)<sup>31</sup>, заодно со своими скверными товарищами, с которыми он и был уличён. Их высмеивает и пророческое изречение: *Ибо они сами себе поставили царя, а не через Меня; начальствовали, но не познали Меня*<sup>c</sup>. Но ни эти обезумевшие (ἐμβρόντητοι)<sup>32</sup> совсем не думали ни о чём таком, ни их невежественнейший вождь, который вчера провозглашал себя принадлежащим к алтарю, а сегодня пожелал носить меч и, возмечтав, дерзкий, править колесницей и носить скипетр (о правосудие!), мгновенно заразил этим нечестием подобных ему, нагло надеясь только на обман посредством глупой и пустой клеветы. Мы научены, что ничто из наших дел не совершается без Божией помощи, и что *трудно им переть против*

а Пс. 13, 1; 52, 2    б Ср. Иов 40, 24    с Ос. 8, 4

- 
- 30 Ксилотами патриарх Афанасий называл арсенитов — участников болезненного раскола, сотрясавшего Константинопольский Патриархат с 1265 по 1310 г. (литературу об арсенитском расколе см.: *Вишняк М. А.* Арсенитский раскол // *Метафраст.* 2019. Т. 1. № 1. С. 125–153). Причиной раскола стал конфликт Михаила VIII и патриарха Арсения Авториана из-за Иоанна IV Ласкаря, лишённого престола и свободы, из-за которого немалая часть арсенитов была настроена против династии Палеологов. Как видно из письма, сам Дримий не принадлежал к числу раскольников, но пользовался их поддержкой. О частичном (κὰν μέρει) участии арсенитов в заговоре сообщает также Пахимер (*Georgius Pachymeres. Relationes historicae* XIII, 15 // *CFHB.* 24.4. P. 653.19–22). Участие арсенитов в заговоре стало причиной их изгнания из монастыря Мосиле (Μωσιλή) и других мест столицы зимой 1305–1306 гг. (*Ibid.* / *Op. cit.*). См. также: *Κωντογιαννοπούλου Α.* Το σχίσμα των Αρσενιατών (1265–1310). Συμβολή στην μελέτη της πορείας και της φύσης του κινήματος // *Βυζαντιακά.* 1998. Т. 18. Σ. 222.
- 31 Это пословица, произносимая о тех, с кем недавно случилось несчастье: «Ибо животное, попавшее в смолу, тяжко страдает» (*Paroemiae (epitome operis sub nomine Diogeniani).* Centuria II, 64; VI, 41 // *Corpus paroemiographorum Graecorum: in 2 t.* / ed. E. von Leutsch, F. Schneidewin. Т. 1. Göttingen, 1839. P. 206, 275; *Macarius Chrysocephalus.* Rosarium. Centuria VI, 6 // *Corpus paroemiographorum Graecorum: in 2 t.* / ed. E. von Leutsch, F. Schneidewin. Т. 2. Göttingen, 1851. P. 189).
- 32 Букв. «поражённые молнией».

рожна<sup>а</sup>, и отчасти что *Мною цари царствуют*<sup>б</sup>, а они, мерзкие, и их зачинщик ничего этого не разумели, ни того, что у нас *и волосы на голове сочтены*<sup>с</sup>. Против них, пожалуй, молился и божественный Давид, говоря: *Да отпадут от замыслов своих, по множеству же нечестий и вероломств их изринь их*<sup>д</sup>. И если они не обнаружат скорого покаяния, то есть возвращения в собрание верных, то да будут *уловлены* в гордыне своей, и *за клятву и ложь* да будет о них *возвещаемо*<sup>е</sup> даже до скончания века, чтобы эти *погубившие сердце*<sup>ф</sup> узнали, если захотят, как Бог владычествует, сохраняет, заботится, оберегает и защищает нашего благочестивого, богомудрого, крестоносного, кроткого и христоролюбивого царя, божественно влагая в его ум слова: *«Если ты хочешь путями моими ходить, я обращу врагов твоих в ничто, и наложу карающую руку на сражающихся с тобою»*<sup>г</sup>. Ибо эти *севшие на коней*, то есть неистовствовавшие (συνεκβακχευθέντες)<sup>33</sup> вместе с Дримием в бессловесии, бессловеснейшие самих бессловесных животных, не только *воздремали*, но уже и *уснули сном своим, и ничего не обрели от наказания*<sup>h</sup>, конечно, Божественного гнева, ибо их беззаконие, как «всуе разевающих рот»<sup>34</sup>, было наказано в назидание другим, и вдобавок ко греху и гибели, куда они ввергли себя, они станут навечно предметом насмешек.

p. 208

Если кто из нас благоразумно размыслит о последствиях безбожных предприятий этого человека, то заключит, что определить достойное наказание для этих людей, из-за жестокости, непростительности, безбожности и губительности их дела, невозможно человеку, но (возможно) одному только Богу. И мы, справедливо и законно, вместе с оказавшимися здесь с нами святейшими архиереями божественного и священного синода импертимом (ὕπερτίμου)<sup>35</sup> Сардским<sup>36</sup>,

а Деян. 9,5    б Притч. 8,15    с Мф. 10,30    д Ср. Пс. 5,11    е Пс. 58,13    ф Ис. 46,12    г Пс. 80, 14–15    h Ср. Пс. 75, 6–7

33    Букв. «пришедшие в вакхическое иступление».

34    Фраза: ὡς μάτην χαυνόντων — происходит от выражения: «напрасно скалящийся волк» (λύκος μάτην χαυνών), которое означает «трудящийся впустую» (см.: *Gregorius Cyprius. Paroemiae. Centuria IV, 15 // Corpus paroemiographorum Graecorum: in 2 t. / ed. E. von Leutsch, F. Schneidewin. T. 2. Göttingen, 1851. P. 121).*

35    О титуле ὑπερτίμος см.: *Patedakis M. Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works. PhD Dissertation. Oxford, 2004. P. 230–231.*

36    Кирилл, митрополит Сардский (1298/1301–1305/1306) (см.: *PLP 14043; Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropoliten und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453. Saarbrücken, 2008. S. 390).*

импертимом Халкидонским<sup>37</sup>, импертимом Пергамским<sup>38</sup>, импертимом Вицинским<sup>39</sup>, импертимом Ахирским<sup>40</sup>, архиепископом Христупольским<sup>41</sup>, архиепископом Деркским<sup>42</sup> в соприсутствии боголюбивейших епископов Редестского<sup>43</sup> и Хариупольского<sup>44</sup>, возгнушавшись этим дерзким, безбожнейшим и бесстыдным поступком, лишаем какого-либо священного сана этого западного свирепого (δριζόν) зверя, сеятеля столь ужасных плевел, если, конечно, он когда-то удостоился его, а не ложно самовольно присвоил себе (εἰ καὶ ποτε ταύτης ἡξίωτο, ἀλλὰ μὴ μάτην καὶ ταύτης κατετυράννει) одним простым утверждением, чтобы обмануть простейших, доставляя себе, бесчестному (как показал его нрав), честь и безбоязненно распространяя слухи в свою пользу.

С ним лишаем сана и его приспешника, происходящего из Мир Ликийских, устремившегося против овец Христовых, подобно волку<sup>45</sup>.

- 37 Симеон, митрополит Халкидонский (1303–1305/1306) (см.: PLP 27053; *Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz. S. 74*).
- 38 Арсений, митрополит Пергамский (1295–1316/1317) (см.: *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. P. 391; PLP 1405; Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz. S. 14*).
- 39 Лука, митрополит Вицинский (1303–1305/1306) (см.: PLP 15129; *Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz. S. 65–66*).
- 40 Неизвестный митрополит Ахирский (1304–1305/1306) (см.: *Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz. S. 2*) упоминается только в этом письме и в некоторых списках новелл патриарха Афанасия (см.: *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. P. 405–406*).
- 41 Неизвестный архиепископ Христупольский (см.: *Preiser-Kapeller J. Der Episkopat im späten Byzanz. S. 88*).
- 42 Неизвестный архиепископ Деркский (см.: *Ibid. S. 91*).
- 43 Неизвестный епископ Редестский (см.: *Ibid. S. 377*).
- 44 Неизвестный епископ Хариупольский, который был викарным епископом Ираклии Фракийской (см.: *Ibid. S. LXVI*).
- 45 Это некий анонимный сообщник Дримия из Мир Ликийских. Должно быть, он был священником, поскольку синод лишает его сана без оговорок. Отметим игру слов: Μύρα Λυκίας <...> λῦκοι («волк»). Э.-М. Тэлбот предположила, что этим сообщником Дримия был симпатизировавший арсенитам митрополит Мир Ликийских Лука (*The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. P. 406–407*), однако эта гипотеза едва ли может быть принята (см.: *Σταυριδου-Ζαφράκα Α. Ἡ συνωμοσία τοῦ Ἰωάννη Δριμέος ἐναντίον τοῦ Ἀνδρονίκου Β´ (1305/6) // Op. cit. Σ. 468–470*). См. также дискуссию об отождествлении этого сообщника Дримия с неким Гликой (PLP 91690), упоминаемым в другом письме патриарха Афанасия (*Athanasius I Constantinopolitanus. Epistula 103 // CFHB. 7. P. 258–262*): *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. P. 431; Каждан А. П. Рецензия на: The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and officials. An edition, translation and commentary by A.-M. M. Talbot. Washington, 1975 // Указ. соч. С. 254.*

Кроме того, мы связываем его равным неразрешаемым отлучением вместе с зачинщиком Дримием и со всеми, кто доподлинно знал об этом убийственном замысле и не поспешил открыть о нём. Но и тех, кто отныне окажутся виновными в этом неистовом, безбожном и вероломном предприятии, мы связываем отлучением, приводящим в трепет всех, кто не вышел из ума, потому что нет ничего более свирепого (δριμύτερον) и горького, чем этот Иоанн Дримий, козлоолень, и его приспешник Сарданапал<sup>46</sup>, и их единомышленники. В качестве подарка (ἐν λόγῳ ξενίου) за то, что они натворили, священный синод решил, что они должны быть наказаны так, как заслуживают люди, дерзнувшие воздвигнуть пядю свою<sup>a</sup> против Церкви, против царства и против всех единоплеменников.

Они, несчастные, даже не попытались иметь всеназирающего Бога назирателем<sup>47</sup> своего спасения и жизни, но поистине схватились за пустые и суетные надежды «бесполезной помощи» (σुकίνην ἐλικουρίαν)<sup>48</sup> и были жалким образом обмануты ими. Они вверили себя древнему отступнику — сатане — и исполнились его советами, одураченные, что смогут воплотить в дела говоримый ими вздор. Они, проклятые, впустую понадеялись захватить всю землю под властью ромеев (о прельщение!), как оставленное гнездо<sup>b</sup>, как некогда и их предводитель сатана, возмечтав захватить поднебесную, забылся, сделался тьмой вместо света и, скверный, справедливо сменил небесное жилище на преисподнюю. Это же было усердно совершено и нынешними его вышеназванными последователями; они, злочестивые, отторгнутые от божественных надежд, возложили их на безбожных псов жуткой продажей (ἀλεμολήσει φρικώδει) всего, что только было у них из великого достояния Христова, и отвержением православия, и позорным предательством единоплеменников, ибо они вели переговоры с безбожными амаликитянами<sup>49</sup>,

a Ср. Ин. 13, 18    b Ср. Ис. 10, 14

46 Очевидно, речь идёт о вышеупомянутом сообщнике Дримия из Мир Ликийских. Согласно византийской традиции, Сарданапал (греческая форма имени Ашшурбанипал) был последним царём Ассирии, прожигавшим жизнь в роскоши и неге. Имя Сарданапала использовалось для описания изнеженной, развращённой природы. — А. Т.

47 Назиратель — блюститель, смотритель (Словарь живого великорусского языка В. И. Даля: в 4 т. Т. 2. М., 1981. С. 416). — *Примеч. ред.*

48 Букв. «смоковничная помощь» — о слабом, незначительном содействии (см.: *Macarius Chrysocephalus*. Rosarium. Centuria VII, 83 // Op. cit. P. 210).

49 Так ромейские писатели именовали тюрок (см.: *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople*. P. 373).

италийцами<sup>50</sup> и живущими по берегам Истра<sup>51</sup>, у которых, не знаю, есть ли что Христово, кроме одного имени.

В этом послании мы вместе со священным синодом испрашиваем у державного и тихого, рождённого для благодеяний роду человеческому, а не для кар — у моего державного и святого самодержца только одного: пусть отныне законы для ограничения порока будут решительно усилены, чтобы и эти злодеи, и как-либо иначе уличённые теперь или позже в постыдных делах узнавали на себе законное негодование, ибо божественный Павел, Божий проповедник, изрёк, что *отмститель в наказание делающему злое и не напрасно носящий меч причтён к служителям Божиим*<sup>a</sup>. Ибо где страх, там сохранение заповедей божественных и человеческих; так что, если мы храним наше благозаконие (εὐνομία) во славу Христа, справедливого Судии, Он будет божественной дланью укреплять царство и весь христоименитый народ против наветов, молитвами Богоматери, Ему же слава, держава, честь и величие во веки. Аминь.

### Источники

*Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. T. 27. Col. 60–545.

Corpus paroemiographorum graecorum: in 2 t. / ed. F. G. Schneidewin, E. L. a Leutsch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1839–1851.

*Georges Pachymères*. Relations historiques: en 5 vols. / éd. par A. Failler. Paris: Les Belles Lettres, 1984–2000. (CFHB; vol. 24.1–5).

*Gregorius Nazianzenus*. Orationes // PG. T. 35. Col. 396–1252.

*Joannes Chrysostomus*. De Sacerdotio // PG. T. 48. Col. 623–692.

a Рим. 13,4

50 В данном случае под италийцами (Ἰταλοί) следует понимать каталонцев, с которыми, по свидетельству Пахимера, Дримий вёл переговоры, подстрекая их к мятежу (*Georgius Pachymeres*. Relationes historicae XIII, 15 // CFHB. 24.4. P. 653:12–17). — А. Т.

51 Истр — древнее название Дуная. Вопрос о том, кого понимает патриарх под живущими на Истре, остаётся открытым. Э.-М. Тэлбот считает, что речь идёт о болгарях, в то время наслаждавшихся относительным процветанием под скипетром Феодора Святослава (1300–1322), хотя допускает, что это могут быть также сербы, венгры или румыны (см.: *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople*. P. 407–408). А. П. Каздан предполагает, что речь идёт о печенеггах, половцах или венграх (см.: *Каздан А. П. Рецензия на: The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and officials. An edition, translation and commentary by A.-M. M. Talbot. Washington, 1975 // Указ. соч. С. 253*).

*Patedakis M.* Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works. PhD Dissertation. Oxford: University of Oxford, 2004.

The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials / ed., transl., and comment. by A.-M. M. Talbot. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies; Trustees for Harvard University, 1975. (CFHB; vol. 7. Dumbarton Oaks texts; vol. 3).

## Λιτεράτυρα

*Βαράβανορ Η. Δ.* Ο χαρακτερε βυτυπυλениа Иоанна Дримия в начале XIV в. // Античная древность и средние века. 1980. Вып. 17. С. 53–60.

*Βιшняка Μ. Α.* Арсеницкий раскол // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1. С. 125–153.

Исихазм: Аннотированная библиография / общ. ред. С. С. Хоружего. М.: ИС РПЦ, 2004.

*Καждан Α. Π.* Рецензия на: The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and officials. An edition, translation and commentary by A.-M. M. Talbot. Washington, 1975 // Византийский временник. 1978. Т. 39 (64). С. 252–255.

Словарь живого великорусского языка В. И. Даля: в 4 т. М.: Русский язык, 1981–1982.

*Failler A.* Le complot antidynastique de Jean Drimys // Revue des études byzantines. 1996. Т. 54. P. 235–244.

*Κοντογιαννοπούλου Α.* Το σχίσμα των Арсениατών (1265–1310). Συμβολή στην μελέτη της πορείας και της φύσης του κινήματος // Βυζαντιακά. 1998. Т. 18. Σ. 177–235.

*Preiser-Kapeller J.* Der Episkopat im späten Byzanz. Ein Verzeichnis der Metropolen und Bischöfe des Patriarchats von Konstantinopel in der Zeit von 1204 bis 1453. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller, 2008.

*Shawcross T.* In the Name of the True Emperor: Politics of Resistance after the Palaiologan Usurpation // Byzantinoslavica. 2008. № 66. P. 203–227.

*Σταυρίδου-Ζαφράκα Α.* Η συνωμοσία τοῦ Ἰωάννη Δριμέορ ἐναντίοῦ τοῦ Ἀνδρονίκου Β΄ (1305/6) // Ἐπιστημονικὲρ Ἐπετηρίδερ Φιλοσοφικῆρ Σχολῆρ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκηρ. 1983. Т. 21. Σ. 461–487.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

ОБЗОР И ОЦЕНКА  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИХ  
ПОДХОДОВ  
К РЕКОНСТРУКЦИИ  
УЧЕНИЯ СВТ. ГРИГОРИЯ  
ПАЛАМЫ О ВИДЕНИИ  
НЕТВАРНОГО СВЕТА:  
ПАРАДИГМА ТВАРНОГО  
БОГОВИДЕНИЯ

ЧАСТЬ 1

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии

старший преподаватель кафедры богословия

Московской духовной академии

141300, г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия

elimanov202@gmail.com

**Для цитирования:** *Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света: парадигма тварного боговидения. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 60–99. DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.003

**Аннотация**

УДК 82-96 (2-587.7)

В статье систематизируются исследовательские подходы к реконструкции учения свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света, сформировавшиеся в научном пространстве с начала XX в. и существующие до настоящего времени. Выделены три системы мысли, каждая из которых решает данную проблему особым образом: парадигма тварного боговидения, парадигма нетварного боговидения, парадигма антиномичности боговидения. Каждая парадигма рассматривается в отдельной части статьи. В первой части анализируются исследования ключевых представителей парадигмы тварного боговидения:

М. Жюжи, Р. Синкевича, прот. В. Асмуса, М. М. Бернацкого, М. Кнежевича, М. Плестеда, Дж. Блэкстоуна, А. Хулиараса, Д. С. Бирюкова. Установлена преемственность традиции в рамках парадигмы тварного боговидения, а именно концептуальная зависимость (прямая или косвенная) от выводов Р. Синкевича. Выявлены и описаны именно те концепты учения свт. Григория, который в рамках данной парадигмы 1) используются как смыслообразующие и базовые, 2) игнорируются и не встраиваются в её объяснительную модель. Также определены сильные и слабые стороны парадигмы тварного боговидения.

**Ключевые слова:** свт. Григория Палама, нетварный свет, Фаворский свет, обожение, боговидение, богопознание, умное чувство, Божественные энергии.

---

## Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light: The Paradigm of the Created Vision of God

Part 1

**Vadim E. Elimanov**

MA in Theology

Assistant Lecturer at the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

elimanov202@gmail.com

**For citation:** Elimanov, Vadim E. "Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light: The Paradigm of the Created Vision of God. Part 1". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 60–99 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.003

**Abstract.** The article presents a systematisation of research approaches to the reconstruction of St. Gregory Palamas' doctrine of the way of seeing the uncreated light, which have been formed in the scientific space since the beginning of the 20<sup>th</sup> century and exist up to the present. Three systems of thought are identified, each of which solves this problem in a special way: the paradigm of created vision of God, the paradigm of uncreated vision of God and the paradigm of the antinomianism of vision of God. Each paradigm is considered in a separate part of the article. The first part of the article is devoted to the analysis of the studies of the key representatives of the paradigm of the paradigm of creationless vision of God: M. Jugie, R. Sinkewicz, archpriest V. Asmus, M. M. Bernatsky, M. Knežević, M. Plested, J. Blackstone, A. Chouliaras and D. S. Biriukov. The continuity of the tradition within the paradigm of created vision of God is established, namely the conceptual dependence (direct or indirect) on the conclusions of R. Sinkewicz. Exactly those concepts of St. Gregory's doctrine have been identified and described that are 1) used as meaningful and basic within this paradigm, and 2) ignored and not integrated into its explanatory model. The strengths and weaknesses of the paradigm of the created vision of God have also been identified.

**Keywords:** St. Gregory Palamas, uncreated light, Tabor light, deification, the vision of God, the knowledge of God, intellectual perception, divine energies.

## 1. Проблема видения нетварного света в богословии свт. Григория Паламы и три подхода к её решению

Тема боговидения — одна из магистральных в богословии свт. Григория Паламы. Считается, что свт. Григорий является одним из немногих святых отцов, в творчестве которых был сформулирован святоотеческий ответ на вопрос, каким именно образом человек может увидеть или познать Бога. Однако даже при беглом и поверхностном прочтении трудов свт. Григория в его учении о боговидении обнаруживается явное противоречие.

С одной стороны, свт. Григорий настаивает на том, что тварное в принципе (то есть ни при каких условиях) не может познать/увидеть нетварное: Божественный свет нельзя ни увидеть тварными очами<sup>1</sup>, ни воспринять какими-либо чувствами, ни познать умом или мышлением<sup>2</sup>. Основания такого подхода лежат в гносеологическом принципе «подобное познаётся подобным»<sup>3</sup>. Следовательно, ничто тварное (имеющее умную или чувственную природу), как неподобное нетварному, неспособно познать/увидеть нетварное<sup>4</sup>.

С другой стороны, свт. Григорий утверждает, что тварное способно познать/увидеть нетварное: Божественный свет видим телесными глазами<sup>5</sup>, ощущаем телесными чувствами<sup>6</sup>, созерцаем глазами души<sup>7</sup>

- 1 См., например: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 3, 1, 22 // ГПС. 1. Σ. 634:7–9.
- 2 См.: *Ibid.* 3, 1, 36 // *Op. cit.* Σ. 648:22–23; *Ibid.* 1, 3, 17 // *Op. cit.* Σ. 428:15–21; *Ibid.* 1, 3, 18 // *Op. cit.* Σ. 428:22–429:1; *Idem. Epistula ad Athanasium Cyzicenum* 9 // ГПС. 2. Σ. 420:8–12; *Ibid.* 10 // *Op. cit.* Σ. 421:16–19.
- 3 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 3, 27 // *Op. cit.* Σ. 561–562; *Ibid.* 2, 3, 31 // *Op. cit.* Σ. 561:23–26; *Ibid.* 3, 3, 4 // *Op. cit.* Σ. 682–683; *Ibid.* 3, 3, 6 // *Op. cit.* Σ. 684–685.
- 4 *Ibid.* 2, 3, 31 // *Op. cit.* Σ. 561:23–26.
- 5 См.: *Ibid.* 2, 3, 39 // *Op. cit.* Σ. 573:19–22; *Ibid.* 3, 3, 9 // *Op. cit.* Σ. 687:20–22; *Ibid.* 1, 3, 38 // *Op. cit.* Σ. 448:19–20; *Ibid.* 1, 3, 44 // *Op. cit.* Σ. 455:19–21; *Idem. Epistula ad Paulum Asanem* I, 4 // ГПС. 2. Σ. 365:25–28; *Idem. Epistula ad Danielem Aeni metropolitam* 18 // ГПС. 2. Σ. 390:25–26.
- 6 *Gregorius Palamas Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 36 // *Op. cit.* Σ. 447:27–28. См.: *Ibid.* 1, 3, 37 // *Op. cit.* Σ. 448:12–13. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб., 2021. С. 80: «Мы будем тогда ясно видеть божественный и неприступный свет также и через телесные органы [чувств] (διὰ σωματικῶν ὀργάνων)». *Gregorius Palamas. Orationes antirreticae contra Acindynum* 7, 15, 57 // ГПС. 3. Σ. 504:18–19. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Антиретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар, 2010. (Патристика: тексты и исследования). С. 363: «Они [апостолы] через тело (διὰ τοῦ σώματος) видели оный божественнейший свет».**
- 7 См.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 33 // *Op. cit.* Σ. 444:26–28. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих (новый перевод). С. 77: «Ведь не телесные глаза, а глаза души воспринимают видящую эти блага силу Духа».*

и умом<sup>8</sup>. Впрочем, иногда свт. Григорий уточняет, что тварные способности восприятия тогда становятся способными видеть Божественный свет, когда бывают «преображены», «изменены» действием на них самого Божественного света<sup>9</sup>. Однако это уточнение не меняет сути его утверждения: тварное (пусть даже и преобразённое) всё же может увидеть нетварное.

Более того, утверждение свт. Григория о возможности увидеть тварными физическими глазами нетварного Бога сразу же обнаруживает богословско-философскую проблему. Ведь Бог совершенно иноприроден как феноменальному тварному миру (воспринимаемому органами чувств), так и ноуменальному (постигаемому умом): Он не имеет ни формы, ни очертания, ни цвета; Он присутствует везде и всё наполняет Собою; по Своей природе Он не является ни чувственно постижимой материей, ни умопостигаемым понятием. Если телесными глазами нельзя увидеть даже тварную мысль человека, то, как представляется, ими тем более нельзя увидеть нетварного Бога.

Принципиальная философская несостоятельность учения о видимости Бога физическим глазами и Его познаваемости умом, а также парадоксальное утверждение об одновременной видимости и совершенной невидимости Бога (Божественного света) — всё это вызывало и вызывает, с одной стороны, критику оппонентов свт. Григория<sup>10</sup>,

- 8 См.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 3* // Op. cit. Σ. 412:12–14. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих* (новый перевод). С. 48: «Свет знания, конечно, никто не назовет умным, а этот свет [благодати] иногда действует как умный, а иногда созерцается нашим умом через умное чувство (διὰ νοεράς αἰσθησεως) как умопостигаемый». *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 2, 3, 14* // Op. cit. Σ. 550:15. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих* (новый перевод). С. 169: «...созерцаемый умом свет (φῶς νῶ θεωρητόν)...». См. также: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 2, 3, 59* // Op. cit. Σ. 593:13).
- 9 Ibid. 2, 3, 22 // Op. cit. Σ. 558:18–25. Со ссылкой на прп. Максима Исповедника: *Maximus Confessor. Liber ambiguum 10/17* // PG. 91. Col. 1128A. Ср.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 9* // Op. cit. Σ. 418–419.
- 10 Антипаламиты были полностью согласны с тезисом свт. Григория о том, что тварное не может увидеть нетварное. Но они резко выступили против другого тезиса, который свт. Григорий отстаивал так же, как и первый: тварное способно увидеть нетварное. См. фрагмент из трактата Варлаама «Против мессалиан» (Ibid. 3, 3, 9 // Op. cit. Σ. 686:27–28), а также критику Григория Акиндина и Никифора Григоры: *Gregorius Acindynus. Refutatio magna 1, 7; 2, 40; 3, 19; 4, 19* // CCSG. 31. P. 9–10, 137–140, 195, 345:1–17; *Nicephorus Gregoras. Byzantinae historiae 28, 14–15; 34, 20–21; 34, 31* // CSHB. 27. P. 185–186; 449–450; 455–456. С беглым и неполным обзором позиций современных антипаламитски настроенных богословов можно ознакомиться в статье: *Каравълчев В. Съвременният антипаламитизъм и православното учение за обожението* // Forum Theologicum Sardicense.

с другой стороны, повышенный интерес учёных к этим богословско-философским проблемам.

За прошедшее столетие (с нач. XX по нач. XXI в.) накопилось немало исследований, в которых предпринимались различные попытки согласовать противоречия в учении свт. Григория о видении нетварного света и представить его в систематическом и непротиворечивом виде. В целом, всю совокупность подходов, представленных в научной литературе по данной теме, можно разделить на три группы в зависимости от определения того, каким способом созерцается Божественный свет:

- 1) парадигма тварного боговидения,
- 2) парадигма нетварного боговидения,
- 3) парадигма антиномичности боговидения.

Данные подходы носят название парадигм, поскольку представляют собой отдельные системы богословско-философской мысли, определяемые совокупностью теоретических положений и методологических оснований, которые приняты её представителями для разрешения вопроса о видении нетварного света в богословии свт. Григория Паламы.

Представители парадигмы тварного боговидения придерживаются следующего мнения: человек имеет в своей природе такую способность (силу), которая, будучи «актуализирована», даёт человеку возможность видеть Божественный свет. Эта способность определяется как «ум» или «умное чувство», то есть высшая познавательная способность человека. При этом утверждается, что «актуализация» этой способности происходит не человеческими силами, а в результате особого божественного воздействия на неё.

Сторонники парадигмы нетварного боговидения утверждают, что, напротив, у тварного человека нет такой способности, с помощью которой он может познать нетварного Бога, но Бог познаётся только с помощью Самого Бога. Иными словами, тот «орган», «инструмент», которым человек познаёт Бога, и есть Сам Бог: нетварный свет сам становится для человека той «способностью», посредством которой он познаёт/видит его.

Отстаивающие парадигму антиномичности боговидения а) либо открыто признают, что способ боговидения, представленный в богословии свт. Григория, не поддаётся реконструкции и антиномичен в своём

богословско-философском основании, б) либо говорят об антиномии как об особом способе говорить о непознаваемом, в) либо описывают учение свт. Григория в явно противоречивом виде без попытки разрешить существующие парадоксы.

Цель данной статьи — выявить сильные и слабые стороны всех трёх парадигм боговидения.

Для достижения цели предполагается решить следующие задачи:

- 1) осуществить обзор наиболее известных и значимых монографий и публикаций, посвящённых проблематике видения нетварного света в богословии свт. Григория;
- 2) классифицировать существующие исследования в соответствии со способом решения указанной проблемы и соотнести их с одной из исследовательских парадигм;
- 3) проследить, где это возможно, преемственность традиции в рамках каждой парадигмы или установить её отсутствие;
- 4) указать, на каких концептах учения свт. Григория делает акцент каждая из парадигм;
- 5) определить, какие концепты учения свт. Григория игнорируются каждой из парадигм и не встраиваются в её объяснительную модель.

## 2. Парадигма тварного боговидения

Мартен Жюжи

В Новейшее время первым учёным, сформулировавшим парадигму «тварного боговидения», был несомненно Мартен Жюжи. Несмотря на то, что в XX в. М. Жюжи являлся одним из самых крупных исследователей паламизма, анализ богословия самого свт. Григория в его трудах фактически отсутствует<sup>11</sup>. Своё понимание богословия свт. Григория учёный изложил главным образом в статье «Григорий Палама»<sup>12</sup> и во втором томе «Догматического богословия восточных христиан, отделившихся от Католической Церкви»<sup>13</sup>. Проблему видения нетварного света телесными глазами он считал одной из самых фундаментальных

11 В библиографии М. Жюжи отсутствуют подобные исследования: *Bibliographie du R. P. Martin Jugie // Revue des études byzantines*. 1953. Т. 11. P. 19–32.

12 *Jugie M. Palamas Grégoire // Dictionnaire de théologie catholique*. 1932. Т. 11 (2). Col. 1735–1776.

13 *Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*: in 4 vols. Vol. 2. Parisiis, 1933. P. 71–100.

в паламитском богословии. И именно эта неразрешимая проблема, по его мнению, обнаруживала логическую противоречивость и философскую несостоятельность паламизма.

М. Жюжи справедливо утверждает, что Божественный свет, как нетварный, не может быть видим одним только тварными познавательными способностями человека: ни телесными глазами, ни глазами ума или сердца<sup>14</sup>. Как полагает исследователь, свт. Григорий решает эту проблему через учение об «изменении» познавательных способностей человека.

Божественный свет, просвещая созерцателя, «изменяет» его природные возможности; таким образом, он становится «способным» (potest) видеть Божественный свет: «Но Бог своим всемогуществом может сделать и глаза ума, и глаза тела способными (potest) к видению Божественного света <...> Следовательно, по Паламе, нечто в Боге, а именно его природное великолепие и слава, может быть увидено сверхъестественно изменённым (immutato) телесным оком. Но самая сущность Бога не может быть увидена ни естественным, ни сверхъестественным образом, ни оком тела, ни оком ума, ни людьми, ни блаженными ангелами»<sup>15</sup>.

Это «изменение» (immutatio) природных способностей М. Жюжи понимает как «усиление», «возвышение» (surélévation), совершаемое самим Божественным светом. В результате этого Божественный свет становится «средством» видения себя самого: «...Палама признаёт, что для созерцания Божественного сияния необходимо возвышение (surélévation) природных способностей [человека]. Но само это возвышение есть Божественное нетварное действие: οὐ τὸ φῶς μόνον ἄκτιστον, ἀλλὰ καὶ ἡ δύναμις καθ' ἣν ὁράται <...> Божественный свет — это одновременно и то, что видится, и то, с помощью чего он виден»<sup>16</sup>.

В то же самое время, хотя нетварный свет является «средством», усиливающим природные познавательные способности человека, самим

14 «Апостолы на Фаворе могли созерцать Его телесными глазами благодаря действию Божественной силы, ведь их исключительно природные силы — глаз тела, взгляд духа — не были бы способны на такое видение» (*Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1757*). «Божественный свет, говорит он, находится не только выше телесных очей, но и выше очей сердца, если вообще рассматривать природу вещей» (*Idem. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95*).

15 *Ibid.* P. 95–96. Возмущаясь «делением» Бога на «видимую» (энергии) и «невидимую» (сущность) составляющие, М. Жюжи пишет: «По правде говоря, поэтому он [свт. Григорий] учит тому, в чём его противники так часто упрекают его, а именно двусоставному (duplicem) божеству: одно — видимое, другое — невидимое. Такого монстра до него никто не избрел» (*Ibid.* P. 96).

16 *Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1757*.

«органом» видения остаются всё те же природные познавательные способности: глаза души и тела. Ведь при нетварном созерцании Бога не Божественный свет видит сам себя, но человек видит этот свет. Рассуждая таким образом, М. Жюжи приходит к выводу, что свт. Григорий просто игнорирует философскую несостоятельность и противоречивость своего учения: свт. Григорий утверждает, что тварное всё же может, хотя и будучи «усилено» и «возвышено», созерцать нетварное. Как полагает М. Жюжи, видение нетварного света тварными очами (души или тела) — это «чудо» (*miraculum/miracle*), которое не может быть объяснено ни логически, ни тем более философски<sup>17</sup>.

Учение о «чудесном» (*miracle*) видении нетварного Бога — «либо нетварного Божественного света (тезис Паламы), либо самой сущности Бога» — тварными человеческими способностями, по мнению М. Жюжи, «нельзя назвать ересью, но оно производит впечатление философской нелепости (*non-sens philosophique*)»<sup>18</sup>. Как даёт понять М. Жюжи, сам он в этом проблемном вопросе следует «большинству» католических богословов, то есть в конечном счёте «святому Фоме»<sup>19</sup>.

М. Жюжи стал первым среди исследователей XX в., указавших в публикациях на то, что в основе учения свт. Григория о боговидении лежит концепт «усиления» познавательных способностей человека: усиленные Божественной благодатью, они способны созерцать, познавать нетварный свет. Эта мысль впоследствии получит широкое распространение среди европейских учёных, о чём речь пойдёт ниже. Однако воспринята она будет не непосредственно через М. Жюжи, а через Р. Синкевича, который выразит её сквозь призму учения свт. Григория об умном чувстве. Такой подход станет впоследствии более распространённым и общеизвестным.

17 «Как возможно, чтобы нечто абсолютно Божественное и нематериальное могло быть воспринято и увидено телесными глазами? Чтобы выйти из затруднения, богослов-исихаст прибегает к чуду (*miraculum*)» (*Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95*). Жюжи неоднократно называет видение нетварного света телесными глазами «чудом» (*miracle*) (см.: *Idem. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1765; Idem. Palamite (Controverse) // Dictionnaire de théologie catholique. 1932. T. 11 (2). Col. 1806*).

18 *Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1765*.

19 *Ibid.*

### Роберт Синкевич

Учение свт. Григория о способе созерцания Божественного света Роберт Синкевич излагает в свете учения свт. Григория об «умном чувстве». Свою реконструкцию этого учения Р. Синкевич представил главным образом в двух статьях: «Концепция духовного восприятия в первой триаде Григория Паламы в защиту священно-безмолвствующих» (1991)<sup>20</sup> и «Григорий Палама» (2002)<sup>21</sup>. В докторской диссертации «Учение о богопознании в первой фазе споров между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой» Р. Синкевич рассматривает учение свт. Григория очень бегло и только на основании его писем к Варлааму<sup>22</sup>, совсем обходя вниманием «Триады».

До недавнего времени указанные выше статьи представляли собой единственную и самую правдоподобную научную реконструкцию учения свт. Григория об «умном чувстве»<sup>23</sup>. В целом, можно сказать, что в данных статьях учёный излагает свою позицию достаточно ясно и непротиворечиво. При этом он не обнаруживает в своём подходе какой-либо зависимости от М. Жюжи, хотя и ссылается на него.

Прежде чем непосредственно перейти к описанию позиции Р. Синкевича, нельзя не упомянуть о некоторой тенденциозности учёного, касающейся выбора текстов для анализа учения Паламы. В обеих статьях исследователь ссылается только на третью часть первой «Триады»<sup>24</sup>, в то время как о самом видении нетварного света, которое и описывается данным понятием, свт. Григорий Палама подробно пишет также в Тр. 2.3, 3.1, 3.2, а также в «Антирретиках против Акиндина». Конечно,

- 20 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.* В своей диссертации под названием «Учение о познании Бога на начальной стадии дискуссии между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой» Р. Синкевич, к сожалению, совсем не затрагивает учение свт. Григория Паламы о видении нетварного света, хотя учению Варлаама Калабрийского о видении Божественного света посвящает целую главу (см.: *Sinkewicz R. E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Initial Discussions Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. PhD dissertation. Oxford, 1979. P. 201–224.*)
- 21 *Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. T. 2: XIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. (Corpus Christianorum — La théologie byzantine; 2). P. 131–188.*
- 22 См.: *Sinkewicz R. E. The Doctrine of the Knowledge of God in the Initial Discussions Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. P. 130–137, 164–169, 206–212.*
- 23 Самым последним словом богословской науки по этой теме можно считать публикации А. Хулиараса, о которых речь пойдёт ниже.
- 24 Исключение составляют две ссылки на Тр. 2.3.47 и 2.3.48. См.: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381.*

сам исследователь оговаривается, что его изыскания ограничены анализом лишь первой «Триады». Однако такой подход к исследуемой теме никак им не обосновывается. Многие учёные распространяют выводы Р. Синкевича по первой «Триаде» в целом на всё богословие свт. Григория. Между тем уже только по причине ограниченной выборки интерпретируемых Р. Синкевичем текстов его прочтение Паламы не может претендовать на полноту и объективность полученных результатов.

В самом начале своей первой статьи Р. Синкевич даёт общее определение того, что он понимает под умным (духовным) чувством. Далее в статье это определение конкретизируется и уточняется. По Р. Синкевичу, «духовное чувство можно определить в общих чертах как средство, с помощью которого человеческая личность познаёт Бога или духовные реальности. Более конкретно, [а именно] в споре между Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским, это средство, которым человеческая личность познаёт Бога»<sup>25</sup>. На протяжении всей первой статьи исследователь пытается ответить на вопрос, какова же природа этого духовного чувства. Отметим, что анализ понятия «умное чувство» представлен именно в первой статье, вторая же повторяет основные тезисы первой и не является исследованием в строгом смысле слова, ибо написана в энциклопедическом жанре.

В целом, позиция Р. Синкевича представлена в обеих статьях достаточно однородно, и её можно в сжатом виде передать следующей цитатой: «Видение Бога, или Божественного света, недоступно человеческим способностям, зрительные они или умные, без посторонней помощи [то есть без Божественной]»<sup>26</sup>. Анализируя термин νοερά αἰσθησις, учёный отмечает, что «соединение двух терминов νοερά и αἰσθησις предназначено для указания на то, что рассматриваемая способность является чем-то иным, нежели только ум или чувственное восприятие. Палама отметил, что духовное восприятие состоит из двух элементов, один из которых находится в нашей власти, а другой — за пределами нас»<sup>27</sup>.

Первый элемент — это человеческий «ум» (mind). По природе ум является «созерцательной способностью» (contemplative faculty) души:

25 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 374.

26 Ibid. P. 376. Ср.: «Божественность не проявляется такой, какая она есть сама по себе, и человеческая природа, как она есть, не может воспринимать божественность» (Ibid. P. 377).

27 Ibid. P. 377. Эта базовая интуиция, принимаемая безосновательно, приводит к явному противоречию с тезисом свт. Григория: умное чувство не находится в пределах человеческой природы.

ум — это глаз души, функционирующий по аналогии с физическим зрением. В свою очередь, ум (как способность души) и сам обладает некой «способностью, или потенциалом» (*faculty or potentiality*), которая называется умным чувством и активируется (*actualized*) только при воздействии на неё «Божественного элемента» — нетварного света. Таким образом, в понимании Синкевича, умное чувство — это тварная способность ума (а ум — способность души), которая может созерцать нетварный свет<sup>28</sup>. Основания для такого понимания умного чувства исследователь усматривает в Тр. 1.3.9. Духовным чувством ум обладает «естественным образом» (*naturally*), то есть оно присуще его природе<sup>29</sup>. Умное чувство связывается Синкевичем с «открытостью» (*openness*), или «восприимчивостью» (*receptivity*), человека к Божественному озарению<sup>30</sup>.

Непоследовательное употребление терминологии иногда приводит Синкевича к отождествлению понятий «ум» и «душа», поэтому он допускает и следующее определение (со ссылкой на Тр. 1.3.9): «Духовное чувство — это потенциал, или способность, внутри души или ума, который актуализируется (*actualized*) присутствием Божественного света»<sup>31</sup>. Поясняя это определение, учёный подчёркивает, что умное чувство — это тварная способность человека: «Ум действительно обладает этой способностью (*δύναμις*), которую Бог приводит в действие (*εἰς ἐνέργειαν*) во время молитвы — таким образом ум соединяется с Богом»<sup>32</sup>. Хотя боговидение находится в пределах человеческих возможностей, однако его «достижение» (*attainment*) «поистине сверхъестественно», ведь без воздействия Божественного света умное чувство неспособно к его созерцанию<sup>33</sup>.

Как видно, ключевым термином, который использует Р. Синкевич при описании «умного чувства», является «актуализация» (*actualization*): воздействуя на ум, как на способность души к Божественному созерцанию,

28 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 377–378. См.: Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157.*

29 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381.*

30 *Ibid. P. 377, 378. Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157.*

31 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381. Ср.: «Ум обладает потенциалом (*potentiality*), называемым духовным чувством, который реализуется только благодаря присутствию особой Божественной благодати» (*Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157*).*

32 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 382.*

33 *Ibid. P. 382.*

Божественный свет «актуализирует» (activates) его силы, и ум, только будучи «актуализирован» (be activated), становится способным видеть Божественный свет<sup>54</sup>. Излюбленный пример, которым Р. Синкевич иллюстрирует учение об «актуализации», заключается в уподоблении умного чувства глазам как сенсорному органу. Хотя человек имеет глаза как некую способность к видению, однако без чувственного света эта способность не может реализоваться, ведь в совершенной темноте глаз не воспринимает действительность. Также и «умное чувство», как способность души (то есть ум) человека, не может увидеть Божественный свет, если не будет актуализировано самим Божественным светом<sup>55</sup>. В этом смысле Р. Синкевич называет Божественный свет не «объектом», а «средством видения» (the means of vision), поскольку именно он актуализирует «умное чувство»<sup>56</sup>.

Пассажи, в которых свт. Григорий прямо пишет о том, что способностью, посредством которой человек видит Божественный свет, и является сам Божественный свет, Р. Синкевич отказывается понимать буквально. По его мнению, человек видит Божественный свет с помощью самого Божественного света в том смысле, что именно посредством Божественного света происходит актуализация умного чувства, то есть присутствие Божественного света в умном чувстве делает человека способным к его созерцанию<sup>57</sup>.

Подытоживая сказанное, можно заключить, что, по мнению Р. Синкевича, умное чувство — это именно способность ума человеческой души, которая, «только будучи активирована» (only be activated) Божественной энергией, становится способной видеть Божественную энергию<sup>58</sup>. Важно подчеркнуть два смыслообразующих концепта во взглядах

34 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 386.

35 «Палама также настаивает на том, что без Божественного света ни один ум не может видеть с помощью своей способности духовного восприятия точно так же, как телесный глаз не может видеть без чувственного света» (Ibid. P. 377). См. также: *Idem*. Gregory Palamas // Op. cit. P. 158.

36 Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 378–379.

37 Ibid.

38 Ср. в частности: «Чтобы объяснить, как можно увидеть Божественный свет, Григорий описывает сам ум как свет, тем самым устанавливая некую схожесть между умом и Богом. Это сходство есть способность природы, которая может быть актуализирована только присутствием Божественного света, а не только человеческими усилиями. Обсуждая молитвенный опыт, Григорий говорит, что ум, освобождённый от страстей, начинает видеть себя светом и затем может быть озарён Божественным светом» (Ibid. P. 386).

Р. Синкевича: во-первых, умное чувство является тварным, поскольку оно есть способность ума, по природе присущая человеку; во-вторых, умное чувство, хотя и с Божественной помощью, способно увидеть Бога<sup>39</sup>. Из этого второго положения следует, что тварное (умное чувство) всё же способно познать тварными силами нетварное (то есть Бога), пусть даже и с Божиим содействием<sup>40</sup>.

Не менее важным, с точки зрения самого Р. Синкевича, является учение свт. Григория об эсхатологическом измерении «умного чувства». Как полагает учёный, боговидение осуществляется в соответствии с платоновским принципом «подобное познаётся подобным»<sup>41</sup>. Согласно этому принципу, только человеческий ум, во всём подобный первому Уму, способен видеть Божественный свет в настоящей жизни. «Для того чтобы объяснить, как можно увидеть Божественный свет, Григорий описывает сам ум как свет, тем самым предполагая некое сродство между умом и Богом», — подчёркивает исследователь<sup>42</sup>. Это «сродство» (affinity) заключается в способности ума, а именно в умном чувстве.

Размышляя таким образом, исследователь приходит к выводу, что в земной жизни преображение и обожение касается только души, но не тела, ведь только душа обладает умом, который посредством умного чувства может созерцать нетварный свет<sup>43</sup>. Всякие «чувственные переживания» (sensible experiences), «преображение тела» (the body's transformation), или «обожение» (divinization), которыми сопровождается в настоящем веке умное созерцание Божественного света, есть не что иное, как «тварный результат [действия] благодати» (a created effect of grace)<sup>44</sup>.

Этот вывод учёный подтверждает тезисом, согласно которому «молитвенный опыт исихастов определённо является чувственно воспринимаемым

39 Ср.: «Когда тёмная завеса злых страстей снята, разум может созерцать себя как свет; и когда он достигает актуализации своей способности духовного восприятия, он становится полностью подобным свету и вместе со Светом видит Свет» (Ibid. P. 387). «Благодать — это сверхъестественная реальность, божественная по своему характеру, которая может быть воспринята только глазами души, умными глазами, ибо в них присутствует сила Святого Духа» (*Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 386*).

40 См.: Ibid. P. 386; *Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157*.

41 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 386–387*.

42 Ibid. P. 386.

43 Ibid. P. 388–389.

44 Ibid. P. 388.

(sense perceptible)»<sup>45</sup>. Так, например, сияние лица Моисея и архидиакона Стефана, левитация прп. Марии Египетской, кровавый пот Христа во время Гефсиманского моления, теплота и жар, возникающие в теле подвижников во время молитвы, — всё это воспринимается органами чувств, следовательно, является «тварным результатом [действия] благодати»<sup>46</sup>.

В отличие от земной жизни, в жизни будущей благодать преобразит не только душу, но и тело человека<sup>47</sup>. Эсхатологическое преобразование тела «актуализирует» его «духовное чувство тела» к видению Божественного света: в будущем веке произойдёт «поглощение» (*κατάλοσις*) человеческого тела Духом, в результате этого оно приобретёт большее подобие уму<sup>48</sup>. Как следствие, и тело в будущей жизни сможет видеть Божественный свет так же, как в настоящей жизни его видит душа: «Эсхатологическое духовное чувство тела (eschatological spiritual perception of the body), согласно Паламе, связано прежде всего с видением Божественного света. Поскольку Божественный свет неосязаем, тело должно претерпеть преобразование или обожение. Это то же самое преобразование, которое происходит в душе во время настоящей жизни»<sup>49</sup>.

При этом нельзя сказать, что в настоящей жизни тело ничему «божественному» (*the divine*) не причаствует: «Ум является основным местом действия благодати. Только при стремлении ума к Богу и причастности Ему, Первому Уму, тело преобразается в более божественное состояние. Григорий здесь имеет в виду земную жизнь, где тело и его природные чувства не имеют прямого восприятия Бога. Тело воспринимает божественное через душу или ум»<sup>50</sup>. Так или иначе, по мысли учёного, тварное обожение (*divinization*) тела и невозможность чувственно видеть Божественный свет суть главные отличительные черты земной жизни от жизни будущего века.

45 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388*

46 *Ibid. См.: Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 31 // Op. cit. Σ. 179:7–10; Ibid. 1, 3, 32 // Op. cit. Σ. 179:28–31.*

47 Р. Синкевич, впрочем, признаёт, что и сейчас тело имеет некий начаток обожения, хотя он и является тварным: «Однако даже ныне тело получает предвкушение или залог будущих благ в чувственных ощущениях [действия] благодати и в произведённом таким образом преобразении [тела]. Эсхатологическое и земное преобразование тела различны по своему качеству. Последнее является тварным результатом [действия] благодати, тогда как первое предполагает обожение» (*Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 389*).

48 *Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // Op. cit. P. 159.*

49 *Ibid. P. 389.*

50 *Ibid. P. 386.*

Реконструкция учения свт. Григория о видении нетварного света, осуществлённая Р. Синкевичем, не лишена богословских ошибок. На некоторые из них указал А. Хулиарас<sup>51</sup>. Помимо этого, следует признать внутреннюю противоречивость всей концепции Р. Синкевича. В начале первой статьи канадский учёный, следуя по букве тексту Тр. 1.3.4, вынужденно признаёт, что «умное чувство» не есть ни ум, ни чувство<sup>52</sup>. Однако затем автор на протяжении всей статьи делает не что иное, как последовательно доказывает, что «умное чувство» является природной способностью ума, то есть в конечном счёте самим умом, пребывающим в особом «актуализированном» состоянии.

Это первое и явное противоречие Р. Синкевич дополняет вторым, заявляя, что тварный ум, актуализированный особым Божественным воздействием на него, сам может созерцать нетварный Божественный свет. Однако этот тезис находится в вопиющем противоречии с одним из фундаментальных тезисов всего богословия свт. Григория Паламы: тварное по определению не может ни познать, ни увидеть нетварное<sup>53</sup>.

И третье, что также важно отметить: в реконструкции Р. Синкевича исключается возможность видения нетварного Божественного света физическими глазами в настоящей жизни. Последний тезис, в свою очередь, вступает в резкое противоречие с учением свт. Григория о возможности видеть нетварный свет телесными глазами во временной жизни, чему яркое подтверждение — видение апостолами нетварного света на горе Фавор. Боговидение на горе Фавор никак не встраивается в концепцию Р. Синкевича, а сам исследователь уходит от ответа на поставленный вопрос<sup>54</sup>.

51 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Turnhout, 2020. P. 175–179.

52 Неопределённость и ошибочность позиции Р. Синкевича обнаруживается во многих противоречивых высказываниях. Вот одно из них: «Хотя апостолы видели свет преображённого Христа на Фаворе телесными глазами, это произошло не естественным образом, а при посредничестве какой-то иной силы, поскольку Фаворский свет был неизреченным и невидимым для природных способностей восприятия» (*Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 377*). В начале предложения утверждается, что апостолы видели его «телесными глазами» (*bodily eyes*), а в конце — что Фаворский свет не может быть видим «природными способностями восприятия» (*to the natural faculties of perception*).

53 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 3, 1, 36 // Op. cit. Σ. 648:22–23; Ibid. 1, 3, 17 // Op. cit. Σ. 428:15–21; Ibid. 1, 3, 18 // Op. cit. Σ. 428:22–429:1; Ibid. 3, 1, 22 // Op. cit. Σ. 634:7–9; Ibid. 3, 1, 26 // Op. cit. Σ. 638:14–28.*

54 См.: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 377. Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157.*

**Протоиерей В. Асмус, М. М. Бернацкий**

Концепция «актуализации», сформулированная Р. Синкевичем, в общих чертах воспроизводится прот. В. Асмусом и М. М. Бернацким в статье «Григорий Палама» в «Православной энциклопедии»<sup>55</sup>. Изложение учения свт. Григория о боговидении сводится здесь к анализу учения об «умном чувстве» (νοερά αἴσθησις), которое представлено в параграфе под названием «Учение об “умном чувстве”». Этот анализ ограничен только третьей частью первой триады. Примечательно также, что авторы статьи за более подробным изложением учения об умном чувстве отсылают читателя именно к статье Р. Синкевича.

Понятие «умное чувство» описывается как имеющее два значения. С одной стороны, утверждается, что «умное чувство» заключается прежде всего в открытости или восприимчивости человека по отношению к благодати»<sup>56</sup>. С другой стороны, об умном чувстве говорится как о некоей «способности» воспринимать Божественную энергию<sup>57</sup>, которая, как следует из общего контекста, является природным свойством человеческой природы<sup>58</sup>. В связи с этим проводится различие между «потенциальным» и «актуализированным» духовным чувством. «Потенциальное духовное чувство» — это человеческий «ум» (то есть «созерцательная часть души»), который при особом воздействии на него Божественной благодати становится уже «актуализированным духовным чувством», способным созерцать Бога<sup>59</sup>.

Тем не менее изложение учения свт. Григория об «умном чувстве» не лишено внутренней противоречивости. Так, если в начале параграфа было заявлено, что «созерцание Божественного света <...> недоступно человеческим способностям»<sup>60</sup>, то в итоге вслед за Р. Синкевичем

55 Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // ПЭ. 2009. Т. 13. С. 32.

56 Там же.

57 Стало быть, созерцание Божественного света возможно благодаря способности «умного чувства».

58 В частности, указывается на то, что «оно [умное чувство] называется чувством (αἴσθησις), поскольку, как и естественное чувство, оно имеет дело с определённым объектом восприятия» (Там же).

59 Отмечается, что «результатом становится присутствие в душе Св. Духа, посредством Которого люди способны открыть духовные очи и созерцать Бога» (Там же). Ум под действием благодати сам созерцает Божественную благодать: «Но это чувство является “умным” (νοερά), поскольку им постигаются божественные дары, которые выше природного чувства и воспринимаются умом, устремлённым к Первому Уму, приобщаясь Которому сам ум и связанное с ним тело приближаются к Богу» (Там же).

60 Там же.

делается вывод, согласно которому именно тварный человеческий «ум» (то есть умное чувство) способен созерцать нетварный Божественный свет. Кроме этого, в начале параграфа утверждалось, что созерцание апостолами Божественного света на горе Фавор «сообщалось их телесным глазам по благодати»<sup>61</sup>. К концу же параграфа авторы заявляют, что в настоящей жизни созерцание Божественного света возможно только для «души», но не для тела, однако в будущем веке (после всеобщего воскресения), когда «тело будет поглощено (*κατάλοις*) Св. Духом», человек сможет созерцать Божественный свет и «телесными чувствами»<sup>62</sup>.

Обзор статьи «Григорий Палама» в «Православной энциклопедии» показывает концептуальную и даже дословную зависимость позиции её авторов от парадигмы Р. Синкевича, в рамках которой богословские парадоксы учения свт. Григория не получают непротиворечивого разрешения. В то же время нужно признать, что прот. В. Асмус и М. М. Бернацкий несколько упрощают учение Р. Синкевича об умном чувстве, утверждая, что умное чувство — это не способность ума, а сам ум.

#### Миконя Кнежевич

Известный сербский исследователь богословия свт. Григория, автор выдающейся и наиболее полной систематической библиографии по свт. Григорию<sup>63</sup> также рецепирует концепцию «актуализации духовного чувства», предложенную Р. Синкевичем.

Буквально следуя за Р. Синкевичем, М. Кнежевич утверждает, что душа имеет «созерцательную способность» — ум, который, в свою очередь, также обладает способностью боговидения — умным чувством<sup>64</sup>. Таким образом, согласно М. Кнежевичу, умное чувство — это способность ума, а ум — способность души.

По своей цели умное чувство — это «средство, с помощью которого человек познаёт Бога»<sup>65</sup>. Оно включает в себя два аспекта: первый находится в пределах человеческих сил и заключается в «открытости» человеческого ума к «получению Божественного благодатного элемента»; второй аспект — вне человеческих сил и находится в области «Божественной инициативы»<sup>66</sup>.

61 Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32.

62 Там же.

63 Кнежевић М. Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд 2012.

64 Кнежевић М. Његош и исихазам. Београд; Косовска Митровица, 2016. С. 78–79.

65 Там же. С. 78.

66 Там же.

Подобно тому, как глаз, обладающий способностью видеть, не может реализовать эту способность до тех пор, пока она не «активируется» физическим светом, так и ум, обладающий «способностью умного чувства», не может реализовать эту способность без присутствия «Божественного элемента». Ум не может видеть сам Божественный свет только с помощью собственной «способности умного чувства», хотя таковая присуща ему по природе. Необходимо, чтобы «способность умного чувства» была озарена Божественным светом точно так же, как телесному глазу требуется свет чувственный. Это Божественное «вмешательство» (уплитање) в процесс богопознания является вторым аспектом умного чувства. При этом субъектом богопознания выступает сам человек. С его стороны главным условием «активации» умного чувства является очищение от «пелены страстей», которой покрыт ум, а также отрешение от «заботы о тварном мире»<sup>67</sup>.

Как и Р. Синкевич, М. Кнежевич предлагает интерпретацию тех фрагментов из «Триад», в которых утверждается, что «познающей способностью» является сам Божественный свет. Однако, в отличие от Р. Синкевича, М. Кнежевич несколько иначе объясняет эти фрагменты. В частности, ссылаясь на Тр. 1, 3, 16, он пишет, что когда душа человеческая очистится от страстей, тогда Святой Дух вселяется в неё и Сам становится в ней «познавательным органом, замещая место природного ума и всех человеческих чувств»<sup>68</sup>. При этом исследователь оговаривается: «Это следует понимать не как прекращение (докидања) действия познавательных способностей человека, а, скорее, как их осияние новым качеством и энергией»<sup>69</sup>. Поскольку нетварный свет доступен «природным способностям восприятия» (если они пронизаны «силой Духа»), то «Сам Дух в определённом смысле есть Тот, Кто созерцает Сам Себя глазами человеческой души, которые, получив силу Духа, становятся способными видеть Божественные реальности»<sup>70</sup>.

Однако концепт «самосозерцания Духа через человека» понимает М. Кнежевичем не в том смысле, что Дух Сам Себя активно созерцает через человека, а человеческие способности при этом бездействуют (такое понимание данного концепта свойственно представителям парадигмы нетварного боговидения). Согласно М. Кнежевичу, напротив, через «самосозерцание Духа», в которое вовлекается человек, происходит

67 Кнежевић М. Његош и исихазам. С. 78–79.

68 Там же. С. 79–80.

69 Там же. С. 80.

70 Там же.

«актуализация» способностей умного чувства. Так, умное чувство, будучи усилено действием на неё благодати Духа, становится способным к активному созерцанию нетварного света как некоего «предмета» познания<sup>71</sup>.

#### Маркус Плестед

Маркус Плестед также рассматривает учение свт. Григория о боговидении через призму его учения о «духовном чувстве» в статье «Духовные чувства: монашеские и богословские»<sup>72</sup>. Однако учёный опирается всего лишь на две гомилии Паламы на праздник Преображения Господня.

Приводя описание экстатического состояния, находясь в котором святые видят Божественный свет, учёный отмечает, что «здесь мы имеем две возможности: духовное видение, или переживание, Бога происходит либо через подавление (suppression) телесных чувств, либо через такое обострение и усиление (intensification and heightening) чувственного восприятия, что телесные чувства открываются для более широких горизонтов духовных чувств»<sup>73</sup>. По мнению исследователя, свт. Григорий Палама явно склоняется ко второму варианту. Для того чтобы святой смог увидеть нетварный свет, Дух Святой «изменяет» (change) деятельность телесных чувств (the operation of sense), иными словами «преображает» (transform) их: «Именно благодаря этому преобразению (transformation) способности чувственного восприятия, ученики могут видеть невыразимый свет»<sup>74</sup>. Так, апостолы на Фаворе смогли увидеть нетварный свет глазами тварными, но «преобразёнными (transformed) силой Святого Духа». Таким образом, «сторонний наблюдатель», находясь с апостолами на Фаворе, «не заметил бы ничего особенно необычного, возможно за исключением потрясённых лиц избранных учеников»<sup>75</sup>.

«Духовные чувства» в учении свт. Григория, как их понимает М. Плестед, это те же самые чувства тела и души, только «преобразённые/изменённые» действием Божественного света<sup>76</sup>. Ко всему прочему, эти

71 Кнежевић М. Његош и исихазам. С. 80.

72 Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological // Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium / ed. by S. Ashbrook Harvey and M. Mullett. Washington, D. C., 2017. (Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia; 9). P. 301 – 312.

73 См.: Ibid. P. 311.

74 Ibid.

75 Ibid.

76 Впрочем, отметим тот факт, что М. Плестед, подводя итог своему исследованию, смешивает понятие «духовное чувство/восприятие» с понятиями «духовное видение» или «пророческое видение» и отождествляет их. Получается, что нетварного Бога и тварных ангелов

духовные чувства могут сообщать определённые переживания и телесным чувствам самим по себе, то есть чувствам «непреображённым»: «Палама допускает, исходя из единства человеческого существа, состоящего из тела и души, что духовное восприятие (*spiritual perception*) неким таинственным образом передаётся телесным чувствам, например, ощущение тепла или восприятие (*perception*) видимого света могут быть сопровождением того, что, собственно говоря, является переживанием (*experience*) духовных или умных чувств»<sup>77</sup>.

По мнению исследователя, хотя в византийской богословской традиции и существует направление, наводящее на мысль о «прекращении» (*cessation*) действия духовных чувств в «таинственном союзе» (*unio mystica*), однако преобладающее мнение состоит в том, что понятие «духовное чувство/чувства» не раскрывает способ соединения с Богом, а указывает на совершенную невозможность выразить его в категориях человеческого языка<sup>78</sup>. По мнению учёного, то, как это будет: «через прекращение или через усиление телесных чувств — возможно, менее важно, чем факт наличия у чувства или чувств способности вынести (*endurance*) единение с Богом»<sup>79</sup>.

Главное отличие подхода М. Плестеда от концепции Р. Синкевича заключается в признании возможности видеть нетварный свет преображёнными телесными глазами ещё в настоящей жизни. Однако общая схема описания боговидения остаётся той же самой. Важным уточнением, которое делает М. Плестед в рамках парадигмы тварного боговидения, является недвусмысленное заявление о том, что учение свт. Григория о «преображении» (*transformation*) чувств нужно понимать именно как «усиление» (*heightening*) их природных способностей к восприятию: будучи «усилены» благодатью, тварные чувства способны увидеть нетварный свет. Хотя сам концепт «усиления» чувств вполне релевантен концепту «актуализации» умного чувства (способности ума) в рамках парадигмы Р. Синкевича.

созерцатель видит одними и теми же «духовными», но тварными «чувствами/восприятиями»: «Видение света, вкус благодати, слышание невыразимых слов, обоняние неопикуемых благовоний, прикосновение ангела или святого — все эти духовные чувственные восприятия (*spiritual sense perceptions*) отнюдь не были необычными чертами византийской жизни» (*Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological // Op. cit. P. 312*).

77 Ibid.

78 Что касается учения свт. Григория о боговидении, то, по мнению М. Плестеда, здесь для свт. Григория имел особое значение «Макарьевский корпус»: *Plested M. Gregory Palamas // The Wiley Blackwell Companion to Patristics / ed. by K. Parry. Chichester, 2015. P. 294*.

79 *Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological // Op. cit. P. 312*.

### Джеймс Блэкстоун

Тему видения нетварного света поднимает Джеймс Блэкстоун в монографии «Знание и опыт в богословии Григория Паламы»<sup>80</sup>, основанной на исследовании, которое было проведено в рамках докторской диссертации под руководством Маркуса Плестеда в Кембриджском университете. Данную тему автор раскрывает, анализируя историко-богословский контекст творчества свт. Григория Паламы и его антропологию. Своеобразный синтез авторских идей представлен в третьей («Ум»), шестой («Икона») и пятой («Бесстрастная страсть и сакраментальное видение») главах.

В третьей главе, ссылаясь на Тр. 1.3.9 и 1.3.17, Дж. Блэкстоун утверждает, что свт. Григорий, описывая акт видения нетварного света, использует концепт «потенциальности — актуальности», во многом очень схожий с парадигмой Р. Синкевича. В рамках такого подхода предполагается, что Божественный свет актуализирует способность (сарасити) «умных очей», или «очей души», к видению духовных реальностей так же, как чувственный свет актуализирует способность глаза, как сенсорного органа, для видения окружающего мира. И в том и в другом случае орган зрения становится в некотором роде светом, актуализирующим его способность (potential) к зрению<sup>81</sup>.

В своей монографии Дж. Блэкстоун не поднимает проблему видения нетварного света телесными глазами. Однако в главе «Бесстрастная страсть и сакраментальное видение»<sup>82</sup> он затрагивает более широкий вопрос — об участии тела в видении Бога. В аскетическом учении свт. Григория исследователь различает «телесные страсти», отягощающие «ум» греховными наслаждениями и препятствующие ему в восхождении к Богу, и «блаженные страсти» (μακάриа πάθη), сначала возникающие в «уме», а затем через него «преображающие тело». Так тело человека участвует в тех «страстях» (πάθη) души, которые она испытывает при озарении её Божественным светом. На телесном уровне «блаженные страсти» проявляются, в частности, в телесной теплоте и слезах<sup>83</sup>.

80 *Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. Oxford, 2018.*

81 См.: *Ibid.* P. 82.

82 *Ibid.* P. 113–153.

83 *Ibid.* P. 114–115. Следует отметить и то, что в главе «Бесстрастная страсть и сакраментальное видение» излагается учение свт. Григория Паламы о таинстве Крещения, которое понимается как источник «познания» (ἐπίγνωσις) Бога, и таинстве Евхаристии. По мнению исследователя, «применительно к Крещению и Крови Евхаристии Палама даёт исчерпывающее описание видения Бога, понимаемого как зрение, осознание,

Тем не менее исследователь даёт однозначно понять, что нетварный свет видим именно человеческим «умом» (а не телесными глазами), который является способностью разумной души<sup>84</sup>. Видимый умно, свет не является объектом зрения и не виден на расстоянии, подобно чувственному свету. Учёный отмечает: «Это не отношение “созерцатель — созерцаемое”, а отношение “причастуемое — причастующий”, в котором ум, как носитель образа Божия, преобразуется посредством причастности [Богу] в подобие Бога, в первый Ум<sup>85</sup>. Свет виден незримо; и видящее [его] духовное, или умное, чувство “познаёт непознаваемо” (νοοῦμένη ἀνώστως)»<sup>86</sup>. Видение света не есть в строгом смысле «видение», но «отражение»: «В этом смысле обоженный человек больше похож на зеркало, отражающее (reflects) [свет], чем на предмет, принимающий [его] в себя (absorbs)»<sup>87</sup>.

Предложенная Дж. Блэкстоуном интерпретация учения свт. Григория о видении Бога не отличается существенно от позиции Р. Синкевича: «умное чувство» определяется как «ум», без актуализации которого видение нетварного света мыслится невозможным. Отличительной чертой концепции Дж. Блэкстоуна является его интерпретация того, как тело участвует в «страстях» души. Участие тела в акте богопознания заключается не в том, что тело, как и душа, «видит» нетварный свет, но в претерпевании телом тех самых «ощущений» (αἰσθήσεις), которые претерпевает душа в результате созерцания этого света. Таким образом, самым важным вкладом Дж. Блэкстоуна в изучение богословия свт. Григория можно считать анализ учения последнего о единстве тела и души в переживании обожения, которое представлено в пятой главе исследования («Бесстрастная страсть и сакраментальное видение»).

единение и внутреннее присутствие, следующее за достойным участием в обоих таинствах» (*Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. P. 152*).

84 См.: *Ibid. P. 82*. Именно ум воспринимает Божественный свет: «Свет и освещение (τὸ φῶς καὶ ἡ ἔλλαμψις), которые сами по себе являются божественными, могут называться “знанием” по омонимии, потому что они получены (are received) тем же инструментом, который тоже обладает знанием о тварных реальностях, полученным через восприятие. Этот инструмент — ум» (*Ibid. P. 46*).

85 Ср.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 33 // Op. cit. Σ. 444:19–23.26–29*. Исследователь замечает: «Обратите внимание, что поскольку это не отношение “созерцатель — созерцаемое”, то умное восприятие не подразумевает пространственного расстояния (в отличие от представления Варлаама о видении нетварного света)» (*Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. P. 82*).

86 *Ibid. P. 82*. Ср.: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 52 // Op. cit. Σ. 463:18*.

87 *Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. P. 175*.

Также ценным вкладом исследования Дж. Блэкстоуна в разрешение проблемы видения нетварного света является анализ омонимического языка свт. Григория Паламы, используемого им в «Триадах»<sup>88</sup>. Исследователь на примере избранных фрагментов из «Триад» убедительно показывает, что слово «знание» употребляется свт. Григорием в разных, более того, в противоположных значениях. Святитель ясно различает «естественное знание» и «духовное, или божественное, знание». Эти виды знания не являются частью универсального знания и не включены в него как виды в род. Такие слова, как «единение», «видение», «чувство», «знание», «умозрение», «озарение» не обладают значением, относящимся к умопостигаемой или чувственной реальности. Впрочем, выводы, к которым приходит Дж. Блэкстоун при анализе омонимического языка свт. Григория, не вполне согласуются с воспринятой им от Р. Синкевича концепцией актуализации «умных очей»: если «видение» Божественного света не есть «видение» в прямом смысле слова, то каким образом ум способен видеть Божественный свет при условии, что этот свет не умопостигаем?

#### Александрос Хулиарас

Проблема видения нетварного света находится в центре внимания Алéксандроса Хулиарáса в его монографии «Антропология святого Григория Паламы: образ Божий, духовные чувства и человеческое тело»<sup>89</sup> и в статье, основанной на материалах этой монографии: «Αἴσθησις νοερά καὶ θεία (умное и божественное чувство): важнейшее понятие антропологии святого Григория Паламы»<sup>90</sup>.

Монография А. Хулиараса состоит из двух частей. В первой части раскрывается понятие «образ Божий»<sup>91</sup>. Во второй части в историко-богословском контексте рассматривается учение свт. Григория об «умном чувстве»

88 См.: Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. P. 42–46.

89 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. См. также: Biliuță I. Review of: Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Brepols: Turnhout, 2020. (Studia Traditionis Theologiae; 38). 243 p., ISBN 978-2-503-58941-1 // Review of Ecumenical Studies Sibiu. 2021. Vol. 13 (3). P. 535–539.

90 Chouliaras A. Αἴσθησις νοερά καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Studia patristica. 2021. Vol. 129. P. 271–288.

91 Специфичность учения свт. Григория Паламы о человеке как образе Божиим тесно связано с понятием «животворящая сила» (ζωοποιός δύναμις). Согласно мысли святителя, человек по сравнению с ангелами обладает образом Божиим «в большей степени» (μᾶλλον), поскольку он имеет материальное тело, наполненное «животворящей силой» его разумной души. Таким образом, человеческая душа подобна Богу, Который животворит

(5 глава)<sup>92</sup>; затем исследуется само понятие «умное чувство» (6 глава) и анализируется важнейший для богословия свт. Григория концепт «прекращения» (ἀλόλασις) всякой «умной активности» человека в контексте учения об экстазе как высшей степени созерцания Божественного света (7 глава).

А. Хулиарас в своей реконструкции учения свт. Григория об «умном чувстве» также обнаруживает сильную зависимость от парадигмы Р. Синкевича<sup>93</sup>. Следуя за Р. Синкевичем, А. Хулиарас развивает учение об «умном чувстве» как об «актуализированном» уме. Как и Р. Синкевич, А. Хулиарас в начале шестой главы монографии (посвящённой «умному чувству»<sup>94</sup>), буквально следуя тексту Тр. 1.3.20, признаёт, что «умное чувство» не есть ни ум, ни чувство<sup>95</sup>. Однако затем исследователь доказывает, что «умное чувство» называется 1) «умным», поскольку именно «ум» (intellect) способен созерцать Божественный свет<sup>96</sup>, 2) «чувством», поскольку тело и его сенсорные органы также участвуют в восприятии Божественного света, однако только при посредничестве (δι᾽) ума<sup>97</sup>. Значит, «умное чувство» — «это понятие, затрагивающее как душу, так и тело человека», но «деятельность этой силы ни в коем случае не является материальной или телесной», как считали противники свт. Григория<sup>98</sup>.

и сообщает бытие Своему творению (*Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 87–88, 121–122*).

- 92 Историко-богословский контекст изложен поверхностно и фактически сведён к изложению позиции Варлаама Калабрийского, которая представлена только на основании «Триад» свт. Григория при полном отсутствии ссылок на сочинения самого Варлаама (*Ibid. P. 133–135*). Неоправданным также представляется то, что в монографии не анализируются богословские взгляды других оппонентов свт. Григория — Акиндина и Григоры.
- 93 В начале второй части монографии А. Хулиарас указывает на тот факт, что при изложении учения свт. Григория об умном чувстве он «принимает во внимание статью Синкевича» (*Ibid. P. 131*). Действительно, сама фамилия канадского исследователя упоминается в тексте монографии свыше 250-ти раз, притом что сама монография имеет 202 страницы.
- 94 А. Хулиарас говорит об особом «богословии духовных чувств»: «Богословие духовных чувств есть попытка объяснить на словах, как человек способен воспринимать Бога, ощущать божество и какими способностями это достигается» (*Ibid. P. 130*).
- 95 *Ibid. P. 145; Idem. Αἴσθησις νοερὰ καὶ θεῖα (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 273*.
- 96 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 147–148, 152–153; Idem. Αἴσθησις νοερὰ καὶ θεῖα (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 275–276*.
- 97 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 148–149; Idem. Αἴσθησις νοερὰ καὶ θεῖα (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 276–278*.
- 98 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 150; Idem. Αἴσθησις νοερὰ καὶ θεῖα (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 278*.

Опираясь на Тр. 1.3.17, А. Хулиарас развивает важнейшую для Р. Синкевича аналогию: как без присутствия физического света глаза не могут воспринять чувственную реальность, так и ум человека без присутствия в нём Божественного света не способен сам по себе увидеть этот Божественный свет<sup>99</sup>. Божественный свет как «средство» видения самого Божественного света А. Хулиарас отождествляет с «внедрённой» в ум человека «духовной силой», о которой свт. Григорий также говорит в Тр. 1.3.17. Как полагает исследователь, именно в этом учении о некой «внедряющейся» в ум «духовной силе» кроется разгадка учения свт. Григория о боговидении: ум, находящийся в состоянии потенции (δύναμις), посредством «внедрённой» (ἐγγεγεννημένη) в него силы Духа<sup>100</sup> «актуализируется» и приходит в состояние «полной завершённости и актуализации» (ἐντελέχεια). Так ум, просвещаемый Божественным светом, достигает совершенства своей природы (ἐντελέχεια) и становится способным видеть Божественный свет<sup>101</sup>.

Вышеизложенные размышления учёного приводят его к тому, что он полностью соглашается с Р. Синкевичем в том, что «умное чувство» — это «потенциал или способность внутри души или ума, которая актуализируется присутствием Божественного света»<sup>102</sup>; это «именно скрытая в человеке сила (namely the power hidden in man), которая делает его способным (capable) познать божественные реалии, встретиться с Богом»<sup>103</sup>. Ум, омрачённый страстями, теряет Божественную благодать и, соответственно, способность к видению Божественного света. И напротив, по мере очищения от страстей ум, озаряемый Божественным светом, становится способным к этому видению.

В отличие от Р. Синкевича, А. Хулиарас обращает внимание на тот факт, что видение Божественного света сопровождается, согласно свт. Григорию, «прекращением всякой умной активности» (ἀπόπλωσις πάσης νοεράς ἐνεργείας). Отец Александрос посвящает этой теме отдельный параграф<sup>104</sup>, в котором приводит фрагменты Тр. 2.3 и 1.3. В них свт. Григорий прямо утверждает, что Божественный свет созерцается не чувствами и не умом, но «силой Святого Духа», чему

99 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 152, 154.

100 См.: *Gregorius Palamas*. Pro sanctis hesychastis 1, 3, 17 // Op. cit. Σ. 427:1–3.

101 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 153; *Idem*. Αἴσθησις νοερά και θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 282.

102 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154. См. также: *Ibid*. P. 179.

103 *Ibid*. P. 2.

104 *Ibid*. P. 175–179.

доказательство — прекращение активности ума и чувств. Эти фрагменты — как вступающие в резкое противоречие с концепцией «актуализации» ума, в рамках которой действие ума усиливается, благодатью, а не подавляется, — исследователь отказывается понимать буквально. *Ἀλόλασις* — это не «нирвана», но такое бездействие, которое «превосходит всякое действие», то есть усиленное действие<sup>105</sup>. Таким образом, слова свт. Григория о видении нетварного света «силой Святого Духа», а не силой ума или чувства, нужно понимать в том смысле, что «именно Бог активизирует силу интеллекта (activates the power of the intellect), чтобы [он] мог превзойти себя; и это достигается через молитву»<sup>106</sup>.

Воспроизводя в общих чертах парадигму Р. Синкевича, А. Хулиарас в двух положениях расходится с ним и делает на этом особый акцент. Во-первых, он не соглашается с канадским исследователем в том, что само «обожение» тела, а также все психосоматические состояния, которыми оно сопровождается, являются «тварным результатом [действия] благодати»<sup>107</sup>. Например, возражает А. Хулиарас, «видение» Божественного света телесными глазами никак нельзя назвать «тварным», хотя сам способ этого видения — «тайна» (mystery)<sup>108</sup>. Во-вторых, предметом критики стал также тезис Р. Синкевича, согласно которому видение Божественного света телесными глазами доступно только в будущем веке<sup>109</sup>. А. Хулиарас, выступая против, заявляет, что благодать, просвещающая тела святых в настоящей жизни, не является иной по отношению благодати будущего века, поэтому нет принципиальной разницы между действием благодати на тела святых в настоящем и в будущем веке. «Следовательно, это [заявление Синкевича] кажется ошибочным и не соответствует тому, что хочет доказать Палама», — подытоживает учёный<sup>110</sup>.

105 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 178.*

106 *Ibid. P. 179.*

107 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388.*

108 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 196.*

109 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388–389.*

110 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 197.*

### Дмитрий Сергеевич Бирюков

Д. С. Бирюков рассматривает учение свт. Григория о созерцании нетварного света в ряде публикаций, интерпретируя это учение через призму следующих ключевых концептов: «самосозерцание ума», «умное чувство», «упокоение деятельности ума», «ум как зеркало». Позиция Д. С. Бирюкова по обсуждаемой теме представлена в его статьях в достаточно моногенном виде. Схематично и кратко её можно представить следующим образом.

Ум имеет две энергии, или деятельности: 1) дискурсивная деятельность ума (иначе «разумная и умная способность человека») и 2) рефлексивная деятельность ума (иначе самосозерцание ума, или «умное чувство») <sup>111</sup>. Дискурсивная деятельность доступна каждому человеку: и нерелигиозному, и верующему, но не очистившемуся от страстей <sup>112</sup>. Бог же в отличие от тварного сущего познаётся не дискурсивной деятельностью ума, но посредством самосозерцания ума, то есть с помощью «умного чувства» <sup>113</sup>.

Ум, очистившийся от страстей и озарённый Божественным светом, начинает видеть самого себя в качестве Божественного света, поэтому ум есть «одновременно и созерцаемый свет, и созерцающий свет». Хотя ум смотрит на самого себя, но видит не самого себя, но себя «как другое» (ὡς ἄλλο), а именно видит себя, что он сам и есть Божественный свет <sup>114</sup>. При этом важно оговориться, что ум не является самим Божественным светом, но, подобно зеркалу, лишь принимает его в самого себя и отражает его в самом себе <sup>115</sup>.

111 Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Acta Eruditorum. 2016. № 20. С. 20.

112 Там же. См. также: *Он же*. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 464. С. 61.

113 Там же.

114 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 61. См. также: *Он же*. Тема самосозерцания ума у Григория Паламы: иудейский бэкграунд // Интеркультурная философия: полилог традиций: сборник трудов конференции, Санкт-Петербург, 24–26 сентября 2020 г. СПб., 2020. С. 220.

115 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 61. См. также: *Он же*. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Указ. соч. С. 20; *Он же*. Образ ума как зеркала у Григория Паламы // Философия и культура информационного общества: Десятая международная научно-практическая конференция, Санкт-Петербург, 17–19 ноября 2022 г. СПб., 2022. С. 253. Похожие идеи выражает Г. Такаридис: *Τακαρίδης Γ. Α. Η οντολογία του νοῦ κατά τον Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά. Διπλωματική εργασία. Θεσσαλονίκη, 2011. Σ. 71–75.*

Способность ума к самосозерцанию (или его рефлексивная деятельность) — это способность ума «воспринимать Божественный свет», и эта же способность есть не что иное как «умное чувство»<sup>116</sup>. Таким образом, «умное чувство» — это тварная способность тварного ума, посредством которой он может увидеть Бога в самом себе. Как и другие представители парадигмы тварного боговидения, Д. С. Бирюков говорит об «актуализации» «умного чувства», которая совершается при двух важнейших условиях: 1) при очищении ума от страстей; 2) при просвещении «умного чувства» Божественным светом<sup>117</sup>. Высшая способность (энергия) ума (самосозерцание, или «умное чувство») называется исследователем также «энергией единения», благодаря которой ум зрит Бога и соединяется с Ним<sup>118</sup>.

Как и А. Хулиарас, Д. С. Бирюков не обходит вниманием концепт «прекращения» (ἀπόλαυσις) активности ума при созерцании нетварного света. Однако в отличие от него, он предлагает иной подход к согласованию двух «противоречивых дискурсов»: «дискурса активизации» и «дискурса упокоения» действий (ἐνέργειαι) ума. По мнению исследователя, те тексты свт. Григория, в которых речь идёт об «активизации» ума при созерцании Божественного света, указывают на активизацию именно высшей способности ума, то есть на способность самосозерцания и «умное чувство». В других текстах, описывающих «упокоение» ума, имеется в виду не высшая, а низшая его способность, то есть дискурсивная деятельность. Таким образом, если «умное чувство» активизируется в акте созерцания Божественного света, то дискурсивная деятельность ума, напротив, «упокаивается», «прекращается» (καταλείεται) (ср.: Тр. 1, 3, 18; 1, 3, 17)<sup>119</sup>.

Предлагаемая Д. С. Бирюковым интерпретация паламитского учения о боговидении основана на базовых концептах парадигмы тварного боговидения: 1) «умное чувство» — тварная способность ума, то есть в конечном счёте сам ум; 2) тварное (ум), будучи «активизировано» нетварным, способно созерцать нетварный Божественный свет. Учение о видении Божественного света телесными глазами не рассматривается учёным. Впрочем, оно не вполне вписывается в предложенную интерпретацию, поскольку той способностью («умным чувством»),

116 Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Указ. соч. С. 20.

117 Там же.

118 Там же. С. 21.

119 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 62.

которой человек может увидеть Бога, обладает только ум, но никак не тело человека.

Концепция, предложенная Д. С. Бирюковым, не лишена одного противоречия, свойственного парадигме тварного боговидения в целом. Так, с одной стороны, утверждается, что «умное чувство» не есть ни ум, ни чувство, поскольку сам свт. Григорий многократно подчёркивает невозможность познать Божественный свет умом или чувством<sup>120</sup>. Но, с другой стороны, обстоятельно доказывается, что Божественный свет является в подлинном смысле «умопостигаемым», «человекоразмерным», «точнее, уморазмерным». Ум человеческий «родствен» (συγγενής) Божественной энергии (свету), а потому способен созерцать её своей высшей энергией (способностью), то есть умным чувством<sup>121</sup>. Отметим, что в этом Д. С. Бирюков усматривает концептуальную и генетическую схожесть «энергий» Паламы и «идей» Платона, ведь и те и другие могут быть постигнуты умом, то есть являются «умопостигаемыми»<sup>122</sup>. Однако в этих рассуждениях Д. С. Бирюков расходится с выводами Иоанниса Полемиса, который показывает, что свт. Григорий, в отличие от Плотина<sup>123</sup>, не признавал «естественного сродства между человеческим разумом и Божественным светом», а потому и сам Божественный свет не является в собственном смысле слова «умопостигаемым»<sup>124</sup>.

120 Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Указ. соч. С. 20.

121 Однако Палама настаивает на том, что всякая энергия ума является «подобной» Высшему Уму, например, даже такая энергия ума как «рассудок» (διάνοια). См.: *Gregorius Palamas. Epistula ad Danielelem Aeni metropolitam* 20 // Op. cit. Σ. 392:6–13. Возникает вопрос: если на онтологическом уровне рассудок равен умному чувству, то почему же Бог не может созерцаться и рассудком?

122 Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Указ. соч. С. 63–64.

123 О параллелях между ноологией Паламы и Плотина см.: *Шукин Т. А.* «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades V.3* // Библия и христианская древность. 2019. № 2 (2). С. 212–230.

124 *Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorius Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite // *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros / éd. par S. Efthymiadis, P. Odorico, I. Polemis.* Paris, 2015. P. 216.

### Выводы

Интерпретируя учение свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света, большинство вышеперечисленных представителей парадигмы тварного боговидения сходятся в следующих базовых положениях.

- 1) Нетварный свет видится и познаётся человеком посредством ума<sup>125</sup> или умного чувства<sup>126</sup>.
- 2) Умное чувство — тварная высшая познавательная способность ума человека. Ум при этом понимается как способность его души<sup>127</sup>.
- 3) Умное чувство присуще каждому человеку по природе. Однако, как правило, оно находится в «деактивированном» состоянии. Чтобы умное чувство стало способно созерцать нетварный свет, оно должно быть «активировано» особым воздействием на него нетварного света. Только находясь в таком «активированном» состоянии, умное чувство достигает «энтелехии» (ἐντελέχεια)<sup>128</sup>, то есть самораскрытия, и становится способным увидеть нетварный свет. Иными словами, умное чувство изначально находится в «потенциальном состоянии» (δύναμις), но через особое воздействие на него Бога достигает «актуальности» (ἐνέργεια)<sup>129</sup>.

125 *Jugie M. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95–96.*

126 См., в частности, следующее примеч.

127 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. C. 377–378, 381; Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157; Кнежевић М. Негеш и исихазам. С. 78–79; Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154; Idem. Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 179; Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы. С. 21. В «Православной энциклопедии» учение Р. Синкевича об умном чувстве несколько упрощается и определяется как сам ум, а не его способность: Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32.*

128 См. особенно: *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 154. См. также: Ibid. P. 179.*

129 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 381–382; Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 157; Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32; Кнежевић М. Негеш и исихазам. С. 78–79; Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. P. 61–84, особенно P. 82; Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 153; Idem. Αἰσθησις νοερὰ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // Op. cit. P. 282; Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы. С. 20–21.*

- 4) Преображение, изменение чувств, о котором часто пишет свт. Григорий, понимается как «усиление» (или «актуализация») их природных способностей. Будучи «усилено» благодатью, чувство ума обретает возможность видеть нетварный свет<sup>130</sup>.

Таким образом, в рамках парадигмы тварного боговидения однозначно заявляется, что тварные познавательные способности (ум или умное чувство) человека могут познать/увидеть нетварный свет.

Сторонники парадигмы тварного боговидения опираются главным образом на первую триаду (Тр. 1.3). Этот факт обусловлен сильной зависимостью от исследований Р. Синкевича, который в своих публикациях рассматривает Тр. 1.3 в качестве ключевого текста для реконструкции учения свт. Григория о боговидении. Именно в Тр. 1.3 свт. Григорий пишет об умном чувстве как той способности, с помощью которой человек может увидеть Бога, о двух способностях ума — созерцательной (то есть умном чувстве) и дискурсивной, о преобразении чувств при боговидении. Вторая (Тр. 2.3) и третья триады находятся на периферии внимания, поскольку там в разных выражениях идёт речь о самосозерцании Бога как основе боговидения, о нетварном свете как нетварной способности, посредством которой человек видит Бога, и о других положениях, слабо вписывающихся в парадигму тварного боговидения. Именно эти концепты и станут основополагающими для представителей парадигмы нетварного боговидения.

Как следствие, многочисленные высказывания свт. Григория Паламы о том, что способностью, посредством которой человек видит Божественный свет, является сам Божественный свет, исследователи отказываются понимать буквально (представители парадигмы нетварного боговидения, напротив, будут настаивать на буквальном понимании). Подобные пассажи интерпретируются в том смысле, что умное чувство без «активации» его Божественным светом неспособно к боговидению<sup>131</sup>. В данном случае Божественный свет является «движущей причиной», а потому может быть назван в переносном смысле «способностью».

130 Термин «усиление» (*surélévation / intensification and heightening*) прямо используют М. Жюжи и М. Плестед: *Jugie M. Palamas Grégoire // Op. cit. Col. 1757*; ср.: *Idem. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Vol. 2. P. 95–96; Plested M. Gregory Palamas // Op. cit. P. 311–312*. В исследованиях других представителей данной парадигмы концепт «усиления» соответствует концепт «актуализации» духовного чувства.

131 Ср.: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 378–379; Кнежевић М. Њерош и исихазам. С. 80.*

Может ли человек видеть нетварный свет телесными глазами и в настоящей жизни или же только умным чувством? При ответе на этот вопрос исследователи расходятся во мнениях. Заметим также, что большинство исследователей не ставят этот вопрос в богословско-философском ключе.

Р. Синкевич однозначно заявляет, что в этой жизни нетварный свет может созерцаться только умным чувством, или умом. Основанием для такого взгляда является всё то же учение об умном чувстве как человеческой способности к боговидению. Если умное чувство — способность ума, а не тела, то очевидно, что тело, как не имеющее такой способности, не может созерцать нетварный свет<sup>132</sup>. После всеобщего воскресения телá праведников преобразятся. В результате этого преобразования «духовное чувство тела» актуализируется и праведники обретут способность видеть нетварный свет физическими глазами<sup>133</sup>.

Безоговорочно эту точку зрения разделяют прот. В. Асмус и М. М. Бернацкий<sup>134</sup>. М. Кнежевич, Дж. Блэкстоун и Д. С. Бирюков оставляют без внимания проблему видения нетварного света телесными глазами. Однако поскольку они, вслед за Р. Синкевичем, также утверждают, что способность созерцания нетварного света присуща только уму, то из этого следует, что в рамках их системы мысли другой ответ, по сравнению с ответом Р. Синкевича, не предполагается. А. Хулиарас критикует позицию Р. Синкевича и заявляет, что телесные чувства также способны к созерцанию света уже в настоящей жизни, но только через умное чувство<sup>135</sup>. В подобном же ключе рассуждает и М. Плестед<sup>136</sup>.

Однако у парадигмы тварного боговидения существует целый ряд недостатков, которые обнаруживают её слабые стороны.

Во-первых, существуют два важнейших положения в богословии свт. Григория Паламы, которые, хотя формально признаются некоторыми сторонниками парадигмы тварного боговидения, никак не согласуются с их богословскими построениями, поскольку явно им противоречат:

- 1) учение свт. Григория Паламы о невозможности для тварного познать/увидеть нетварное<sup>137</sup>;

132 *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Op. cit. P. 388–389.*

133 *Ibid. P. 389; Idem. Gregory Palamas // Op. cit. P. 159.*

134 *Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // Указ. соч. С. 32.*

135 *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 177.*

136 *Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological // Op. cit. P. 321.*

137 *Gregorius Palamas. Orationes antirrhethicae contra Acindynum 6, 10, 30 // Op. cit. З. Σ. 406–407.* Данное положение эксплицитно не проговаривается сторонниками тварного боговидения.

- 2) заявления свт. Григория Паламы о том, что умное чувство не является ни умом, ни чувством<sup>138</sup>. Учение свт. Григория об умном чувстве как такой реальности, которая не является ни умом, ни чувством, намеренно игнорируется в данной парадигме, ибо противоречит её базовому концепту: умное чувство — это сам ум, или его энергия/способность.

Во-вторых, в рамках парадигмы тварного боговидения отсутствуют какие-либо попытки согласовать многочисленные противоречивые высказывания свт. Григория Паламы об одновременной возможности и абсолютной невозможности для тварного познать/увидеть нетварное. Это косвенно свидетельствует об использовании метода выборочного цитирования, наличие которого ставит под сомнение достоверность основных положений этой парадигмы.

В-третьих, учение свт. Григория Паламы о видении нетварного света «через прекращение всякой умной активности» (*κατὰ ἀπόλαυσιν πάσης νοεῤῥᾶς ἐνεργείας*)<sup>139</sup>: 1) либо обходится вниманием<sup>140</sup>, как противоречащее базовому концепту об «усилении» (а не «прекращении») активности умного чувства, или ума; 2) либо не вполне обоснованно

Очевидно, именно по той причине, что оно подрывает основной тезис их объяснительной модели: нетварный свет видим для тварного умного чувства.

- 138 *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 20 // *Op. cit.* Σ. 430–431. Прямо это положение формально признаётся и проговаривается в следующих исследованиях: *Sinkewicz R. E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // *Op. cit.* P. 377; *Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas*. P. 145; *Idem. Αἰσθησις νοεῤῥᾶ καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology* // *Op. cit.* P. 273; *Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве* // Указ. соч. С. 20.
- 139 См. особенно: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 18 // *Op. cit.* Σ. 428–429. В качестве синонимов к ἀπόλαυσις свт. Григорий использует κατάπαυσις и ἀπόλυσις. Указанное выше выражение свт. Григорий часто повторяет, заимствуя его из Ареопагитского корпуса: *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 2, 7 // *SC*. 578. P. 390:16–17. См. также: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 2, 1, 7 // *Op. cit.* Σ. 400:5–11; *Ibid.* 1, 3, 17–18 // *Op. cit.* Σ. 427–429.
- 140 См.: *Jugie M. Palamas Grégoire* // *Op. cit.* Col. 1735–1776; *Idem. Palamite (Controverse)* // *Op. cit.* Col. 1778–1818; *Idem. Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*. Vol. 2. P. 71–100; *Sinkewicz R. E. Gregory Palamas* // *Op. cit.* P. 131–188; *Idem. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // *Op. cit.* P. 374–390; *Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама* // Указ. соч. С. 12–41; *Plested M. Gregory Palamas* // *Op. cit.* P. 293–305; *Idem. The Spiritual Senses, Monastic and Theological* // *Op. cit.* P. 301–312; *Blackstone J. Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas*. P. 61–177.

объясняется как апофатический термин, то есть как такое «прекращение» активности, которое по причине своей интенсивности превосходит всякое понятие об «активности» и «пассивности» (то есть «прекращении») и является не чем иным, как экстенсивным «усилением» умного чувства<sup>141</sup>; 3) либо понимается как «прекращение» дискурсивной, а не созерцательной активности ума<sup>142</sup>. Последний вариант не имеет под собой твёрдого основания, поскольку свт. Григорий, говоря о «прекращении всякой умной активности», нигде и ни разу не делает каких-либо исключений из этого положения<sup>143</sup>. В рамках же парадигмы нетварного боговидения *ἀλόπλασις* является одним из основополагающих концептов и понимается буквально.

В-четвёртых, обнаруживаются как философская необоснованность, так и противоречивость основного тезиса парадигмы тварного боговидения: тварное способно познать/увидеть нетварное. Если главные представители парадигмы признают, что в основе гносеологии свт. Григория лежит принцип «подобное познаётся подобным», то их заявление о возможности для тварного познать/увидеть нетварное явно противоречит этому принципу, ведь тварное и нетварное совершенно иноприродны друг другу. Знаменитый исследователь паламизма А. Г. Дунаев, исходя из этой парадигмы мысли, указывает на данное противоречие и отмечает: «Поскольку для сторонников свт. Григория Паламы Фаворский свет был исключительно нетварным, то непонятно, как он мог быть видим тварными, хотя и преображёнными под действием Святого Духа очами»<sup>144</sup>.

В-пятых, учение о достижении «актуализации» умного чувства, в результате которого человек становится способен к обожению,

141 Chouliaras A. The Anthropology of St Gregory Palamas. P. 178; Ср.: *Plested M. The Spiritual Senses, Monastic and Theological* // *Op. cit.* P. 312. Ср.: *Кнежевић М. Његош и исихазам*. С. 80.

142 *Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм* // *Указ. соч.* С. 62.

143 Свт. Григорий, ссылаясь на Ареопагита, пишет, что мы «устремляемся» (ἐπιβάλλομεν) к Богу «через прекращение всякой (πάσης) умной активности». См.: *Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram* 2, 56 // ГПΣ. 4. Σ. 304:16–17; *Idem. Epistula ad Arsenium Studitam* 5 // ГПΣ. 2. Σ. 318:28–29. Об этом и сам свт. Григорий многократно пишет в «Триадах»: *Idem. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 18 // *Op. cit.* Σ. 428:12.24; *Ibid.* 2, 3, 49 // *Op. cit.* Σ. 582:1–2; *Ibid.* 2, 3, 39 // *Op. cit.* Σ. 572:25–26; *Ibid.* 2, 3, 48 // *Op. cit.* Σ. 581:12–13; *Ibid.* 2, 3, 40 // *Op. cit.* Σ. 574:14–15; *Ibid.* 2, 3, 6 // *Op. cit.* Σ. 543:13–14.

144 *Дунаев А. Г. Существует ли православная антропология?* // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2022. Вып. 43. С. 51.

то есть к видению Бога, будучи понимаемо буквально<sup>145</sup>, сближает парадигму тварного боговидения с позицией Варлаама Калабрийского, который также утверждал, что достижение обожения — это результат «раскрытия природных способностей» человека и плод достижения их «энтелехии» (ἐντελέχεια), то есть актуального раскрытия их потенциалов<sup>146</sup>.

К сильным сторонам парадигмы тварного боговидения можно отнести:

- 1) подробную разработку понятия «умное чувство» в богословии свт. Григория Паламы;
- 2) особый акцент на учении о доступности боговидения для человека, имеющей богословско-антропологическое основание в учении об умном чувстве как части человеческой природы;
- 3) концептуальную преемственность в рамках данной парадигмы.

Выводы Р. Синкевича напрямую заимствуются и реципируются учёными: прот. В. Асмусом, М. М. Бернацким, М. Кнежевичем, А. Хулиарасом. Косвенное влияние обнаруживают М. Плестед, Дж. Блэкстоун, Д. С. Бирюков и др.

Итак, парадигма тварного боговидения, несмотря на все её недостатки,

- 1) обладает убедительностью,
- 2) является одним из рабочих исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света,
- 3) в целом признаётся<sup>147</sup> многими учёными, такими как: Д. И. Макаров<sup>148</sup>, И. Н. Луковцев<sup>149</sup>, Роджер Коресчук (Roger Coresciuc)<sup>150</sup>,

145 Ключевой текст, на котором здесь делается акцент: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 1, 3, 17 // Op. cit. Σ. 427:10–12.

146 Ibid. 3, 1, 26 // Op. cit. Σ. 638:9–10.

147 В некоторых случаях с определёнными незначительными оговорками.

148 «Именно благодаря Божественной силе Святого Духа глаза учеников на горе преобразились, что позволило им на мгновение воспринять сияние славы (идентичное сиянию от облака)» (*Makarov D. I. St. Gregory Palamas's Idea of the Transfiguration // XX<sup>e</sup> congrès international des Études byzantines: Collège de France-Sorbonne, 19–25 août 2001. Pré-actes: en 3 vols. Vol. 3: Communications libres. Paris, 2001. P. 102*).

149 *Луковцев И. Н. Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3 (1). С. 25–26.*

150 *Coresciuc R. Omilia a 59-A a Sfântului Grigorie Palama: Model Pentru Cateheza Postbaptismală // Teologie & Viață. 2021. Vol. 5–8. P. 110–111.*

Дору Костаке (Doru Costache)<sup>151</sup>, Пол Ладусёр (Paul Ladouceur)<sup>152</sup>, Антонио Фиригос (Antonis Fyrigos)<sup>153</sup>, Георгий Мандзаридис<sup>154</sup>, Иоанн Кирилэ (Ioan Chirilă), Стелиан Пашка-Туша (Stelian Pașca-Tușa), Адриан Маринчан (Adrian Mărincean), Богдан Шоптерян (Bogdan Șopterean)<sup>155</sup>, Бобан Миленкович (Boban Milenković)<sup>156</sup>, Такаридис Георгиос (Τακαρίδης Γεώργιος)<sup>157</sup>, Жак Лизон (Jacques Lison)<sup>158</sup>, архиеп. Василий (Кривошеин)<sup>159</sup>, Джордж Пападимитриу (George Papademetriou)<sup>160</sup> и др.

*Продолжение следует*

- 151 Как считает исследователь, благодаря «преображению (transfiguration) человеческой способности (capacity) восприятия в “божественное чувство”» человек обретает возможность видеть Божественный свет (*Costache D. Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St Gregory Palamas' On the Divine and Deifying Participation // Phronema. 2011. Vol. 26 (1). P. 18.*)
- 152 Именно «ум» (nous), полагает учёный, является «духовной человеческой способностью, с помощью которой люди могут познавать и переживать Бога» (*Ladouceur P. The Experience of God as Light in the Orthodox Tradition // Journal of Pentecostal Theology. 2019. Vol. 28 (2). P. 173.*)
- 153 Ссылаясь на Тр. 1.3.27, 1.3.36, 2.3.22, Антонио Фиригос полагает, что преобразование Христа касается не Его ипостаси, но состояния апостолов: телесные глаза апостолов претерпели «восстановление» (ripristino) и «преображение» (trasformazione) в «первозданное состояния» (condizione primigenia) в результате божественного воздействия на них и таким образом смогли чувственно увидеть Божественный свет (*Fyrigos A. Gregorio Palamas e il “palamismo” // Eastern Theological Journal. 2015. Vol. 1 (2). P. 224–225, 228.* Реконструкцию учения свт. Григория о «φῶς νοερόν καὶ θεῖον» по его письмам к Варлааму Калабрийскому см.: *Fyrigos A. La luce noetica (e Divina) // Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / a cura di A. Fyrigos. Roma, 2005. (Midioevo; 11). P. 94–95.*
- 154 «Так, в соответствии с мистическим опытом исихастов, Григорий Палама говорит не об изменении телесного зрения, а о духовном восприятии, усиленном благодатью» (*Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / пер. с англ. В. Петухова. Сергиев Посад, 2010. С. 98.*)
- 155 *Chirilă I., Pașca-Tușa S., Mărincean R.-A., Șopterean B.-L. The Divine Light: The Sight and Experience of it in Gregory Palamas Theology // Astra Salvensis: revista de istorie și cultura. 2019. Vol. 13. P. 221–230.*
- 156 См.: *Milenkovic B. M. Οι θεοπτικές των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης κατά τον άγίο Γρηγόριο Παλαμά. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2016. Σ. 78–88.* Б. Миленкович заключает: «Наконец, мы можем с уверенностью сказать, что инструментом (όργανο) боговидения является благодатное единение ума и сердца человека, состояние, создающее особое чувство души (αίσθηση της ψυχής), с помощью которого он может видеть Бога» (*Ibid. Σ. 87–88.*)

## Источники

- Gregorii Acindyni Refutationes duae: operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* / ed. J. Nadal Cañellas. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1995. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 31).
- Gregorius Palamas. Contra Nicephorum Gregoram* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ´ τ. Τ. δ´: Δογματικαὶ πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348–1358* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἔρευνῶν, 1988. Σ. 231–377.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Arsenium Studitam* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ´ τ. Τ. β´: Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 315–324.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Athanasium Syzicenum* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ´ τ. Τ. β´: Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 411–454.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Daniele Aeni metropolitam* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ´ τ. Τ. β´: Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 375–394.
- Gregorius Palamas. Epistula ad Paulum Asanem* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ´ τ. Τ. β´: Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τα ἔτη 1340–1346* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 363–374.
- Gregorius Palamas. Orationes antirrheticae contra Acindynum* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ´ τ. Τ. γ´: Αντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον* / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἔρευνῶν, 1970. Σ. 39–506.
- Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ´ τ. Τ. α´: Λόγοι ἀποδεικτικοὶ, ἀντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαᾶμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων* /
- 157 *Τακαρίδης Γ. Α.* Η οντολογία του νού κατὰ τον Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμά. Σ. 72–75.
- 158 *Lison J.* L'esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris, 1994. P. 45. См. рецензию на монографию: *Mateo-Seco L. F.* Review of: *Lison J.* L'Esprit répandue. La pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris: Éd. du Cerf, 1994. 305 p. // *Scripta Theologica.* 1996. Vol. 28 (1). P. 334–335. См. также: *Lison J.* La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de théologie orthodoxe // *Irénikon.* 1994. Vol. 62. P. 68–69.
- 159 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Святой Григорий Палама – личность и учение // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород, 2011. С. 357; *Он же.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород, 2011. С. 118–120.
- 160 В вопросе о способе видения нетварного света Д. Пападимитриу следует за архиепископом Василием: *Parademetriou G. C.* Introduction to Saint Gregory Palamas. New York (N. Y.), 1973. P. 46–47.

ἔκδ. В. Bobrinsky, Π. Παλαεναγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἔρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.

*Maximus Confessor. Ambiguorum Liber* // PG. T. 91. Col. 1031–1418.

*Nicephori Gregorae Byzantina historia: Graece et Latinae: in 3 vols. Vol. 3.* / ed. I. Bekker. Bonnae: Impensis Ed. Weberi, 1855. (Corpus scriptorum historiae Byzantinae; vol. 27).

*Pseudo-Denys l'Aréopagite. Les Noms divins. Chapitres I–IV / texte grec de B. R. Suchla (PTS 33); trad. et notes de Y. de Andia. Paris: Cerf, 2016. (SC; vol. 578).*

*Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар: Текст, 2010. (Патристика: тексты и исследования).*

*Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.*

## Литература

*Аникин Д. Ф. Божественный Свет (Нетрадиционные суждения по традиционной теме) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2011. № 2 (2). С. 37–60.*

*Асмус В., прот., Бернацкий М. М. и др. Григорий Палама // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 13. С. 12–41.*

*Бирюков Д. С. Учение Григория Паламы о познании и умном чувстве // Acta Eruditorum. 2016. № 20. С. 19–21.*

*Бирюков Д. С. Тема самосозерцания ума у Григория Паламы: иудейский бэкграунд // Интеркультурная философия: полилог традиций: сборник трудов конференции, Санкт-Петербург, 24–26 сентября 2020 г. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 225–227.*

*Бирюков Д. С. Линии в ноологии Григория Паламы. Паламизм и платонизм // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 464. С. 60–67.*

*Бирюков Д. С. Образ ума как зеркала у Григория Паламы // Философия и культура информационного общества: Десятая международная научно-практическая конференция, Санкт-Петербург, 17–19 ноября 2022 г. СПб.: ГУАП, 2022. С. 252–254.*

*Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 61–135.*

*Василий (Кривошеин), архиеп. Святой Григорий Палама — личность и учение // Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды / сост. диак. А. Мусин. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 343–358.*

*Дунаев А. Г. Существует ли православная антропология? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 44–82.*

*Каравълчев В. Съвременният антипаламизъм и православно учение за обожението // Forum Theologicum Sardicense. 2020. Т. XXV (1). С. 113–130.*

*Кнежевић М. Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012.*

- Кнежевић М.* Његош и исихазам. Београд; Косовска Митровица: Институт за теолошка истраживања, Филозофски факултет, 2016.
- Луковцев И. Н.* Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3 (1). С. 24–44.
- Мандзаридис Г.* Обожение человека по учению святителя Григория Паламы / пер. с англ. В. Петухова. Сергиев Посад: СТСЛ, 2010.
- Шукин Т. А.* «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades V.3* // Библия и христианская древность. 2019. № 2 (2). С. 212–230.
- Bibliographie du R. P. Martin Jugie // *Revue des études byzantines*. 1953. Т. 11. P. 19–32.
- Biliuță I.* Review of: *Chouliaras A.* The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Brepols: Turnhout, 2020. (*Studia Traditionis Theologiae*; vol. 38). 243 p. ISBN 978-2-503-58941-1 // *Review of Ecumenical Studies Sibiu*. 2021. Vol. 13 (3). P. 535–539.
- Blackstone J.* Knowledge and Experience in the Theology of Gregory Palamas. Oxford: Peter Lang, 2018.
- Chirilă I., Pașca-Tușa S., Mărincean R.-A., Șoptorean B.-L.* The Divine Light: The Sight and Experience of it in Gregory Palamas Theology // *Astra Salvensis: revista de istorie și cultura*. 2019. Vol. 13. P. 221–230.
- Chouliaras A.* The Anthropology of St Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Turnhout: Brepols, 2020.
- Chouliaras A.* Αἰσθησις νοερά καὶ θεία (Intellectual and Divine Perception): A Major Notion in St Gregory Palamas' Anthropology // *Studia patristica*. 2021. Vol. 129. P. 271–288.
- Coresciuc R.* Omilia a 59-A a Sfântului Grigorie Palama: Model Pentru Cateheza Postbaptismală // *Teologie & Viață*. 2021. Vol. 5–8. P. 96–112.
- Costache D.* Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St Gregory Palamas' On the Divine and Deifying Participation // *Phronema*. 2011. Vol. 26 (1). P. 9–25.
- Fyrigos A.* Gregorio Palamas e il “palamismo” // *Eastern Theological Journal*. 2015. Vol. 1 (2). P. 205–241.
- Fyrigos A.* La luce noetica (e Divina) // Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam) / a cura di A. Fyrigos. Roma: Antonianum, 2005. (Midioevo; vol. 11). P. 91–97.
- Jugie M.* Palamas Grégoire // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1932. Т. 11 (2). Col. 1735–1776.
- Jugie M.* Palamite (Controverse) // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1932. Т. 11 (2). Col. 1778–1818.
- Jugie M.* *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*: in 4 vols. Vol. 2. Parisiis: Letouzey et Ane, 1933.
- Ladouceur P.* The Experience of God as Light in the Orthodox Tradition // *Journal of Pentecostal Theology*. 2019. Vol. 28 (2). P. 165–185.
- Lison J.* La divinisation selon Grégoire Palamas. Un sommet de théologie orthodoxe // *Irénikon*. 1994. Vol. 62. P. 59–70.

- Lison J.* L'esprit répandu: la pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris: Cerf, 1994.
- Makarov D. I.* St. Gregory Palamas's Idea of the Transfiguration // XX<sup>e</sup> congrès international des Études byzantines: Collège de France-Sorbonne, 19–25 août 2001. Pré-actes: en 3 vols. Vol. 3: Communications libres. Paris: Comité d'organisation du XX<sup>e</sup> Congrès international des Études Byzantines; Collège de France, 2001. P. 102.
- Mateo-Seco L. F.* Review of: *Lison J.* L'Esprit répandue. La pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris: Éd. du Cerf, 1994. 305 p. // *Scripta Theologica*. 1996. Vol. 28 (1). P. 334–335.
- Milenkovic B. M.* Οι θεοπτικές των προφητών της Παλαιάς Διαθήκης κατά τον άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2016.
- Papademetriou G. C.* Introduction to Saint Gregory Palamas. New York (N. Y.): Philosophical Library, 1973.
- Plested M.* Gregory Palamas // *The Wiley Blackwell Companion to Patristics* / ed. by K. Parry. Chichester: Wiley Blackwell, 2015. P. 293–305.
- Plested M.* The Spiritual Senses, Monastic and Theological // *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium* / ed. by S. Ashbrook Harvey and M. Mullett. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2017. (*Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia*; vol. 9). P. 301–312.
- Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite // *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros* / éd. par S. Efthymiadis, P. Odorico, I. Polemis. Paris: Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, 2015. P. 205–221.
- Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition*. T. 2: XIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. (*Corpus Christianorum – La théologie byzantine*; vol. 2). P. 131–188.
- Sinkewicz R. E.* The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // *Христианский Восток*. 1999. Т. 1 (7). С. 374–390.
- Sinkewicz R. E.* The Doctrine of the Knowledge of God in the Initial Discussions Between Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. PhD dissertation. Oxford: University of Oxford, 1979.
- Τακαρίδης Γ. Α.* Η οντολογία του νού κατά τον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2011.

# «КОГДА ВЗИРАЮ Я НА НЕБЕСА ТВОИ»: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ אֱלֹהִים ('ĒLŌHĪM) В Пс. 8, 6 В РАННИХ ПЕРЕВОДАХ БИБЛИИ И ИУДЕЙСКИХ КОММЕНТАРИЯХ\*

Егор Алексеевич Кропинов

студент ПСТГУ

127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1

kropinovv.egor@gmail.com

**Для цитирования:** Кропинов Е. А. «Когда взираю я на небеса Твои»: интерпретация אֱלֹהִים ('ĕlōhîm) в Пс. 8, 6 в ранних переводах Библии и иудейских комментариях // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 100–123. DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.004

## Аннотация

УДК 26-277.2 (27-277)

В статье исследуются причины различных интерпретаций слова אֱלֹהִים ('ĕlōhîm) в Пс. 8, 6 в ранних переводах Ветхого Завета и раввинистической экзегезе. Автор выявляет исторические обстоятельства, лежащие за разными переводами, проясняет позиции еврейских толкователей и обнаруживает две традиции истолкования слова אֱלֹהִים ('ĕlōhîm): «Бог» и «ангелы». Реконструированы пути распространения этих традиций, указано их место в иудейском и христианском богословии, предложены перспективы исследований.

\* Статья написана на основе доклада, прочитанного автором в студенческой части библейской научной конференции, проведённой Московской духовной академией 9–10 ноября 2022 г. Все переводы принадлежат автору, если не указано иное.

Автор благодарит Е. Дмитриеву за помощь с сирийским языком, А. А. Медведеву, А. К. Лявданского и Т. М. Крихтову за бесценные рекомендации по улучшению статьи, проф. А. А. Орлова — за добрый совет.

**Ключевые слова:** Псалом 8, масоретский текст, Септуагинта, Вульгата, Пешитта, древние греческие переводы, Вавилонский Талмуд, таргумы, мидраши, иудейские средневековые комментарии, ветхозаветная экзегеза, христианская антропология, еврейская антропология.

---

## «When I Look at Your Heavens»: The Interpretation of אלהים (*’ēlōhîm*) in Ps. 8, 6 in Early Biblical Translations and Jewish Commentaries

**Egor A. Kropinov**

Student at the St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University  
6, bld. 1, Likhov lane, Moscow 127051, Russia  
kropinov.egor@gmail.com

**For citation:** Kropinov, Egor A. “‘When I Look at Your Heavens’: The Interpretation of אלהים (*’ēlōhîm*) in Ps. 8, 6 in Early Biblical Translations and Jewish Commentaries”. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 100–123 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.004

**Abstract.** This article explores the reasons for the different interpretations of the word אלהים (*’ēlōhîm*) in Psalm 8:6 in the early translations of the Old Testament and in rabbinic exegesis. The author identifies the historical circumstances behind the various translations, clarifies the positions of Jewish interpreters, and reveals two traditions of interpretation: as «God» and «angels». The author reconstructs the ways in which these traditions spread, indicates their place in Jewish and Christian theology, and offers research perspectives.

**Keywords:** Psalm 8, Masoretic text, Septuagint, Vulgate, Peshitta, ancient Greek translations, Babylonian Talmud, targums, midrashim, Jewish medieval commentaries, Old Testament exegesis, Christian anthropology, Jewish anthropology.

## Введение

Цитата, вынесенная в заглавие статьи, принадлежит не шестому стиху, который нас интересует, а четвёртому. Но она точно указывает на особенность восьмого псалма в целом: на его антропоцентричность, взгляд на мир (как на небеса, так и землю) с человеческой перспективы. Однако детали этой картины отличаются в разных традициях, стоящих за древними переводами Ветхого Завета, а также за иудейской литературой, комментирующей текст Писания. Их интерпретации слова אלהים (*’ēlōhîm*) в Пс. 8, 6 эксплицируют представления о положении людей во вселенской иерархии, которые делятся на две парадигмы. Мы отследим их содержание, распространение, эволюцию и корни.

### 1. Масоретский текст

Пс. 8, 6 гласит о человеке:

ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרנהו

*wattəḥassərēhû mmə‘aṭ mē‘ēlōhîm wəḵāḇôḏ wəhādār ta‘aṭṭərēhû<sup>1</sup>*

Смысл стиха не вызывает трудностей, за исключением одного слова: *Ты сделал так, что немногим он ниже...* Кто такой אלהים (*’ēlōhîm*), ниже которого человечество? И снова о человеке: *Ты величаем и славой его увенчал<sup>2</sup>*. Будучи грамматически множественного числа, проблемное др.-евр. слово чаще всего означает одного Бога, намного реже — нескольких богов, то есть сверхъестественных существ, которые в библейской картине мира подчинены Господу и часто отождествляются с ангелами<sup>3</sup>. Но вопреки обыкновению, контекст не даёт подсказок, что заставляет переводчиков и экзегетов эксплицировать здесь свои представления о месте человека в творении Божиим.

1 Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von A. Schenker. Stuttgart, <sup>5</sup>1997. S. 1162.

2 Перевод РБО 2011, который на наш вопрос отвечает: *ниже божеств*.

3 Toorn K., van der. God (I) // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / ed. by K. van der Toorn, B. Becking and P. W. van der Horst. Grand Rapids (Mich.), <sup>2</sup>1999. P. 353.

## 2. Септуагинта

Наиболее ранний перевод Псалтири входит в состав Септуагинты. Её рукописи единогласно читают в Пс. 8, 6:

ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἑστεφάνωσας αὐτόν<sup>4</sup>.

Это означает: *Ты умалил его немного по сравнению с ангелами, славою и честью Ты увенчал его*. В Пс. 96, 7; 137, 1 עֲלֹהִים ('*elōhîm*) также переведено как ἄγγελοι. Библиист Альберт Питерсма видит в этом благочестивую скромность или «общеизвестную онтологическую иерархию»<sup>5</sup>. Иными словами, согласно переводу, человек включён во вселенский порядок, где главенствует Господь, Которому подчиняются ангелы, или божества, покровительствующие народам. Животные расположены ещё ниже людей, чему посвящены стихи Пс. 8, 7–9.

Псалтирь переведена на греческий язык во втор. пол. II в. до н. э. Место происхождения перевода неизвестно, но Египет более вероятен, чем Палестина<sup>6</sup>. Возможно, перевод псалмов принадлежит александрийской диаспоре периода после начала Маккавейской войны. Реконструируемые представления мы осторожно атрибутируем им.

## 3. Ревизии Септуагинты

Акила, Симмах, Феодотион и шестая колонка из Гекзапл согласны друг с другом, одинаково отличаясь от Септуагинты:

καὶ ἐλαττώσεις αὐτὸν βραχὺ παρὰ θεόν...

Это переводится: *и Ты умалишь его мало по сравнению с Богом*; лишь шестая колонка читает: ὀλίγον παρὰ θεόν, что мало влияет на смысл. Вторая половина стиха известна лишь в переводе Акилы:

- 4 Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes: in 2 vols. / ed. A. Rahlfs. Vol. 2. Stuttgart, 1979. P. 6.
- 5 Pietersma A. Not Quite Angels: A Commentary on Psalm 8 in Greek // Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo / ed. by A. Voitila and J. Jokiranta. Leiden; Boston (Mass.), 2008. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 126). P. 272.
- 6 Olofsson S. Chapter 23: The Psalter // The Oxford Handbook of the Septuagint / ed. by A. G. Salvesen and T. M. Law. Oxford, 2021. P. 337–338; Pietersma A. The Place of Origin of the Old Greek Psalter // The World of Aramaeans: Studies in Honour of Paul-Eugène Dion: in 2 vols. / ed. by P. M. Michèle Daviau, M. Weigl, J. W. Wevers. Vol. 1. Sheffield, 2001. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series; 324). P. 273.



на весь перевод бесспорно<sup>11</sup>, сирийские переводчики Псалтири нередко обращались к Септуагинте<sup>12</sup>, а также избегали сопоставления Бога с вещественным миром<sup>13</sup>. Все эти факты могут лежать в основе рассматриваемой стратегии перевода, но сам выбор в её пользу свидетельствует, что около втор. пол. II — нач. III в. в Эдессе<sup>14</sup> определённые иудейские круги, вероятно, верили во вселенскую иерархию, где человек стоит ниже ангелов.

## 5. Вульгата

Первый перевод псалмов на латинский язык — «Галльская Псалтирь» — сделан Иеронимом Стридонским с Септуагинты и, будучи вторичным, мало нам интересен. Пс. 8, 6 в нём в точности следует греческому тексту:

*minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum*<sup>15</sup>.

Это означает: *Ты умалил его немногим ниже ангелов, славою и честью Ты увенчал его*. Второй, сделанный с протомасоретского текста, — «Псалтирь согласно евреям» — имеет для нас большее значение. В этом переводе интересующий нас стих гласит:

*minues eum paulo minus a Deo, gloria et decore coronabis eum*<sup>16</sup>.

В переводе на русский: *Ты умалишь его немногим ниже Бога, славою и красотой Ты увенчаешь его*. Будущее время здесь — очевидно, калька древнееврейского имперфекта вслед за Гекзаплами Оригена; важнее, что מַלְאֲכִים (*‘ēlōhîm*) передано как *Deus*, «Бог». Переводчик и сам подметил в «Схолиях на псалмы»: «По-еврейски вместо “ангелы”, которые называются *malachim*, стоит “Бог”, то есть *eloim*»<sup>17</sup>; может быть, он считал

11 Dirksen P. B. Chapter 8: The Old Testament Peshitta // Op. cit. P. 295–296.

12 Bloch J. The Influence of the Greek Bible on the Peshitta // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1920. Vol. 36 (2). P. 161–163.

13 Ibid. P. 162.

14 Rooy H. F., van. The Psalms in Early Syriac Tradition // The Book of Psalms: Composition and Reception / ed. by P. D. Miller, P. W. Flint. Leiden; Boston (Mass.), 2004. (Vetus Testamentum, Supplements; 99). P. 538–539.

15 Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem / hrsg. von R. Weber, R. Gryson. Stuttgart, 2007. S. 776.

16 Ibid. S. 777.

17 Hieronymus Stridonensis. Commentarioli in Psalmos 8, 6 // Sancti Hieronymi Presbyteri Qui Deperditi Hactenus Putabantur Commentarioli in Psalmos / ed. G. Morin. Maredsolis; Oxoniae, 1895. (Anecdota Maredsolana; 3/1). P. 21: «In hebraeo pro eo quod est “ab angelis”, qui dicuntur malachim, “Deum” habet, hoc est eloim».

причиной различия отдалённое созвучие для латиноязычного уха מלאכים (*mal'ākîm*) и אלהים (*'ēlōhîm*). Иероним, горячий сторонник *hebraica veritas*, по-видимому, придерживался той же идеи, что и Акила, Симмах и Феодотион. Христологическое толкование Пс. 8, 6 в Евр. 2, 7, где цитируется Септуагинта, он упоминает равнодушно<sup>18</sup>.

Латинский переводчик обращался не только к «Гекзаплам» Оригена и другой христианской экзегезе, но и к палестинским иудеям — знатокам своей традиции<sup>19</sup>. В декабре 385 г. Иероним Стридонский прибыл в Вифлеем, в 387 г. написал «Схолии на псалмы», а спустя некоторое время перевёл Псалтирь с древнееврейского<sup>20</sup>. Можно предположить, что перевод אלהים (*'ēlōhîm*) как *Deus*, «Бог», отражает мировоззрение учителей Иеронима, которые следовали традиции, лежащей в основе ревизии *kayge*. Палестинские раввины учили, что человеку определён крайне высокий статус, немногим ниже самого Бога; ангелы в такой картине мира — лишь служебные духи.

## 6. Таргум

Пс. 8, 6 в таргуме на Псалтирь гласит:

והסרת יתיה קליל מן מלאכיא ויקר ושיבהורא תכלליניה

*wəḥassart yāṭēh qallīl men mal'ākayyā wīqār wəšibhūrā təkalləlīnnēh*<sup>21</sup>.

Это означает: *Ты умалил его немногим ниже ангелов, и славою и великолепием Ты увенчаешь его*; др.-евр. אלהים (*'ēlōhîm*) здесь передано как араам. מלאכיא (*mal'ākayyā*), «ангелы». Таргумист избегает антропоморфизмов и иных сопоставлений Бога с творением<sup>22</sup>; на наш взгляд, его благочестивая техника перевода связана с представлением об ограниченном статусе человека, который может быть близок лишь ангелам, но не Богу.

18 *Hieronymus Stridoniensis. Commentarioli in Psalmos 8, 6 // Op. cit. P. 21: «Hunc locum apostolus in epistula ad Hebraeos super Christo interpretatur».*

19 *Williams M. H. The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship. Chicago (Ill.), 2006. P. 85–86, 110–111; подробнее о еврейских наставниках см.: Ibid. P. 221–231.*

20 *Ibid. P. 281–283.*

21 *White E. A Critical Edition of the Targum of Psalms: A Computer Generated Text of Books I and II. PhD dissertation. Appendix 1. Montreal, 1988. P. 28.*

22 *Stec D. M. Chapter 10: The Aramaic Psalter // The Oxford Handbook of the Psalms / ed. by W. P. Brown. Oxford, 2014. P. 163–164.*

Обстоятельства появления таргума на Псалтирь реконструируются лишь благодаря сведениям самого текста. Его становление могло длиться несколько столетий: вероятно, от V в. до начала распространения ислама<sup>23</sup>. Среди учёных нет консенсуса о месте его происхождения, но, по нашему мнению, сохранение в нём архаичных традиций<sup>24</sup> и отсутствие ссылок на таргум до нач. XII в.<sup>25</sup> косвенно свидетельствуют о его появлении на периферии иудейского мира первого тысячелетия. Мы предполагаем, что космологические представления, обнаруживаемые в таргуме и в переводах Псалтири в составе Септуагинты и Пешитты, не только близки, но и генетически родственны.

## 7. Талмуд

Интересующий нас стих несколько раз цитируется в талмудической литературе. «Авот де-рабби Натан», комментарий на мишнаитский трактат «Авот», в версии А, главе 2 содержит следующую агаду:

«Сказали: когда Моисей поднялся наверх, чтобы получить скрижали, которые лежали написанными с шести дней творения <...> тогда ангелы взвели обвинение на Моисея и говорили: “Владыка мира! Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Немного Ты умалил его пред ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; всё положил под ноги его: овец и волов всех и также полевых зверей, птиц небесных и рыб морских” (Пс. 8, 5–9); они наговаривали на Моисея, говоря: “Что значит этот рождённый женщиной, который поднялся на небо, как сказано: ...ты поднялся на вершину, взял в плен, принял дары для человечества (Пс. 67, 19). Он их взял, сошёл вниз и радовался великой радостью»<sup>26</sup>.

Из-за лаконичности истории трудно реконструировать, как автор понимал אֱלֹהִים (‘*ēlōhîm*) в Пс. 8, 6: неясно, до дарования Торы или после него ангелы противостоят Моисею, подчёркивают ли они его новый статус или указывают, что роль человека в мире и без того высока. Однако благодаря другим версиям агады можно кое-что выяснить. Так, трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат» 88b–89a гласит:

23 Edwards T. Exegesis in the Targum of Psalms: The Old, the New, and the Rewritten. Piscataway (N. J.), 2007. (Gorgias Biblical Studies; 28). P. 11–12, 221.

24 Ibid. P. 219; Stec D. M. Chapter 10: The Aramaic Psalter // Op. cit. P. 170–171.

25 Ibid.; Edwards T. Exegesis in the Targum of Psalms. P. 13.

26 Талмудические трактаты: Авот, Авот де-рабби Натан (1–2) / пер. Н. Переферковича, ред. Р. Кипервассера. М.; Иерусалим, 2011. С. 77. Пс. 8, 5–9 и 68, 19 процитированы по несколько изменённому синодальному переводу; отсюда перевод אֱלֹהִים (‘*ēlōhîm*) как «ангелы».

«Рабби Йегошуа бен-Леви сказал: “В час, когда Моисей взошёл на высоту, ангелы служения сказали перед Святым, благословен Он: ‘Владыка мира! Что рождённый женщиной делает среди нас?’ Он сказал им: ‘Он пришёл, чтобы получить Тору’. Они сказали перед Ним: ‘Сокрытую драгоценность, которая была сокрыта Тобой за девятьсот семьдесят четыре поколения до того, как был создан мир, Ты желаешь отдать плоти и крови? *Что такое человек? А Ты помнишь о нём! Что любой из людей? А Ты печёшься о нём! Господи, Боже наш! По всей земле славится имя Твоё! Выше небес раздаётся Тебе хвала!*’ (Пс. 8, 5.2). Святой, благословен Он, сказал Моисею: ‘Дай им ответ’. <...> Моисей сказал перед Ним: ‘Владыка мира! В Торе, что Ты даёшь мне, что написано? *Я Господь, твой Бог, Который вывел тебя из Египта!*’ (Исх. 20, 2). Он сказал ангелам: ‘Сходили ли вы в Египет? Были ли вы порабощены фараоном? Почему Торе быть вашей?’ И снова: ‘Что написано в ней? *Не должно быть у тебя других богов* (Исх. 20, 3). Пребываете ли вы среди народов, которые служат идолам?’ И снова: ‘Что написано в ней? *Помни, что суббота — священный день* (Исх. 20, 8). Разве вы выполняете труд, что вы нуждаетесь в отдыхе?’ И снова: ‘Что написано в ней? *Не произноси попусту* (Исх. 20, 7). Совершаете ли вы сделки между собой?’ И снова: ‘Что написано в ней? *Чти отца и мать* (Исх. 20, 12). Есть ли у вас отец и мать?’ И снова: ‘Что написано в ней? *Не убивай. Не прелюбодействуй. Не воруй* (Исх. 20, 13–15). Есть ли ревность среди вас? Есть ли стремление ко злу среди вас?’ Тотчас они прославили Святого, благословен Он, ибо сказано: *Господи, Боже наш! По всей земле славится имя Твоё! — а: Выше небес раздаётся Тебе хвала!* (Пс. 8, 2) — не написано. Тотчас все-все сделали его своим любимцем и вручили ему что-нибудь, ибо сказано: *Ты взошёл на высоту, увёл пленников в плен, принял дань человеком* (Пс. 67, 19). В награду за то, что назвали тебя человеком, ты получил дань...”»<sup>27</sup>.

## В «Мидраш Тегиллим» 8.2 содержится похожая аггада:

«Так и при даровании Торы, когда Святой, благословен Он, собирался дать Тору на Синае Израилю, ангелы начали судиться перед Святым, благословен Он, и говорили: “*Что такое человек? А Ты помнишь о нём! Господи, Боже наш! По всей земле славится имя Твоё! Выше небес раздаётся Тебе хвала!*” (Пс. 8, 5.2) — и говорили перед Владыкой мира: “Тебе подобает дать Тору на небесах, потому что мы святы и чисты, и она свята и чиста. Мы живы, и Твоя Тора — древо жизни. Будет лучше, если она будет рядом с нами”. Он сказал им: “Она не может быть исполнена среди вышних, ибо сказано: *И в земле живых её не сыщешь* (Иов 28, 13). Ибо есть ли земля наверху? А где она исполняется? Среди нижних,

27 Masekhet Shabbat min Talmud Bavli. Vilna, 1880. P. 176–177. [Трактат Шаббат из Вавилонского Талмуда. Вильна, 1880. С. 176–177].

ибо сказано: *Я создал землю, на земле сотворил людей!*” (Ис. 45, 12). <...> Потому Святой, благословен Он, сказал: “Тора не исполняется у вас, поскольку вы не плодитесь и не размножаетесь. И нет нечистоты, смерти и болезни, но все вы святы. А в Торе написано: *Если в шатре умер человек* (Чис. 19, 14), *вот закон о переболевшем проказой* (Лев. 14, 2), *если женщина родит* (Лев. 12, 2), *если у женщины много дней течёт кровь* (Лев. 15, 25), *ешьте тех* (Лев. 11, 9), *не ешьте тех* (Лев. 11, 4). Поэтому сказано: *И в земле живых её не сыщешь*” (Иов 28, 13). Святой, благословен Он, сделал милость и дал её Моисею...»<sup>28</sup>.

Иные истории рассказывают о противостоянии ангелов сотворению Адама<sup>29</sup>. Отличие их всех от версии в «Авот де-рабби Натан» состоит в пропуске шестого стиха при цитировании Пс. 8, мидрашистским образом<sup>30</sup> применённого к Моисею. Все эти тексты развиты с литературной точки зрения, богаты цитатами и аллюзиями; мы полагаем, что агада из «Авот де-рабби Натан» является их более примитивной версией или ранней переработкой общего источника. В ходе его развития цитата из Пс. 8 встала перед дарованием Торы; по нашей догадке, шестой стих был исключён, потому что слова враждебно настроенных ангелов о близости человека ко Творцу были здесь неуместны. Вероятно, под אֱלֹהִים (‘*ělōhîm*) в Пс. 8, 6 подразумевался Бог, а не ангелы.

Рассказ отсутствует в версии В «Авот де-рабби Натан»; возможно, он изначально не принадлежал трактату, начатому в II–III вв. в Палестине<sup>31</sup>. Однако он включён в него не намного позже версии Йегошуа бен-Леви, известного аггадиста перв. пол. III в.<sup>32</sup>, потому что иначе был бы заменён более разработанным вариантом. Сам сюжет возник во II–III вв. и пришёл из гностицизма<sup>33</sup>. Хотя понимание אֱלֹהִים (‘*ělōhîm*)

- 28 Midrash Tehilim ha-mekhuneh Shoher Tov. Vol. 1 / ed. S. Buber. Vilna, 1891. P. 74–75. [Мидраш Тегилим, известный как Шохер Тов. Т. 1 / ред. С. Бубера. Вильна, 1891. С. 74–75]. Цитаты из Библии даны по переводу РБО 2011, немного изменённому в соответствии с раввинистической экзегезой.
- 29 Например, Вавилонский Талмуд, Сангедрин 38b; Берешит рабба 8.6; Мидраш Тегилим 8.2, перед приведённым текстом; также см.: *Schultz J. P. Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law // The Jewish Quarterly Review. 1971. Vol. 61 (4). P. 282–295.*
- 30 *Boyarin D. Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington (Ind.), 1994. P. 23–25.*
- 31 *The Fathers According to Rabbi Nathan / transl. by J. Goldin. New Haven (Conn.), 1955. (Yale Judaica Series). P. XXI; The Fathers According to Rabbi Nathan (Abot de Rabbi Nathan), Version B / transl. And comment. by A. J. Saldarini. Leiden, 1975. (Studies in Judaism in Late Antiquity; 11). P. 13, 16.*
- 32 *Kaplan Z. Joshua ben Levi // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 11. P. 453.*
- 33 *Schultz J. P. Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law // Op. cit. P. 288–289.*

в Пс. 8, 6 в «Авот де-рабби Натан» остаётся загадкой, его интерпретация в значении «Бог» косвенно обнаруживается в раввинистическом иудаизме в перв. пол. III в.

Иное использование Пс. 8, 6 обнаруживается в двух трактатах Вавилонского Талмуда. Первый из них — «Недарим» 38а:

«Рабби Йоханан сказал: “Святой, благословен Он, не помещает Свою Шхину [ни на кого], кроме как на сильного, богатого, мудрого и смиренного; все [эти черты известны] по Моисею”. <...> [Он был] мудр. [Учат] Рав и Шмуэль, которые вдвоём говорят: “Пятьдесят врат разума сотворено в мире, и все они даны Моисею, кроме одних, ибо сказано: *Ты сделал так, что немногим он ниже Бога*” (Пс. 8, 6)».

Второй трактат — «Рош га-Шана» 21b:

«[Спорили] Рав и Шмуэль. Один сказал: “Пятьдесят врат разума сотворено в мире, и все они даны Моисею, кроме одних, ибо сказано: *Ты сделал так, что немногим он ниже Бога* (Пс. 8, 6). Искал Проповедник меткие слова (Еккл. 12, 10), искал Проповедник стать как Моисей; голос с небес появился и сказал ему: *‘И слова истины записал он верно* (Еккл. 12, 10): *с тех пор не было среди сынов Израилевых пророка, равного Моисею*” (Втор. 34, 10). Другой сказал: “Не было среди пророков, а среди царей было. Как же я понимаю: *‘Искал Проповедник меткие слова’* (Еккл. 12, 10)? Искал Проповедник, как ему судить дела согласно сердцу, а не согласно свидетелям и предостережению. Голос с небес появился и сказал ему: *‘И слова истины записал он верно* (Еккл. 12, 10): *если есть показания двух свидетелей...*” (Втор. 17, 6)»<sup>34</sup>.

В обоих местах приведена аггадическая дискуссия об Еккл. 12, 10; как и выше, стих Пс. 8, 6 применён к Моисею. Др.-евр. термин שַׁרְי בִּינָה (*ša'ārê bînā*), «врата, или меры, разума», получает развитие в Каббале<sup>35</sup>. Здесь он, очевидно, означает различные области всеведения, полностью доступные лишь Творцу. Интерпретация אֲלֹהִים (*‘ēlōhîm*) как «ангелы» кажется нам маловероятной, поскольку речь идёт о попытке достичь божественного всеведения, которым ангелы не обладают<sup>36</sup>; в конце концов, они здесь явно не упомянуты.

34 Перевод РБО 2011 здесь адаптирован согласно нашему выводу о понимании Пс. 8, 6 в Талмуде.

35 См., например: The Commentary of Nahmanides on Genesis, Chapters 1–68 / introd., crit. text, transl. and notes by J. Newman. Leiden, 1960. (Pretoria oriental series; 4). P. 23–24.

36 Bamberger B. J. et al. Angels and Angelology // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 2. P. 155, 156.

Установить *Sitz im Leben* этого обсуждения трудно. По-видимому, со Шмуэлем Рав познакомился после того, как в 219 г. вернулся в Вавилон из Израиля, где обучался в академии Йегуды га-Наси<sup>37</sup>. Но о палестинском происхождении этой интерпретации стиха Пс. 8, 6 нельзя говорить уверенно, поскольку её автором может быть и Шмуэль, вероятно никогда не бывший в Израиле<sup>38</sup>. Во всяком случае, эта агада находится в русле раввинистического иудаизма нач. III в.; оба раввина — авторитеты в Талмуде<sup>39</sup>.

Сопоставление агады о противостоянии ангелов Моисею с отрывками из трактатов «Недарим» и «Рош га-Шана» заставляет нас признать общую традицию, датируемую нач. III в. Для неё характерны интерпретация עֱלֹהִים (*’ēlōhîm*) как «Бог» в Пс. 8, 6 и мидрашистское чтение псалма в контексте дарования Торы. Ошибочно видеть здесь указание на особый статус Моисея по сравнению с остальным еврейским народом и человечеством вообще: аргументация против ангелов в «Шаббат» 88b–89a и «Мидраш Тегиллим» 8.2 состоит в том, что Тору могут исполнить лишь люди; контекст дискуссии в «Недарим» 38a и «Рош га-Шана» 21b утверждает о возможности людей стать подобными Моисею. Таким образом, мидрашистское истолкование Пс. 8, осторожно локализуемое в Палестине нач. III в., говорит о близости всего человечества к Богу; ангелы в картине мира Талмуда играют подчинённую, а изредка и враждебную роль.

## 8. Мидраш

Лишь пару раз Пс. 8, 6 цитируется в известных мидрашах. В «Мидраш Тегиллим» 8.7 стихи Пс. 8, 5–10 соотнесены с библейскими персонажами:

*«Что такое человек? А Ты помнишь о нём! (Пс. 8, 5) — это Авраам, ибо сказано: Бог вспомнил про Авраама (Быт. 19, 29). Что любой из людей? А Ты посещаешь его! (Пс. 8, 5) — это Исаак, который зачат от посещения, ибо сказано: А Господь, как обещал, посетил Сарру (Быт. 21, 1). Ты сделал так, что немногим он ниже Бога (Пс. 8, 6) — это Иаков, ибо он предписывал скоту рождать пёстрых, крапчатых и пятнистых, ибо сказано: Скот зачинал... (Быт. 30, 39). Это учит, что он был умалён лишь в том, что не давал им дыхания. Ты величьем и славой его увенчал (Пс. 8, 6) — это Моисей, ибо сказано: Моисей не знал, что от его лица исходят лучи (Исх. 34, 29). Дал власть над твореньями рук Твоих (Пс. 8, 7) — это Иисус, который остановил светила, ибо сказано: Солнце, остановись над Гаваоном, и ты,*

37 Beer M. Rav // Encyclopaedia Judaica. ²2007. Vol. 17. P. 116.

38 Beer M. Mar Samuel // Encyclopaedia Judaica. ²2007. Vol. 17. P. 757.

39 Ibid. P. 758.

луна — над долиною Айялона! (Нав. 10, 12). И написано: *И остановилось солнце, и луна не двигалась с места* (Нав. 10, 13). *Всех поверг Ты к его стопам* (Пс. 8, 7) — это Давид, ибо пали все его враги перед ним, ибо сказано: *Я их развеял как прах земной* (2 Цар. 22, 43). *И всех овец и быков* (Пс. 8, 8) — это Соломон, ибо сказано: *Он рассуждал о зверях, и о птицах, и о всяких мелких животных...* (3 Цар. 4, 33). *И даже диких зверей* (Пс. 8, 8) — это Самсон. Рабби Ханина бар-Паппа сказал: “[Бог] показал [ангелам] Самсона, когда он поймал триста лисиц”. Рабби Симон говорит: “[Бог] показал [ангелам] Даниила, который сошёл в яму со львами, поехал на их шеях, и не было ему вреда”. *И птиц небесных* (Пс. 8, 9) — это Илия, который летает по миру, как птица; а также сказано: *Вороны приносили ему хлеб и мясо* (3 Цар. 17, 6). *И рыб морских* (Пс. 8, 9) — это Иона, ибо сказано: *Иона пробыл в утробе рыбы* (Иона 2, 1). *Что плывут в глубинах морей* (Пс. 8, 9) — это Израиль, ибо сказано: *А сыны Израилевы прошли по дну моря, как по суше* (Исх. 15, 19). *Господи, Боже наш! По всей земле славится имя Твоё!* (Пс. 8, 10). Ангелы сказали: “Твоя слава — пребывать со Своим народом и Своими детьми”<sup>40</sup>.

Любопытны две детали. Иаков здесь сопоставлен с Господом, Который, в отличие от людей, дарует жизнь; это означает, что עֲלֹהִים (*’ēlōhîm*) здесь понимается как «Бог». Кроме того, мидраш относит вторую половину Пс. 8, 6 к Моисею, что, по нашему мнению, свидетельствует об устойчивой ассоциации этого места с ним; ведь строку: «Ты величем и славой его увенчал» — можно было бы связать и с Иосифом, возвысившимся в Египте.

Основная часть «Мидраш Тегиллим» редактировалась до IX в.<sup>41</sup>, поэтому датировать аггаду трудно. Если упоминание израильских амореев Ханины бар-Паппы<sup>42</sup> и Шимона бен-Паззи<sup>43</sup> — более поздняя интерполяция, без которой текст не теряет смысла, то традиция в его основе не может быть сильно позже времени жизни раввинов, то есть рубежа III–IV вв. Поскольку развитие «Мидраш Тегиллим» происходило в Израиле<sup>44</sup>, мы осторожно помещаем толкование עֲלֹהִים (*’ēlōhîm*) в Пс. 8, 6 как «Бог» вместе с вышеописанной талмудической традицией в контекст палестинского иудаизма III в. н. э.

Интересующий нас стих цитируется также в «Мидраш Танхума», в комментарии на недельную главу «Вайикра» (начало Книги Левит):

40 Midrash Tehilim ha-mekhuneh Shoher Tov. P. 78–79. [Мидраш Тегиллим, известный как Шохер Тов. С. 78–79]. Перевод библейских цитат дан по РБО 2011 с некоторыми изменениями.

41 The Midrash on Psalms. Vol. 1 / transl. by W. G. Braude. New Haven (Conn.), 1959. (Yale Judaica Series). P. XXVIII.

42 Kaplan Z. Hanina (Hinen) bar Papa (Pappi) // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 8. P. 322.

43 Medlov E. H. Simeon ben Pazzi // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 18. P. 599.

44 The Midrash on Psalms. P. XXVIII.

«И воззвал к Моисею (Лев. 1, 1). Об этом говорит Писание: *Заносчивый будет унижен, а смиренный обретёт славу* (Притч. 29, 23). Всякого, кто преследует власть, власть избегает, и всякого, кто избегает власти, власть преследует. <...> И Моисей избегал власти в то время, когда сказал ему Святой, благословен Он: *“Иди же, Я посылаю тебя к фараону”* (Исх. 3, 10). А он сказал: *“О Владыка мой! Пошли кого-нибудь другого”* (Исх. 4, 13). Рабби Леви сказал: “Семь дней Святой, благословен Он, уговаривал Моисея в кусте, чтобы послать его. И он отвечал Ему: *‘Пошли кого-нибудь другого’* (Исх. 4, 13), ибо сказано: *Моисей сказал Господу: Владыка мой, я не красноречив и прежде...* (Исх. 4, 10). Святой, благословен Он, сказал ему: *‘Клянись твоей жизнью, наконец ты пойдёшь’*. После того как Моисей пошёл и сказал: *‘Господь, Бог евреев, сказал: Отпусти Мой народ, и они послужат Мне’* (Исх. 5, 1), нечестивец сказал ему: *‘Кто такой этот Господь?’* (Исх. 5, 2). Моисей начал говорить: *‘Я уже выполнил своё посланничество’*, пошёл и сел. Святой, благословен Он, сказал ему: *‘Сидишь? Иди к фараону, царю египетскому’* (Исх. 6, 11). И так на каждую речь: *Иди к фараону* (Исх. 7, 15), *встань завтра, рано утром, и явись перед фараоном* (Исх. 8, 16), чтобы научить тебя, что Моисей избегал власти. Наконец он вывел евреев из Египта, разделал для них море, повёл их в пустыню, низвёл для них манну, поднял для них колодец, навёл для них перепелов, сделал скинию и сказал: *‘Что отсюда теперь мне делать?’* Он встал и сел. Святой, благословен Он, сказал ему: *‘Клянись твоей жизнью, у тебя есть дело более великое, чем всё, что ты делал: тебе предстоит учить Израиль нечистому и чистому, просвещать их в том, как совершать для Меня приношение предо Мною’*. Ибо сказано: *И воззвал Господь к Моисею: Возвести сынам Израилевым: если кто-нибудь из вас совершает приношение Господу...*” (Лев. 1, 1–2). Моисей избегал власти, а она преследовала его, чтобы подтвердить, что сказано: *Заносчивый будет унижен, а смиренный обретёт славу* (Притч. 29, 23). Это Моисей, ибо сказано о нём: *Ты сделал так, что немногим он ниже Бога, Ты величаем и славой его увенчал* (Пс. 8, 6)<sup>45</sup>.

В издании Соломона Бубера этот мидраш выглядит так:

«И Моисей избегал власти в то время, когда Святой, благословен Он, говорил ему: *“Иди же, Я посылаю тебя к фараону...”* (Исх. 3, 10). Моисей сказал: *“О Владыка мой! Пошли кого-нибудь другого”* (Исх. 4, 13). Рабби Леви сказал: “Семь дней Святой, благословен Он, уговаривал Моисея в кусте, чтобы послать его. И он отвечал Ему: *‘Пошли кого-нибудь другого’* (Исх. 4, 13). Ибо сказано: *Моисей сказал Господу: Я не красноречив, и прежде, и сейчас, когда Ты говоришь с рабом*

45 Midrash Tanḥuma ha-niqra yelammedenu, wehu midrash 'al ḥamishah ḥumshe Torah. Amsterdam, 1733. Fol. 37v. [Мидраш Танхума, называемый Йеламмедену, он же мидраш на пять книг Торы. Амстердам, 1733. Л. 37 об.].

*Твоим, ведь я неискусен в слове и косноязычен* (Исх. 4, 10). Святой, благословен Он, сказал Моисею: 'Клянись твоей жизнью, наконец ты пойдёшь'. После того как Моисей пошёл и сказал: 'Господь, Бог евреев, говорит...' (Исх. 5, 1), нечестивец сказал ему: 'Кто такой этот Господь, чтобы я Его слушался?' (Исх. 5, 2). Моисей начал говорить: 'Я уже выполнил своё посланничество', пошёл и сел. Святой, благословен Он, сказал ему: 'Сидишь? Иди к фараону, царю египетскому' (Исх. 6, 11). На каждую речь — 'Иди к фараону (Исх. 7, 15), встань завтра, рано утром' (Исх. 8, 16), чтобы научить тебя, что Моисей избегал власти. Наконец он вывел евреев, разделил для них море, повёл их в пустыню, низвёл для них манну, поднял для них колодец, навёл для них перепелов, сделал скинию и сказал: 'Что отсюда теперь мне делать?' Он встал и сел. Святой, благословен Он, сказал ему: 'Клянись твоей жизнью, у тебя есть дело более великое, чем всё, что ты делал, — учить моих сыновей нечистому и чистому, просвещать их в том, как совершать приношение предо Мной'. Ибо написано: *И воззвал Господь к Моисею: Возвести сынам Израилевым: если кто-нибудь из вас совершает приношение Господу...*" (Лев. 1, 1–2). Авимелех преследовал власть и избежал её, чтобы подтвердить, что сказано: *Заносчивый будет унижен, а смиренный обретёт славу* (Притч. 29, 23). Это Моисей, ибо сказано: *Ты сделал так, что немногим он ниже Бога, Ты величаем и славой его увенчал* (Пс. 8, 6)<sup>46</sup>.

В обеих версиях мидраш учит о крайней скромности Моисея, из-за которой Бог дал ему власть и задачу научить Израиль святости. Это сближает агаду с талмудическими отрывками выше, где Пс. 8, 6 относится к Моисею в роли законодателя. Хотя достоверно неизвестно, как агадист и последующие редакторы мидраша понимали слово *אלהים* ('*elohim*') в интересующем нас месте, мы предположим, что речь идёт о связи между Господом и его народом без небесных посредников, которые здесь не упомянуты.

Датировка традиции, лежащей в основе обеих рецензий, затруднена из-за долгой и малоизученной истории редакций, которая началась в V–VII вв. и продолжалась в Средневековье<sup>47</sup>. Имя рабби Леви, палестинского аморая сер. III в.<sup>48</sup>, служит слабой подсказкой: неясно, где кончается его учение и как оно соотносится с интересующей нас интерпретацией. Но традиции, выявленные выше, относятся к тому же времени, что заставляет нас осторожно возводить это толкование к израильским экзегетам III в.

46 Midrash Tanḥuma 'al ḥamishah ḥumshe Torah. Vol. 3 / ed. S. Buber. Vilna, 1885. P. 4–5. [Мидраш Танхума на пять книг Торы. Т. 3 / ред. С. Бубера. Вильна, 1885. С. 4–5]. Цитаты в обоих случаях даны по переводу РБО 2011, нередко приближены к еврейскому тексту.

47 Bregman M. Tanḥuma Yelammedenu // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 19. P. 503.

48 Freedman H. Levi // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 12. P. 684.

## 9. Средневековые еврейские комментарии

Среди многочисленных комментаторов мы избрали три непререкаемых авторитета: Раши, Авраама ибн-Эзру и Радака; разбор их работ мы и завершим аналитическую часть статьи. Первый экзегет пишет:

«...Немногим умалил Ты его по сравнению с Богом... (אלהים) — в смысле “по сравнению с ангелами”. — Е. К.). Ибо Ты дал силы Йефосу остановить солнце и осушить Иордан; Моше — рассечь море и взойти на Небеса, а Елиягу — воскресить мёртвого»<sup>49</sup>.

Пояснение, заключённое в фигурные скобки, встречается лишь в одной рукописи и изначально не принадлежит тексту<sup>50</sup>. По-видимому, Раши понимал אלהים ('*elōhîm*) в Пс. 8, 6 как «Бог», а близость к Нему — как возможность творить чудеса, что крайне напоминает «Мидраш Тегиллим».

Рабби Шломо Ицхаки жил в 1040–1105 гг. в северной Франции, обучался в Германии. Комментируя Танах и Талмуд, он обращался к раввинистической традиции, мидрашам и таргумам, но не знал, например, о таргуме на Псалтирь<sup>51</sup>. Его экзегеза, в частности понимание אלהים ('*elōhîm*) как «Бог», в интересующем нас стихе наследует вышеописанной талмудической интерпретации.

Иначе Пс. 8, 6 истолковывают Авраам ибн-Эзра и рабби Давид Кимхи, известный под именем Радак. Первый комментатор пишет:

«Ты сделал так, что немногим он ниже богов, то есть ангелов. Общее доказательство, как сказал Даниил: “...боги, чьё пребывание не с плотью” (Дан. 2, 11).

Ты величием и славой его увенчал — о силе живущей души, которую Бог вдохнул в человека. Ибо она вышняя и бестелесная и поэтому не умирает»<sup>52</sup>.

В свою очередь, Радак комментирует Пс. 8, 6–7 следующим образом:

«И немногим Ты его умалил перед сильными, то есть перед ангелами. Душа человеческая — это подобие ангелов, ведь она бестелесна так же, как и они телесными не являются. А умаление в том, что душа пребывает в теле.

49 Книга Псалмов [«Тегилим»] с комментарием рабби Шломо Ицхаки (Раши) / пер. М. Левинова. М.; Нью-Йорк, 2011. С. 73.

50 Там же. С. 73–74, примеч. 6. См. также критический текст и его перевод: *Gruber M. I. Rashi's Commentary on Psalms*. Leiden; Boston (Mass.), 2004. (The Brill Reference Library of Judaism; 18). P. 198, 813.

51 *Rothkoff A. et al. Rashi // Encyclopaedia Judaica*. 2007. Vol. 17. P. 101–103. См. в пользу того, что Раши не знал таргума на Псалтирь: *Gruber M. I. Rashi's Commentary on Psalms*. P. 129, 368, 413, 459, 751.

52 *Mikraot Gedolot 'im 22 perushim. Heleq e'had 'eser: Tehillim, Mishle*. Warsaw, 1864. Fol. 5r. [Микраот Гедолот с 22 разделами. Ч. 11: Псалтирь, Притчи. Варшава, 1864. Л. 5].

*Честью и блеском увенчал Ты его* — Ты его наделил вышней душой.  
И благодаря этому

*Ты дал ему властвовать над делами Твоих рук* — над созданиями нижними [земными]. Или же имеются в виду и вышние. В этом случае власть заключается в способности понимать движение сфер и звёзд<sup>53</sup>.

Оба комментатора интерпретируют עֲלֹהִים (*’ēlōhîm*) как «ангелы». Ибн-Эзра обосновывает это с помощью Дан. 2, 11, где употреблено араам. עֲלֵהִים (*’ēlāhîm*) «боги». Сходство людей и ангелов они видят в бестелесности, бессмертии души и её принадлежности вышнему миру, а различие — в наличии у человека плоти. Радак сближается с Раши, говоря о власти человека над вышним миром, но понимает её как сугубо астрономические знания, а не возможность останавливать светила.

Авраам ибн-Эзра жил в 1089–1164 гг., много путешествовал по Западной Европе, был экзегетом, поэтом, филологом и философом<sup>54</sup>. Рабби Давид Кимхи жил ок. 1160 — 1235 г. в Провансе, был также экзегетом и филологом<sup>55</sup>. Оба обращались к таргуму на Псалтирь, откуда могли подчерпнуть вышеуказанное толкование, но, что важнее, были рационалистами и неоплатониками. Ибн-Эзра учил о трансцендентности Бога и иерархии, где первенствует Господь, затем следуют ангелы, звёзды, человек, животные, растения и минералы<sup>56</sup>; Радак вторил ибн-Эзру, не будучи оригинальным философом. Их истолкование עֲלֵהִים (*’ēlōhîm*) как «ангелы» отражает представления еврейских неоплатоников, которые отличались от прошлых мыслителей, выросших на Талмуде. Этим объясняется и вышеуказанная вставка в одной рукописи комментария Раши: по-видимому, под давлением новой парадигмы понимание עֲלֵהִים (*’ēlōhîm*) как «Бог» в Пс. 8, 6 потеряло популярность, и мысль рабби Шломо Ицхаки была переосмыслена в духе более поздних философов.

Мы останавливаемся на обсуждении главных средневековых комментаторов Танаха, не углубляясь в последующее развитие еврейской мысли, в частности, интерпретации Пс. 8, 6. Их изучение мы считаем делом будущих исследований.

53 Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи: в 3 т. / пер. Ф. Гурфинкель. Т. 1. Иерусалим; Запорожье, 2008. С. 54.

54 Simon U., Jospe R. Ibn Ezra, Abraham ben Meir // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 9. P. 665–666.

55 Talmage F. Kimḥi, David // Encyclopaedia Judaica. 2007. Vol. 12. P. 155.

56 Simon U., Jospe R. Ibn Ezra, Abraham ben Meir // Op. cit. P. 670.

## 10. Две модели интерпретации Пс. 8, 6

Все интерпретации, реконструируемые выше на основе древних переводов Ветхого Завета и иудейской экзегетической литературы, сводятся к двум мировоззренческим парадигмам.

Первая интерпретация помещает человека в онтологическую иерархию, где на вершине находится Бог, далее — ангелы, отождествляемые с богами-покровителями народов, ещё ниже — люди, а в самом низу — природа. Такой взгляд на место человека в мире позволяет перевести др.-евр.  $\text{עֲלֹהִים}$  (*’ēlōhîm*) в Пс. 8, 6 как «ангелы»: *Ты сделал так, что немногим он ниже ангелов, Ты величием и славой его увенчал.* Впервые это истолкование обнаруживается в Септуагинте, и, вероятно, принадлежит александрийским евреям втор. пол. II в. до н. э. Затем мы его встречаем в Пешитте, что указывает на схожие представления маргинальной иудейской общины в Эдессе во II–III вв. н. э. Эта интерпретация также встречается в таргуме на Псалтирь; хотя его предыстория неизвестна, итоговый вид он принял в V–VII вв., возможно, где-то в пределах греческой культуры, вдали от еврейского мира. Представление о вселенской иерархии, где люди умалены по сравнению с ангелами, сохранялось в христианстве, а также на периферии иудаизма, будучи вытеснено второй интерпретацией в I тыс. н. э. Лишь в XI в. европейские евреи (например, Авраам ибн-Эзра и Радак) заново познакомились с таргумом на Псалтирь и стали читать 8-й псалом через призму неоплатонических представлений о месте человека в мире.

Вторая интерпретация гласит о чрезвычайной близости людей к Богу: человек стоит на предельной высоте в иерархии существ и получает от Господа власть над всем творением. Ангелы не занимают промежуточной между ними позиции, а являются лишь служебными духами. Эта парадигма проявляется в переводе  $\text{אלהים}$  (*’ēlōhîm*) как «Бог» в Пс. 8, 6: *Ты сделал так, что немногим он ниже Бога, Ты величием и славой его увенчал.* Впервые это истолкование обнаруживается в ревизии *кайге*, проведённой в I в. до н. э., и принадлежит экзегезе палестинских раввинов. Традиция получает развитие в нач. III в., когда в Талмуде и мидрашах стих Пс. 8, 6 начинает ассоциироваться с праведниками, в особенности с Моисеем, получившим Тору. Можно предположить (хотя в наших источниках эти стихи ни разу не приведены), что истолкованию поспособствовали Исх. 7, 1, где Моисей назван богом для фараона, и Сир. 45, 2, где еврейский текст читает  $\text{עֲלֹהִים}$  (*’ēlōhîm*) вместо

греч. ἁγίων: «Он (*scil.* Бог) *сравнил его (scil.* Моисея) в славе со святыми»<sup>57</sup>. В кон. IV в. традиция перевода Пс. 8, 6 проникает в христианство благодаря Иерониму Стридонскому, который консультировался в своих переводах с палестинскими раввинами. Мысль об особенной близости человека к Богу обретает популярность в иудаизме, вытеснив представление о посредничестве ангелов. Так, ещё в XI в. Раши верил, что человек немного умален по сравнению с самим Творцом.

Ошибочно представление о том, что христианским является лишь первое толкование, поскольку в Евр. 2, 6–8 процитирован Пс. 8, 5–7 по Септуагинте, а значит, её интерпретация «канонизирована». Кроме Иеронима Стридонского, Иоанн Златоуст, цитируя Гекзаплы Оригена, пишет о том, что ангелы служат христианам<sup>58</sup>. Евсевий Кесарийский утверждает, что Бог дал людям власть не только над землёй, но и над небесами, а святые мужи равны ангелам<sup>59</sup>. Григорий Богослов, комментируя Пс. 8, 5, пишет, что человек может стать богом<sup>60</sup>. Это лишь отдельные, поверхностные примеры: христианское истолкование Пс. 8 требует специальной работы, поскольку, помимо указанных интерпретаций, оно обогащено также и христологическим прочтением.

### Заключение

Для выяснения традиций интерпретации Пс. 8, 6, а в этом фрагменте — др.-евр. слова ׀לֹהִים (*ʾēlōhîm*) мы проанализировали ранние переводы Ветхого Завета в хронологическом порядке: Септуагинту, Пешитту, Вульгату и таргум на Псалтирь, а также иудейскую литературу, содержащую экзегетический материал, а именно Талмуд, мидраши и главные средневековые комментарии. Ими мы сознательно ограничились, не анализируя более поздний материал.

В рассмотренных текстах мы обнаружили две экзегетические стратегии, соответствующие двум мировоззренческим парадигмам: в первой ׀לֹהִים (*ʾēlōhîm*) интерпретируется как «боги» и отождествляется с ангелами; следовательно, в Пс. 8, 6 люди находятся в онтологической иерархии несколько ниже небесных существ. Таково истолкование

57 *Beentjes P. C.* The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts. Leiden, 1997. (Vetus Testamentum, Supplements; 68). P. 79.

58 *Joannes Chrysostomus.* Expositio in Psalmum 8, 7 // PG. 55. Col. 116–118.

59 *Eusebius Caesariensis.* Commentaria in Psalmos 8, 6–9 // PG. 23. Col. 129B–132A.

60 *Gregorius Theologus.* Oratio 7, 23 // SC. 405. P. 240.

в Септуагинте, Пешитте, таргуме и комментариях Авраама ибн-Эзры и раввина Давида Кимхи; мы реконструировали их историческую взаимосвязь. Во второй переводческой стратегии אֱלֹהִים (*’ēlōhîm*) интерпретировано как «Бог», из чего следует, что человек немногим уступает самому Богу. Так Пс. 8, 6 толкуется в ранних греческих переводах Библии, зависящих от рецензии *кайге*, в Вульгате, Талмуде, мидрашах и комментарии Раши на Танах; между ними также наблюдается историческая связь.

Несомненно, в географически и хронологически близких религиях обнаруживаются параллели к обеим парадигмам, но, на наш взгляд, более плодотворен поиск внутрииудейских стимулов обнаруженных интерпретаций. Сравнение человека с ангелами, по-видимому, проистекает из возрастания их роли в еврейской литературе, начиная с IV в. до н. э.<sup>61</sup> Прямое сопоставление с Богом, очевидно, связано с размытой границей между людьми и ангелами в иудаизме Второго Храма: праведники, особенно Моисей, могут быть подобны ангелам, что делает их немногим меньше самого Бога<sup>62</sup>. Разумеется, есть и другие причины и обстоятельства; ещё только предстоит их обнаружить и сформулировать.

Мы намеренно почти не обсуждали в статье Послание к Евреям, автор которого во второй главе цитирует Пс. 8, 5–7, мидрашистски относя его ко Христу. Сейчас лишь скажем, что это истолкование не имеет параллелей в иудейской литературе рассматриваемого периода. Однако сама «историзация» псалма, особенно шестого стиха, близка раввинистической традиции в отнесении его к ветхозаветным героям, в частности к Моисею. Ещё одна параллель с картиной мира, где человек немногим ниже Бога, — это указание на служение ангелов людям в Евр. 1, 14. Любопытно, что ангелы здесь названы λειτουργικά πνεύματα, «служебные духи», что сходно с раввинистическим выражением מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת (*mal’āḳē haššārēt*), «ангелы служения». Так или иначе, мы не ставили своей задачей поиск иудейских традиций в Послании к Евреям.

Нередко антропология отдельных источников плохо изучена, а особенно переводов, в которых исследователи не видят взглядов, отличных от исходного текста. Наше исследование — начало дискуссии о мировоззрении общин, стоящих за ними. Даже для хорошо исследованных текстов наши наблюдения небесполезны, поскольку включают

61 *Nickelsburg G. W. E. Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation. Minneapolis (Minn.), 2003. P. 90.*

62 *Fletcher-Louis C. H. T. Some reflections on angelomorphic humanity texts among the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries. 2000. Vol. 7 (3). P. 292–305.*

их в более широкий контекст, где более изученные источники помогут прояснить менее ясные. Ещё только предстоит реконструировать исторические связи между традициями, стоящими за рассмотренной и иной литературой.

### Источники

- Beentjes P. C.* The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts. Leiden: E. J. Brill, 1997. (Vetus Testamentum, Supplements; vol. 68).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>1997.
- Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem / hrsg. von R. Weber, R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, <sup>5</sup>2007.
- Eusebius Caesariensis.* Commentaria in Psalmos // PG. T. 23. Col. 66A–1396A.
- Grégoire de Nazianze.* Discours 6–12 / introd., texte crit., trad. et notes par M.-A. Calvet-Sebasti. Paris: Cerf, 1995. (SC; vol. 405).
- Gruber M. I.* Rashi's Commentary on Psalms. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2004. (The Brill Reference Library of Judaism; vol. 18).
- Joannes Chrysostomus.* Expositio in Psalmum // PG. T. 55. Col. 35–526.
- Maseket Shabbat min Talmud Bavli. Vilna: Widow and Brothers Romm, 1880. [Трактат Шаббат из Вавилонского Талмуда. Вильна: Тип. Вдовы и братья Ромм, 1880].
- Midrash Tanḥuma 'al ḥamishah ḥumshe Torah. Vol. 3 / ed. S. Buber. Vilna: Widow and Brothers Romm, 1885. [Мидраш Танхума на пять книг Торы. Т. 3 / ред. С. Бубера. Вильна: Тип. Вдовы и братья Ромм, 1885].
- Midrash Tanḥuma ha-niḡra yelammedenu, wehu midrash 'al ḥamishah ḥumshe Torah. Amsterdam: Shlomo Katz, 1733. [Мидраш Танхума, называемый Йеламмедену, он же мидраш на пять книг Торы. Амстердам: Шломо Кац, 1733].
- Midrash Tehilim ha-mekhuneh Shoḥer Tov. Vol. 1 / ed. S. Buber. Vilna: Widow and Brothers Romm, 1891. [Мидраш Тегилим, известный как Шохер Тов. Т. 1 / ред. С. Бубера. Вильна: Тип. Вдовы и братья Ромм, 1891].
- Mikraot Gedolot 'im 22 perushim. Ḥeleq 'eḥad 'eser: Tehillim, Mishle. Warsaw: Yoel Levensohn, 1864. [Микраот Гедолот с 22 разделами. Ч. 11: Псалтирь, Притчи. Варшава: Йоэль Левенсон, 1864].
- Origenis* Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: in 2 t. / ed. F. Field. T. 2. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1875.
- Sancti Hieronymi Presbyteri* Qui Deperditi Hactenus Putabantur Commentarioli in Psalmos / ed. G. Morin. Maredsolii; Oxoniae: apud Editorem; apud J. Parker & Soc. Bibliopolas, 1895. (Anecdota Maredsolana; vol. 3/1).
- Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes: in 2 vols. / ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

- The Old Testament in Syriac, According to the Peshitta version / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute, Leiden. Pt. 2. Fasc. 3: The Book of Psalms. Leiden: E. J. Brill, 1980.
- The Commentary of Nahmanides on Genesis, Chapters 1–68 / introd., crit. text, transl. and notes by J. Newman. Leiden: E. J. Brill, 1960. (Pretoria oriental series; vol. 4).
- The Fathers According to Rabbi Nathan (Abot de Rabbi Nathan), Version B / transl. And comment. by A. J. Saldarini. Leiden: E. J. Brill, 1975. (Studies in Judaism in Late Antiquity; vol. 11).
- The Fathers According to Rabbi Nathan / transl. by J. Goldin. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1955. (Yale Judaica Series).
- The Midrash on Psalms. Vol. 1 / transl. by W. G. Braude. New Haven (Conn.): Yale University Press, 1959. (Yale Judaica Series).
- White E. A Critical Edition of the Targum of Psalms: A Computer Generated Text of Books I and II. PhD dissertation. Montreal: McGill University, 1988.
- Библия: Современный русский перевод. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. М.: Российское библейское общество, 2011
- Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи: в 3 т. / пер. Ф. Гурфинкель. Т. 1. Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга, 2008.
- Книга Псалмов [«Теѓилим»] с комментарием рабби Шломо Ицхаки (Раши) / пер. М. Левинова. М.; Нью-Йорк: Книжники; Лехаим, 2011.
- Талмудические трактаты: Авот, Авот де-рабби Натан (1–2) / пер. Н. Переферковича, ред. Р. Кипервассера. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2011.

## Литература

- Селезнёв М. Г. Септуагинта: греческая Библия на перекрёстке еврейской и греческой культурных традиций. На правах рукописи. М.: [б. и.], 2021.
- Bamberger B. J. et al. Angels and Angelology // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 2. P. 150–161.
- Beer M. Mar Samuel // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 17. P. 757–758.
- Beer M. Rav // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 17. P. 116–118.
- Bloch J. The Influence of the Greek Bible on the Peshitta // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1920. Vol. 36 (2). P. 161–166.
- Boyarin D. Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 1994.
- Bregman M. Tanĥuma Yelammedenu // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 19. P. 503–504.

- Dirksen P. B.* Chapter 8: The Old Testament Peshitta // The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud: in 3 vols. Vol. 1: Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity / ed. by M.-J. Mulder. Leiden: Brill, 1988. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum; vol. 2/1). P. 255–297.
- Edwards T.* Exegesis in the Targum of Psalms: The Old, the New, and the Rewritten. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2007. (Gorgias Biblical Studies; vol. 28).
- Fletcher-Louis C. H. T.* Some reflections on angelomorphic humanity texts among the Dead Sea Scrolls // Dead Sea Discoveries. 2000. Vol. 7 (3). P. 292–312.
- Freedman H.* Levi // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 12. P. 684–685.
- Kaplan Z.* Hanina (Hinena) bar Papa (Pappi) // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 8. P. 322.
- Kaplan Z.* Joshua ben Levi // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 11. P. 453–454.
- Medlov E. H.* Simeon ben Pazzi // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 18. P. 599–600.
- Nickelsburg G. W. E.* Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2003.
- Olofsson S.* Chapter 23: The Psalter // The Oxford Handbook of the Septuagint / ed. by A. G. Salvesen and T. M. Law. Oxford: Oxford University Press, 2021. P. 337–352.
- Pietersma A.* Not Quite Angels: A Commentary on Psalm 8 in Greek // Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo / ed. by A. Voitila and J. Jokiranta. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2008. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; vol. 126). P. 252–274.
- Pietersma A.* The Place of Origin of the Old Greek Psalter // The World of Aramaeans: Studies in Honour of Paul-Eugène Dion: in 2 vols. / ed. by P. M. Michèle Daviau, M. Weigl, J. W. Wevers. Vol. 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series; vol. 324). P. 252–274.
- Rothkoff A. et al.* Rashi // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 17. P. 101–106.
- Schultz J. P.* Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law // The Jewish Quarterly Review. 1971. Vol. 61 (4). P. 282–307.
- Simon U., Jospe R.* Ibn Ezra, Abraham ben Meir // Encyclopaedia Judaica. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, 2007. Vol. 9. P. 665–672.
- Stec D. M.* Chapter 10: The Aramaic Psalter // The Oxford Handbook of the Psalms / ed. by W. P. Brown. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 161–172.

- Talmage F. Kimḥi, David* // *Encyclopaedia Judaica*. Detroit (Mich.); New York (N. Y.); San Francisco (Calif.); New Haven (Conn.); Waterville (Maine); London: Thomson Gale, <sup>2</sup>2007. Vol. 12. P. 155–156.
- Toorn K., van der*. God (I) // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / ed. by K. van der Toorn, B. Becking and P. W. van der Horst. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, <sup>2</sup>1999. P. 352–365.
- Rooy H. F., van*. The Psalms in Early Syriac Tradition // *The Book of Psalms: Composition and Reception* / ed. by P. D. Miller, P. W. Flint. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2004. (*Vetus Testamentum, Supplements*; vol. 99). P. 537–550.
- Williams M. H.* *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago (Ill.): The University of Chicago Press, 2006.

# ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА «ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ/ΙΛΑΣΜΟΣ» (Рим. 3, 25) В КОНТЕКСТЕ ОСМЫСЛЕНИЯ ПРИРОДЫ БОЖЕСТВЕННОГО ПРОЩЕНИЯ

Священник Александр Крейдич

магистр богословия  
аспирант кафедры богословия Московской духовной академии  
141300, г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева лавра, Академия  
krejdich94@yandex.ru

**Для цитирования:** Крейдич А., свящ. Значение термина «*ἰλαστήριον/ἰλασμός*» (Рим. 3, 25) в контексте осмысления природы Божественного прощения // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 124–133. DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.005

## Аннотация

УДК 27-144 (27-184.6)

В данной статье подробно рассматривается одно из важных для эмоциональной теории Божественного прощения библейских понятий — «*ἰλαστήριον/ἰλασμός*» (Рим. 3, 25). Многие переводы и комментарии Писания следуют классическому значению рассматриваемого понятия в греческой религиозной литературе, в которой слово *ἰλαστήριον* понималось в значении умилостивления богов. В статье представлены филологические аргументы отечественных и зарубежных исследователей, а также приведены святоотеческие комментарии, которые проясняют подлинное библейское значение *ἰλαστήριον* — «очищение». В новом значении *ἰλαστήριον* отсутствует аспект эмоционального изменения Бога, что ставит под сомнение актуальность основного метода эмоциональной теории Божественного прощения: моделирования Божественного прощения на основании человеческого прощения.

**Ключевые слова:** Божественное прощение, свойства Божии, гнев, умилостивление, очищение, искупление, *ἰλαστήριον*.

## The Meaning of the Term «*ἰλαστήριον/ἰλασμός*» (Rom. 3, 25) in the Context of Understanding the Nature of Divine Forgiveness

**Priest Alexander Kreydich**

MA in Theology

PhD student at the Department of Theology

at the Moscow Theological Academy

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

krejdich94@yandex.ru

**For citation:** Kreidich, Alexander, priest. "The Meaning of the Term 'ἰλαστήριον/ἰλασμός' (Rom. 3, 25) in the Context of Understanding the Nature of Divine Forgiveness". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 124–133 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.005

**Abstract.** In this article, we consider in detail one of the biblical concepts important for the emotional theory of Divine forgiveness – «ἰλαστήριον/ἰλασμός» (Rom. 3, 25). Many translations and commentaries of Scripture follow the classical meaning of the concept in Greek religious literature, in which the word ἰλαστήριον was understood to mean «propitiating» the gods. In the article, we show the philological arguments of domestic and foreign researchers, as well as provide patristic comments that clarify the true biblical meaning of ἰλαστήριον – «purification». The new meaning of ἰλαστήριον lacks the aspect of God's emotional change, which calls into question the relevance of the main method of the emotional theory of Divine forgiveness: the modeling of Divine forgiveness on the basis of human forgiveness.

**Keywords:** Divine forgiveness, properties of God, wrath, propitiation, cleansing, atonement, ἰλαστήριον.

Тема Божественного прощения стала особо актуальной во втор. пол. XX в. На сегодняшний день она также достаточно активно рассматривается в психологическом и философском дискурсах. В психологии прощение рассматривается в межличностном аспекте, тогда как в философии, помимо межличностного прощения, немало уделено внимания прощению со стороны Бога. Объём накопившегося к сегодняшнему времени научного материала весьма разнообразен в методах изучения вопроса о сущности Божественного прощения. Существует несколько теорий Божественного прощения: эмоциональная, теория наказания-воздержания, теория примирения, нормативная<sup>1</sup>. В представленной статье рассмотрим одну из самых распространённых теорий прощения — эмоциональную — и попытаемся прояснить значение библейского термина «ἰλαστήριον/ἰλασμός» (Рим. 3, 25), который в большинстве переводов и комментариев интерпретируется в значении «умилостивления» Бога.

Сам термин «прощение» подразумевает эмоциональное изменение обиженной стороны в отношении своего обидчика<sup>2</sup> и, в первую очередь, ассоциируется с межличностным прощением. В смысле человеческого прощения прощение от Бога приобретает человеческие характеристики, что в этом смысле даёт возможность называть Божественное прощение антропоморфизмом или, более точно, антропофатизмом<sup>3</sup>. Если признать за формой выражения реальное эмоциональное изменение в Боге, то прощение Бога будет состоять, аналогично человеческому, в преодолении негативных эмоций: чувства обиды<sup>4</sup>, печали, разочарования. В связи с буквальностью интерпретации эмоциональная теория Божественного прощения подвергается критике, различные направления которой сводятся к тому, что абсолютные свойства неизменяемости, всеведения Бога<sup>5</sup> не дают возможности моделировать Божественное прощение на основании человеческого, межличностного

- 1 См.: *Warmke B.* Divine forgiveness I: Emotion and punishment-forbearance theories // *Philosophy Compass*. 2017. Vol. 12 (9). e12440. P. 1–9; *Idem.* Divine forgiveness II: Reconciliation and debt-cancellation theories // *Philosophy Compass*. 2017. Vol. 12 (9). e12439. P. 1–8.
- 2 См.: *Гассин Э. А.* Православие и проблема прощения // *Московский Психотерапевтический журнал*. 2003. Т. 11 (3). С. 167.
- 3 См.: *Lane T.* The Wrath of God as an Aspect of the Love of God // *Nothing Better, Nothing Greater: Theological Essays on the Love of God* / ed. by K.J. Vanhoozer. Grand Rapids (Mich.); Cambridge, 2001. P. 147.
- 4 См.: *Warmke B.* Divine forgiveness I: Emotion and punishment-forbearance theories // *Op. cit.* P. 4.
- 5 См.: *Minas A. C.* God and Forgiveness // *The Philosophical Quarterly*. 1975. Vol. 25 (99). P. 138–150.

прощения. В связи с этим важно рассмотреть, насколько актуальны библейские основания теории эмоционального прощения. В Священном Писании достаточно много мест, в которых состояние Бога описывается в терминах, характеризующих эмоциональное состояние человека. Термин «*ἰλαστήριον/ἰλασμός*» (Рим. 3, 25), который в синодальном переводе означает «умилостивление», является характерным для юридической теории искупления и вместе с тем выражает процесс Божественного прощения. В контексте вопроса о сущности Божественного прощения термин *ἰλαστήριον* в значении умилостивления предполагает эмоциональную переменную в Боге, под которой подразумевается переход от гнева<sup>6</sup>, обиды или оскорбления<sup>7</sup> к милости в отношении человека. В этом контексте предполагаем рассмотреть возможность эмоционального процесса прощения в Боге, которое, согласно эмоциональной теории, аналогично межличностному прощению в виде «отказа от возмездия за обиду и нанесённый ущерб»<sup>8</sup>.

Большинство комментаторов понимают *ἰλαστήριον* в значении умилостивления. Связано это с тем, что данный смысл слова характерен для классического греческого языка. У Гомера и более поздних классических писателей Бог выступает в роли объекта умилостивления (*ἰλαστήριον*), после которого Он изменяет Своё настроение по отношению к человеку, становится более благосклонным и милостивым<sup>9</sup>. Распространённая в языческих религиях идея умилостивления Бога практически не встречается в Священном Писании. Это свойственно текстам не только Нового Завета, но и LXX<sup>10</sup>. Проф. В. Н. Мышцын в магистерской диссертации выделяет следующее филологическое основание: в контексте употребления глагола *ἰλαστήριον* имя Бога никогда не ставится в винительный или дательный падежи, определяющие объект, на который направлено действие, тогда как у авторов греческой античной литературы Бог выступает в роли объекта умилостивления.

Такое же значение имеет существительное *ἰλασμός*. В классической литературе слово *ἰλασμός* имеет при себе родительный объекта — *θεῶν* (Genitivus objectivus), тогда как в Священном Писании такая конструкция не встречается. В Библии Бог является источником милости:

6 См.: Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2006. С. 403.

7 См.: Там же. С. 404.

8 Апресян Р. Г. Прощение // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В. С. Степина и др. М., 2001. Т. 3. С. 381.

9 См.: Мышцын В. Н. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. М., 2019. С. 103.

10 См.: Dodd C. H. Atonement // Dodd C. H. The Bible and the Greeks. London, 1954. P. 93.

У Господа Бога нашего милосердие и прощение (ἰλασμός; Дан. 9, 9). Человек не вызывает милости у Бога, не умилоствует Бога, как у классических писателей. Библейский Бог Сам имеет и проявляет милость к человеку, очищая его от греха<sup>11</sup>.

К таким же выводам пришли и другие отечественные исследователи. Проф. прот. Михаил Орлов, подчёркивает, что слово ἰλάσκεσθαι связано с умилоствительными жертвами и обрядами, после которых проступок заглаживался и боги смягчали гнев в отношении человека<sup>12</sup>. Библейский смысл глагола профессор находит и в других местах Писания. К примеру, в Послании к Евреям Христос во всём должен был *уподобиться братьям, чтобы быть милостивым и верным первосвященником пред Богом, не для умилоствления за грехи народа, а для очищения перед Богом грехов народа* (Евр. 2, 17)<sup>13</sup>. Аналогичное значение ἰλάσκεσθαι указывает Н. Н. Глубоковский, объясняя его в Евр. 2, 17 как фактическое уничтожение греха для фактического господства милости Божией<sup>14</sup>. Митр. Макарий (Оксиюк) в работе «Учение апостола Павла об оправдании: изъяснение Рим. 21–25» приходит к таким же выводам о значении глагола ἰλάσκεσθαι, повторяя аргументацию проф. В. Н. Мышцына<sup>15</sup>.

Позднее подробный анализ термина ἰλαστήριον провёл Ч. Додд в работе под названием «Ἰλάσκεσθαι: его однокоренные, производные и синонимы в Септуагинте»<sup>16</sup>. В статье автор рассматривает слово ἰλάσκεσθαι, использованное для перевода еврейского слова קִפֶּר / *kipper* («искупить»). Выводы, к которым приходит Ч. Додд, совпадают с мнением проф. В. Н. Мышцына. Библейское значение ἰλάσκεσθαι отличается от классического употребления. Ч. Додд отдельно рассматривает четыре отрывка из текста LXX, которые можно рассматривать в классическом смысле слова. В конце исследования Ч. Додд приходит к выводу, что в трёх отрывках из четырёх рассматриваемых переводчики, зная классическое значение слова, употребляли слово в оригинальном

11 См.: Мышцын В. Н. Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. С. 103.

12 См.: Орлов М., прот. Понятие милости: Богословско-филологический опыт разграничения ἔλεειν и ἰλάσκεσθαι // Христианское чтение. 1897. № 4. С. 628.

13 См.: Там же. С. 617.

14 Глубоковский Н. Н. Искупитель и искупление по Евр. II. Петроград, 1917. С. 94.

15 См.: Макарий (Оксиюк), митр. Учение апостола Павла об оправдании: Изъяснение Рим. 21–25 // Труды Киевской духовной академии. 1914. Т. 2 (6). С. 177.

16 Dodd C. H. Ἰλάσκεσθαι, its Cognates, Derivatives, and Synonyms in the Septuagint // The Journal of Theological Studies. 1931. Vol. 32 (128). P. 352–360. Позже эта статья вошла в сборник работ Ч. Додда «Библия и греки» под названием «Искупление» (Dodd C. H. Atonement // Op. cit. P. 82–95).

библейском значении, а это, в свою очередь, показывает, что классическое значение слова является неприемлемым для религии Израиля<sup>17</sup>.

Важно заметить, что в религиозном смысле слово *ἰλάσκεσθαι* использовалось при переводе еврейского слова *קָפַר* / *kipper*, которое очень часто употребляется в контексте установленных в Ветхом Завете жертвоприношений (см.: Лев. 1, 4; 4, 20; 26, 35; 7, 7; 10, 17) и выражает идею очищения (Пс. 64, 4; Притч. 16, 6; Ис. 6, 7; Иез. 45, 15). Ветхозаветное употребление этого слова имеет отличительный смысл от его значения в языческой религиозной среде. В месопотамском религиозном культе слово *kipper* (*kippuru*) никогда не выражало идею очищения через жертвоприношение, тогда как в Ветхом Завете мы наблюдаем переосмысление значения слова и исключительно частое употребление слова в обрядах жертвоприношений, которые прообразовательно связывают нас совершённой жертвой Христа (Рим. 3, 25)<sup>18</sup>.

Согласно работе Ч. Додда, в эллинистическом иудаизме жертвоприношения рассматривались не как умилоствление Бога, а как средство очищения, избавления от греха самого человека. Слово *ἰλάσκεσθαι* приобретает новое библейское значение, которое ранее не было известно греческим небиблейским авторам<sup>19</sup>. Поскольку библейское значение слова *ἰλάσκεσθαι* в переводе LXX для апостола Павла является определяющим, то это даёт возможность в Рим. 3, 25 проводить прямую связь прообраза очистительной жертвы Ветхого Завета с жертвой Христа<sup>20</sup>, которая, как сказано было выше, не умилоствляет Бога, а очищает от греха человека.

Связь обряда очищения с Жертвой Христовой отмечает Н. И. Сагарда в комментариях на слова апостола Иоанна Богослова: *В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши* (1 Ин. 4, 10); *Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира* (1 Ин. 2, 2). Слово *ἰλασμός* входит в наименование *дня очищения* (Лев. 25, 9). Также *ἰλάσκεσθαι* впервые употребляется в связи со словом «грех» в Евр. 2, 17, где идёт речь о первосвященстве Христа. Всё это даёт основания полагать, что Христос, как Великий Первосвященник, приносит новозаветную Жертву — Жертву очищения, прообраз которой иудеи наблюдали в день великого очищения<sup>21</sup>.

17 См.: *Dodd C. H. Atonement // Op. cit. P. 93.*

18 См.: *Lang F. Kipper // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1995. Vol. 7. P. 290.*

19 См.: *Dodd C. H. Atonement // Op. cit. P. 93.*

20 См.: *Ibid.*

21 См.: *Сагарда Н. И. Первое соборное послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Полтава, 1903. С. 352–353.*

Помимо указанных значений, словом *ἱλαστήριον* называли ветхозаветный Престол Господень<sup>22</sup> — крышку Ковчега Завета, на которой по сторонам были изображены херувимы. Здесь Господь принимал поклонение и открывал Свою волю первосвященнику. Связь очищающей жертвы на ветхозаветном престоле с Жертвой Христа в Рим. 3, 25 видели такие отцы и учителя Церкви, как Ориген<sup>23</sup>, святитель Иоанн Златоуст и блаженный Феодорит Кирский. Последний говорит: «Очистилищем служила золотая дщица, возлежала же она на кивоте, с обеих сторон имела изображения Херувимов; на нём служащему архиерею делалось явным Божие благоволение (Чис. 7, 89). Посему божественный апостол учит, что Владыка Христос есть истинное очистилище. Ибо оно древнее было прообразом сего истинного»<sup>24</sup>. Святитель Иоанн Златоуст также подчёркивает связь между очищением в Ветхом Завете и Жертвой во очищение (см. Рим. 3, 25): «Иисуса Христа (апостол) называет очищением, вразумляя, что если такую силу имел образ, то гораздо большее действие окажет самая истина»<sup>25</sup>. Как видно из святоотеческих мнений, в рассматриваемом месте не идёт речь об умилоствлении Бога: условиях, при которых Бог меняет Своё расположение к человеку, гнев переменяет на милость. Библейское понимание гнева Божия, по мнению Ч. Додда, имеет другое значение. В словах увещания апостола Павла к римлянам: *...ибо открывается гнев Божий с неба* (Рим. 1, 18) — слово «гнев» употребляется апостолом Павлом в безличной форме, что, по мнению исследователя, говорит о невозможности атрибуции Богу самого чувства гнева. Вероятно, апостол Павел выражает некий процесс, или его следствие, которое будет осуществляться в сфере объективных событий<sup>26</sup>. Гнев Божий имеет скорее антропопатический характер, что не даёт возможности прямо ассоциировать его с человеческим гневом<sup>27</sup>, поэтому для Нового Завета более характерно говорить о гнев Божием как о действии, направленном против греха, а не как о чувстве Божием<sup>28</sup>.

22 См.: Клеон Л. Р. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб., 2001. С. 521.

23 См.: *Origenes Alexandrinus. Commentaria in Epistolam ad Romanos* // PG. 14. Col. 946–949.

24 *Theodoretus Cyrensis. Interpretatio Epistolae ad Romanos 3, 25* // PG. 82. Col. 84CD. Рус. пер.: Феодорит Кирский, блж. Творения / под ред. А. И. Сидорова. М., 2003. С. 119.

25 *Joannes Chrysostomus. Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos VII, 2* // PG. 60. Col. 444. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе: в 12 т. Т. 9. Кн. 2. СПб., 1903. С. 553.

26 См.: Lane T. *The Wrath of God as an Aspect of the Love of God* // Op. cit. P. 147.

27 См.: Ibid. P. 145.

28 См.: Ibid. P. 146.

В завершение можно привести альтернативные переводы, в которых слово *ἰλαστήριον* передаётся в значении не умилоствления, а очищения. Церковнославянский перевод: *...вси бо согрешишиа, и лишени суть славы Божия, оправдаеми туне благодатию его, избавлением, еже о Христе Иисусе, егоже предположи Бог очищение верою в крови его, в явление правды своя, за отпущение прежде бывших грехов...* (Рим. 3, 23–25). Более ясно передаётся смысл рассматриваемого стиха в переводе святителя Филарета Дроздова: *...в жертву, очищающую Кровию Его через веру, к показанию правды Его, для прощения соделанных прежде грехов*<sup>29</sup>.

Как видно из переводов, вышеприведённых филологических аргументов и мнений отцов, классическое представление об умилоствлении Бога отличается от библейского представления. В классическом греческом представлении боги испытывают раздражение, злость в отношении провинившегося человека. В этом случае человек вынужден прибегать к умилоствительным жертвам и молитвам для того, чтобы боги сменили своё настроение и отношение к провинившемуся. В Священном Писании Бог не требует от человека умилоствления. Он благо вечно и, соответственно, не изменяет настроения в отношении Своего творения.

Сделанные выводы ставят перед вопросом о реальности Божественного прощания в виде эмоционального изменения. По мнению Д. Дрabbкина, «нет другого способа, которым Бог мог бы простить нас <...> кроме как через изменение эмоции»<sup>30</sup>. Филологический и экзегетический анализ термина *ἰλαστήριον/ἰλασμός* показывает, что центральный термин юридической теории искупления не предполагает эмоционального изменения Бога. Божественное прощание, понимаемое в рамках человеческого, межличностного прощания, теряет одно из важнейших своих оснований — эмоциональность. Ввиду этого следует, что эмоциональная теория Божественного прощания требует богословского переосмысления и доработки. На сегодняшний день предлагаются другие теории Божественного прощания<sup>31</sup>, в рамках которых через подлинное значение понятия *ἰλαστήριον* открываются новые перспективы для исследования природы прощания Бога.

29 Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык / предисл. Н. Корсунского. СПб., 1893. С. 9.

30 *Drabkin D. The Nature of God's Love and Forgiveness // Religious Studies. 1993. Vol. 29 (2). P. 237.*

31 См. примеч. 1.

### Источники

- Joannes Chrysostomus*. Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos // PG. T. 60. Col. 391–682.
- Origenes Alexandrinus*. Commentaria in Epistolam ad Romanos // PG. T. 14. Col. 837B–1292C.
- Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio Epistolae ad Romanos // PG. T. 82. Col. 44C–225C.
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе: в 12 т. Т. 9. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1905.
- Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык / предисл. Н. Корсунского. СПб.: Синодальная тип., 1893.
- Феодорит Кирский, блж.* Творения / под ред. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2003.

### Литература

- Апресян Р. Г.* Прощение // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В. С. Степина и др. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 381.
- Гассин Э. А.* Православие и проблема прощения // Московский Психотерапевтический журнал. 2003. Т. 11 (3). С. 166–185.
- Глубоковский Н. Н.* Искупитель и искупление по Евр. II. Петроград: Синодальная тип., 1917.
- Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2006.
- Клеон Л. Р.* Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб.: Библия для всех, 2001.
- Макарий (Оксиук), митр.* Учение апостола Павла об оправдании: Изъяснение Рим. 21–25 // Труды Киевской духовной академии. 1914. Т. 2 (6). С. 151–180.
- Мыщцын В. Н.* Учение св. апостола Павла о законе дел и законе веры. М.: Либроком, 2019.
- Орлов М., прот.* Понятие милости: Богословско-филологический опыт разграничения ἐλεειν и ἰλάσκεσθαι // Христианское чтение. 1897. № 4. С. 612–632.
- Сагарда Н. И.* Первое соборное послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Полтава: Электрическая типо-литография Торгового Дома «Л. Фришберг», 1903.
- Dodd C. H.* Ἰλάσκεσθαι, its Cognates, Derivatives, and Synonyms in the Septuagint // The Journal of Theological Studies. 1931. Vol. 32 (128). P. 352–360.
- Dodd C. H.* Atonement // *Dodd C. H.* The Bible and the Greeks. London: Hodder & Stoughton, 1954. P. 82–95.
- Drabkin D.* The Nature of God's Love and Forgiveness // Religious Studies. 1993. Vol. 29 (2). P. 231–238.
- Lane T.* The Wrath of God as an Aspect of the Love of God // Nothing Better, Nothing Greater: Theological Essays on the Love of God / ed. by K. J. Vanhoozer. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans, 2001. P. 138–167.
- Lang F. Kipper* // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 1995. Vol. 7. P. 288–303.
- Minas A. C.* God and Forgiveness // The Philosophical Quarterly. 1975. Vol. 25 (99). P. 138–150.

*Warmke B.* Divine forgiveness I: Emotion and punishment-forbearance theories // *Philosophy Compass*. 2017. Vol. 12 (9). e12440. P. 1–9.

*Warmke B.* Divine forgiveness II: Reconciliation and debt-cancellation theories // *Philosophy Compass*. 2017. Vol. 12 (9). e12439. P. 1–8.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ  
ОБЗОРЫ

# СОВРЕМЕННОЕ ИЗУЧЕНИЕ ПЕРВОЙ КНИГИ ЕНОХА: ОБЗОР ТРЁХ МОНОГРАФИЙ

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук  
старший преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова  
доцент богословского факультета ПСТГУ  
119234, Москва, Ленинские горы, МГУ,  
учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет  
vevurka@mail.ru

**Для цитирования:** Вевюрко И. С. Современное изучение Первой книги Еноха: обзор трёх монографий // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 134–150. DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.006

## Аннотация

УДК 27-277 (82-96)

Исследование Первой книги Еноха, одного из самых известных, крупных и древних ветхозаветных апокрифов, является динамичной областью современной библеистики, хотя и не настолько быстро развивающейся, как изучение канонических книг Ветхого и Нового Завета. После того как в 2008 г. в «Православной энциклопедии» вышла статья «Еноха первая книга», произошло множество научных событий: продолжалась полемика вокруг теории Габриэле Боккачини, уточнялись точки зрения текстологов, на основе разных источников проводился анализ темы «небесных двойников» в мистическом иудаизме, подвергался обобщению значительный материал второстепенных источников по Еноху. В настоящем обзоре эти тенденции прослеживаются на основе трёх монографий, написанных признанными специалистами в области изучения ветхозаветной апокрифической литературы: «Исследования Книги Еноха и других раннеиудейских текстов и традиций» Майкла Книбба, «Вызовы общепринятым мнениям по вопросам Кумрана и Еноха» Пола Хегера и «Енох от Античности до Средних веков: иудейские, христианские и мусульманские источники» Джона Ривза и Аннетты Рид.

**Ключевые слова:** Енох, апокрифы, псевдоэпиграфы, библеистика, Ветхий Завет.

## Contemporary Study of the First Enoch: Review of Three Monographs

**Iliia S. Veviurko**

PhD in Philosophy

Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion

and Religion Studies at the Moscow State University

Associate Professor at the Department of Theology

at the St. Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

**For citation:** Veviurko, Ilya S. "Contemporary Study of the First Enoch: Review of Three Monographs". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 134–150 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.006

**Abstract.** The study of the First Book of Enoch, one of the most famous, major and ancient Old Testament apocrypha, is one of the dynamic areas of modern biblical studies, although not as rapidly developing as the study of the canonical books of the Old and New Testaments. After the publication of the article «Enoch's first book» in the Russian Orthodox Encyclopedia in 2008, there continued a controversy around the theory of Gabriele Boccacini, some points of view of textual scholars were clarified, the topic of «heavenly twins» in mystical Judaism was analyzed on the basis of various sources, and there was generalized significant material from secondary sources on Enoch. In this review, these trends are traced on the basis of three monographs written by recognized experts in the field of the study of Old Testament apocryphal literature: *Knibb M. A. Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*; *Heger P. Challenges to Conventional Opinions on Qumran and Enoch Issues*; *Reeves J. C., Reed A. Y. Enoch from Antiquity to the Middle Ages*.

**Keywords:** apocrypha, pseudepigrapha, heresies, biblical studies, church history.

**И**зучение апокрифов под именем Еноха вообще и самого большого (а также самого раннего) из них — Первой книги Еноха (далее также 1 Ен.) — в частности является динамичным научным направлением, однако новые труды в этой области выходят реже, чем в области исследования канонических книг Ветхого и Нового Завета. В настоящем случае для обзора выбраны три монографии, увидевшие свет после издания профильной статьи в «Православной энциклопедии»<sup>1</sup>, обладающие широким тематическим охватом и содержащие в себе полемику с более ранними концепциями. Порядок изложения — хронологический (2009, 2012 и 2018 г.).

### 1. Монография Майкла Книбба

Первая монография «Исследования Книги Еноха и других раннеиудейских текстов и традиций»<sup>2</sup> принадлежит британскому библеисту Майклу Энтони Книббу (р. 1938), одному из ведущих специалистов по эфиопской библейской традиции<sup>3</sup>. Книга представляет собой сборник статей, разделённых на две части: в первой речь идёт о Первой книге Еноха и о вопросах, связанных с «раннеиудейскими текстами и традициями»; во второй части тема Еноха затрагивается периодически.

Книбб открывает основную часть своего сборника публикацией «Эфиопская книга Еноха в современном изучении», фиксируя рамки достигнутого научного консенсуса по основным вопросам. Оригинал того пятичастного апокрифа, который нам полностью известен только в эфиопской версии, вероятно, был арамейским, «по крайней мере в своей большей части» (с. 18)<sup>4</sup>. С палеографической точки зрения

1 Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха первая книга // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 468–475.

2 Knibb M. A. Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions. Leiden, 2009. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; 22).

3 В «Православной энциклопедии» его фамилия транскрибирована как Нибб. С учётом текстологической работы крупного британского эфиоповеда Эдварда Уллендорфа (1920–2011), он выпустил самое новое на текущий момент критическое издание эфиопского текста Первой книги Еноха: The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments: in 2 vols. / ed. and transl. by M. A. Knibb and E. Ullendorff. Oxford, 1978.

4 В «Православной энциклопедии» отмечается, со ссылкой на издание 1978 г., что Книбб «считал возможным евр. происхождение» 1 Ен. (Сомов А. Б., Ткаченко А. А. Еноха первая книга // Указ. соч. С. 470). Если выразиться точнее, он утверждал, что в исходном арамейском тексте большей части апокрифа могли быть слова и целые фразы на иврите, а кроме того, что нельзя уверенно говорить о языке оригинала «Книги образов» (она же «Книга притчей»), ни одного фрагмента которой не было найдено в Кумране (The Ethiopic Book

кумранские фрагменты «Книги стражей» и «Астрономической книги» датируются кон. III в. до н. э.; «Книги видений» (она же «Апокалипсис животных») — маккавейским периодом, а именно временем вскоре после 165 г. до н. э.; фрагменты «Послания Еноха» — «вполне вероятно, домаккавейским периодом, а именно нач. II в. до н. э.»; при этом палеографической датировке соответствуют также «внутренние и внешние свидетельства», то есть Книбб считает её отражающей в целом сам ход создания книги (с. 18). Выпадающую из кумранского собрания «Книгу притчей» он относит к довольно широкому временному диапазону: от кон. I в. до н. э. по кон. I в. н. э.<sup>5</sup>, не предрешая, таким образом, вопроса о влиянии на неё раннего христианства и *vice versa* (с. 19).

В другой статье из изучаемого сборника Книбб, рассматривая гипотезу Ж. Милика о христианском происхождении «Притчей Еноха» (Милик относил составление этой части к кон. III в. н. э.) и опираясь при этом на параллели между «Притчами» и другими частями «Пятикнижия Еноха»<sup>6</sup>, находит маловероятным, что архетип текста, известного нам на гезе, был составлен христианами (с. 71). Правда, христиане приняли 1 Ен. скорее радушно и внесли в апокриф нечто от себя (напр., стих 1 Ен. 105, 2а, арамейский оригинал которого сохранился и отличается), но это не отменяет того факта, что «книга на довольно раннем этапе вышла из церковного обращения как на Востоке, так и на Западе» (с. 73).

Упомянув о множестве фрагментов арамейских рукописей 1 Ен., найденных в кумранских пещерах, Книбб поддерживает традиционную точку зрения, согласно которой множество копий книги — это признак её высокой авторитетности (с. 19; как мы увидим ниже, Пол Хегер придерживается прямо противоположной точки зрения). Считая «Астрономическую книгу» первоначально самостоятельным произведением, он допускает, что вместе с «Книгой притчей» она была включена

of Epoch. Vol. 2. P. 7). Можно сказать, что к 2009 г. его точка зрения не изменилось, потому что процитированные выше высказывания Книбба не противоречат друг другу.

- 5 Ниже Книбб замечает, что более ранняя датировка предпочтительнее в связи с тем, что «Притчи» (и 1 Ен. в целом) никак не отражают разрушение Иерусалима в 70 г. н. э. (с. 313).
- 6 «[В “Книге притчей”] можно наблюдать зависимость от “Книги стражей”: как от истории о стражах (главы 6–16), так и от повествования о небесном путешествии Еноха (главы 17–36). В “Притчах” рассказ о пребывании Еноха на небесах можно рассматривать как продолжение рассказа о его путешествии в главах 17–36, а суд и наказание стражей часто соотносят с судом над царями и сильными мира сего. “Книгу притчей”, это “второе видение”, в значительной степени следует понимать как переосмысление некоторых тем и идей из “Книги стражей” в связи с более поздней исторической ситуацией» (с. 142).

в собрание уже на греческом этапе передачи текста (с. 20), когда он в общем сложился в известном нам формате (с. 81)<sup>7</sup>.

Ещё в одной публикации Книбб подробнее останавливается на соотношении между арамейской, греческой и эфиопской версиями 1 Ен. Эфиопский канон Ветхого Завета представлен тремя основными группами рукописей:

- старозэфиопские, дающие представление о состоянии текста на сер. XIII в. (сами рукописи не старше XV в.) с точки зрения филологии;
- распространённые (*vulgar*) рукописи, которые отражают изменения XIV в., как связанные с ревизией текста по сиро-арабским переводам, так и спонтанные;
- «академические» рукописи с XVII в. и далее, запечатлевшие исправления на основе Масоретского текста еврейской Библии.

Рукописи 1 Ен., в свою очередь, делятся на две группы: старшую и младшую, соответствующие по ряду особенностей второй и третьей основным группам (с. 53). При этом нет уверенности в том, что на «академическом» этапе Книга Еноха тоже не исправлялась на основе какого-либо семитского оригинала. В заключение Книбб предостерегает от простого отождествления трёх основных версий 1 Ен. друг с другом, напоминая, что книга прошла сложный и не вполне ясный процесс трансформации (с. 54).

Отношение Книбба к текстуально-критической ценности эфиопских рукописей довольно скептически, притом что другого целого текста 1 Ен. у нас всё равно нет. На примере важного христологического расхождения в стихе 70, 1 он отмечает, что «даты различных рукописей не дают достаточных оснований, чтобы утверждать приоритет их большинства или меньшинства» (с. 169). Отдельно Книбб обращает внимание на цитаты из 1 Ен. в эфиопской классической литературе. Библиисты относятся к подобным свидетельствам крайне внимательно, однако в данном случае для «по-настоящему тёмных мест» апокрифа мы не получаем из других источников на геэзе ничего существенного (с. 183). И решительно: «До тех пор пока не будут найдены рукописи эфиопского Еноха,

7 Это допущение расходится с его тезисами 1978 г. о возможности как греческого, так и арамейского *Vorlage* (или обоих, с учётом сближения то с одним, то с другим типом текста) для эфиопской версии 1 Ен. (The Ethiopic Book of Enoch. Vol. 2. P. 38–46). Арамейское происхождение большей части оригинала для этой версии, «не отрицая возможности привлечения греческого текста», предполагал в те же годы Э. Уллендорф (Ibid. P. 38).

надёжно датированные старше XV в., никаких серьёзных изменений в наших знаниях об этом тексте ожидать не следует» (с. 187).

Стоит отметить характеристику, данную Книббом критическому изданию 1 Ен., которое было выпущено в 1913 г. Робертом Генри Чарлзом (1855–1931) и оставалось основным до 1978 г.<sup>8</sup> По словам Книбба, в промежутке между 1913 и 1976 г., когда Ж. Милик опубликовал кумранские фрагменты 1 Ен.<sup>9</sup>, имело место некоторое затишье в изучении апокрифа. При этом «работа Чарлза до сих пор сохраняет ценность, несмотря на последующее обнаружение папируса Честера Битти-Мичиган, в котором содержится большая часть греческого текста “Послания”, и арамейских фрагментов, которые вызвали к жизни значительный объём научной литературы» (с. 23).

В статьях Книбба также рассматривается несколько вопросов по истории религии. Енох ставится в параллель пророку Даниилу<sup>10</sup>, с одной стороны, и седьмому допотопному царю в шумерской мифологии Энмендуранки, с другой<sup>11</sup>. Если первое сближение имеет место больше в аспекте тайнознания, то второе — в аспекте «мудрости», понятие о которой в 1 Ен. также смыкается с тем, которое мы наблюдаем в кумранских памятниках 4QInstruction и 4QMysteries<sup>12</sup>. Как полагал Джон Коллинз, эти кумранские тексты испытали на себе влияние

- 8 Чарлз выпустил свой текст с аппаратом по 23-м рукописям отдельной книгой в 1906 г. (The Ethiopic Version of the Book of Enoch / ed. by R. H. Charles. Oxford, 1906. (Anecdota Oxoniensia)), и в составе собрания апокрифических произведений в 1913 г. (The Book of Enoch // Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament: in 2 vols. / ed. and transl. by R. H. Charles. Vol. 2: Pseudepigrapha. Oxford, 1913. P. 163–281).
- 9 The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4 / ed. by J. T. Milik, M. Black. Oxford, 1976.
- 10 Взаимоотношения 1 Ен. с тоже загадочной Книгой Даниила, появляющейся в рукописной истории примерно в то же время, что и некоторые части 1 Ен., являются сложным вопросом для современной библейской науки. Признавая Книгу Даниила продуктом эпохи Маккавейских войн (по той же причине, по какой это делал языческий философ Порфирий), исследователи затрудняются в выяснении влияний. Книбб пишет об этом так: «Впрочем, сочинения, часто приписываемые асидам, а именно 1 Ен. и Даниил, всё ещё ждут своего объяснения, кем бы ни были их авторы. Эти писания, вместе с Сирахом и “Юбилеями”, каждое на свой лад свидетельствуют о появлении реформаторского движения в палестинском иудаизме в кон. III — нач. II в. до н. э. Они весьма различны по характеру, отражают разные точки зрения, и маловероятно, что все они происходят из одного и того же круга» (с. 231).
- 11 Книбб ссылается на Вандеркама, подробнее разрабатывающего эту тему: *VanderKam J. C. Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Washington, D. C., 1984. (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series; 16).
- 12 В русских переводах: «Дети спасения и тайна бытия (Назидание)» и «Книга тайн».

апокалиптики, к самым ранним представителям которой относится 1 Ен.<sup>13</sup> Торлейф Элгвин пошёл ещё дальше, допуская прямую зависимость 4QInstruction от Книги Еноха<sup>14</sup>. Не исключая, что такая направленность влияний могла иметь место, Книбб полагает более важным (и, по всей видимости, более надёжным) утверждение, «что такие параллели свидетельствуют об общем мысленном горизонте» (с. 110). В общем, он делает вывод, что «авторы енохических произведений принадлежали к классу переписчиков и соответствующий характер их произведения заметен по тому, как текст постоянно зависит от более ранних Писаний и представляет собой их интерпретацию» (с. 29).

Возвращаясь опять к параллели с Энмендуранки, Книбб отмечает, что её высокая вероятность не говорит о прямом влиянии вавилонской традиции, которое могло быть и опосредованным — через сиро-финикийский регион (с. 217). Другая важная параллель — с кумранским апокрифом Мелхиседека (11QMelch). Она позволяет говорить о том, что для Первой книги Еноха и её литературного окружения органичны главы 70–71, отсутствующие в арамейском и греческом тексте и описывающие трансформацию Еноха в «Сына Человеческого» на небе (с. 319). Правда, неожиданность (awkwardness) превращения всё же говорит о некоторой вторичности названных глав относительно более раннего варианта книги, о котором, конечно, мало что можно сказать утвердительно. Вместе с тем, ссылаясь на Вандеркама, Книбб находит для этого превращения ещё одну параллель в иудаизме — традицию небесного двойника (с. 321)<sup>15</sup>.

Следующий вопрос касается влиятельной теории Габриэле Боккачини (р. 1958), одного из ведущих специалистов по 1 Ен. и постоянного руководителя семинара по Еноху<sup>16</sup>. Согласно этой теории, которая

13 Collins J. J. *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Louisville (Ky), 1997. P. 117.

14 Elgvin T. *The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation // Qumran Between the Old and New Testaments* / ed. by F. H. Cryer and T. L. Thompson. Sheffield, 1998. P. 113–150.

15 Речь идёт о статье: VanderKam J. C. *Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71 // The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* / ed. by J. H. Charlesworth. Minneapolis (Minn.), 1992. P. 169–191. На русском языке подробнее об этой традиции см.: Орлов А. А. *Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике* / пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб., 2018. См. также нашу рецензию на эту монографию: Вевюрко И. С. Рецензия на: Орлов А. А. *Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике* / пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 384 с. ISBN 978-5-6040487-0-2 // Библия и христианская древность. 2019. № 2 (2). С. 275–284.

16 Семинар проходит раз в два года, начиная с 2001 г., и объединяет учёных, которые также встречаются на других площадках, в том числе виртуальных. За обновлениями этого

в России известна достаточно давно, существовало енохическое направление в иудаизме, оппозиционное иерусалимским священникам-садокитам<sup>17</sup>. «Мудрость» «енохитов» была противопоставлена «Закону» и «Завету» господствующей формы иудаизма: енохитов отличали особое учение об ангельском происхождении зла и теория двойного предопределения. Книбб полагает, что выводы Боккачини слишком умозрительны и не производятся из текстов надёжным образом. Нельзя прибегать к аргументу от молчания в случае с упоминанием в апокрифе Закона и Завета, поскольку эти понятия были просто данностями для всех иудеев того времени (с. 33). При ограниченном числе таких общепризнанных данностей, иудаизм эпохи Второго Храма был очень разнообразен, а потому нет необходимости в строгом противопоставлении «енохитов» одной официальной группе: они были одной из многих групп (с. 35). Вместе с тем сходство в историческом счислении по «неделям» между 1 Ен. и «Дамасским документом» располагает Книбба к тому, чтобы не считать случайной или чисто литературной связь между средой, в которой возникла Книга Еноха, и кумранской общиной (с. 239). Он также допускает, основываясь на подобии между небом, с которого ниспали стражи, и храмом в 1 Ен. 14, что действительно имел место конфликт с иерусалимским священством (с. 374) и что ранние части 1 Ен. «представляют взгляды священников и переписчиков, ощущавших себя маргинализованными vis-à-vis правящего священства в Иерусалиме» (с. 377).

Отдельная глава в монографии Книбба посвящена комментарию его коллеги Джорджа Никельсбурга (р. 1934) на Первую книгу Еноха, которую он также представил в новом переводе на английский язык<sup>18</sup>. «Никельсбург утверждает, что задался целью перевести то, что он считает самой древней формой текста на данный момент. Соответственно, его перевод там, где существует не только эфиопская версия, основывается на тексте, полученном при помощи греческого, а иногда и арамейского источника. Он осознаёт риск субъективности, грозящий при такой процедуре: риск создания текста, никогда не существовавшего в природе»

сообщества можно следить на сайте (<http://enochseminar.org/>), хотя не все документы, к сожалению, выкладываются в открытый доступ.

- 17 Boccacini G. *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids (Mich.), 2002. Критическую оценку гипотезы о садокитах см. в статье: Grabbe L. L. *Were the Pre-Maccabean High Priests 'Zadokites'? // Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines / ed. by J. C. Exum and H. G. M. Williamson*. London, 2003. P. 205–215.
- 18 Nickelsburg G. W. E. *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch*. Minneapolis (Minn.), 2001.

(с. 82). Другого выхода практически нет, но смелость Никельсбурга в коррективах и эмендациях вызывает критику со стороны Книбба: читатель не может вполне положиться на переводчика, ему приходится следить за тем, «что переводится в данный момент». Следовало бы включить разночтения в сноски (с. 83–87). Также Книбб находит излишне прямолинейными некоторые исторические выводы комментатора: о тождестве стражей с диадохами Александра, о галилейском происхождении автора из-за упоминания горы Ермон и местности Дан. Возражения Книбба вполне очевидны: даже если диадохи имелись в виду, это не значит, что подразумевались только они, а «ссылка на северные места сама по себе ещё не свидетельствует о северном происхождении традиции» (с. 90).

В целом монография Книбба демонстрирует умонастроение филолога, умудрённого проблемами текстологии, неохотно делающего предположения и старающегося не покидать почвы фактов.

## 2. Монография Пола Хегера

Вторая из рассматриваемых нами монографий написана Полом Хегером (1924–2018), специалистом по иудаике из университета Торонто. Несмотря на преклонный возраст, автор буквально, как следует из названия, бросает «вызовы общепринятым мнениям по вопросам Кумрана и Еноха»<sup>19</sup>. Работа носит характер методологической критики, которая ведётся со скептических позиций и написана сухим языком, часто склоняющимся к строго логическим формулам и дидактическим повторам (так, «Введение» является сжатым пересказом всех последующих глав).

Хегер начинает с тезиса о том, как важно изучать историю интерпретации. Он смотрит на Первую книгу Еноха прежде всего как на произведение, в котором отражена определённая интерпретация Библии, а именно: речь идёт о герменевтике, характерной для среды и эпохи, представительницей которых является кумранская община. И безотносительно к тому, как соотнобразится происхождение 1 Ен. с появлением других (так называемых «сектантских», то есть местного производства) текстов Кумрана, следует для понимания библейской герменевтики в 1 Ен., а также для уяснения того, как понималась сама 1 Ен. её первыми читателями и авторами (это ведь тоже интерпретация), обратить внимание на кумранскую герменевтику.

19 Heger P. Challenges to Conventional Opinions on Qumran and Enoch Issues. Leiden, 2012. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; 100).

Для того чтобы правильно понимать кумранских авторов и книги, читателями которых они были, нужно избавиться от двух недостатков: проникновения в текст ожиданий, характерных для нашей эпохи, и перенесения в него наших культурных привычек (с. 1–2). Так, согласно Хегеру, не следует ожидать от авторов того времени интереса к умозрительному вопросу теодицеи (о происхождении зла) или думать, что древний редактор непременно должен был заботиться об устранении логических противоречий в компилируемом им тексте. Хегер также не допускает свободы иудеев периода Второго Храма относительно того консенсуса, который сложился вокруг Торы. Метод работы, предлагаемый Хегером, состоит в том, чтобы внимательно изучить особенности экзегезы в Кумране и приложить её к самим кумранским текстам (с. 4–5).

В отличие от раввинов, действовавших позднее и в других условиях, кумраниты принимают в каждом месте Писания один простой смысл (с. 35). Тот, кому этот смысл ясен, ошибиться не может. Если он сознательно не искажает его словом и делом, он также не может и согрешить. Кумраниты уверены в правоте своей интерпретации, поэтому они не вступают ни с кем в дискуссии, а также могут не ссылаться на само Писание, когда толкуют его (с. 49). Экзегезу подобного рода представляет, в числе прочих, жанр апокрифов и псевдоэпиграфов, то есть «переписанной Библии» (с. 78).

С этих позиций Хегер критикует теорию Боккачини, о которой говорилось в предыдущей части обзора. Целью написания 1 Ен., согласно Хегеру, не было новое учение об ангельском происхождении зла, поскольку, с одной стороны, иудей того времени вообще не задавался вопросами теодицеи, считая источником как добра, так и зла одного Бога, а с другой стороны, такая теодицея и не была бы удачной, поскольку ангелы сотворены Богом же и гарантией от непредвиденного появления зла должно служить Его всемогущество. Подлинный смысл Первой книги Еноха — проповедь о наградах и наказаниях (с. 129).

Конфликт между енохитами и садокитами тоже ставится Хегером под сомнение, равно как и частный случай этого конфликта — обвинение иерусалимских священников в несохранении чистоты родословной, на чём делал акцент Дэвид Сутер<sup>20</sup>. По мнению Хегера, если бы такое обвинение требовалось ввести, оно было бы введено прямо, а не в форме аллегории (с. 135).

20 Suter D. *Fallen Angels, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16* // *Hebrew Union College Annual*. 1979. Vol. 50. P. 15–35.

Первая книга Еноха, как уже было сказано, представляет собой проповедь, и «она была создана для того, чтобы разрешить двусмысленность некоторых библейских данных, дополнить неясные повествования и более художественно представить краткие библейские нарративы для их слушателей» (с. 144). Авторы, по-видимому, черпали материал из устной традиции, создававшейся с теми же целями. Вполне вероятно, что история небесных стражей существовала в разных версиях, одна из которых, например, запечатлена в Дварим Рабба, аггадическом мидраше на книгу Второзакония, в разделе 11: причина заключается в том, что исходный текст Быт. 6, 1–4 сам по себе далеко не понятен (с. 146).

Проповеднический характер 1 Ен. располагает Хегера к тому, чтобы оценивать значение числа рукописей, в которых сохранились её отрывки на арамейском языке, не так, как это обычно делается учёными, а прямо наоборот: Первая книга Еноха — не почитаемое наравне с Писанием авторитетное откровение, а текст для массового употребления, вторичный по отношению к Писанию. Он «был пригоден для проповедей, адресованных массам, которые говорили на арамейском языке, в то время как их знание иврита было недостаточным <...> Для множества проповедников, которые могли бы проповедовать массам, требовалось множество копий» (с. 149).

Ставя 1 Ен. в такую прямую зависимость от Писания, Хегер отвергает мысль о том, что апокриф создавался как существенное дополнение к Торе или даже как её замена<sup>21</sup>. Отказ от упоминания Синайского законодательства связан лишь с тем, что апокриф претендует на допотопное происхождение (с. 171)<sup>22</sup>. Критика Второго храма в «Апокалипсисе животных»<sup>23</sup> также не является свидетельством радикального разрыва с иерусалимским храмовым культом, поскольку нечистым здесь объявлен хлеб, а не сам стол (с. 175)<sup>24</sup>. Чтобы закрепить вывод о Торе

21 Он критикует главным образом следующих авторов: *Coblentz Bautch K.* A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19. Leiden, 2003. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 81); *Collins J. J.* Theology and Identity in the Early Enoch Literature // *Henoch*. 2002. Vol. 24. P. 57–62; *Nielsburg G. W. E.* 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch.

22 Здесь Хегер, как нам кажется, противоречит сам себе: если характер 1 Ен. как проповеди был понятен современникам, то так ли уж важно было для этого текста исключение анахронизмов? Кроме того, получается, что авторы проповеди для народа сознательно вводили народ в заблуждение, выдавая текст за допотопный, при этом не считая его таковым.

23 «И начали они снова строить, как вначале, и возвели её, эту башню, и нарекли её башней высокой; и начали снова ставить пред башней стол, но весь хлеб на нём был осквернён и нечист» (1 Ен. 89, 73).

24 Это весьма точное замечание, дающее нюансированную картину отношения енохитов (есеев?) к храму. Ср. похожее соотнесение в Мф. 23, 19.

как центральном и непререкаемом источнике для всего иудаизма периода Второго храма, Хегер обращается к анализу отношения к ней «Книги Юбилеев» — наиболее близкого к 1 Ен. текста той эпохи. Это отношение оказывается таким же, как у Книги Еноха — интерпретативным. Из множества интерпретаций Закона, бытовавших в конце старой эры, раввины отобрали в итоге лишь некоторые, а остальные были преданы забвению: с ними-то мы и знакомимся через апокрифы (с. 225).

### 3. Монография Джона Ривза и Аннетты Йосико Рид

Последней мы рассмотрим монографию «Енох от Античности до Средних веков», а именно доступный сейчас первый том («Иудейские, христианские и мусульманские источники»)<sup>25</sup>. Авторы этой книги являются признанными специалистами по апокрифической литературе. Их труд — опыт собирания и классификации практически всех упоминаний Еноха и отождествлявшихся с ним фигур на еврейском, арамейском, греческом, коптском, латинском, сирийском и арабском языках.

Четыре главных (первые три — по частоте, последний — по значимости) эпитета, употреблявшихся в отношении Еноха: «седьмой» (ср. Иуд. 1, 14), «праведный», «писарь правды», «Мессия Господень».

Положение седьмого в списке объединяет его в один образ с шумерским царём Энмендуранки (с. 19); для христиан быть седьмым значит быть прообразом воскресения (с. 24); впервые отождествляет Еноха, как седьмого, с Идрисом и Гермесом иранский мухаддис IX в. Абу Хатим Ар-Рази (с. 25); статус Еноха как Ангела-Метатрона в иудейской мистике связан с особой честью, присущей числу семь (с. 27).

Праведность Еноха оспаривается в мидраше Рабба на Бытие, что говорит, вероятно, о некотором напряжении между енохической традицией и частью раввинистической традиции (с. 28–29). Наряду с этим, Ривз и Рид приводят множество свидетельств о праведности Еноха в иудейском (начиная с Книги Сираха), мусульманском, христианском и манихейском преданиях.

Термин «писарь правды» (который можно понять и как «писарь истины», и как «писарь праведный») по происхождению является семитским, но сохранился в греко-египетском употреблении (с. 46). Отождествление Еноха с Тотом, покровителем писцов, также имеет египетские корни (с. 47).

25 Reeves J. C., Reed A. Y. Enoch from Antiquity to the Middle Ages. Vol. 1: Sources from Judaism, Christianity, and Islam. Oxford, 2018.

Имя Мессия Господень появляется в двух рукописях восточносирийской редакции сирийского текста «Пещера сокровищ» («Книга преемственности поколений», ок. VII в.) — важного источника по исторической хронологии от сотворения мира для восточно-христианских и мусульманских средневековых авторов (с. 48). Примечательно, что, как уже упоминалось выше, в «Притчах Еноха» герой как будто начинает сливаться с небесным Сыном Человеческим: этот факт располагает видеть в таком наименовании не просто описку (с. 49), хотя она весьма вероятна, поскольку в западносирийской версии «Пещеры сокровищ» вместо *ܡܫܝܚܐ* («Мессия Его») стоит *ܫܠܘܠܐ* («Служитель Его»). В свою очередь, последнее чтение практически тождественно наименованию *ܫܠܘܠ* («служитель»), которое получает Енох-Метатрон в Третьей книге Еноха, когда становится слугой божественного престола (с. 50).

Приведя набор иконографических описаний Еноха в иудейских, христианских и мусульманских источниках (с. 50–52), авторы переходят к разбору его образа как культурного героя. Во многих источниках (причём все они восходят к 1 Ен. и «Книге Юбилеев») Енох предстаёт как источник знаний о звёздах и календаре. Он посвящён в тайны космологии, чему служат порукой пространные цитаты из книги «Зогар». Развиваясь дальше, тайнозрительство начинает покровительствовать схоластике (с. 80). Енох — изобретатель письменности, о чём, тоже вслед за «Книгой Юбилеев», говорит большая традиция сказаний о Гермесе-Идрисе. Вероятно, в связи с письменностью Енох оказывается и первым портным, положившим конец монополии звериных шкур на одевание человека: эта легенда имеет арабские истоки, авторы монографии связывают её со смешением глаголов *خط* («проводить черту, писать») и *خاط* («шить») (с. 104). В связи с занятиями календарём, астрономией, а следовательно, и математикой, арабские источники называют Еноха изобретателем мер и весов (с. 107). Наконец, через тождество с Гермесом Трисмегистом он наделяется искусством целителя (с. 108), а переведённый с арабского Псевдо-Аристотелев компилятивный труд «Secretum secretorum», глоссатором которого выступил Роджер Бэкон, знакомит с этой новостью Европу (с. 109).

В отношении к обществу Енох выступает в античных и средневековых источниках как учитель, пророк и религиозный наставник, в том числе у богомилов — негативно — как основатель жречества (с. 148–149). В арабской герметической традиции он предстаёт не только правителем и законодателем, но и соразмерным великому правителю строителем. Этим он может быть обязан репутации другого Еноха — сына Каина,

в честь которого первый убийца назвал основанный им первый город (Быт. 4, 17–18). Согласно Бар-Эбрею и другим авторам, Енох строит пирамиды в Египте (с. 160–162). Некоторые источники приписывают Еноху-Идрису даже строительство Каабы (с. 162–163). Вместе с тем Енох — воин, сражающийся с потомками Каина (эта роль чаще приписывается его предку Сифу), и, таким образом, родоначальник священной войны (с. 163). Наследник своего отца Иареда, Енох трактуется арабскими историографами как первенец, носитель харизмы отеческого призвания (с. 164). У арабских и еврейских авторов Енох выступает и отшельником (с. 164–166), и заклинателем, который пользуется знанием тайных имён (с. 166–168). Наконец, согласно «Пещере сокровищ» и более поздним источникам, Енох — человек, похоронивший Адама и других праотцев (с. 169).

Отдельную тему, восходящую к самым ранним сказаниям о Енохе, представляет собой его взаимодействие с ангелами. В развитии сюжета Енох оказывается сначала учеником ангелов, потом приобретает соразмерную им силу, затем посредничает в качестве Метатрона (или Идриса в легендах о Харуте и Маруте) между ними и небом. Он дружит с ангелом солнца и препирается с ангелом смерти. Последний сюжет, имеющийся в книгах мусульман, явно перекликается с иудейским преданием о мудреце из поколения амораев — рабби Йошуа бен Леви, который перехитрил ангела смерти и живым вошёл в рай (с. 200).

Согласно одной из версий, встречающейся у манихеев, у св. Ефрема Сирина и других авторов, спасённый от смерти Енох был взят в Эдемский сад или на восточный край земли (с. 211). По другим источникам, среди которых самым ранним является Книга Сираха, он был взят на небо или в Пардес. Дальше начинается лестница восхождений:

- Енох, он же Идрис, взят на четвёртое небо (с. 236);
- Енох, он же Идрис, он же Метатрон, взят на шестое небо (с. 240);
- Енох, он же Гермес, он же Идрис, он же Метатрон, взят на седьмое небо (с. 242), где он выступает писарем и распорядителем сокровищниц, главой ангелов.

О возвращении Еноха с неба вместе с Илией перед пришествием Мессии еврейские источники говорят редко: конкретно это «Хроника Йерахмиэля» (п. 26) и комментарий Радака (рабби Давида бар Йосеф Кимхи) на Книгу Бытия (с. 253).

Ассоциации Еноха с другими лицами, о которой уже было сказано довольно много, авторы монографии посвятили отдельную главу.

Для анализа этого феномена они вводят понятие «теологической оно-масиологии», разработанное Яном Ассманом<sup>26</sup>. Речь идёт о том, что народы, отождествляя имена по цепочке, объединяют своих культурных героев чтобы сблизить соответствующие области культуры, придать легитимность смежным областям знания или ремесла. Однако при этом «внутренняя динамика, которая где-то во втор. пол. I тыс. н. э. привела к уравниванию библейского Еноха с важным небесным ангелом, известным как Метатрон, остаётся для нас удручающе непрозрачной» (с. 254). Отождествление с Гермесом, «всё выдавшим» и оставившим описание тайн своему сыну, имеет параллель в последних главах «Астрономической книги» (1 Ен. 72–82), «где похожим образом описываются отношения между Енохом и его сыном Мафусалом» (с. 273). Трудно понять, когда именно это отождествление произошло, но после появления Корана оно усложняется и разветвляется (с. 275). Енох в итоге сближается даже с Хушангом, внуком Гайомарта (с. 295–296).

Какую репутацию стяжали книги, надписанные именем Еноха, в религиозных традициях Евразии? Позитивное или нейтральное отношение к ним выражено в «Послании апостола Варнавы», «Заветах двенадцати патриархов», у Тертуллиана, Оригена, св. Илария Пиктавийского, Иакова Эдесского, Феодора бар Кони, Табари, Муваффака ибн ал-Матрана, Михаила Сирийца, Роджера Бэкона, каббалистов рабби Моше де Леона и Менахема Реканати, в книгах «Зогар» и «Тикуним»? К этому можно добавить, что на мусульманском Востоке также обращались цитаты из «книг Идриса». Однако «среди христиан мы замечаем изменение отношения к книгам и традициям, приписываемым Еноху, уже в сер. III в.» (с. 311). Негативное отношение к апокрифам Еноха встречается в более поздних экзегетических трудах Оригена, в «Апостольских постановлениях», у свв. Афанасия Великого, Иеронима, Августина, также у Михаила Сирийца и в богомильских «Вопросах Иоанна»<sup>27</sup>.

26 *Assmann J. Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)translatability // The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between / ed. by S. Budick and W. Iser. Stanford (Calif.), 1996. (Irvine Studies in the Humanities; 8). P. 25–36.*

27 Стоит отметить также, что сирийская традиция, представленная в толкованиях св. Ефрема Сирина и в упоминавшейся «Пещере сокровищ», не поддерживает основной миф 1 Ен. о падении ангелов с женами. По-видимому, на Ближнем Востоке существовало давнее разделение относительно этого вопроса.

### Источники

- The Book of Enoch // Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament: in 2 vols. / ed. and transl. by R. H. Charles. Vol. 2: Pseudepigrapha. Oxford: Clarendon Press, 1913. P. 163–281.
- The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4 / ed. by J. T. Milik, M. Black. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments: in 2 vols. / ed. and transl. by M. A. Knibb and E. Ullendorff. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- The Ethiopic Version of the Book of Enoch / ed. by R. H. Charles. Oxford: Clarendon Press, 1906. (Anecdota Oxoniensia).

### Литература

- Вевюрко И. С.* Рецензия на: *Орлов А. А.* Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И. В. Колбутовой СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 384 с. ISBN 978-5-6040487-0-2 // Библия и христианская древность. 2019. № 2 (2). С. 275–284.
- Орлов А. А.* Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2018.
- Сомов А. Б., Ткаченко А. А.* Еноха первая книга // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 18. С. 468–475.
- Assmann J.* Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)translatability // The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between / ed. by S. Budick and W. Iser. Stanford (Calif.): Stanford University Press, 1996. (Irvine Studies in the Humanities; vol. 8). P. 25–36.
- Boccaccini G.* Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel. Grand Rapids (Mich.): William B. Eerdmans, 2002.
- Coblentz Bautch K.* A Study of the Geography of 1 Enoch 17–19. Leiden: Brill, 2003. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; vol. 81).
- Collins J. J.* Jewish Wisdom in the Hellenistic Age. Louisville (Ky.): Westminster John Knox, 1997.
- Collins J. J.* Theology and Identity in the Early Enoch Literature // Henech. 2002. Vol. 24. P. 57–62.
- Elgvin T.* The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation // Qumran Between the Old and New Testaments / ed. by F. H. Cryer and T. L. Thompson. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. P. 113–150.
- Grabbe L. L.* Were the Pre-Maccabean High Priests ‘Zadokites’? // Reading from Right to Left: Essays on the Hebrew Bible in Honour of David J. A. Clines / ed. by J. C. Exum and H. G. M. Williamson. London: Sheffield Academic Press, 2003. P. 205–215.
- Heger P.* Challenges to Conventional Opinions on Qumran and Enoch Issues. Leiden: Brill, 2012. (Studies on the Texts of the Desert of Judah; vol. 100).
- Knibb M. A.* Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions. Leiden: Brill, 2009. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; vol. 22).

- Nickelsburg G. W. E.* 1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 2001.
- Reeves J. C., Reed A. Y.* Enoch from Antiquity to the Middle Ages. Vol. 1: Sources from Judaism, Christianity, and Islam. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Suter D.* Fallen Angels, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16 // Hebrew Union College Annual. 1979. Vol. 50. P. 15–35.
- VanderKam J. C.* Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition. Washington, D. C.: Catholic Biblical Association of America, 1984. (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series; vol. 16).
- VanderKam J. C.* Righteous One, Messiah, Chosen One, and Son of Man in 1 Enoch 37–71 // The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity / ed. by J. H. Charlesworth. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1992. P. 169–191.

# РУССКОЯЗЫЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО КОПТСКОМУ ЯЗЫКУ И КОПТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

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. Русскоязычные исследования по коптскому языку и коптской литературе. Библиографический обзор // Библия и христианская древность. 2023. № 4 (20). С. 151–190. DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.007

## Аннотация

УДК 82-96 (82.091) (811.412)

В данном обзоре автор предлагает ознакомиться с основными публикациями русских коптологов. В изложенном материале даётся информация, касающаяся библиографических обзоров, энциклопедических статей, учебных пособий и грамматик, описаний коптских рукописей, хранящихся в русских библиотеках, изданий и переводов коптских текстов, а также исследований. В приложении к обзору предлагается список основных статей таких русских коптологов, как: О. Э. фон Лемм, П. В. Ернштедт, А. И. Еланской, М. К. Трофимовой и А. Л. Хосроева.

**Ключевые слова:** библиографический обзор, русская коптология, коптский язык, коптская литература, коптские рукописи, коптская агиография, гностицизм, монашеская литература.

## Russian Studies on the Coptic Language and Coptic Literature: Bibliographical Review

### 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. "Russian Studies on the Coptic Language and Coptic Literature: Bibliographical Review". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (20), 2023, pp. 151–190 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.007

**Abstract.** In this review the author offers to read the main publications of Russian coptologists. This material provides information concerning bibliographic reviews, encyclopedic articles, textbooks and grammars, catalogues of Coptic manuscripts preserved in Russian libraries, publications and translations of Coptic texts as well as studies. The annex to the review contains a list of main articles by such Russian coptologists as O. E. Lemm, P. V. Jernstedt, A. I. Elanskaya, M. K. Trofimova and A. L. Khosroev.

**Keywords:** bibliographic review, Russian Coptology, Coptic literature, Coptic manuscripts, Coptic hagiography, Gnosticism, monastic literature.

## Введение

История исследований коптского языка и литературы берёт начало в первой половине XVII в. — в эпоху, когда европейские библиотеки приобрели первые рукописи, написанные на языке египетских христиан. Одним из пионеров, посвятивших научные изыскания данной литературе, был немецкий иезуит Афанасий Кирхер (Athanasius Kircher), опубликовавший в 1636 г. первую грамматику коптского языка «*Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*».

В России исследования по этому предмету стали выходить в конце XIX в. Их появление связано, как и в Европе, с приобретением коптских рукописей русскими библиотеками у известных в ту эпоху исследователей и коллекционеров: П. П. Дубровского, К. фон Тишендорфа, В. С. Голенищева и еп. Порфирия (Успенского).

Что касается самих русских коптологов, то в первую очередь необходимо назвать основателя русской коптологии, чей авторитет был признан и в России, и на Западе, Оскара Эдуардовича фон Лемма и его ученика Бориса Александровича Тураева. В советское время коптские исследования были связаны с именем Петра Викторовича Ернштедта, а также Марианны Казимировны Трофимовой и Аллы Ивановны Еланской, исследовательская работа которой продолжалась и после распада СССР. В настоящее время изучением наследия египетских христиан занимаются такие исследователи, как Александр Леонович Хосроев, Евгения Борисовна Смагина, Наталья Геннадьевна Головнина и другие.

Данный обзор ни в коем случае не претендует на полноту и преследует одну единственную цель: представить читателю основные публикации по коптологии, написанные на русском или на других европейских языках, но отечественными исследователями. В него включены грамматики, исследования, издания и переводы коптских текстов на русский язык, опубликованные с конца XIX в. по настоящий день. В то же время необходимо отметить, что были оставлены в стороне исследования по коптскому искусству, а также литература, касающаяся документальных текстов. Перечень публикаций и их краткая характеристика даны в следующем порядке:

- библиографические обзоры,
- обзорные и базовые статьи,
- учебные пособия и грамматики,
- каталоги рукописей,
- издания и переводы текстов,
- исследования.

## 1. Библиографические обзоры

Касательно обзоров и библиографических перечней, посвящённых русским исследованиям по коптологии, необходимо назвать прежде всего «Библиографический указатель»<sup>1</sup>, составленный Г. С. Шроном и опубликованный в 1989 г. В него вошли монографии, издания и статьи не только по коптскому языку и литературе, но также и те, в которых исследователи затрагивали в той или иной степени Египет греко-римской эпохи.

В 2005 г. А. Я. Каковкин, известный специалист по христианскому искусству Египта из Государственного Эрмитажа, опубликовал библиографический обзор, посвящённый изучению коптского искусства отечественными исследователями<sup>2</sup>.

Также стоит отметить, что некоторые библиографические перечни были опубликованы на просторах Интернета. Так, например, на сайте «Египтологический сборник»<sup>3</sup> размещены различные тематические, и персональные библиографии, в которые, помимо обширного пласта литературы по египтологии, включены исследования по коптологии (например, персональные библиографии А. И. Еланской и Б. А. Тураева).

Также одной из важных библиографических баз данных является сайт Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург). На сайте в рубрике «Personalia»<sup>4</sup> размещены краткие биографические справки обо всех русских востоковедах, в том числе о коптологах, сопровождаемые избранной библиографией, включающей в себя не только названия публикаций, но и их электронную версию.

Необходимо упомянуть статью А. И. Еланской «Коптология», в которой автор даёт развёрнутое описание жизни и трудов трёх коптологов, работавших в Институте востоковедения Академии наук: О. Э. фон Лемма, П. В. Ернштедта и А. И. Еланской<sup>5</sup>.

Наконец, в журнале «Библия и христианская древность» было издано несколько обзорных статей, посвящённых трудам Б. А. Тураева

1 Отечественные публикации по коптологии и греко-римскому Египту: библиографический указатель / сост. Г. С. Шрон; отв. ред. И. Ф. Фихман. Л.: Библиотека АН СССР, 1989.

2 Каковкин А. Я. Изучение коптского искусства учёными России. СПб.: Государственный Эрмитаж, 2005.

3 См.: <http://www.egyptology.ru/>

4 См.: [http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com\\_personalities&Itemid=74&list=2](http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_personalities&Itemid=74&list=2).

5 Еланская А. И. Коптология // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М.: Наука; ГРВЛ, 1972. С. 516–526.

(1868–1920) по коптологии<sup>6</sup>, а также коптской серии «Corpus scriptorum christianorum orientalis»<sup>7</sup> и «Журналу коптских исследований»<sup>8</sup>.

## 2. Обзорные и базовые статьи

По коптскому языку и литературе существует множество обзорных статей в различных энциклопедиях. Особое место в энциклопедическом описании языка и письменности египетских христиан занимает А. И. Еланская, перу которой принадлежат, по меньшей мере, двенадцать статей, опубликованных в различных энциклопедиях и сборниках<sup>9</sup>. Отдельно стоит отметить её статью «Коптская рукописная книга», в которой на восьмидесяти страницах подробно освещается письменная традиция коптских текстов<sup>10</sup>.

Также стоит сказать пару слов о «Православной энциклопедии», куда вошли статьи, посвящённые коптскому языку, литературе, богослужению, коптским святым, церковным деятелям, а также коптологам<sup>11</sup>.

- 6 Гусарова Е. В. Библиографический обзор трудов Б. А. Тураева (1868–1920) по коптологии // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 235–253.
- 7 Морозов А. А. Обзор изданий коптских текстов в серии «Corpus scriptorum christianorum orientalis». Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 191–220.
- 8 Морозов А. А. «Journal of Coptic Studies». Том 22 (2020): обзор материалов // Библия и христианская древность. 2023. № 1 (17). С. 115–129.
- 9 Еланская А. И. Коптская литература // Африка. Энциклопедический справочник. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1963. С. 443; Она же. Коптская письменность // Африка. Энциклопедический справочник. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1963. С. 443; Она же. Коптский язык // Африка. Энциклопедический справочник. Т. 1. М.: Советская энциклопедия, 1963. С. 443–444; Она же. Коптская литература // Краткая литературная энциклопедия. Т. 3. М.: Советская энциклопедия, 1966. С. 722–723; Она же. Коптский язык // Краткая литературная энциклопедия. Т. 3. М.: Советская энциклопедия, 1966. С. 723–724; Она же. Коптская литература // Большая советская энциклопедия. Т. 13. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 130; Она же. Коптский язык // Большая советская энциклопедия. Т. 13. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 130–131; Она же. Коптское письмо // Большая советская энциклопедия. Т. 13. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 131; Она же. Коптская литература // История всемирной литературы. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1984. С. 360–364; Она же. Коптский язык // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 239–240; Она же. Коптское письмо // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 240; Она же. Коптский язык // Языки Азии и Африки. Вып. IV. Кн. 2. М.: Наука, 1991. С. 298–322.
- 10 Еланская А. И. Коптская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Кн. 1. М.: Наука, 1987. С. 20–103.
- 11 Данное издание содержит несколько десятков статей, относящихся к коптологии. В нашем обзоре мы хотели бы привести только две основные статьи: Головнина Н. Г. Коптский

### 3. Учебные пособия и грамматики

Что касается учебных пособий и грамматик, опубликованных на русском языке, то в первую очередь стоит отметить «Практическую грамматику коптского языка», составленную Е. Б. Смагиной и опубликованную в 2016 г.<sup>12</sup> Данное пособие включает в себя двадцать один урок, каждый из которых содержит грамматическую часть, словарь и упражнения, а именно: изложенные поурочно коптские фразы для перевода на русский с грамматическими элементами и русские фразы для перевода на коптский. Также стоит сказать, что все коптские фразы взяты из оригинальных текстов, что позволяет изучать древний язык, переводя тексты в подлиннике уже с первых занятий. «Практическая грамматика» Е. Б. Смагиной содержит несколько статей, посвящённых истории коптологии в России, происхождению коптского языка, саидскому диалекту, грамматика которого и изложена в данном учебнике, а также истории коптской литературы. В приложении Е. Б. Смагина поместила также хрестоматию коптских текстов на саидском диалекте, представленных памятниками различных жанров (библейские апокрифы, исторические и агиографические тексты, коптская поэзия, документальные тексты, надписи и остраконы), и коптско-русский словарь. Завершается учебное пособие кратким очерком истории коптского Египта, хронологической таблицей и библиографией.

Кроме данного учебника, на русском языке было издано несколько грамматик. В 1964 г. в серии «Языки народов Азии и Африки» вышел очерк, посвящённый грамматике коптского языка<sup>13</sup>. Его автором стала А. И. Еланская. Данный очерк включил в себя подробное описание фонетики, лексики, морфологии и синтаксиса языка египетских христиан. В приложении автор поместила небольшой отрывок на коптском языке, взятый из «Слова архимандрита Шенуте», которое было опубликовано в 1908 г. Й. Лейпольдтом и содержало обличение землевладельцев<sup>14</sup>. А. И. Еланская сопроводила этот фрагмент его переводом на русский, грамматическим комментарием и словарём.

язык // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 610–613; Крылов Г. Л., Грацианский М. В. и др. Коптская Церковь // ПЭ. 2015. Т. 37. С. 512–610.

12 Смагина Е. Б. Практическая грамматика коптского языка. М.: Изд. института св. Фомы, 2016.

13 Еланская А. И. Коптский язык / под общ. ред. Г. П. Сердюченко. М.: Наука, 1964. (Языки народов Азии и Африки).

14 *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*. Vol. 3 / ed. I. Leipoldt, E. W. Crum. Parisiis; Lipsiae: E Typographeo Reipublicae; Otto Harrassowitz, 1906. (CSCO; vol. 42. Scriptores Coptici; t. 2). P. 82–83.

В 1986 г., спустя двадцать лет после кончины советского коптолога П. В. Ернштедта, вышла в свет его книга, озаглавленная «Исследования по грамматике коптского языка»<sup>15</sup>. К публикации это издание подготовили его ученики А. С. Четверухин и А. Л. Хосроев на основе материалов и черновиков учителя, хранившихся у его вдовы. Книга не является в полном смысле классическим систематическим изложением грамматики коптского языка, но представляет собой собрание исследований автора по различным вопросам, касающимся коптской морфологии и синтаксиса.

В 2010 г., через пять лет после кончины А. И. Еланской, вышла первая полная систематическая грамматика саидского диалекта коптского языка, которую русский коптолог готовила с 1960 г. и завершила лишь за несколько месяцев до смерти<sup>16</sup>. В данной грамматике автор даёт подробное описание фонетики, морфологии и синтаксиса коптского языка, иллюстрируя изложение примерами из различных литературных текстов, дошедших на саидском диалекте и переведённых на русский язык автором.

Также стоит отметить, что в начале XXI в. две грамматики, ставшие классикой европейской коптологии были изданы на русском языке. Речь идёт об учебниках «Введение в коптскую грамматику: саидский диалект»<sup>17</sup> (опубликовано на английском языке Дж. М. Пламли в 1948 г.) и «Коптская грамматика (саидский диалект)»<sup>18</sup> (выпущена В. Тиллем на немецком языке, первое издание — в 1955 г., второе — с исправлением опечаток в 1960 г.). Грамматика Пламли предназначена для студентов, начинающих изучать коптский язык; она была переведена на русский М. К. Трофимовой и опубликована в 2001 г.<sup>19</sup> Что касается грамматики Тилля, в которой даётся подробное описание всех языковых явлений саидского диалекта, то её перевёл на русский А. С. Четверухин<sup>20</sup>. Он внёс в переведённый

15 *Ернштедт П. В.* Исследования по грамматике коптского языка / отв. ред. М. А. Коростовцев; вступ. ст. А. С. Четверухина и А. Л. Хосроева. М.: Наука; ГРВЛ, 1986.

16 *Еланская А. И.* Грамматика коптского языка: саидский диалект / под ред. А. Л. Хосроева. СПб.: Нестор-История, 2010.

17 *Plumley J. M.* An Introductory Coptic Grammar: Sahidic Dialect. London: Home & Van Thai, 1948.

18 *Till W. C.* Koptische Grammatik: Saïdischer Dialekt. Mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955. (Lehrbücher für das Studium der orientalischen Sprachen; Bd. 1).

19 *Пламли Дж. М.* Введение в коптскую грамматику: саидский диалект / пер., предисл. и примеч. М. К. Трофимовой. М.: ИВИ РАН, 2001.

20 *Тилль В., Вестендорф В.* Грамматика коптского языка: саидский диалект. Грамматика, хрестоматия, словарь / пер., предисл. и послесл., коммент. А. С. Четверухина. СПб.: Коло, 2007. (Александрийская библиотека. Египет).

вариант грамматики определённые изменения, которые затронули терминологию, использованную в немецком издании, а также перевод коптских примеров. Также А. С. Четверухин добавил собственные научные комментарии, расширил хрестоматию коптских текстов, дав их русский перевод и толкование. Наконец, данная грамматика снабжена коптско-русским учебным словарём, основанным на словаре Тилля и дополненным лексикой саидского диалекта из словаря В. Вестердорфа с указанием ссылок на словарь В. Крама. Таким образом, переводчик сумел частично заполнить отсутствие полноценного коптско-русского словаря.

#### 4. Каталоги рукописей

Как уже было сказано в самом начале нашего обзора, история русской коптологии связана с приобретением коптских рукописей отечественными библиотеками, поэтому перед тем, как перейти к изданию коптских текстов и их переводов в России, необходимо представить основные каталоги коптских рукописей, хранящихся в российских книгохранилищах.

Одним из первых было опубликовано в 1919 г. описание Б. А. Тураева, включившее в себя десять коптских манускриптов, хранящихся в Азиатском музее Российской академии наук<sup>21</sup>.

В 1959 г. П. В. Ернштедт выпустил два описания собраний коптских текстов Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина<sup>22</sup> и Государственного Эрмитажа<sup>23</sup>. Относительно первого музея, автор описал и издал сто три текста, которые сопровождались переводом на русский язык и примечаниями. Опубликованные тексты разделены на две группы. Первая состояла из тридцати девяти текстов, написанных на папирусе, пергаменте и бумаге, тогда как вторая группа содержала шестьдесят четыре текста, выбитые на черепках и камне. Хотя преимущественно эти тексты являются документами (арендный взнос, акты о купле-продаже, долговое обязательство, договоры, донос), среди них также присутствуют литературные тексты (проповедь, молитва, библейские и апокрифические тексты). Что касается коптского собрания

21 Тураев Б. А. Коптские рукописи Азиатского музея Российской академии наук // Известия Российской академии наук. 1919. Т. 13. № 8–11. С. 427–440.

22 Ернштедт П. В. Коптские тексты Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1959.

23 Ернштедт П. В. Коптские тексты Государственного Эрмитажа. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1959.

Государственного Эрмитажа, то его описание содержит семьдесят семь текстов, разделённых на три группы по жанровой принадлежности: документы, письма и тексты фольклорного и религиозного содержания.

В 1969 г. А. И. Еланская опубликовала в «Палестинском сборнике» описание собрания коптских рукописей из Государственной публичной (ныне — Российской национальной) библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина<sup>24</sup>. Данная книга включает в себя как описание коптских рукописей, так и публикацию содержащихся в них текстов. Сам перечень манускриптов разделён составителем на три части в зависимости от принадлежности рукописных текстов к одному из коптских диалектов: саидскому (девять текстов), файюмскому (два текста) и бохайрскому (тридцать один текст). Опубликованные тексты тоже написаны на трёх вышеназванных диалектах: «Мученичество св. Виктора и Стефаниды» на саидском, заключительные главы Евангелия от Марка на файюмском и поэтические произведения на бохайрском диалекте. В 1995 г. данное описание было переведено Аидой Розэнштиль на французский язык и опубликовано в серии «Cahiers de la Bibliothèque copte»<sup>25</sup>.

В 1991 г. А. И. Еланская опубликовала в серии «Studia Aegyptiaca» на английском языке описание коптских текстов, хранящихся в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина<sup>26</sup>. В отличие от описания П. В. Ернштедта, чей научный интерес был направлен на документальные тексты, описание Еланской касается литературных произведений и содержит тридцать шесть текстов, представленных библейскими отрывками, гомилиями, речами, похвальными словами, мученичествами и апокрифическими текстами.

Наконец, следует сказать, что в 1994 г. А. И. Еланская снова публикует на английском языке описание коптских литературных текстов, хранящихся в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. На этот раз издание вышло в серии «Vigiliae Christianae, Supplements»<sup>27</sup> и было дополнено. Таким образом, вместо тридцати

24 Еланская А. И. Коптские рукописи Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина // Палестинский сборник. Вып. 20 (83). Л.: Наука, 1969.

25 *Elanskaya A. I. Description des manuscrits coptes de la Bibliothèque National Publique «Saltykoff-Chtchédrine» de Saint-Petersbourg // Études coptes IV: Quatrième journée d'études, Strasbourg 26–27 mai 1988. Paris; Louvain: Peeters, 1995. (Cahiers de la Bibliothèque Copte; vol. 8). P. 1–39.*

26 *Elanskaya A. I. Coptic Literary Texts of the Pushkin State Fine Arts Museum in Moscow. Budapest: Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókori Történeti Tanszéke, 1991. (Studia Aegyptiaca; vol. 13).*

27 *Elanskaya A. I. The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin Fine Arts Museum in Moscow. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, 1994. (Vigiliae Christianae, Supplements; vol. 18).*

шести текстов, опубликованных ранее, данный каталог содержит шестьдесят один текст и разделён составителем на четыре части. Первая часть включила в себя исторические произведения (девятнадцать текстов, содержащих отрывки из жизнеописаний святых, мученичества, похвальные слова и легенды). Во вторую часть вошли двадцать фрагментов из трактатов, канонов, гомилий и полемических сочинений. Третья группа содержит двадцать один библейский текст из Ветхого и Нового Заветов. Наконец, четвёртая группа представлена единственным фрагментом «Лекционария». Для всех вышеперечисленных текстов Еланская дала подробное описание, дипломатическое издание фрагментов, их перевод на английский и комментарий к переводу. Завершается данная книга фотографиями описанных в ней манускриптов.

## 5. Издания и переводы текстов

### Библейские тексты

Среди изданий и переводов коптских текстов русскими учёными на первом месте стоят фрагменты библейских книг Ветхого и Нового Заветов. Как уже было сказано в предыдущем разделе, часть таких текстов была опубликована Ернштедтом и Еланской в описаниях коптских рукописей. Однако первым отечественным коптологом, издавшим библейские тексты на коптском, был О. фон Лемм: его первая публикация в области коптских исследований посвящена именно изданию на саидском диалекте библейских фрагментов Нового Завета из Императорской публичной библиотеки Санкт-Петербурга. Это издание вышло в 1885 г.<sup>28</sup> и было составлено, как и все дальнейшие публикации О. фон Лемма, на немецком языке<sup>29</sup>.

В том же году О. фон Лемм опубликовал семь других новозаветных фрагментов на саидском диалекте<sup>30</sup>, а также фрагменты Евангелия от Марка на файюмском наречии<sup>31</sup>. Все опубликованные тексты принадлежали коллекции Тишендорфа.

28 *Lemm O., von.* Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung nach Handschriften der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1885.

29 За исключением одной единственной публикации, которая будет приведена ниже.

30 *Lemm O., von.* Sieben sahidische Bibelfragmente // *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.* 1885. Bd. 23 (1–4). S. 19–22.

31 *Lemm O., von.* Mittelägyptische Bibelfragmente // *Études archéologiques, linguistiques et historiques dédiées à mr. le dr. C. Lemmans, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa nomination aux fonctions de directeur du Musée archéologique des Pays-Bas.* Leiden: E. J. Brill, 1885. P. 95–102.

В 1890 г. Лемм издал несколько пергаментных листов из коллекции Императорского общества любителей древней письменности. Их передал Обществу В. Г. Бок<sup>32</sup>. Опубликованные листы содержали саидские тексты: один фрагмент Книги Притчей и два фрагмента Евангелия от Иоанна.

Тогда же О. фон Лемм опубликовал два фрагмента из Псалтири и три — из Нового Завета на саидском диалекте, все из коллекции В. С. Голенищева<sup>33</sup>. В 1906 г. из того же собрания, а также из Британского музея, Парижской Национальной библиотеки и Берлинской коллекции восточных рукописей им были представлены научному сообществу несколько фрагментов Бытия, Книги Левит, Второзакония, Книги Судей, первых двух книг Царств, Псалтири, Притчей, Книги Сираха, синоптических Евангелий и из литургической книги «Катамерос», в последний вошли отрывки из Первого послания Петра, Деяний и Псалтири<sup>34</sup>. Наконец, в 1912 г. О. фон Лемм на русском языке описал фрагмент из Послания Иакова на саидском диалекте (из коллекции Голенищева<sup>35</sup>, текст которого был опубликован О. фон Леммом ещё в 1890 г.).

Также стоит упомянуть осуществлённую А. И. Еланской на английском языке в 1991 г. публикацию фрагментов 118 псалма на файюмском диалекте<sup>36</sup>. Текст этих фрагментов также был включён в «Описание» 1994 г. Через четыре года Еланская представила читателям отрывки из Евангелий от Луки и Иоанна<sup>37</sup>.

- 32 *Lemm O., von. Sahidische Bibelfragmente. I // Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. X (1). St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1890. P. 5–16.*
- 33 *Lemm O., von. Sahidische Bibelfragmente. II // Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. X (1). St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1890. P. 79–97.*
- 34 *Lemm O., von. Sahidische Bibelfragmente. III // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg (Известия Императорской Академии наук). N. S. 1. 1906. T. 25 (4). P. 93–137 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XII: 1902–1906. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1890. P. 355–399.*
- 35 *Лемм О. Отрывок из Послания апостола Иакова на коптском языке // Памятники Музея изящных искусств. Вып. 1–2. М.: Т-во Скоропечатни А. А. Левенсон, 1912. С. 59.*
- 36 *Elanskaya A. I. A Fayyumic Text of Psalm 118, 50–52, 62–67, 74–77 (the MS.I.1.b.637 of the Pushkin Museum of Fine Arts) // Bulletin de la Société d'Archéologie copte. 1991. T. 30. P. 25–28.*
- 37 *Еланская А. И. Коптская рукопись Петербургского филиала Института востоковедения С 880 с отрывками из Евангелий от Луки и от Иоанна // Православный Палестинский сборник. 1998. Вып. 98 (35). С. 139–147.*

### Апокрифы

Коптские апокрифы, как и библейские тексты, впервые в России были изданы О. Э. фон Леммом. В 1890 г. он опубликовал фрагменты коптского текста и немецкий перевод «Деяний апостола Варфоломея», «Деяний апостола Филиппа» и «Деяний апостолов Андрея и Матфея»<sup>38</sup>. В 1892 г. вышла в свет вторая часть, включившая в себя «Страдания апостола Петра» и «Страдания апостола Павла»<sup>39</sup>.

В 1988 г. А. И. Еланская опубликовала на английском языке статью, куда поместила коптские фрагменты апокрифа «Страдания апостола Павла» из коллекции Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина<sup>40</sup>, вошедшие в 1994 г. в «Опись» рукописей этого собрания, а также фрагменты из «Деяний Фомы и Марка».

В 1993 г. вышла в свет книга А. И. Еланской «Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке», включившая в себя переводы на русский язык восемнадцати коптских сочинений, в том числе двух апокрифов: «Апокалипсис Илии» и «Апокриф пророка Иеремии»<sup>41</sup>. Данный сборник переводов коптских текстов, исправленный и дополненный, был переиздан в 2001 г.<sup>42</sup>

Наконец, следует отметить, что в 2015 г. Е. Б. Смагина опубликовала русский перевод «Мистерий Иоанна, апостола и святого девственника»<sup>43</sup>, коптский текст которого из собрания Британского музея был издан Уоллисом Баджем<sup>44</sup>.

38 *Lemm O., von.* Koptische apokryphe Apostelacten // *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg* (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т.Х (1). St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1890. P. 99–171.

39 *Lemm O., von.* Koptische apokryphe Apostelacten. II // *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg* (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т.Х (2). St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1892. P. 293–385.

40 *Elanskaya A. I.* Passio Pauli in the Coptic MS. GMII I.1.b.686 // *Mélanges Antoine Guillaumont: Contributions à l'étude des christianismes orientaux, avec une bibliographie du dédicataire / éd. par R.-G. Coquin.* Genève: Patrick Cramer, 1988. (Cahiers d'orientalisme; vol. 20). P. 19–37.

41 Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Изд. Чернышёва, 1993. С. 213–245.

42 Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Алетейя, 2001.

43 Смагина Е. Б. Мистерии Иоанна, апостола и святого девственника // *Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология.* 2015. Вып. 5 (45). С. 97–110.

44 *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt / ed. and transl. by E. A. Wallis Budge.* London: British Museum, 1913. P. 59–74.

### Гностические и манихейские тексты

Одним из центральных событий в мировой коптологии XX в. стало открытие в 1945 г. тринадцати кодексов, содержащих пятьдесят два гностических трактата, которые получили название по месту их находки — «Библиотека Наг-Хаммади». Начиная с этого времени, научный интерес большей часть коптологов был направлен на издание, перевод и анализ этих текстов. В русской коптологии одной из первых занялась переводом и исследованием этих текстов М. К. Трофимова, чей доклад (точнее его основные тезисы) «К переводу рукописей из Наг-Хаммади» на XIV Международной конференции античников социалистических стран был опубликован в 1976 г.<sup>45</sup>

Сами же переводы М. К. Трофимова опубликовала в 1979 г. в приложении к своей книге «Историко-философские вопросы гностицизма»<sup>46</sup>. Речь идёт о четырёх трактатах второго кодекса: «Евангелие от Фомы» (NH II, 2), «Евангелие от Филиппа» (NH II, 3), «Толкование о душе» (NH II, 6), «Книга Фомы Атлета» (NH II, 7). В 1989 г. М. К. Трофимова опубликовала русский перевод трактата «Гром — совершенный ум» (NH VI, 2), предварив его обширной вступительной статьёй<sup>47</sup>. В том же году ею были вновь изданы переводы «Апокрифа Иоанна» (NH II, 1), «Евангелия от Фомы» (NH II, 2)<sup>48</sup>, «Евангелия от Филиппа» (NH II, 3), «Грома — совершенного ума» (NH VI, 2), а также «Евангелия от Марии» (Берл. пап. 8502)<sup>49</sup>. Данная книга переиздавалась ещё несколько раз<sup>50</sup>. Добавим, что М. К. Трофимова публиковала в разное время русский перевод некоторых частей другого гностического трактата на коптском

45 Трофимова М. К. К переводу рукописей из Наг-Хаммади // XIV Международная конференция античников социалистических стран: тезисы докладов. Ереван, 1976, 18–23 мая. Ереван: Изд. АН Армянской ССР, 1976. С. 432–433.

46 Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, соч. 2, 3, 6, 7). М.: Наука, 1979. С. 159–198.

47 Трофимова М. К. Гром. Совершенный Ум (Наг-Хаммади, VI, 2) // Текст — Культура — Семиотика нарратива: труды по знаковым системам. Вып. 23. Тарту: Тартуский государственный университет, 1989. (Учёные записки Тартуского университета; вып. 855). С. 49–62.

48 Опубликованного также в издании: Евангелие от Фомы / пер. М. К. Трофимовой // *Флюссер Д. Иисус*. Челябинск: Урал LTD, 1999. С. 223–239.

49 Трофимова М. К. Гностические апокрифы из Наг-Хаммади // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии / пер. и исслед. И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989. С. 161–334.

50 См., например: Трофимова М. К. Древние гностические тексты // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии / пер. и исслед. И. С. Свенцицкой, М. К. Трофимовой. М.: Сфера, 2004. С. 143–271, 298–300.

языке — «Пистис София», впервые обнаруженного в 1773 г.<sup>51</sup> А в 2010 г. она перевела на русский два трактата из «Библиотеки Наг-Хаммади»: «Огдоада и Эннеада» (NH VI, 6) и «Молитва благодарения» (NH VI, 7)<sup>52</sup>.

В 1991 г. Александр Леонович Хосроев издал перевод четырёх гностических трактатов в приложении к своей монографии «Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади»<sup>53</sup>. Речь идёт о «Поучении Силуана» (NH VII, 4), «Толковании о душе» (NH II, 6), «Подлинном учении» (NH VI, 3) и «Свидетельстве истины» (NH IX, 3). В том же году Хосроев перевёл «Апокалипсис Павла» (NH V, 2)<sup>54</sup>.

А. И. Еланская в 1993 г. в своей книге «Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке» опубликовала переводы четырёх гностических трактатов: «Происхождение мира» (NH XIII, 2), «Сущность Архонтов» (NH II, 4), «Откровение Адама» (NH V, 5) и «Троеобразная Протенная» (NH XIII, 1)<sup>55</sup>. А в 1995 г. Е. Б. Смагина опубликовала перевод трактата «Евангелие Египтян» (NH III, 2; IV, 2) из собрания «Библиотека Наг-Хаммади»<sup>56</sup>.

- 51 *Трофимова М. К.* Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации // Вестник древней истории. 1990. № 4. С. 105–117; *Она же.* Из Лондонского кодекса («Пистис София» 42–62) // Aequinox. Сборник памяти о. Александра Меня / ред.-сост. И. Г. Вишневецкий, Е. Г. Рабинович. М.: Carte Blanche, 1991. С. 77–90; *Она же.* Из коптских текстов («Пистис София», фрагменты) // Знаки Балкан. Ч. 2. М.: Институт славянистики и балканистики РАН, 1994. С. 233–270; *Она же.* Пистис София 41–62. Из истории гностической интерпретации // Знание за пределами науки. М.: ИФ РАН; Центр по изучению немецкой философии и социологии, 1996. С. 37–47; *Она же.* Первый покаянный гимн Софии: из гностической интерпретации // Древняя цивилизация. Древний Рим. Избранные статьи из журнала «Вестник древней истории». М.: ИВИ РАН; Центр сравнительного изучения древних цивилизаций, 1997. С. 691–702; *Она же.* Посвящение в знание («Пистис София»): фрагменты // Человек и общество в античном мире. М.: ИВИ РАН, 1998. С. 488–523; *Она же.* Четвёртая книга «Пистис Софии» / вступ. ст., пер. с копт., примеч. и послесл. // Вестник древней истории. 1999. № 4. С. 236–247; *Она же.* Четвёртая книга «Пистис Софии» / вступ. ст., пер. с копт., примеч. и послесл. // Вестник древней истории. 2000. № 1. С. 240–250; *Она же.* Гностическая экзегеза псалмов Давида и од Соломона («Пистис София», гл. 29–82) // Colloquia classica et indogermanica. III. Классическая филология и индоевропейское языкознание. СПб.: Наука, 2002. С. 536–635.
- 52 *Трофимова М. К.* Из коптских герметических текстов (Nag Hammadi VI, 6) // Антропология культуры. Вып. 4. М.: МГУ; Институт мировой культуры, 2010. С. 117–128.
- 53 *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (11,6; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: Наука; ГРВЛ, 1991.
- 54 *Хосроев А. Л.* Апокалипсис Павла // Восток. 1991. № 6. С. 96–101.
- 55 Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Изд. Чернышёва, 1993. С. 319–376.
- 56 *Смагина Е. Б.* Евангелие египтян — памятник мифологического гностицизма // Вестник древней истории. 1995. № 2 (213). С. 230–251.

В 1997 г. А. Л. Хосроев в приложении к своей монографии «Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади» публикует перевод «Апокалипсиса Петра» (NH VII, 3)<sup>57</sup>.

В 2004 г. вышел полный русский перевод гностического трактата «Пистис София», подготовленный А. И. Еланской<sup>58</sup>. В том же году был переведён на русский язык «Берлинский коптский папирус 8502»<sup>59</sup>, содержащий гностические сочинения. Его переводчик, А. С. Четверухин, поместил в книгу и сам коптский текст, сопроводив перевод комментарием.

В 2009 г., через два года после первого издания коптского текста «Евангелия от Иуды» на Западе, этот трактат был переведён на русский язык Хосроевым<sup>60</sup>, а затем переиздан в 2014 г. отдельной книгой и дополнен обширным комментарием<sup>61</sup>. Тогда же А. Л. Хосроев опубликовал перевод «Послание Петра Филиппу» (NH VIII, 2; CodTch 1.1–9.17)<sup>62</sup>.

В 2016 г. тот же коптолог опубликовал монографию «“Другое благовестие” II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения», в которую включил перевод некоторых отрывков из таких гностических трактатов, как: «Апокриф Иоанна» (BG 2), «Трёхчастный трактат» (NH I, 5), «Блаженный Евгност» (NH III, 3) и «Апокалипсис Петра» (NH VII, 3)<sup>63</sup>. В первом приложении к этой монографии Хосроев также издал коптский текст «Апокалипсиса Петра».

В 2017 г., через двенадцать лет после смерти А. И. Еланской, был опубликован её перевод «Трёхчастного трактата» (NH I, 5)<sup>64</sup>, сопровождаемый коптским текстом и богатым комментарием. В том же году Хосроев опубликовал свой перевод «Второго слова великого Сифа» (NH VII, 2)<sup>65</sup>,

57 Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади. М.: Присцельс, 1997.

58 Еланская А. И. Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. СПб.: Алетейя, 2004.

59 Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / пер. с нем. и копт., доп. примеч. и главы А. С. Четверухина. СПб.: Алетейя, 2004.

60 Хосроев А. Л. «Евангелие Иуды» (Codex Tchacos: р. 33–58) / введ., пер., коммент. // Письменные памятники Востока. 2009. № 1 (10). С. 5–33.

61 Хосроев А. Л. Другое благовестие: «Евангелие Иуды». Исследование, перевод и комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014.

62 Хосроев А. Л. «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch1.1–9.17) / введ., пер. с копт. яз., коммент. // Письменные памятники Востока. 2014. № 1 (20). С. 5–30.

63 Хосроев А. Л. «Другое благовестие» II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016. С. 92–108, 286–325.

64 Трёхчастный трактат. Коптский гностический текст из Наг-Хаммади (Codex Nag Hammadi I, 5) / пер. и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Алетейя, 2017.

65 Хосроев А. Л. «Второе слово великого Сифа» (NHC VII. 2) / пер., введ. и прим. // Письменные памятники Востока. 2017. № 2 (29). С. 5–46.

а спустя пять лет вышел третий том его монографии «Другое благовестие III. Гностические сочинения II–III вв. и некоторые проблемы раннего христианства». Этот том включил в себя перевод и комментарий двух трактатов: «Второго слова великого Сифа» (NH VII, 2) и «Послания Петра Филиппу» (NH VIII, 2; CodTch 1.1–9.17)<sup>66</sup>. Наконец, стоит сказать, что на сайте «Русская апокрифическая студия» размещены все трактаты «Библиотеки Наг-Хаммади»<sup>67</sup> на русском языке.

Касательно переводов на русский язык коптских манихейских текстов, мы можем назвать четыре основные публикации. В 1992 г. Е. Б. Смагина выпустила перевод «Псалмов Фомы (I–IV)»<sup>68</sup>. В 1998 г. ею же был переведён и издан коптский манихейский трактат «Кефалайа»<sup>69</sup>. В 2007 г. А. Л. Хосроев в своей монографии «История манихейства (Prolegomena)» опубликовал перевод трёх коптских манихейских текстов: «Кефалайи» (главы 1, 7, 138, 143, 151), «Псалмов» и «Письма манихея из Келлис» (P. Kell. Copt. 19)<sup>70</sup>. Наконец, в 2011 г. Е. Б. Смагина выпустила монографию «Манихейство: по ранним источникам», в которую включила выдержки из трактата «Кефалайа» и из манихейских псалмов<sup>71</sup>.

#### Романы и поэмы

Что касается античных романов, то в 1903 г. О. Э. фон Лемм перевёл на немецкий язык и издал коптскую версию «Романа об Александре»<sup>72</sup>, а в 1993 г. А. И. Еланская опубликовала русский перевод коптского «Романа о Камбизе»<sup>73</sup>.

66 Хосроев А. Л. Другое благовестие III. Гностические сочинения II–III вв. и некоторые проблемы раннего христианства. СПб.: Нестор-История, 2023. С. 11–142.

67 См.: <http://apokrif.fullweb.ru/naghammadi/>.

68 Смагина Е. Б. «Псалмы Фомы» (I–IV) / вступ. ст., пер. с копт. и коммент. // Восток, Афро-Азиатские сообщества: история и современность. 1992. № 4. С. 112–123.

69 Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат / пер. с копт., исслед., коммент., глоссарий и указ. Е. Б. Смагиной. М.: Восточная литература, 1998. (Памятники письменности Востока; т. 115).

70 Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Изд. филологического ф-та СПбГУ, 2007. С. 301–332.

71 Смагина Е. Б. Манихейство: по ранним источникам. М.: Восточная литература, 2011. С. 432–454.

72 Lemm O., von. Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage in Orient. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1903.

73 Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Изд. Чернышёва, 1993. С. 246–254.

Также в 1903 г. Лемм издал саидский текст коптской поэмы «Триадон»<sup>74</sup>, являющийся самым последним текстом, написанным на этом, уже мёртвом в ту эпоху, диалекте. Этот литературный памятник датируется приблизительно XIV в. Издание коптского текста сопровождается его арабской версией. К сожалению, Лемм так и не выпустил в свет вторую часть данной публикации, которая должна была содержать перевод текста и комментарий.

Наконец, следует упомянуть вышедшую в 1896 г. статью Б. А. Тураева «Неизданный поэтический памятник коптской эпиграфики»<sup>75</sup>, в которой исследователь опубликовал коптский текст небольшой поэмы, представляющий собой надпись на каменном надгробном памятнике, и сопроводил его русским переводом и комментарием.

#### Агиография: мученичества, жития и легенды

Одной из важнейших составляющих коптской литературы является агиография, включающая в себя описания страданий мучеников, разнообразных жития и легенды. В русской коптологии первым, кто занимался изданием и переводом текстов этого жанра, был О. Э. фон Лемм. Так, в 1889 г. он опубликовал перевод на русский язык коптского текста «Легенда о нахождении Креста Господня»<sup>76</sup> из Туринского музея.

В 1899 г. О. Э. фон Лемм издал фрагменты саидского текста «Легенда о Киприане Антиохийском», сопроводив их переводом на немецкий язык и обширным комментарием<sup>77</sup>. Коптский текст был взят из рукописи, хранящейся во Французской национальной библиотеке.

В 1900 г. тот же учёный опубликовал фрагменты коптского «Жития Дионисия Ареопагита»<sup>78</sup>, сопроводив их переводом на немецкий язык.

74 *Lemm O., von.* Das Triadon. Ein sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung. I. Text. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1903.

75 *Тураев Б. А.* Неизданный поэтический памятник коптской эпиграфики // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. 1896. Т. 10. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1897. С. 79–82.

76 *Лемм О.* Коптская легенда о нахождении Гроба Господня // Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества. 1889. Т. 4. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1890. С. 1–19.

77 *Lemm O., von.* Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprian von Antiochien // Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg: Classe des sciences historiques et philologiques (Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению). VIII<sup>e</sup> sér. 1899. Т. 4. № 6.

В данном разделе надо сказать несколько слов ещё об одной публикации О. Э. фон Лемма. Речь идёт об издании в 1906 г. коптских текстов, содержащих упоминание об Иберии и включивших в себя отрывки из жизнеописаний святых<sup>79</sup>.

В 1911 г. О. Э. фон Лемм издал два коптских фрагмента «Мученичества св. Виктора» из собрания Голенищева<sup>80</sup> и одновременно готовил издание полного текста этого произведения. Предполагалось включить в него рукописи из Французской национальной библиотеки, Берлинского собрания и Британского музея, но издание не состоялось.

Наконец, в 1913 г. им же были опубликованы фрагменты нескольких «Мученических актов» из собрания Голенищева<sup>81</sup>.

В 1969 г. А. И. Еланская в «Описи» коптских рукописей Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина издала текст «Мученичества св. Виктора», сопроводив его русским переводом<sup>82</sup>. Также в двух изданиях составленных ею «Описей» коптских литературных памятников Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина были опубликованы фрагменты одиннадцати мученичеств и жизнеописаний.

В 1993 г. в книге «Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке» А. И. Еланская опубликовала русский перевод бохайрского «Жития Шенуте», а также «Мученичества св. Виктора», «Легенды о Евдоксии» и «Легенды об Иларии»<sup>83</sup>.

В 2004 г. Александр Леонидович Хосроев в приложении к своей монографии «Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте» опубликовал русский перевод глав бохайрского

78 *Lemm O., von.* Eine dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg (Известия Императорской Академии наук). V<sup>e</sup> sér. 1900. Т. 12 (3). P. 267–306.

79 *Lemm O., von.* Iberica // Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg: Classe des sciences historico-philologiques (Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению). VIII<sup>e</sup> sér. 1906. Т. 7. № 6.

80 *Lemm O., von.* Zu einem Enkomium auf den hi. Viktor // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1911. Bd. 47–48 (1). S. 81–86.

81 *Lemm O., von.* Bruchstücke koptischer Märtyrerakten. I–V // Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg: Classe des sciences historico-philologiques (Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению). VIII<sup>e</sup> sér. 1913. Т. 12. № 1.

82 *Еланская А. И.* Коптские рукописи Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина // Указ. соч. С. 96–120.

83 Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Изд. Чернышёва, 1993. С. 118–163, 263–315.

«Жития Пахома», не имеющих параллелей в греческом тексте, а также перевод пяти фрагментов из саидской версии его «Жития»<sup>84</sup>.

В 2008 г. в сборнике статей «Литературные традиции христианского Египта», выпущенном ПСТГУ в качестве первого тома серии «Литературное наследие и история христианского Востока», А. А. Рогожина издала текст коптской рукописи «Мученичества св. Филофея Антиохийского» из Британского музея, сопроводив русским переводом и вводной статьёй<sup>85</sup>.

В 2009 г. Н. Г. Головнина опубликовала перевод «Жития апы Фиба, Аполло и Папохе», сопроводив его комментарием<sup>86</sup>.

В 2020 г. Лилия Рубеновна Франгулян опубликовала перевод «Мученичества Иоанна Фаниджойтского»<sup>87</sup>.

#### Гомилии и энкомии

Что касается жанра гомилий, то он является одним из самых распространённых в коптской литературе. В русской коптологии первые публикации, относящиеся к этому жанру, появляются в начале XX в. Так, в 1912 г. О. Э. фон Лемм издал небольшой отрывок из «Гомилии в честь архангела Михаила»<sup>88</sup>. В 1962 г. полный текст рукописи, использованный Леммом, был издан А. И. Еланской, которая сопроводила это издание русским переводом и комментарием<sup>89</sup>. В 1993 г. А. И. Еланская также опубликовала русский перевод данной гомилии в своей книге «Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке».

В сборнике «Литературные традиции христианского Египта» за 2008 г. вышел перевод двух гомилий. Первая — «Похвала Марии»,

84 *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.: Нестор-история, 2004. С. 289–333.

85 *Рогожина А. А.* Коптские фрагменты «Мученичества св. Филофея Антиохийского» из собрания Британского музея // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 9–21.

86 *Головнина Н. Г.* Житие апы Фиба, Аполло и Папохе / пер. с копт. и коммент. // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 107–112.

87 *Франгулян Л. Р.* Мученичество Иоанна Фаниджойтского MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v / пер. с копт., коммент. и предисл. // Ориенталистика. 2020. Т. 3 (3). С. 799–819.

88 *Lemm O., von.* Die Thalassion-Legende bei den Kopten // Corpus Hamleticum: Hamlet in Sage und Dichtung, Kunst und Musik. Bd. 1: Das Glückskind mit dem Todesbrief: orientalische Fassungen / hrsg. von J. Schick. Berlin: Verlag von Emil Felber, 1912. S. 365–373.

89 *Еланская А. И.* Неизданная коптская рукопись из собрания Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (новая коптская серия, № 15–21) // Палестинский сборник. 1962. Вып. 9. С. 43–66.

приписанная свт. Еводию Римскому, — была переведена с коптского С. Л. Брысиной<sup>90</sup>. Вторая гомилия «На Рождество» принадлежит архимандриту Шенуте. Её перевод на русский был выполнен Н. Г. Головниной<sup>91</sup>.

В 2014 г. Л. Р. Франгулян опубликовала русский перевод коптского «Энкомия св. Виктору» Феопемпа Антиохийского, сопроводив его введением и комментарием<sup>92</sup>. Этот перевод позже вошёл в приложение к её монографии «Агиографический мир мучеников в коптской литературе», увидевшей свет в 2019 г.<sup>93</sup>, а также в её диссертацию на соискание учёной степени кандидата филологических наук под руководством Е. Б. Смагиной «Истоки и историческая трансформация основных жанров коптской агиографии (на примере текстов о мучениках)», включившей также отрывок из коптского «Энкомия св. Виктору» Целестина Римского<sup>94</sup>. В 2020 Л. Р. Франгулян также издала русский перевод «Энкомия в честь 24 старцев» Прокла Кизического<sup>95</sup>.

#### Богословские, полемические и исторические сочинения

В отличие от предыдущего жанра, богословские и полемические тексты представлены в коптской литературе довольно скромно. Несмотря на это, русскими коптологами были изданы фрагменты, по меньшей мере, пяти текстов данного жанра. В первую очередь, речь идёт об издании О. Э. фон Леммом двух коптских фрагментов «Праздничных посланий» свт. Афанасия Александрийского<sup>96</sup>, сопровождаённых немецким переводом. Также стоит отметить две публикации А. И. Еланской, в которых ею были изданы коптские фрагменты «Анкората» свт. Епифания

- 90 *Псевдо-Еводий, архиепископ Римский. Похвала Марии / пер. С. Л. Брысиной // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 106–117.*
- 91 *Шенуте. Гомилия на Рождество / пер. Н. Г. Головниной // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 153–157.*
- 92 *Франгулян Л. Р. Энкомий св. Виктору Феопемпа Антиохийского // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 178–188.*
- 93 *Франгулян Л. Р. Агиографический мир мучеников в коптской литературе. М.: ИВ РАН, 2019.*
- 94 *Франгулян Л. Р. Истоки и историческая трансформация основных жанров коптской агиографии (на примере текстов о мучениках): дис. ... канд. филол. наук: 10.01.03. М.: ИВ РАН, 2014. С. 215–236.*
- 95 *Франгулян Л. Р., Штефан В. В. Энкомий в честь 24 старцев Прокла Кизического (M.591 f. 1r-11v) // Ориенталистика. 2020. Т. 3 (5). С. 1379–1396.*
- 96 *Lemm O., von. Zwei koptische Fragmente aus den Festbriefen des heiligen Athanasius // Recueil de travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M. Daniel Chwolson. Berlin: S. Calvary & Co., 1899. S. 189–197.*

Кипрского<sup>97</sup> и фрагмент из антииудейского трактата<sup>98</sup> по рукописям, хранящимся в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Эти два сочинения также вошли в «Опись» Еланской 1993 г., куда издатель поместила фрагмент из другого антииудейского трактата и фрагмент из антимианейского сочинения.

В 2008 г. в сборнике «Литературные традиции христианского Египта» М. Л. Матюшкина опубликовала русский перевод «Коптских актов III Вселенского (Эфесского) Собора»<sup>99</sup>. В том же сборнике Е. В. Крутова перевела на русский язык коптский текст «Истории Александрийской Церкви»<sup>100</sup>.

В 2022 г. в приложении к журналу «Библия и христианская древность» нами был издан коптский текст бохайрской «Переписки архиепископа Александрийского Петра Монга и архиепископа Константинопольского Акакия»<sup>101</sup>. В данной монографии издание коптского текста сопровождается русским переводом, вводной статьёй, а также обширным комментарием.

#### Аскетика

На русском языке коптская аскетическая литература представлена почти в полном объёме, благодаря работам А. И. Еланской и А. Л. Хосроева. Мы уже упоминали русский перевод отрывка из творений архимандрита Шенуте, опубликованный А. И. Еланской в 1964 г. в очерке, посвящённом грамматике коптского языка. Другой фрагмент из сочинения этого самого известного коптского автора был опубликован ею же в 1967 г.<sup>102</sup> Издание коптского текста рукописи, хранящейся в Государственном музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, было

97 *Elanskaya A. I.* A Fragment of «Ancoratus» in Coptic (the MS. I.1.b.668 of the Pushkin Museum of Fine Arts) // Bulletin de la Societe d'Archeologie copte. 1989. T. 28. P. 5–10.

98 *Elanskaya A. I.* The Coptic Papyri Wien K 4382 and GMII I.I.b.690 (Moscow) // Bulletin de la Société d'Archéologie copte. 1993. T. 32. P. 55–61.

99 Коптские акты III Вселенского (Эфесского) Собора / пер. М. Л. Матюшкиной // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 76–87.

100 История Александрийской Церкви / пер. Е. В. Круговой // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 41–44.

101 Переписка архиепископа Александрийского Петра Монга и архиепископа Константинопольского Акакия / крит. изд., пер. с копт., предисл. и примеч. А. А. Морозова. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 2. Коптские тексты и исследования; т. 1/2).

102 *Еланская А. И.* Фрагмент с отрывком из сочинения Шенуте // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран: история и филология. Сборник в честь семидесятилетия члена-корреспондента Академии Наук СССР Н. В. Пигулевской. М.: Наука, 1967. С. 48–51.

сопровождено его переводом на русский. В 1986 г. А. И. Еланская издала и перевела отрывки «Aprophthegmata Patrum Aegyptiorum», хранящиеся в том же музее<sup>103</sup>. Фрагменты этих рукописей из Музея изобразительных искусств также были включены в её описание 1993 г. Тогда же в сборнике «Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке» А. И. Еланская опубликовала перевод коптских «Изречений египетских отцов» и пяти трактатов Шенуте: «О нашествии кочевников», «Против Кроноса», «Послание Иракламмону», «О труде», «О покаянии грешников» — и «Житие апы Шенуте», о котором мы уже говорили<sup>104</sup>.

В 2004 г. А. Л. Хосроев в монографии «Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте», кроме упомянутых нами вариантов «Жития Пахома», публикует русский перевод коптского текста аскетических сочинений самого Пахомия и его учеников Феодора и Орсисия: «Правила и установления» (коптский фрагмент), «Правила и законы» (коптский фрагмент), одиннадцатое (а) «Послание» Пахомия, «Поучение о шести днях Пасхи» Пахомия, «Второе послание Феодора», «Поучение» Феодора (отрывок) и «Правила» Орсисия («Наставления экономам», «Об экономах, которые готовят пищу», «О тех, кто заботится о больных», «О том, как следует работать во время жатвы» и «Правила для пекарни»)<sup>105</sup>. Наконец, следует сказать, что в 2009 г. А. С. Ковалец опубликовала перевод коптского текста Павла Таммского «О келии»<sup>106</sup>.

#### Богослужебные тексты

Говоря об издании литургических текстов коптских христиан, прежде всего стоит упомянуть труд еп. Порфирия (Успенского) «Вероучение, богослужение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов)» 1856 г., в котором были опубликованы русские переводы богослужебных текстов Коптской Церкви<sup>107</sup>. Здесь надо заметить, что переводы были сделаны с арабского текста, а не с коптского.

103 *Еланская А. И.* *Aprophthegmata Patrum Aegyptiorum* в коптской рукописи IX в. (ГМИИ I.1.6.649, 711, 713) // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28. С. 128–152.

104 *Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введ., пер. с копт. и коммент. А. И. Еланской.* СПб.: Изд. Чернышёва, 1993. С. 31–212.

105 *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий. С. 408–418, 419–423 436–438, 439–452.

106 *Ковалец А. С.* Павел Таммский. О келии // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 113–120.

107 *Порфирий (Успенский), архим.* Вероучение, богослужение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1856.

В 1897 г. Б. А. Тураев издал коптский текст «Пасхальной службы»<sup>108</sup>, а в 1908 г. он же опубликовал другой литургический текст, посвящённый Такла-Хаймонту<sup>109</sup>.

В 1969 г. А. И. Еланская в описании собрания коптских рукописей, хранящихся в Государственной публичной библиотеке имени М. Е. Салтыкова-Щедрина, опубликовала коптский текст и русский перевод бохайрских литургических гимнов, посвящённых св. Виктору, Мене, Антонию и Феодору Восточному<sup>110</sup>.

### Исследования

С самого зарождения коптологии в России отечественные исследователи уделяли большое внимание не только изданию и переводу коптских текстов, но и изучению лингвистических особенностей языка египетских христиан, а также истории коптов и их литературы. Несмотря на то, что О. Э. фон Лемм не оставил после себя систематизированной монографии, посвящённой коптскому языку, он всё же внёс огромный вклад в развитие мировой коптологии, благодаря своим заметкам, которые он публиковал на немецком языке с 1899 г. под названием «Kleine koptische Studien» (50 заметок)<sup>111</sup>, а с 1907 г. и до 1914 г. под названием

- 108 Тураев Б.А. Пасхальная служба Коптской Церкви // *Commentationes Philologicae*: сборник в честь И. В. Помяловского. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1897. С. 1–20.
- 109 Тураев Б. А. Такла-Хайманот у Коптов // *Записки Восточного отделения Императорского Русского Археологического общества*. Т. 18: 1907–1908. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1908. С. 33–41.
- 110 Еланская А. И. Коптские рукописи Государственной публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина // *Указ. соч.* С. 121–150.
- 111 Lemm O., von. *Kleine koptische Studien*. I–IX // *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg* (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XI: 1895–1901. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1901. P. 243–274; *Idem*. *Kleine koptische Studien*. X–XX // *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg* (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XI: 1895–1901. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1901. P. 407–569; *Idem*. *Kleine koptische Studien*. XXI–XXV // *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg* (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XI: 1895–1901. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1901. P. 681–705; *Idem*. *Kleine koptische Studien*. XXVI–XLV // *Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg* (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XII: 1902–1906. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1906. P. 107–305; *Idem*. *Kleine koptische Studien*. XLVI–L // *Mélanges*

«Koptische Miscellen» (145 заметок)<sup>112</sup>. В них Лемм описывал свои исследования, касающиеся лексики, этимологии, грамматики. Кроме того, здесь же он иногда издавал коптские тексты, а также предлагал исправления и дополнения для текстов, уже опубликованных другими издателями.

Что касается исследовательских интересов П. В. Эрнштедта, то им была издана монография, посвящённая египетским заимствованиям в греческом языке<sup>113</sup>. Также он опубликовал на немецком статью, переведённую затем на русский, в которой проанализировал синтаксическую особенность коптского языка, касающуюся присоединения прямого дополнения к глаголу в настоящем времени — феномен, получивший название «закон Штерна — Эрнштедта»<sup>114</sup>. П. В. Эрнштедт является автором многих статей, посвящённых грамматике коптского языка, а также изданию различных коптских документов<sup>115</sup>.

Помимо упомянутых ранее работ о коптской литературе и рукописях, А. И. Еланская опубликовала также множество статей, содержащих анализ грамматики и лексики коптского языка<sup>116</sup>.

М. К. Трофимова, опубликовавшая перевод коптской грамматики Дж. М. Пламли, монографию «Историко-философские вопросы гностицизма» и множество переводов гностических текстов, также является автором ряда статей, посвящённых как феномену гностицизма в целом, так и его частным проявлениям в текстах «Библиотеки Наг-Хаммади»<sup>117</sup>.

В 1983 г. А. Л. Хосроев защитил кандидатскую диссертацию по теме «Роман об Александре на Ближнем Востоке (коптская версия)»<sup>118</sup> и опубликовал несколько статей, посвящённых этому произведению<sup>119</sup>.

asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XII: 1902–1906. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1906. P. 413–455.

112 См. Приложение 1 к данной статье.

113 *Ernstedt P. V.* Египетские заимствования в греческом языке. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1953.

114 *Jernstedt P.* Das koptische Praesens und die Anknüpfungsarten des näheren Objekts // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1927. С. 69–74. Рус. пер.: *Он же.* Коптское настоящее время и способы присоединения прямого объекта // *Ernstedt P. V.* Исследования по грамматике коптского языка / отв. ред. М. А. Коростовцев; вступ. ст. А. С. Четверухина и А. Л. Хосроева. М.: Наука; ГРВЛ, 1986. С. 389–395.

115 См. Приложение 2.

116 См. Приложение 3.

117 См. Приложение 4.

118 *Хосроев А. Л.* Роман об Александре на Ближнем Востоке (коптская версия): автореферат дис. ... канд. филол. наук: 10.01.03. Л.: ЛО ИВ АН СССР, 1983.

119 *Хосроев А. Л.* Из истории коптского романа об Александре // Палестинский сборник. Вып. 28 (91). С. 153–157; *Он же.* К проблеме историчности персонажей коптского романа

В 1992 г. им была защищена докторская диссертация, посвящённая александрийскому христианству по данным текстов Наг-Хаммади<sup>120</sup>. А. Л. Хосроев также является автором трёх монографий по этой же теме<sup>121</sup> и книги по манихейству<sup>122</sup> и коптскому монашеству<sup>123</sup>. Наконец, ему принадлежит ряд статей, в которых исследуются гностические трактаты. В них учёный продолжает изучать и другие темы, находящиеся в центре его интересов, а именно манихейство и коптское монашество<sup>124</sup>.

В научный багаж Е. Б. Смагиной, помимо упомянутых нами работ, входит множество статей, посвящённых манихейству<sup>125</sup>. Также

- об Александре: Менандр // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XVII годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ч. 2. М.: Наука, 1983. С. 55–60; *Он же*. О происхождении коптского романа об Александре // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XVII годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ч. 2. М.: Наука, 1983. С. 52–55; *Он же*. Коптский роман об Александре и ближневосточная литературная традиция // Вестник древней истории. 1982. № 4. С. 125–130.
- 120 *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II, 6; VI, 3; VII, 4; IX, 3): дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03. СПб.: СПбФ ИВ РАН, 1993.
- 121 *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади; *Он же*. Из истории раннего христианства в Египте: На материале коптской библиотеки из Наг-Хаммади; *Idem*. Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge: Oros Verlag, 1995.
- 122 *Хосроев А. Л.* История манихейства (Prolegomena). СПб.: Филологический ф-т СПбГУ, 2007. (Азиатика).
- 123 *Хосроев А. Л.* Пахомий Великий.
- 124 См. Приложение 5.
- 125 *Smagina E.* Some Words with Unknown Meaning in Coptic Manichean Texts // Enchoria. 1990. Vol. 17. P. 115–122; *Eadem*. Die Reihe der manichäischen Apostel in den koptischen Texten // Studia Manichaica. II. Internationaler Kongress zum Manichäismus, 6.–10. August 1989, St. Augustin/Bonn / hrsg. von G. Wiessner und H.-J. Klimkeit. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992. (Studies in Oriental Religions; vol. 23). S. 356–366; *Она же*. Истоки и формирование представлений о царе демонов в манихейской религии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 40; *Eadem*. Manichäische Eschatologie // Gnosisforschung und Religionsgeschichte Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag / hrsg. von H. Preissler, H. M. Seiwert. Marburg: Diagonal-Verlag, 1994. S. 297–305; *Eadem*. Die Formel «Seele Marias» in den Doxologien der Koptischen Manichäischen Psalmen // Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser / ed. by S. Giversen, M. Krause and P. Nagel. Leuven: Peeters, 1994. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 61). P. 139–149; *Eadem*. Besonderheiten der Koptischen Manichaica // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996. Bd. 2: Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt / hrsg. von S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, S. Schaten. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999. S. 507, 529–540, 541, 548; *Eadem*. Das manichäische Kreuz des Lichts und der «Jesus patibilis» // Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht International Symposium of the International Association of Manichaean Studies

ею были опубликованы исследования по гностицизму<sup>126</sup>, монашеству<sup>127</sup> и агиографии<sup>128</sup>.

Н. Г. Головнина является автором публикаций по коптскому монашеству<sup>129</sup> и агиографии<sup>130</sup>.

- (IAMS). Leiden: Brill, 2001. (Nag Hammadi and Manichaean Studies; vol. 49). P. 243–249; *Eadem*. A propos du titre Psalmoi Sarakoton des Psaumes manichéens // Actes du huitième Congrès international d'études coptes: Paris, 28 juin – 3 juillet 2004. Vol. 2 / éd. par N. Bosson et A. Boud'hors. Leuven; Paris; Dudley (Mass.): Uitgeverij Peeters; Departement Oosterse Studies, 2007. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 163). P. 893–898; *Она же*. Дуализм в религиозных учениях // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 290–291; *Она же*. Отражение храмового сознания в манихейской космологии // Храм земной и небесный: сборник статей. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 469–489; *Eadem*. The Manichaean Cosmogonical Myth as a «Re-written Bible» // «In Search of Truth»: Augustine, Manichaeism and other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty / ed. by J. A. van den Berg, A. Kotzé, T. Nicklas and M. Scopello. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2010. (Nag Hammadi and Manichaean Studies; vol. 74). P. 199–216; *Она же*. Манихейская христология // Восток. 2010. № 2. С. 27–33; *Она же*. К вопросу о жанре трактата «Кефалайа» в контексте иудейской и раннехристианской литературы // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 54–76; *Она же*. Манихейство // Новая философская энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 2010. С. 313; *Она же*. Происхождение и особенности учения о стихиях в манихействе // Восток. 2012. № 1. С. 37–46; *Она же*. Дуализм // ПЭ. 2012. Т. 16. С. 289–292.
- 126 Смагина Е. Б. Коптская интерпретация библейского перечня двенадцати драгоценных камней // Вестник древней истории. 2016. № 3. С. 681–711; *Она же*. Гностицизм // Российская историческая энциклопедия. Т. 5. М.: Абрис; ОЛМА, 2016. С. 126–127; *Она же*. Гендерный аспект в библейской экзегезе и его эволюция в гностических учениях // Этнокультурное развитие Ближнего Востока в IV–I тысячелетиях до н. э.: материалы научной конференции. М.: ИВ РАН, 2017. С. 100–108.
- 127 Смагина Е. Б. Повествование о «монашеской утопии» в коптской литературе как результат конвергенции // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2018. № 27. С. 119–133; *Она же*. Нагота отшельников в письменных источниках и её символическое значение // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. 2018. № 6. С. 142–149.
- 128 Смагина Е. Б. Святой Сисиний в коптской традиции // Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока / отв. ред. А. Л. Топорков. М.: Индрик, 2017. С. 133–140.
- 129 Головнина Н. Г. Ранние коптские источники по истории монашества // История египетских монахов / пер. Н. А. Кульковой. М.: ПСТБИ, 2001. С. 95–106; *Она же*. Шенуте и его монастыри в египетской монашеской традиции // Культурное наследие Египта и христианский Восток: материалы II международной научной конференции. М.: ИВ РАН, 2002. С. 79–92; *Она же*. Христологический «катехизис» Шенуте // Литературные традиции христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 143–152; *Она же*. Круг церковных проблем и поиск их решения в Нижнем Египте в IV–V вв. (по сочинениям Шенуте) // Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. VI Международная богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 15–18 ноября 2010 г. М.: Пробел-2000, 2012. С. 299–308; *Она же*. Монашеские

Л. Р. Франгулян, издавшая монографию «Агиографический мир мучеников в коптской литературе», опубликовала статьи, посвящённые различным особенностям агиографического жанра<sup>131</sup>, а также отдельным коптским святым<sup>132</sup>.

Также стоит отметить, что в 2003 г. вышла монография Е. Г. Толмачёвой «Копты: Египет без фараонов», в которой постаралась охватить все аспекты жизни коптов<sup>133</sup>. Данная книга является хорошим введением в историю, традицию, культуру и богослужение египетских христиан.

- правила Шенуте († 465) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 24–34; Она же. Трансформация греческих заимствований в коптском языке (на материале монашеских правил прп. Пахомия и Шенуте) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 131–140.
- 130 Головнина Н. Г. Три редакции «Жития апы Фиба» как ключ к пониманию текста // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2009. Вып. 3 (17). С. 99–106; Головнина Н. Г., Франгулян Л. Р. Реальность и художественный вымысел у коптских агиографов (образ Диоклетиана в литературе циклов, сер. VII – сер. VIII вв.) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 3 (52). С. 48–61.
- 131 Франгулян Л. Р. Мученичество как литературный жанр и его особенности // Сборник студенческих научных работ ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2008. С. 83–94; Она же. Специфика коптских энкомиев периода циклов (VII–VIII вв.) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2012. Вып. 3 (29). С. 46–56; Она же. Место агиографических циклов (VII–VIII вв.) в коптской литературе // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2013. Вып. 5 (35). С. 86–96; Она же. Отражение общехристианских древних сюжетов и мотивов в коптских мученичествах // Вестник древней истории. 2015. № 3. С. 151–160; Она же. Историография изучения коптских агиографических циклов // История востоковедения: традиции и современность. Материалы III Всероссийской школы-конференции. М.: ИВ РАН, 2018. С. 34–43; Она же. Элементы (авто)биографии в контексте коптской агиографии VII–VIII вв. // Studia Litterarum. 2018. Т. 3 (4). С. 40–57; Она же. «Энкомию» у коптов: жанровая принадлежность, композиция и темы // Восточные чтения. Религии. Культуры. Литературы. V Международная научная конференция 15–16 ноября 2018 г.: сборник материалов. М.: ИМЛИ, 2018. С. 260–265.
- 132 Франгулян Л. Р. Клавдий, мч. Антиохийский // ПЭ. 2014. Т. 35. С. 223–224; Франгулян Л. Р. Моисеева С. А. Колуф, мч. Египетский // ПЭ. 2014. Т. 36. С. 492–495; Франгулян Л. Р. Макарий Антиохийский // ПЭ. 2016. Т. 42. С. 480; Франгулян Л. Р. и др. Меркурий. Почитание Меркурия в Египте, Эфиопии и Армении // ПЭ. 2016. Т. 44. С. 733–735; Франгулян Л. Р., Крюкова А. Н. Мина, вмч. Фригийский (Котуанский) и Египетский // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 239–245; Франгулян Л. Р. Михаил, архангел, в коптской традиции // ПЭ. 2017. Т. 45. С. 521–523.
- 133 Толмачёва Е. Г. Копты: Египет без фараонов. М.: Алетей, 2003. (Vita memoriae).

## Приложение 1 «Koptische Miscellen» О. Э. фон Лемма

- Lemm O., von.* Koptische Miscellen I–XV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1907. T. 1 (5). P. 141–151 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). T. XIII: 1907–1908. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1908. P. 1–11.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen XVI–XXV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1907. T. 1 (13). P. 495–510 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). T. XIII: 1907–1908. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1908. P. 73–88.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen XXVI–XXXII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1908. T. 2 (1). P. 55–72 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). T. XIII: 1907–1908. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1908. P. 147–164.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen XXXIII–XL // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1908. T. 2 (2). P. 191–208 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). T. XIII: 1907–1908. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1908. P. 181–198.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen XLI–XLVI // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1908. T. 2 (7). P. 589–605 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). T. XIII: 1907–1908. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1908. P. 239–255.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen XLVII–L // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1908. T. 2 (13). P. 1067–1089 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). T. XIII: 1907–1908. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1908. P. 279–301.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen LI–LXI // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1908. T. 2 (18). P. 1323–1354 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук).

наук). Т. XIII: 1907–1908. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1908. P. 317–348.

*Lemm O., von.* Koptische Miscellen LXII–LXV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1909. Т. 3 (5). P. 341–364 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XIV: 1909–1910. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1910. P. 9–32.

*Lemm O., von.* Koptische Miscellen LXVI–LXVII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1909. Т. 3 (6). P. 393–404 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XIV: 1909–1910. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1910. P. 47–58.

*Lemm O., von.* Koptische Miscellen LXVIII–LXXII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1910. Т. 4 (1). P. 61–66 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XIV: 1909–1910. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1910. P. 185–210.

*Lemm O., von.* Koptische Miscellen LXXIII–LXXVIII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1910. Т. 4 (2). P. 169–185 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XIV: 1909–1910. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1910. P. 211–227.

*Lemm O., von.* Koptische Miscellen LXXIX–LXXXIII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1910. Т. 4 (5). P. 347–370 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XIV: 1909–1910. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1910. P. 243–266.

*Lemm O., von.* Koptische Miscellen LXXXIV–XC // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1910. Т. 4 (14). P. 1097–1128 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XIV: 1909–1910. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1910. P. 371–402.

*Lemm O., von.* Koptische Miscellen XCI–XCIV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1910. Т. 4 (17). P. 1461–1468 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XIV: 1909–1910. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1910. P. 431–438.

- Lemm O., von. Koptische Miscellen XCV–XCVII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1911. Т. 5 (5). P. 327–348 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XV: 1911–1912. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1912. P. 79–100.*
- Lemm O., von. Koptische Miscellen XCVIII–C // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1911. Т. 5 (6). P. 453–468 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XV: 1911–1912. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1912. P. 133–148.*
- Lemm O., von. Koptische Miscellen CI–CV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1911. Т. 5 (13). P. 927–940 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XV: 1911–1912. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1912. P. 239–252.*
- Lemm O., von. Koptische Miscellen CVI–CVIII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1911. Т. 5 (16). P. 1135–1158 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XV: 1911–1912. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1912. P. 255–278.*
- Lemm O., von. Koptische Miscellen CIX–CXIII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1911. Т. 5 (18). P. 1237–1266 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XV: 1911–1912. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1912. P. 307–336.*
- Lemm O., von. Koptische Miscellen CXIV–CXX // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1912. Т. 6 (2). P. 163–180 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XV: 1911–1912. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1912. P. 407–424.*
- Lemm O., von. Koptische Miscellen CXXI–CXXV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1912. Т. 6 (7). P. 517–529 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XV: 1911–1912. St.-Pétersbourg: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1912. P. 435–447.*
- Lemm O., von. Koptische Miscellen CXXVI–CXXX // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1913. Т. 7 (10). P. 533–554 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des*

- sciences (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XVI: 1913–1914. Petrograd: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1914. P. 71–92.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen CXXXI–CXXXII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1913. Т. 7 (11). P. 627–638 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XVI: 1913–1914. Petrograd: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1914. P. 93–104.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen CXXXIII–CXXXIV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1914. Т. 8 (7). P. 485–513 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XVI: 1913–1914. Petrograd: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1914. P. 175–203.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen CXXXV–CXL // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1914. Т. 8 (8). P. 525–540 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XVI: 1913–1914. Petrograd: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1914. P. 205–220.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen CXLI–CXLIV // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1914. Т. 8 (13). P. 915–934 = Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences (Азиатский сборник. Из Известий Императорской Академии наук). Т. XVI: 1913–1914. Petrograd: Imprimerie de l'Academie imperiale des sciences, 1914. P. 239–258.
- Lemm O., von.* Koptische Miscellen CXLV–CXLVIII // Bulletin de l'Académie Impériale des sciences (Известия Императорской Академии наук). VI<sup>e</sup> sér. 1915. Т. 9 (3). P. 205–226.

## Приложение 2

### Статьи П. В. Ернштедта

- Ernstedt P. V.* Заметки к тексту тюремных стихов Михаила Гликаса // Журнал министерства народного просвещения: Отделение классической филологии. 1912. № 39. С. 219–232.
- Ernstedt P. V.* О субстантивном // Византийское обозрение. 1916. Т. 2. С. 97–105.
- Jernstedt P.* Aus den Coptica der Sammlung Lichačov // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1924. С. 99–100.
- Jernstedt P.* Ein koptisches Ineditum der Eremitage // Raccolta di scritti in onore di Giacomo Lumbroso (1844–1925). Milano: Aegyptus, 1925. P. 282–286.
- Jernstedt P.* Koptische mese «du Frau weisst nicht» // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1925. С. 23–26.
- Jernstedt P.* Zum Gebrauch des koptischen Qualitativs // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1925. С. 74–77.
- Jernstedt P.* Das koptische Praesens und die Anknüpfungsarten des näheren Objekts // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1927. С. 69–74.

- Jernstedt P.* Die grammatische und lexikalische Stellung des koptischen Verbums na «gehen» // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1927. С. 33–35.
- Jernstedt P.* Der koptische Brief // Ancient Egypt. London: British School of Archaeology in Egypt; Macmillan & Co., 1927. P. 97.
- Jernstedt P.* Zu den koptischen Briefen an den Meletianer Paieu // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1927. С. 65–68.
- Jernstedt P.* Zur Deutung der Homerworte // Доклады Академии наук СССР: Серия В. Л.: [б. и.], 1928. С. 109–114.
- Jernstedt P.* Frage. Antwort // Сборник египтологического кружка при Ленинградском государственном университете. 1929. Вып. 2. С. 4–5.
- Jernstedt P.* Graeco-Coptica // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1929. Bd. 64. S. 122–135.
- Jernstedt P.* Zwei neue Bruchstücke der koptischen // Aegyptus. 1929. Vol. 10. P. 80–89.
- Jernstedt P.* Die koptischen Papyri des Asiatischen Museums // Сборник египтологического кружка при Ленинградском государственном университете. 1930. Вып. 6. С. 21–44.
- Jernstedt P.* ðiëhnaf // Сборник египтологического кружка при Ленинградском государственном университете. 1930. Вып. 4. С. 1–2.
- Jernstedt P.* Zur lexikalischen Neuschöpfung im koptischen // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. 1930. Bd. 65. S. 127–128.
- Jernstedt P.* Zu einem koptischen Papyrus der Eremitage // Сборник кружка по изучению древнего Востока при Государственном Эрмитаже. 1935. Вып. 2 (9). С. 54–57.
- Ернштедт П. В.* Два греческих папируса византийского периода из советских собраний // Вестник древней истории. 1952. № 2. С. 201–215.
- Ернштедт П. В.* Египетские заимствования в греческом языке. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1953.
- Ернштедт П. В.* Греческие египтизмы времён существования греческих факторий в Египте // Вестник древней истории. 1956. № 3. С. 153–160.
- Ернштедт П. В.* Два коптских административных письма арабского времени // Палестинский сборник. 1959. Вып. 4. С. 5–11.
- Ернштедт П. В.* Из области древнейших египтизмов греческого языка // Палестинский сборник. 1958. Вып. 3. С. 29–40 = *Jernstedt P.* Aus dem Gebiet der ältesten Ägyptismen der griechischen Sprache // Bibliotheca classica orientalis. 1961. Bd. 6 (2). S. 105–112.
- Ернштедт П. В.* Египетские привативные прилагательные — источник греческих словарных новшеств // История и филология стран Ближнего Востока / отв. ред. Н. В. Пигулевская. Л.: Наука, 1967. С. 44–45.

### Приложение 3

#### Статьи А. И. Еланской

- Еланская А. И.* Синтаксическая роль определительных предложений в коптском языке // Палестинский сборник. 1960. Вып. 5. С. 32–44.

- Еланская А. И.* Происхождение настоящего времени определительного предложения и система употребления форм относительного местоимения *єт (ntj)* и *єтє (ntj jw)* в коптском языке // Народы Азии и Африки. 1961. № 3. С. 170–178.
- Еланская А. И.* Связь и согласование приложений с определяемым в коптском языке // Краткие сообщения Института народов Азии. 1962. Вып. 46: Древний Восток. С. 88–103.
- Еланская А. И.* Строение ирреальных условных предложений в коптском языке // Известия Академии наук СССР: Отделение литературы и языка. 1963. Т. 22 (2). С. 110–118.
- Еланская А. И.* Специфика коптских придаточных форм временного значения // Ассириология и египтология: сборник статей. Л.: Изд. Ленинградского университета, 1964. С. 95–101.
- Еланская А. И.* Основные особенности синтаксиса сложноподчиненных предложений в коптском языке // Языки Африки. Вопросы структуры, истории и типологии: сборник статей. М.: Наука, 1966. С. 183–204.
- Еланская А. И.* Специфика придаточных предложений, вводимых *нөє*, в коптском языке // Палестинский сборник. 1966. Вып. 15. С. 28–35.
- Еланская А. И.* Случаи несогласования подхватывающего местоимения с антецедентом определительного предложения в коптском языке // Древний Египет и древняя Африка: сборник статей. М.: Наука, 1967. С. 27–29.
- Еланская А. И.* Разгадка закона Штерна — Эрнштедта // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: VI годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН, посвященная 100-летию со дня рождения В. И. Ленина, апрель 1970 года (краткие сообщения и автоаннотации). М.: Наука, 1970. С. 146–147.
- Elanskaya A. I.* La loi de proportion en copte et la catégorie du temps en égyptien // Revue d'égyptologie. T. 24: Mélanges dédiés à Michel Malinine. Paris: Klincksieck, 1972. P. 55–59.
- Еланская А. И.* Происхождение предыменного форманта *єтє* в системе коптского спряжения // Палестинский сборник. 1974. Вып. 25. С. 81–86.
- Еланская А. И.* «Квалитатив второй» в коптском языке // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XI годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (краткие сообщения и автоаннотации). Ч. 2. М.: Наука, 1975. С. 43–47.
- Еланская А. И.* «Закон пропорции» в коптском и категория времени в древнеегипетском языке // Africana: Африканский этнографический сборник. Вып. X. Л.: Наука, 1975. С. 144–148.
- Elanskaya A. I.* *je* en tant qu'indice d'irréalité en copte // Ägypten und Kusch / hrsg. von E. Endesfelder, K.-H. Priese, W.-F. Reineke und S. Wenig. Berlin: Akademie-Verlag, 1977. S. 139–142.
- Elanskaya A. I.* La construction dite «construction adverbiale» et le rôle de *оун-* / *mn-* en copte // Ж.-Ф. Шампольон и дешифровка египетских иероглифов: сборник статей. М.: Наука, 1979. С. 29–33.
- Еланская А. И.* Управление глаголов с отрицательным значением // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XIV годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения ИВ АН СССР (доклады и сообщения). Декабрь 1978 г. Ч. 1–2. М.: Наука, 1979. С. 237–241.

- Еланская А. И.* Определения с н- и нте- в коптском языке и их союзная связь // Палестинский сборник. 1981. Вып. 27. С. 119–126.
- Elanskaya A. I.* The τ-causativa in Coptic // Studies presented to Hans Jakob Polotsky / ed. by D. W. Young. Beacon Hill (Mass.): Pirtle & Polson, 1981. P. 80–130.
- Elanskaya A. I.* ἡμεῖς in Apophthegmata Patrum and οἱ λελοβημενοι in Manetho // Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser / ed. by S. Giversen, M. Krause and P. Nagel. Leuven: Peeters, 1994. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 61). P. 305–316.
- Elanskaya A. I.* The Gods <sup>SB</sup>ⲁⲛⲟⲩ, <sup>L</sup>ⲁⲉⲓⲟⲩ and \*ⲉⲓⲁ ⲟⲩⲛⲓ and the Public Health Service in Ancient Egypt // Bulletin de la Société d'Archéologie copte. 2000. T. 39. P. 61–68.

## Приложение 4

### Статьи М. К. Трофимовой

- Трофимова М. К.* К методике изучения источников по истории раннего христианства (На примере литературы о «Евангелии от Фомы») // Вестник древней истории. 1970. № 1. С. 142–151.
- Трофимова М. К.* Из рукописей Наг-Хаммади // Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского: сборник статей. М.: АН ИМЛИ; Наука, 1972. С. 369–380.
- Трофимова М. К.* Значение рукописей из Наг-Хаммади для изучения истории религий // Атеизм и религия: проблемы истории и современность. Материалы научной конференции «Актуальные проблемы истории религии и атеизма в свете марксистско-ленинской науки». Ленинград, 24–26 апреля 1974 г. Вып. 1 / отв. ред. А. Ф. Окулов. М.: Академия общественных наук, 1974. С. 254–262.
- Трофимова М. К.* Учение христиан-гностиков // Общественно-политические и философские учения древней Греции и Рима. Практикум для студентов-заочников исторических факультетов педагогических институтов / сост. И. С. Свенцицкая. М.: Московский государственный заочный педагогический институт, 1976. С. 97–101.
- Трофимова М. К.* Гностицизм. Пути и возможности его изучения // Палестинский сборник. 1978. Вып. 26 (89). С. 107–123.
- Трофимова М. К.* Гностическая проблема в современной культуре Запада // Культура и искусство античного мира: материалы научной конференции, 1979 г. М.: ГМИИ им. А. С. Пушкина, 1980. С. 452–461.
- Трофимова М. К.* Пролог к Наг-Хаммади II, 1 // From Late Antiquity to Early Byzantium: Proceedings of Byzantinological Symposium in the 16<sup>th</sup> International EIRENE Conference / ed. by V. Vavřínek. Praha: Academia, 1985. P. 213–217.
- Трофимова М. К.* Эллинистический гимн из собраний Наг-Хаммади. II, соч. I // Античная культура и современная наука. М.: АН СССР; Научный совет по истории мировой культуры, 1985. С. 213–217.
- Трофимова М. К.* Гносис и эстетическая деятельность // Палестинский сборник. 1986. Вып. 28 (91). С. 121–127.

- Трофимова М. К.* К постановке проблемы сознания в гностицизме (Наг-Хаммади II, 1, 4, 19–5, 5) // Семиотика культуры: тезисы докладов Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры, 8–18 сентября 1988 г. Архангельск: АН СССР; Научный совет по истории мировой культуры; Архангельский государственный педагогический институт, 1988. С. 51–53.
- Трофимова М. К.* К представлениям о единстве мира в позднеантичной культуре (Наг-Хаммади VI, 2) // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха Возрождения / отв. ред. Л. С. Чиколини. М.: Наука, 1988. С. 41–50.
- Трофимова М. К.* Из истории ключевой темы гностических текстов // Палеобалканистика и античность: сборник научных трудов. М.: Наука, 1989. С. 169–219.
- Трофимова М. К.* К пониманию Наг-Хаммади, I, соч. 1 // Мероэ: Страны северо-восточной Африки красноморского бассейна в древности и раннем Средневековье, проблемы истории и культурных связей. Вып. 4. М.: Наука, 1989. С. 201–207.
- Трофимова М. К.* Тема самопознания в гностической традиции (Наг-Хаммади, II, I) // Из истории философского наследия древнего Средиземноморья. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 63–119.
- Трофимова М. К.* К истолкованию гностического текста о восхождении души // Механизмы культуры. М.: Наука, 1990. С. 56–62.
- Трофимова М. К.* Об эстетическом аспекте коптских гностических текстов // Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста: тезисы и материалы. М.: Наука, 1990. С. 69.
- Трофимова М. К.* Из истории гностических текстов // А. Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: Наука, 1991. С. 152–157.
- Трофимова М. К.* Гносис и эстетическая активность // Ноосфера и художественное творчество. М.: Наука, 1991. С. 101–103.
- Трофимова М. К.* Гностицизм как историко-культурная проблема в свете коптских текстов из Наг-Хаммади: автореферат дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03. М.: ИВИ, 1991.
- Трофимова М. К.* Два варианта гностического толкования // Балканские древности: материалы по итогам симпозиума, март 1990 г., Москва. М.: Наука, 1991. (Балканские чтения; вып. 1). С. 88–107.
- Трофимова М. К.* Гностицизм как историко-культурная проблема // Aequinox: MCMXCIII. М.: Книжный сад, 1993. С. 168–195.
- Трофимова М. К.* К вопросу о гностической тайне // Религии мира: история и современность. Ежегодник: 1989–1990. М.: Наука, 1993. С. 169–181.
- Трофимова М. К.* К теме судьбы в одной гностической рукописи // Понятие судьбы в контексте разных культур. М.: РАН; Научный совет по истории культуры; Институт языкознания; Наука, 1994. С. 15–18.
- Трофимова М. К.* Коптские гностические тексты: предмет и метод // Методология и методика изучения античного мира: доклады конференции (31 мая — 2 июня 1993 г.). М.: Российская ассоциация антиковедов; ИВИ РАН, 1994. С. 121–125.
- Трофимова М. К.* О единстве текста «Пистис Софии» // Лингво-этнокультурная история Балкан и Восточной Европы: тезисы и материалы симпозиума. М.: Институт славянистики и балканистики РАН, 1994. (Балканские чтения; вып. 3). С. 46–47.

- Трофимова М. К.* Милость и истина встретили друг друга... (Гностическая экзегеза 84-го псалма) // Вестник древней истории. 1995. № 2. С. 186–193.
- Трофимова М. К.* Мария Магдалина коптских гностических текстов // Женщина в античном мире: сборник статей. М.: ИВИ РАН; Российская ассоциация антиковедов, 1995. С. 168–180.
- Трофимова М. К.* Проблема гносиса в свете коптских рукописей первых веков нашей эры // Научные и вненаучные формы мышления. М.: Институт философии РАН; Центр по изучению немецкой философии и социологии, 1996. С. 254–265.
- Трофимова М. К.* Гностицизм и мораль // Власть, человек, общество в античном мире: доклады конференции 1996 и 1997 гг. М.: ИВИ РАН; Российская ассоциация историков, 1997. С. 29–36.
- Трофимова М. К.* О свободе выбора в коптском гностическом тексте («Пистис София», 247.19–253.15) // ПОЛУТРОПОН: К 70-летию В. Н. Топорова / отв. ред. Т. М. Николаева. М.: Институт славянистики РАН; Индрик, 1998. С. 841–850.
- Трофимова М. К.* Время в «Пистис Софии» // В поисках «балканского» на Балканах: тезисы и материалы симпозиума. М.: Институт славянистики РАН, 1999. (Балканские чтения; вып. 5). С. 46–47.
- Трофимова М. К.* Ритуал как аспект гностической тайны // Лосевские чтения. Образ мира — структура и целое: материалы Международной конференции 19–23 октября 1998 года на филологическом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова. М.: Логос; Общество «Лосевские беседы», 1999. С. 562–567.
- Трофимова М. К.* Гнозис и ритуал // Россия и гнозис: материалы конференции. Москва. ВГБИЛ. 22–23 марта 2000 года / под ред. Т. Б. Всехсвятской и А. Г. Петрова. М.: Рудомино, 2001. С. 4–12.
- Трофимова М. К.* Событие и его культурная роль (К истории создания коптской письменности) // Homo balcanicus: Поведенческие сценарии и культурные роли. Античность. Средневековье. Новое время: тезисы и материалы. М.: Институт славянистики РАН, 2001. (Балканские чтения; вып. 6). С. 52–54.
- Трофимова М. К.* Заметки по поводу гностической эсхатологии // Антропология культуры. Вып. 1. М.: МГУ; Институт мировой культуры; Объединённое гуманитарное издательство, 2002. С. 103–110.
- Трофимова М. К.* Опыт спецсеминара «Чтение коптских гностических текстов» // Антиковедение в системе современного образования: материалы научной конференции. Москва, 26–27 июня 2002 г. М.: ИВИ РАН, 2003. С. 58–60.
- Трофимова М. К.* Древний гнозис и размышления Марселя Пруста о художественном творчестве // Текст и комментарий: Круглый стол к 75-летию В. В. Иванова. М.: Наука, 2006. С. 368–390.
- Трофимова М. К.* Понятие «варвары» в коптских гностических текстах // Античная цивилизация и варвары. М.: Наука, 2006. С. 336–349.
- Трофимова М. К.* Гностицизм и мораль // Топоровские чтения I–IV: Избранное. М.: Институт славяноведения РАН, 2010. С. 331–338.

## Приложение 5

### Статьи А. Л. Хосроева

#### Гностические тексты. Исследования

- Хосроев А. Л.* «Поучения Сильвана» и грекоязычная литературная традиция диаспоры // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XVIII годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ч. 1. М.: Наука, 1985. С. 221–225.
- Хосроев А. Л.* Кто был автором «Поучений Сильвана»? // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XIX годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ч. 1. М.: Наука, 1986. С. 144–149.
- Хосроев А. Л.* О природе «Подлинного учения» (Наг Хаммади VI, 3) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XX годичная научная сессия Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Ч. 1. М.: Наука, 1986. С. 82–87.
- Хосроев А. Л.* «Поучения Сильвана» и александрийская школа // Палестинский сборник. 1987. Вып. 29 (92). С. 28–40.
- Khosroyev A.* Bemerkungen über die vermutlichen Besitzer der Nag Hammadi Texte // *Divitiae Aegypti: Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause* / hrsg. von C. Fluck, L. Langener, S. Richter. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1995. S. 200–205.
- Хосроев А. Л.* К вопросу о так называемом колофоне так называемого «Евангелия египтян» в рукописи III (69.6–17) из Наг Хаммади // *Hyperboreus*. 1996. Vol. 2 (2). P. 151–170.
- Khosroyev A.* «Testimony of Truth» (NHC IX, 3). Sitz im Leben // *Вестник восточного института (Acta Institutionis Orientalis)*. 1996. № 2 (4). С. 52–77.
- Khosroyev A.* Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus und die Kephalaia 57 // *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*. 1998. Bd. 26: Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jahrhundert: Beiträge zur VIII. Internationalen Halleschen Koptologentagung vom 15.–18. Mai 1998. S. 37–58.
- Khosroyev A.* Der Eugnostosbrief (NHC III.3) und die Sophia Jesu Christi (NHC III.4) // *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.–26. Juli 1996*. Bd. 2: Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt / hrsg. von S. Emmel, M. Krause, S. G. Richter, S. Schaten. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999. S. 495–507.
- Khosroyev A.* Zur Frage nach Eugnostos in Codex III von Nag Hammadi // *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions: Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19–24, 1995. On the Occasion of the 50<sup>th</sup> Anniversary of the Nag Hammadi Discovery* / ed. by S. Giversen, T. Petersen, J. P. Sørensen. Copenhagen: C. A. Reitzel, 2002. (Historisk-filosofiske Skrifter; vol. 26). P. 24–34.
- Хосроев А. Л.* Ещё раз о термине «гностик» (I) // *Hyperboreus*. 2008. Vol. 14 (1). P. 91–117.
- Хосроев А. Л.* Ещё раз о термине «гностик» (II) // *Hyperboreus*. 2009. Vol. 15 (1). P. 101–109.

- Хосроев А. Л.* «Евангелие Иуды» (Codex Tchacos: р. 33–58) / введение, перевод, комментарий // Письменные памятники Востока. 2009. №1 (10). С. 5–33.
- Khosroyev A.* Eine Bemerkung zur Apokalypse des Petrus (NHC VII. 3) // Göttinger Miszellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion. 2009. Bd. 223. S. 69–71.
- Khosroyev A.* Zum Wort  $\text{ⲛⲁⲣⲁⲛⲟⲩⲱⲗ̅}$  in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth (NHC VII. 3 und 2) // Hyperboreus. 2009. Vol. 15 (2). P. 340–349.
- Khosroyev A.* Ein Zitat aus Eph 4. 25 in der Apokalypse des Petrus (NHC VII. 3. 70. 10–11) // Göttinger Miszellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion. 2010. Bd. 227. S. 43–45.
- Хосроев А. Л.* К толкованию некоторых понятий в так называемом «Трёхчастном трактате» (Nag Hammadi Codex I. 5: 109. 21 — 110. 22) // Письменные памятники Востока. 2012. № 2 (17). С. 75–95.
- Хосроев А. Л.* К толкованию одного тёмного понятия в коптском гностическом трактате (NHC I. 5: 110. 17–18) // Международный симпозиум, посвященный 125-летию со дня рождения академика Иосифа Абгаровича Орбели, Ереван, 13–16 октября 2012 г.: тезисы докладов. Ереван: [б. и.], 2012. С. 41–43.
- Хосроев А. Л.* Ещё раз о NāPot (ЕвИуд 33.18–21) // Письменные памятники Востока. 2013. № 2 (19). С. 56–61.
- Хосроев А. Л.* Новый Завет в коптском «Апокалипсисе Петра» (Nag Hammadi Codex VII. 3: 70. 13–84.14) // Письменные памятники Востока. 2013. № 1 (18). С. 1–4.
- Хосроев А. Л.* Ещё раз об апофатическом богословии гностиков (материалы и комментарий) // Письменные памятники Востока. 2015. № 1 (22). С. 12–36.
- Хосроев А. Л.* О слове  $\text{ⲫⲱⲕⲙ̅}$  ( $\text{ⲗⲟⲩⲧⲣⲟⲛ̅?}$   $\text{ⲃⲁⲗⲧⲓⲥⲁ}$ ) в 2СлСиф 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2018. Т. 15. № 1 (32). С. 17–52.
- Хосроев А. Л.* О слове  $\text{ⲫⲱⲕⲙ̅}$  ( $\text{ⲗⲟⲩⲧⲣⲟⲛ̅?}$   $\text{ⲃⲁⲗⲧⲓⲥⲁ}$ ) в 2СлСиф 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 2 // Письменные памятники Востока. 2018. Т. 15. № 2 (33). С. 32–55.
- Хосроев А. Л.* О слове  $\text{ⲫⲱⲕⲙ̅}$  ( $\text{ⲗⲟⲩⲧⲣⲟⲛ̅?}$   $\text{ⲃⲁⲗⲧⲓⲥⲁ}$ ) в 2СлСиф 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 3 // Письменные памятники Востока. 2018. Т. 15. № 3 (34). С. 16–36.
- Хосроев А. Л.* О слове  $\text{ⲫⲱⲕⲙ̅}$  ( $\text{ⲗⲟⲩⲧⲣⲟⲛ̅?}$   $\text{ⲃⲁⲗⲧⲓⲥⲁ}$ ) в 2СлСиф 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 4 // Письменные памятники Востока. 2018. Т. 15. № 4 (35). С. 21–60.
- Хосроев А. Л.* «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2019. Т. 16. № 3 (38). С. 27–53.
- Хосроев А. Л.* «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 2.1 // Письменные памятники Востока. 2020. Т. 17. № 4 (43). С. 33–51.
- Хосроев А. Л.* «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 2.2 // Письменные памятники Востока. 2021. Т. 18. № 2 (45). С. 24–35.
- Хосроев А. Л.* «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 2.3 // Письменные памятники Востока. 2021. Т. 18. № 4 (47). С. 31–52.

*Хосроев А. Л.* Ещё раз к сюжету апокрифических евангелий об Иисусе-красильщике // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (49). С. 51–72.

### Манихейство. Исследования

*Khosroyev A.* Zu einer astronomischen Realie in den Kephalaia // Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.–18. Juli, 1997 / hrsg. von R. E. Emmerick, W. Sundermann, P. Zieme. Berlin: Akademie-Verlag, 2000. S. 342–365.

*Khosroyev A.* Zu einem manichäischen (?) Gebet // Il manicheismo: nuove prospettive della ricerca. Quinto Congresso internazionale di studi sul Manicheismo, atti: Dipartimento di studi asiatici, Università degli studi di Napoli «L'Orientale», Napoli, 2–8 settembre 2001 / a cura di A. van Tongerloo, L. Cirillo. Turnhout: Brepols, 2005. (Manichaean Studies; vol. 5). P. 203–222.

*Хосроев А. Л.* К вопросу об астрономических представлениях манихеев (Кефалайя 57) // Hyperboreus. 2005. Vol. 11 (1). P. 121–146.

*Хосроев А. Л.* Представление манихеев о времени // Письменные памятники Востока. 2005. № 1 (2). С. 111–126.

*Khosroyev A.* Manichäismus: eine Art persisches Christentum? Der Definitionsversuch eines Phänomens // Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich / hrsg. von A. Mustafa, J. Tubach und G. S. Vashalomidze. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2007. S. 43–53.

### Монашеская традиция. Исследования

*Хосроев А. Л.* Из истории аскетической литературы Египта. «Поучения Сильвана» и «Аскетическое слово» Стефана Фиванского // Кавказ и Византия. Вып. 6. Ереван: Изд. АН Армянской ССР, 1988. С. 129–136.

*Хосроев А. Л.* Что ели Пахомиевы монахи // Hyperboreus. 2003. Vol. 9 (1). P. 169–180.

*Khosroyev A.* Aus der Lektüre der koptischen Mönche in arabischer Zeit // Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. 2003. Bd. 36 (3): Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten: Beiträge zum gleichnamigen Leucorea-Kolloquium 2002. Dem Gedenken an Hans-Martin Schenke gewidmet / hrsg. von Walter Beltz. S. 121–129.

*Khosroyev A.* Eine Bemerkung zur Frage nach dem Original der «Vita Pachomii» // Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27 — 2 September 2000. Vol. 2 / ed. by M. Immerzeel and J. van der Vliet. Leuven: Uitgeverij Peeters; Departement Oosterse Studies, 2004. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 133). P. 877–888.

*Khosroyev A.* Zur Frage nach der Tür in die Zelle der ägyptischen Mönche // Actes du huitième Congrès international d'études coptes: Paris, 28 juin — 3 juillet 2004. Vol. 2 / éd. par N. Bosson et A. Boud'hors. Leuven; Paris; Dudley (Mass.): Uitgeverij Peeters; Departement Oosterse Studies, 2007. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 163). P. 511–517.

- Khosroyev A.* Athanasius und die Pachomianer // Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. 2007. Bd. 44 (7): Stabilisierung und Profilierung der koptischen Kirche im 4. Jahrhundert: Beiträge zur X. Internationalen Halleschen Koptologentagung 2006. S. 119–127.
- Хосроев А. Л.* О двери в келью египетского монаха // Христианский Восток. 2008. Т. 5 (XI). С. 116–122.

#### **Библия и коптская грамматика. Исследования**

- Khosroyev A.* Eine Bemerkung zum koptischen Adverb (ⲁⲩⲱ) ⲛⲧⲉⲓⲛⲉ // Hyperboreus. 1997. Vol. 3 (2). P. 336–346.
- Khosroyev A.* Eine Bemerkung zum koptischen Text des Habräerbriefes (12.19) // Göttinger Miscellen: Beiträge zur ägyptologischen Diskussion. 2000. Bd. 174. S. 71–73.
- Хосроев А. Л.* Замечания к коптскому тексту Евр 12. 19 // Христианство на Африканском Роге: материалы конференции. ГМВ, 21–22 марта 2000 г. М.: [б. и.], 2000. С. 30–32.

НОВЫЕ КНИГИ

НЕКОТОРЫЕ НОВЫЕ  
МОНОГРАФИИ  
ПО ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ  
ПРОБЛЕМАТИКЕ В ЭПОХУ  
III-го (ЕФЕССКОГО, 431 г.)  
И IV-го (ХАЛКИДОНСКОГО,  
451 г.) ВСЕЛЕНСКИХ  
СОБОРОВ И СВЯЗАННОЙ  
С НИМИ ПОЛЕМИКИ

УДК 82-95 (27-9)01/071)

DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.008

---

В нашем обзоре «Новых книг» мы отметим некоторые монографии, вышедшие в последние годы (2019–2023 гг.) и посвящённые христологической полемике, которая началась в V в. во время Вселенских Соборов, соответственно Ефесского (431) и Халкидонского (451). Мы представим исследования в хронологическом порядке.

Начнём с монографии М. Смита «**Идея Никеи на ранних церковных Соборах, 431–451 гг.**» (*Smith M. S. The Idea of Nicaea in the Early Church Councils, AD 431–451. Oxford: Oxford University Press, 2019. (Oxford Early Christian Studies). XIII, 230 p. ISBN 978-0-19-883527-1. 65,00 £*). М. Смит — священник Англиканской церкви и декан Клэр-колледжа Кембриджского университета. Книга разделена на семь глав, каждая из которых посвящена определённому моменту принятия Никейского Собора, вплоть до Халкидонского Собора (451). Автор ставит важный вопрос о достаточности или недостаточности Никейского Символа веры для решения последующих полемических задач и возможности его дополнения. Как Никейский Символ мог дополняться и одновременно оставаться неприкосновенным? Начинает М. Смит свои рассуждения с того, что признаёт

неудовлетворительность термина «ὄμοούσιος», содержащегося в Символе, называя его «пресловутым» (notorious), что повлекло за собой несогласие епископов и обилие Соборов в последующие два десятилетия IV в. и далее. Затем автор рассматривает, как Никейский Символ был интерпретирован Несторием и свт. Кириллом Александрийским на Ефесском Соборе (431), и считает, что это была полемика вокруг интерпретации именно уже сложившихся традиций Александрийской и Антиохийской школ в понимании воплощения, что не входило в задачи Символа при его составлении. М. Смит ставит под сомнение появление седьмого правила Ефесского Собора во время самого Собора и считает, что оно появилось после. Напомню, это именно то правило, которое запрещает составление другого символа веры, провозглашая достаточным Никейский. Анализируя «Формулу единения» (433), автор приходит к выводу, что она не решила вопрос о том, как понимать Никейский Символ, а лишь отложила его решение. Далее автор переходит к Халкидонскому Собору и анализирует дискуссии относительно возможности и невозможности составления нового символа, которого требовал от отцов Собора император Маркиан, и относительно совместимости этого с седьмым правилом Ефесского Собора. В своих выводах М. Смит приходит к мысли, что полемика вокруг Никейского Символа создала простор для его новых прочтений в новых полемических контекстах.

В издательстве Ливерпульского университета вышла монография с переводами Р. Прайса, введением и примечаниями Т. Граумана: **«Эфес: Эфесский Собор 431 года. Документы и судебные разбирательства» в серии «Переведённые тексты для историков, том 72»** (Ephesus: The Council of Ephesus of 431. Documents and Proceedings / transl. by R. Price with an introd. and notes by T. Graumann. Liverpool: Liverpool University Press, 2020. (Translated Texts for Historians; vol. 72). XII, 696 p. ISBN 978-1-78962-147-1. 125,00 £). Настоящее издание не ставит целью представить весь объём соборных деяний. Исследователи стремятся представить историю Ефесского Собора на основании документов, которые появились в процессе обсуждения на двух параллельных Соборах во главе со свт. Кириллом Александрийским и на Соборе во главе с Иоанном Антиохийским, начиная с июня 431 г. и вплоть до его завершения в октябре. В публикацию не включён ни один из богословских трактатов, составленных до или после Собора, но только некоторые из многочисленных проповедей, произнесённых разными лицами. Пределы монографии ограничиваются документами, вышедшими во время Ефесского Собора, и опускают то, что относится к последующим годам полемики

и переписки. Задача авторов — выразить дух и цель самого Ефесского Собора, не простираясь в дальнейшие деяния. Причина такого подхода заключается в следующем. Первый Эфесский Собор (431) стал кульминацией несторианской полемики. Созванный императором Феодосием II (401–450) для восстановления мира в Церкви, Собор немедленно разделился на два соперничающих Собора, оба из которых имели место в Эфесе. По мнению авторов, на Соборе представители императора Феодосия II безуспешно пытались уговорить епископов с обеих сторон собраться вместе, поэтому через четыре месяца Собор был распущен, так и не собравшись должным образом. Однако некоторые постановления более крупного из двух соперничающих Соборов во главе со свт. Кириллом Александрийским, в частности такое важнейшее деяние, как осуждение Нестория Константинопольского, впоследствии были приняты в качестве действительных постановлений Вселенского Собора в Эфесе, что, как представляется авторам, не соответствует действительности. По этой причине они публикуют только те документы, которые, по их мнению, были приняты с июня по октябрь 431 г.

Следующая монография, на которую мы хотели бы обратить внимание, это публикация Э. Палмера, посвящённая одному из самых неоднозначных персонажей в истории христианства — монаху Барсауме, чрезвычайно активному противнику Халкидонского Собора. Это перевод с сирийского на английский язык **«Жития сирийского святого Барсаумы. Панегирик герою сопротивления на Халкидонском Соборе»**, с введением и обзором жизни Барсаумы: *The Life of the Syrian Saint Barsauma: Eulogy of a Hero of the Resistance to the Council of Chalcedon / transl. by A. N. Palmer. Oakland (Calif.): University of California Press, 2020. (Transformation of the Classical Heritage; vol. 51). 140 p. ISBN 978-0-520-30417-8. 24,95 \$ (pb). Sceletissimus pseudomonachus («нечестивейший лжемонах») — именно так сирийский монах Барсаума представлен в «Bibliotheca Orientalis», составленной И. С. Ассемани. Как известно, Барсауму обвиняли в убийстве свт. Флавиана, архиепископа Константинопольского, которое возможно произошло во время так называемого «Разбойничьего» Собора — второго Ефесского (449). Ранее известный только в отрывках, этот древний текст теперь представлен читателям во всей полноте, рассказывая о разных перипетиях в отношении между язычниками, евреями и христианами. На с. 11–18 автор представил в таблице краткий обзор жизни Барсаумы. В начале Э. Палмер даёт указания по оформлению и по внесённым им в текст пояснениям: цифры и слова, не выделенные курсивом, передают то, что даётся*

в рукописи; редакционные дополнения выделены курсивом в виде заголовков, дополнений и комментариев; разделы текста последовательно пронумерованы (самим автором) для удобного цитирования текста «Жития». Э. Палмер готовит к изданию критический текст семи глав «Жития» (оно датируется V в.), которое до этого было известно только во фрагментах, изданных и переведённых Франсуа Но более ста лет назад.

Полноценное исследование, посвящённое монаху Барсауме, и его жизнеописание предлагается в коллективной монографии **«Странствующий святой: жизнь Барсаумы, христианский аскетизм и религиозный конфликт в позднеантичной Палестине»**. Монография вышла под редакцией Й. Хаана и Ф. Менце в издательстве Калифорнийского университета: *The Wandering Holy Man: The Life of Barsauma, Christian Asceticism, and Religious Conflict in Late Antique Palestine* / ed. by J. Hahn and V. Menze. Oakland (Calif.): University of California Press, 2020. (Transformation of the Classical Heritage; vol. 50). X, 324 p. ISBN 9780520304147; e-ISBN 9780520972957. 95,00 \$. Барсаума — сирийский аскет V в., архимандрит и лидер монахов, был известен легендами о крайнем аскетизме, обвинениями в его адрес в убийстве сщмч. Флавиана Константинопольского (446–449) и жестокими антиеврейскими кампаниями по всей Святой земле Палестины. Идея авторов состоит в том, чтобы показать Барсауму с позитивной стороны истории: как лидера монашества, богослова, чудотворца, паломника, а его образ как некоего головореза, который закрепился за Барсаумой в научной литературе с нач. XX в., оставить в стороне. К нынешнему времени были переведены только самые непристойные фрагменты «Жизни Барсаумы». Это исследование включает в себя первый полный перевод жизнеописания Барсаумы и серию исследований учёных, которые используют ряд интересных методов для исследования текста с разных точек зрения и контекстов.

**В первом исследовании С. Коркорана «Барсаума и императоры»** (с. 25–49)<sup>1</sup> предлагается взгляд на посещения Барсаумой Константинополя и общение с императорами и их официальными лицами. Эти события являются ключевыми моментами в более поздней части «Жития», которые помогают определить Барсауму как противника Халкидонского Собора и защитника иной точки зрения.

**Второе исследование К. Б. Хорна «Аскетическая история и риторика в жизни Барсаумы»** (с. 50–72)<sup>2</sup> представляет портрет Барсаумы,

1 Corcoran S. Barsauma and the Emperors.

2 Horn C. B. Ascetic History and Rhetoric in the Life of Barsauma.

основанный на материале нового критического издания и перевода его «Жития». Это побуждает автора к более внимательному изучению некоторых ключевых черт аскетического профиля Барсаумы в его биографии. Автор статьи делает это, используя для сравнения избранные древние духовные и аскетические сочинения других подвижников, а также исторических документов на сирийском и греческом языках. Это обсуждение сосредоточено на Барсауме и его становлении как аскета ещё с самого детства, на представлении о нём как о сирийском молитвеннике с анализом характерных черт этого типа: аскетизма и дисциплины поста.

**Следующее исследование Г. Штембергера «Путешествия Барсаумы в Святую землю и еврейская история»** (с. 73–88)<sup>3</sup>. В опубликованных аббатом Франсуа Но фрагментах «Жития» Барсаумы, помимо эпизодов его противостояния с последователями Халкидонского Собора и аскетики, есть и эпизоды его противостояния с евреями. Эти эпизоды использовались еврейскими историками как ценный источник по истории Палестины нач. V в. Автор публикации исследует, кто из еврейских историков, как и когда использовал текст «Жития» Барсаумы в своих работах.

**Исследование Я. В. Драйверса «Барсаума, Евдокия, Иерусалим и Храмовая гора»** (с. 89–103)<sup>4</sup> имеет дело с паломничествами Барсаумы в Иерусалим, который, без сомнения, занимает в его жизни центральное место. Барсаума посещал Иерусалим четыре раза. Автор публикации останавливается на всех четырёх визитах Барсаумы к Святой Горой и перипетиях, связанных с этим.

**Пятая публикация Р. Кипервассера и С. Рузера «Очищение священного пространства: Святая земля и её обитатели в повествовании о паломничестве Барсаумы»** (с. 104–120)<sup>5</sup>. В этом исследовании рассматриваются нарративные стратегии изложения и приёмы, используемые рассказчиком для описания паломничества Барсаумы в Святую землю как выражения христианской идентичности в позднеантичной среде, говорящей на сирийском языке. «Житие Барсаумы» изображает его прибывшим в Палестину с Востока уже состоявшимся аскетом и мистиком с претензией на власть над святыми местами. Именно с этих позиций авторы рассматривают паломничество, встречи и полемику Барсаумы с различными слоями палестинского общества.

3 *Stemberger G.* Barsauma's Travels to the Holy Land and Jewish History.

4 *Drijvers J. W.* Barsauma, Eudocia, Jerusalem, and the Temple Mount.

5 *Kiperwasser R., Ruzer S.* Cleansing the Sacred Space: The Holy Land and Its Inhabitants in the Pilgrimage Narrative of Barsauma.

**Следующая публикация Й. Хаана «“Самаритянам не дозволено иметь дело с христианами!” Самаритяне в “Житии Барсаумы”»** (с. 121–148)<sup>6</sup>. Тот, кто хотя бы просмотрит «Житие Барсаумы», увидит текст, наполненный действием и движением. В этом сочинении идёт всё сразу и много: аскетика, чудеса, паломничество, противостояния — им на смену приходит обильное описание священной топографии, деревенской жизни, быта простых людей. Но почти всегда есть полемика. Используя материал «Жития» автор публикации обращает внимание на местную и региональную роль монашеских общин и лидеров религиозных групп на Святой Земле. Разрушение здесь храмов и синагог, пребывание императрицы Евдокии и Иерусалиме и разделение христианской Церкви после Халкидона. Он не оставляет без внимания и такую, в общем-то маргинальную тему, как отношения с самаритянами, которые издавна жили в этих местах, о встречах с которыми рассказывается в «Житии».

**Седьмая публикация данной монографии принадлежит Д. Ф. Канеру — «Запомнившиеся странствующие монахи: агиография в жизнеописаниях Александра Неспящего и Барсаумы Скорбящего»** (с. 149–170)<sup>7</sup>. Описываются разные чудесные и интересные случаи из монашеской, аскетической и молитвенной практики монаха Барсаумы и других подвижников.

Завершает коллективную монографию **Й. Хаан публикацией «Заключение: Барсаума между агиографией и историей»** (с. 171–186)<sup>8</sup>. Он даёт анализ историчности событий и личности монаха Барсаумы, поскольку жития, по утверждению автора, не всегда передают точную историческую картину и образ личности святого. Автор, рассматривая «Житие Барсаумы» вслед за аббатом Франсуа Но, впервые опубликовавшем фрагменты «Жития», поднимает вопрос об историчности драматических событий, излагаемых в агиографическом тексте. Используя исторический материал, дошедший до нас в актах Второго Ефесского (449) и Халкидонского Соборов (451), автор публикации считает, что Барсаума действительно был исторической личностью и хорошо задокументирован в христианских источниках, не вызывающих сомнения. Он действовал как авторитетный монашеский лидер,

6 Hahn J. «It is not lawful for Samaritans to have dealings with Christians!» Samaritans in the *Life of Barsauma*.

7 Caner D. F. *Wandering Monks Remembered: Hagiography in the Lives of Alexander the Sleepless and Barsauma the Mourner*.

8 Hahn J. *Conclusion: Barsauma between Hagiography and History*.

фанатичный аскет и был вовлечён в полемику и решение догматических вопросов. **В заключении** (аппендиксе) монографии публикуется полное «Житие Барсаумы».

Ещё одним «героем» сопротивления Халкидонскому Собору в кон. V — нач. VI в. был Филоксен, епископ Маббугский. Ему посвящена монография М. Актаса **«Христология Филоксена из Маббуга. Исследования трёх трактатов о Троице и воплощении Бога Слова, с изданием и переводом сирийского текста» (Геттингенские восточные исследования, I серия: Сирийская 57): Aktas M. Die Christologie des Philoxenus von Mabbug. Studien zu den drei Traktaten über die Trinität und die Menschwerdung des Gott Logos mit Edition und Übersetzung des syrischen Textes. Wiesbaden: Harrassowitz, 2020. (Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe: Syriaca; Bd. 57). XVI, 674 p. ISBN 978-3-447-11427-1. 100,80 €.** В основе монографии М. Актаса лежит его диссертация, защищённая в 2019 г. на католическом богословском факультете Боннского университета под руководством К. Шолтена. Монография имеет трёхчастную структуру: первая глава (с. 9–93) посвящена биографии Филоксена; вторая глава излагает его богословскую мысль, прежде всего христологию и учение о Св. Троице (с. 94–288); в третьей главе представлен перевод (первый на немецкий язык) трёх трактатов, а также их оригинальный сирийский текст (с. 289–657). В основе нового издания сирийского текста лежит первое издание, подготовленное Артуром Адольфом Вашальде в 1907 г., которое сделано по единственной сохранившейся рукописи.

Христология Филоксена Маббугского также была представлена митрополитом епархии Западного Канданада Маланкарской Церкви Индии Мар Севериосом Мэтьюзом в монографии под названием **«Слово стало плотью: христология Филоксена Маббугского»** в серии «Исследования по восточной церковной истории, 63»: *Mathews S. Word Became Flesh: The Christology of Philoxenos of Mabbug. Zurich: LIT Verlag, 2020. (Studien zur Orientalischen Kirchen-geschichte; Bd. 63). 304 p. ISBN 978-3-643-91301-2. 54,90 €.* Название книги Мар Севериоса «Слово стало плотью» выражает ключевую формулу самого Филоксена в христологических спорах с монахом Хабибом. Наиболее важным вкладом М. Севериоса можно признать его поэтапное изложение критики Хабибом миафизитской христологии Филоксена и ответов Филоксена на возражения Хабиба. Большая часть повествования Севериоса посвящена реакции Хабиба на «Письмо к монахам», написанного Филоксеном. Хабиб представляет себя дифизитом, однако не защищает, но и не выступает напрямую против Халкидонского Собора. Филоксен

обвиняет Хабиба в несторианстве, как и всех, кто придерживается исповедания двух природ во Христе после воплощения. В свою очередь, Хабиб считает Филоксена подверженным ереси Бардесана, Мани, Маркиона, Евтихия и теопасхитства, с чем не согласен Мар Севериос, поскольку Филоксен, по его мнению, не склонен к докетизму, но признаёт наличие полного человека во Христе без ущерба божественной природе. Основным недостатком аргументов Хабиба автор считает его незнание богословия отцов Церкви<sup>9</sup>. Главный аргумент Филоксена, отмеченный Мар Севериосом, состоит в том, что Хабиб не понял, что уже в Никее (325) было провозглашено: Слово «воплотилось и стало человеком», а позже подтверждено в Константинополе (381). Автор по понятным причинам, принимает сторону Филоксена, и показывает, что Филоксен, безусловно, имеет преимущество над Хабибом в аргументации, образе мышления и вере. В приложении к монографии Мар Севериос приводит и некоторые документы из четырёх основных консультаций и собеседований между Церквями: между Древневосточными Ортодоксальными Церквями и Православными Церквями; Римско-Католической и Сирийской Ортодоксальной Церквями; Римско-Католической Церковью и Маланкарской Ортодоксальной Сирийской Церковью Индии.

В 2016 г. на историческом факультете МГУ в издательстве того же университета вышла монография М. В. Грацианского «**Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора**»<sup>10</sup>. В 2021 г. увидела свет её немецкая версия: *Grazianskij M. Kaiser Justinian und das Erbe des Konzils von Chalkedon*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2021. (Alturtumswissenschaftliches Kolloquium; Bd. 30). 317 p. ISBN 978-3-515-08842-8. 58,00 € (pb). В монографии рассматривается церковная политика римского императора Юстиниана Великого (527–565) по отношению к тем, кто не принял определений IV Вселенского Халкидонского Собора, а именно догматических положений, выраженных в его оросе. Работа охватывает период с 451 по 571 г. и затрагивает предысторию и ближайшие последствия политики Юстиниана. Монография состоит из семи глав. В первых двух главах рассматривается религиозная история Восточной Римской империи и её отношения с Римской Церковью в период правления императоров Маркиана (450–457) и Юстина I (518–527). Следующие пять глав

9 Помимо обвинения в несторианстве, это традиционное обвинение миафизитов в адрес последователей Халкидона.

10 *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: МГУ, 2016. (Труды исторического факультета МГУ; вып. 86. Сер. II: Исторические исследования; т. 42).

посвящены религиозной политике Юстиниана и выдержаны в хронологическом порядке. Сначала автор рассматривает первые годы правления императора Юстиниана и роль императрицы Феодоры в богословских спорах, в частности, в диспуте, организованном в Константинополе в 532 г. между сторонниками и противниками постановлений Халкидонского Собора и в Константинопольском синоде в 536 г. под председательством патриарха Мины. В отдельной главе анализируется период с 536 по 540 г. и важный спор о Трёх главах, датируемый 540–553 гг. Подробно рассматриваются основания и особенности мер, принятых императором Юстинианом и их влияние на последующее развитие церковной политики в раннесредневековой Римской (Византийской) империи. К исследованию прилагаются переводы на русский язык основных церковно-политических и богословских сочинений императора Юстиниана, относящихся к теме работы.

Уже известный нам по публикации документов Ефесского Собора Т. Грауманн в этот раз **в серии «Оксфордские исследования раннего христианства» представил «Акты ранних церковных Соборов: составление и характеристика»**: *Graumann T. The Acts of Early Church Councils: Production and Character. Oxford: Oxford University Press, 2021. (Oxford Early Christian Studies). XII, 333 p. ISBN 9780198868170. 105,00 \$*). В указанной работе автором рассматриваются акты древних церковных Соборов как объект текстуальных процедур в их конечном редакторском оформлении и в окружающих их материальных условиях. В монографии Т. Грауманн прослеживает процессы создания актов Соборов, начиная с записи устных выступлений во время собрания и заканчивая подготовкой протоколов отдельных заседаний, их объединением в более крупные блоки, хранением и последующими попытками их распространения. Т. Грауманн демонстрирует, что подготовка и фиксация речей на заседаниях занимает центральное место. Автор показывает, что в соответствующих текстовых и бюрократических процессах записи и редакции текстов заложено стремление Соборов к легитимности и авторитету перед реальной и воображаемой аудиторией Церкви и в целом перед самой империей, последователями и потомками. В связи с этим производится тщательное изучение документов и записей, сделанных ранее на предшествующих Соборах. Основываясь на результатах этих исследований, в монографии реконструируются текстовые и физические характеристики древних соборных документов и исследуются критерии их оценки. Особенно интересна для нас вторая часть монографии, с четвёртой по седьмую главу, где автор рассматривает записи судебного

процесса над Евтихием, который был проведён сначала на Константинопольском Синоде архиепископом Флавианом, а вскоре после этого на втором Ефесском «Разбойничьем» Соборе в 449 г. Письменные свидетельства второго Эфесского Собора сохранились среди материалов Халкидонского Собора. Т. Грауманн анализирует тесную документальную связь между Вторым Эфесским и Халкидонским Соборами и проливает свет на практические мероприятия на Халкидонском Соборе, включая причины прочтения актов предыдущих заседаний, сохранения императорских грамот в виде кодекса и процедурных положений. Таким образом, книга предлагает уникальную оценку производственных процессов, характера сбора, публикации и материальных условий соборных актов, которые должны быть основой для любого исторического и богословского исследования Соборов древней Церкви.

Давний исследователь Халкидонского Собора и богословия свт. Кирилла Александрийского П. Грэй в серии **«Позднеантичная история и религия, 24»** представил монографию **«Претендующий на мантию Кирилла: Кирилл Александрийский и дорога в Халкидон»**: *Gray P. T. R. Claiming the Mantle of Cyril: Cyril of Alexandria and the Road to Chalcedon.* Leuven: Peeters, 2021. (Late Antique History and Religion; vol. 24). XI, 306 p. ISBN 978-9042942578. 119,00 \$. В данной монографии П. Грэй вновь показывает свой интерес к событиям, связанным с деяниями свт. Кирилла Александрийского, Халкидонского Собора и их последователей в исторической перспективе христологических споров. Ранее он выпустил монографию «Защита Халкидона на Востоке (451–553)»<sup>11</sup>. В рассматриваемом исследовании он возвращается на шаг назад и детально прослеживает путь противостояния от Ефесского Собора 431 г. и свт. Кирилла до Халкидонского Собора 451 г. После общего введения в 1-й и 2-й главах автор даёт обзор работ по свт. Кириллу и Халкидонскому Собору. С 3-й по 5-ю главы П. Грэй обсуждает предпосылки и начальную стадию полемики вокруг именованной «Богородица». В 6-й главе автор рассматривает Ефесский Собор (431) и приходит к выводу, что его сложно назвать вселенским, поскольку параллельно шёл ещё один Собор во главе с Иоанном Антиохийским и между Соборами не было никакого согласия. Главы с 7-й по 11-ю посвящены периоду между 431 г. и вторым «Разбойничьим» Ефесским Собором (449). Здесь П. Грэй рассматривает «Формулу единения» (433) и уступки, сделанные в ней свт. Кириллом и антиохийцами другу другу. На этой

11 *Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East (451–553).* Leiden: E. J. Brill, 1979. (Studies in the History of Christian Thought; vol. 20).

почве, например, обсуждается третий анафематизм из третьего «Послания к Несторию», который, по мнению П. Грэй, никак не согласуется с «Формулой единения». Подчёркивается роль императора Феодосия II и его помощников, поскольку они заставили епископов принять «Формулу единения» в 433 г., как бы соединив этим два Собора, проходивших параллельно в Ефесе в 431 г. В 8-й главе обсуждается понимание антиохийцев и свт. Кирилла относительно евангельских цитат, в которых говорится о двух разных проявлениях природы во Христе — божественной и человеческой. В результате этого исследования П. Грэй в 9-й главе приходит к выводу, что догматика свт. Кирилла относительно воплощения была различной до «Формулы единения» 433 г. и после её составления, где свт. Кирилл представляется более системным и продуманным. В 9-й и 10-й главах П. Грэй ставит вопрос о «мантии» свт. Кирилла: кто вправе считать себя преемником христологии свт. Кирилла и истинным кириллианцем? И отвечает, что и Евтихий, и Флавиан изображали себя последователями свт. Кирилла. Главы с 11-й по 17-ю посвящены разбору различных вопросов, касающихся политики императора Феодосия II, анализу второго Ефесского Собора и I–V сессий Халкидонского Собора. В 18-й главе автор предлагает общее резюме своей аргументации, в 19-й делает дальнейший обзор полемики в V–VI вв.

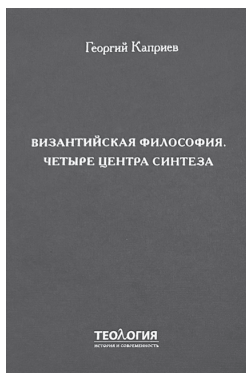
Две следующие публикации перевода источников сделаны М. Дель Колиано в «Кембриджском издании раннехристианских писателей» (3 и 4 том). **Третий том называется: «Христос: сквозь несторианскую полемику»** (Christ: Through the Nestorian Controversy / ed. by M. Del Cogliano. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. (The Cambridge Edition of Early Christian Writings; vol. 3). XLVII, 778 p. ISBN 978-1-107-06213-9. 110,00 £ (hb)). **Четвёртый том — «Христос: Халкидон и за его пределами»** (Christ: Chalcedon and Beyond / ed. by M. Del Cogliano. Cambridge: Cambridge University Press, 2022. (The Cambridge Edition of Early Christian Writings; vol. 4). XLII, 666 p. ISBN 978-1-316-51114-5. 110,00 £ (hb)). Это переводы на английский язык с вводными пояснениями, примечаниями, рекомендациям по чтению и указателями на Священное Писание. Серия «Кембриджское издание раннехристианских писателей» примечательна тем, что в ней публикуются переводы греческих, латинских, сирийских и коптских текстов, созданных в период с 100 по 650 г. Тома серии отражают культурное, интеллектуальное и языковое разнообразие раннего христианства и организованы тематически (Бог, Христос, община и т. д.). Отличительным признаком данной серии является то, что тот или иной автор или текст, которые являются еретическими, представлены

не как таковые, а как некое культурное явление в христианском мире, помогающее лучше понять происходящее и непредвзято увидеть другие мнения, позволить тексту говорить собственным историческим голосом и авторитетом. Оба тома имеют одно и то же введение, где подробно рассказывается о том, как читать каждый из них. Цель редакторов состоит в том, чтобы воздержаться от изложения нормативного (кафолического) христианства, выделения другой формы христианства, воспроизведения «канона» признанной кафолической раннехристианской литературы или утверждения превосходства одного текста над другим. Издание рассчитано главным образом на студентов и начинающих знакомство с христианским мировоззрением.

Уже упомянутый выше Ф. Менце выпустил в 2023 г. монографию **«Патриарх Александрийский Диоскор: последний фараон и церковная политика в поздней Римской империи»**: *Menze V. L. Patriarch Dioscorus of Alexandria: The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2023. (Oxford Early Christian Studies). 240 p. ISBN 9780192871336. 70,00 £. Автор монографии предлагает тщательный пересмотр исторической роли Диоскора как патриарха Александрийского между 444 и 451 г. Один из главных действующих лиц христологической полемики, Диоскор, выступавший против Халкидонского Собора 451 г., был провозглашён святым в Древневосточных Ортодоксальных Церквях. Тем не менее западные церковные традиции помнят его как еретика и жестокого злодея, и многие учёные поддерживают образ Диоскора как «безжалостного и амбициозного», «епископа-тирана», которого боялись противники. В монографии Ф. Менце разрушает эти негативные стереотипы и предлагает первый серьёзный исторический анализ образа Диоскора как церковного политика и реформатора. В исследовании обсуждается проблематика соотношения между тем, что (по мнению Ф. Менце) Диоскор был богословски верным последователем свт. Кирилла Александрийского (412–444), но в то время являлся ведущей фигурой антикирилловской партии в Александрии. Анализируя роль Диоскора в качестве председателя Второго Эфесского Собора в 449 г., а также его падение и низложение на Халкидонском Соборе 451 г., Ф. Менце, предлагает новое прочтение деяний Халкидонского и Ефесского «Разбойничьего» Собора. Второй Ефесский он не считает еретическим, а признаёт его Вселенским.

*Диакон Сергей Кожухов*

## РЕЦЕНЗИИ



**Каприев Г.**

### ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ЧЕТЫРЕ ЦЕНТРА СИНТЕЗА

пер. с болг. Г. В. Вдовиной; науч. ред. Д. В. Зайцев и др. СПб.: СПбДА, 2022. (Теология: история и современность). 704 с. ISBN 978-5-6048867-5-5

УДК 82-95 1(091)

DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.009

Появление книг ведущих зарубежных учёных на русском языке стоит всячески приветствовать; есть основания надеяться, что фонд «Теоэстетика» сыграет в этом деле заметную роль. В современной философской медиэвистике Георгий Каприев (р. 1960) занимает одно из видных мест, не в последнюю очередь благодаря дару исторического синтеза и масштабного видения сложных духовно-исторических процессов. Знание латинских и византийских философских и богословских традиций в их непростых взаимоотношениях и взаимоотталкиваниях позволяет учёному написать обобщающую монографию по всё более активно дебатруемому в наши дни предмету — по византийской философии.

Вообще говоря, данную рецензию следовало сделать более обстоятельной, потому что в 2022 г. в России вышли, как минимум, две монографии с одинаковым названием «Византийская философия»<sup>1</sup>, и обе, что тоже примечательно, в переводах со славянских языков (болгарского и словацкого). Полагаем, это неплохой вклад в дело укрепления культурного единства славянских народов. Однако ввиду специфичности и особых качеств монографии Зозуляка, отличающей её от одноимённой книги Каприева, в данной рецензии речь пойдёт лишь о труде болгарского учёного. А он вызывает восторг и желание подискутировать в ряде моментов — как частных, так и носящих принципиальный характер.

1 Вторая книга: *Зозуляк Я.* Византийская философия / пер. со словац. Н. Б. Коринной. СПб., 2022. (Paradeigmata byzantina; 5).

В издании «Византийская философия» опубликована одноимённая монография (перевод сделан с новейшего болгарского издания 2022 г.) и семь статей Каприева. Случайно или нет, но в монографии также семь глав, включая Введение (с. 29–74): «Св. Максим Исповедник» (с. 75–178), «Св. Иоанн Дамаскин» (с. 179–234)<sup>2</sup>, «Св. патриарх Фотий» (с. 235–290), «От св. Фотия до св. Паламы» (с. 291–356), «Св. Григорий Палама» (с. 357–438), «С 1354 до 1453 года» (с. 439–494). Мы постарались сделать краткий обзор концепции книги в целом, ограничившись частными примерами.

Можно констатировать, что статьи Г. Каприева, представленные в издании, рассчитаны на разных читателей и представляют собой труды разного уровня — от более популярного до узкопрофессионального. Гипотезы одних статей весьма спорны («Почему “византийского гуманизма” не существует» (с. 534–558), причём автор подвергает, на наш взгляд, весьма резкой критике воззрения прот. И. Мейендорфа (с. 541 сл.)), другие пытаются объединить философию, религию и политику («Четыре способа превзойти Запад», с. 559–605); к самым же удачным относится, по нашему мнению, работа «Скотистское различие между сущностью и энергией у Георгия Схолария и внутренние источники паламитской традиции» (с. 649–682). Здесь мы встречаем прояснение позиции всё ещё крайне малоисследованного автора — Схолария — по вопросу о сущности и энергии в Боге, перетекающее в убедительное, как нам представляется, доказательство тождества его позиции с Паламой, вопреки острой критике теории о единстве взглядов Паламы и последующих паламитов, высказанной в программной статье Я. Димитракопулоса (2011)<sup>3</sup>. Взятые как единое целое, книга и статьи могут служить прежде всего учебником по соответствующей дисциплине. Думается, на это и был нацелен методологический подход автора: из всего многообразия византийской мысли (которое в своих частностях и их взаимопереплетениях гораздо подробнее представлено в труде В. М. Лурье и В. А. Баранова)<sup>4</sup> взяты четыре ключевые фигуры, во многом сформировавшие православный

2 Ср.: *Каждан А. П. и др.* История византийской литературы (650–850 гг.) / пер. с англ. А. А. Белозёровой и др. СПб., 2002. (Византийская библиотека). С. 106–131.

3 *Demetracopoulos J.* Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500* / ed. by M. Hinterberger, Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.), 2011. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales; 11). P. 263–372. См. нашу критику данной работы, солидарную с замечаниями Каприева: *Макаров Д. И.* О новейших тенденциях в зарубежной историографии паламитских споров (Я. Димитракопулос, П. Ж. Кальварью) // *Церковь. Богословие. История.* 2023. № 4. С. 188–213, особенно С. 189–197.

4 См.: *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

интеллектуальный дискурс не только своих эпох, но и последующих времён, и представить их взгляды как образцовые для византийского православия, да и для всего православного мира. Это способ изложения, удобный и понятный студенту и аспиранту; к нему нередко прибегают Ж.-К. Ларше, Д. Брэдшоу и другие учёные. Соответственно, и язык книги Каприева лёгок и прозрачен, как наиболее мажорные сонаты Моцарта; погружение в головоломные сплетения загадок и проблем чувствуется, пожалуй, лишь в статье о Схоларии и ещё в одной — «Свободная воля, Провидение и предопределение в византийской традиции» (с. 683–702), но в несколько меньшей степени.

Что же за концепцию многовекового развития византийской мысли предлагает *профессор* Г. Каприев своим искушённым и не очень читателям?

Нужно согласиться с автором в том, что, в отличие от средневековой западной философии, византийская сильнее акцентирует «динамику бытия» (с. 25, ср. о Пселле — с. 310; о Паламе — с. 437). Однако его историографические обзоры не столь надёжны, по сравнению с общими интенциями, потому что уже на с. 26, перечисляя труды предшественников, Каприев забывает упомянуть и про главы С. С. Аверинцева и И. П. Медведева из трёхтомной «Культуры Византии», и про книгу Зозуляка, и про многое другое. Статья «История и состояние академических исследований византийской философии» (с. 517–533) также не хватает полноты. Критикуя Элера, Каприев заявляет, что «о византийском платонизме и аристотелизме правомерно говорить лишь применительно к сороковым годам XV в. и позднее!» (с. 522). Более чем странное утверждение для специалиста по оригенизму, Леонтию Византийскому, Пселлу, Италу, Феодору Метохиту и т. д.! Мы уже не говорим о вряд ли достаточном знакомстве автора с «Очерками античной мифологии и символизма» Лосева и, что более важно, с рядом пионерских работ из «*Studia patristica*». Пожалуй, *избирательность* — едва ли не определяющая черта рассматриваемой книги.

Так что можно поспорить с утверждением, будто формальные и содержательные границы византийской философии были очерчены лишь в первой декаде XXI в. (с. 527). М. Я. Сюзюмов читал курс по византийской философии в Уральском университете ещё где-то в 1970–1971 гг.<sup>5</sup> Скорее, в это десятилетие случился бум качественно новых исследований по данной теме (каковы, например, труды Б. Бюдена по Метохиту). Каприев похвально отзывается о мысли Микеле Трицио относительно

5 Ср. написанный им обстоятельный очерк: *Сюзюмов М. Я.* Гл. 15. Философия и богословие // *История Византии: в 3 т. Т. 3 / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М., 1967. С. 234–256, 367–369.*

многообразия философских программ в византийской культуре (с. 531). Но тогда надо сказать вместе с А. Г. Погоняйло, что философия — «всё то, что люди называли и продолжают называть этим именем»<sup>6</sup>. Византийская, исламская, иудейская философии (при всех различиях между ними) явно входят в зону действия данного инклюзивного определения, и Трицио с Каприевым подтверждают данное наблюдение.

Методологически центральную для себя мысль о *синтезах* как центрах и узловых точках философского развития, к каковым относятся системы крупнейших философов, автор взял у Вл. Лосского (с. 26–27) — автора известного понятия «паламитский синтез»<sup>7</sup>. Однако исторически Каприев не согласен с теми, кто полагал, что *византинизм* как особый тип культуры берёт начало в IV в. (с. 32). Тогда встаёт простой контрольный вопрос: как можно рассматривать полноту византийской философии (в качестве рационального прочтения и осмысления религиозного дискурса, ср. с. 35, 36, 43<sup>8</sup>) без Каппадокийцев (их воззрения — тоже синтез, с. 46)? Тем более, что в сходном смысле понимает богословие и философию и Дамаскин (с. 191); похоже, такое понимание приближается в византийской традиции к константному. Разумеется, очерк воззрений ранних святых отцов (от св. Афанасия Великого) автором дан (с. 45–75), но включён в раздел «Предвизантийская традиция». Но тогда почему в эту последнюю не попал столь много дающий для философии — даже в плане *жанра* письма — Мефодий Олимпийский (Патарский) (ум. ок. 312/320)? Редукционистское решение автора начать описываемую им историю с VII в. выглядит упрощением, пригодным скорее для учебника, но не для строго академической монографии.

В заслугу Каприеву следует поставить чёткое проговаривание того принципа, что «именно догматика составляет аксиоматическую основу христианской философии» (с. 37), которую по этой причине и не было нужды эксплицировать «в каждом отдельном случае» (с. 42). Вот почему византийская философия «не имела права сама себе формулировать задания»<sup>9</sup>, а, выражаясь более понятным языком, в своей главной традиционалистской ветви являлась совокупностью рассуждений о проблемах религиозного опыта — опыта жизни во Христе и Его Церкви — и их

6 Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы для лекций по истории философии. СПб., 2017. (Слово о сущем; 111). С. 43.

7 Лосский В. Паламитский синтез // Богословские труды. 1972. № 8. С. 195–203.

8 В сходном ключе понимает византийскую философию и Зозуляк (Зозуляк Я. Византийская философия. С. 37).

9 Лурье В. М. История византийской философии. С. 12.

истолкования. Важно замечание о связи периодов истории византийской философии с «доктринальными циклами» (с. 43), то есть с периодами догматического развития вероучения Православной Церкви (тринитарный, христологический, пневматологический и — вдобавок к последнему, примерно с X–XI вв. — эkkлесиологический).

Что касается античной философии, то воздействие, например, стоицизма на византийскую мысль имело место не только в ранний период (с. 42), но и в XIV в. в случае Феодора Метохита, название основного труда которого принято переводить не «Гномические заметки» (это остаётся непонятным читателю; с. 341), а «Памятные заметки» (см., к примеру, цикл наших работ).

В изложении учения Григория Нисского о гилогенезе (происхождении материи)<sup>10</sup> на с. 52 явным образом пропущено слово «схождения», соответствующее оригинальному *συνδρομή*: «природа материи есть результат [схождения] простых качеств...». Говоря об учении того же автора об обожении (с. 55), было бы неплохо объяснить термин «эпектасис», дав его русский эквивалент (например, «нарастание стремления праведников к Богу в Царствии Божием»), но Г. Каприев даже не упоминает это важнейшее понятие, аналоги которому встречаются во всей последующей традиции (например, у Лествичника<sup>11</sup>). Кстати, говоря о Лествичнике, автор делает важное замечание о том, что он послужил медиатором монашеских аскетических и философско-интеллектуальных традиций христианства, иначе говоря, оказал заметное влияние на тематику, характер мыслей и сам стиль византийской философии (с. 63); тем самым автор подводит необходимую базу под учение Максима Исповедника (с изложения которого открывается основная часть книги). Возникает вопрос: почему Г. Каприев не учёл достижения «школы теофании» епископа А. Голицына относительно Псевдо-Макария Египетского? Неужели обращение к этой ветви византиноведения разрушило бы создаваемую им картину? Ведь и Лествичник, и Палама, как подчёркивает еп. Александр (Голицын), суть части единого монашески-аскетического континуума, из которого и вышли многие первостепенные звёзды византийской философии. В работе, базирующейся на понятии *синтеза*, такой историографический синтез был бы весьма желателен.

10 Ср. ещё одну отсылку к нему на с. 121, правда, без указания имени автора (там это учение приписано, на наш взгляд некорректно, св. Григорию Богослову).

11 *Sferlea O.* La dynamique de la vie spirituelle chez saint Jean Climaque: un bref regard comparatif avec saint Grégoire de Nysse // *Byzantinische Zeitschrift*. 2017. Bd. 110 (1). S. 149–168, особенно S. 152–153.

Верна мысль автора о том, что Халкидонский Вселенский Собор «открыл, а не закрыл христологический период в богословии» (с. 65): подобно лучам от центра, все последующие направления в византийской мысли ответвляются от халкидонского догмата и так или иначе связаны с полемикой вокруг него, бывшей особенно интенсивной в VI–VII вв. Подчёркивается, вслед за прот. Г. Флоровским, «асимметричность» богочеловеческой Ипостаси Христа, с преобладанием в Ней божественного начала (с. 66). Важен краткий раздел о дальнейших уточнениях этой темы у Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского (с. 67–70). Для последующих учений о Евхаристии важен будет вывод Леонтия о том, что «через единение с Логосом плоть (Христа. — Д. М.) сама становится источником вливающейся во всецелую человечность Божественной жизни» (с. 70). Эта жизнь, сопряжённая с сущностными энергиями Самого Бога, передаётся верным в Евхаристии. Как пишет сам автор об учении св. Максима, «спасение и обожение мыслятся как причастность к обоженному человечеству воплощённого Логоса и общение с Ним» (с. 148). Сам автор, быть может, недостаточно явно акцентирует эти связи между внутренними гранями христианской антропологии и сотериологии, но вдумчивому читателю они становятся понятны.

Акцентируя неоплатоническую природу Ареопагитик (с. 70–73), Каприев делает важное наблюдение относительно того, что «платонический принцип эманации» Дионисий «заменяет <...> принципом причастности» (с. 72). Чтобы дальше детализировать приводимую аргументацию, автор мог бы сослаться на серию работ Д. С. Бирюкова, специально посвящённых претворению в жизнь этого последнего принципа в писаниях отцов Церкви<sup>12</sup>. Вероятно, тогда стала бы чуточку яснее и намечаемая им в общих чертах картина уровней бытия в представлении Дионисия. С другой стороны, Каприев точно определяет понятие обожения по Дионисию (с. 73), намекая на его центральность для последующих византийских философских и богословских традиций. Все эти авторы (вкуче с рядом других), по его мнению, исчерпывают собой предвизантийский период.

Ясно одно: Византия и традиции византийской культуры начались не в один день. Однако мы всё же не стали бы объявлять IV–VI вв.

12 *Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.), 2015. (Contemporary Christian Thought Series; 32). P. 71–88, особенно P. 86–87; Idem. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites // Scrinium. 2014. Vol. 10. P. 281–304, особенно P. 284–286.*

«предвизантийскими». Видимо, здесь, как и в вопросе о гуманизме, Каприев пытается совершить своего рода ревизию устоявшихся научных традиций и категорий. Мне кажется, здесь автор преследует прежде всего педагогические цели: достичь схематического упрощения большого и сложного материала. Во всяком случае, разве что под данным углом зрения представляется возможным оправдать данный ревизионизм.

Однако преемственность традиций с истоком подчёркнута. Настало время кратко поговорить о самих центрах синтеза: учениях свв. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Фотия Константинопольского и Григория Паламы. Духовно и географически они действительно представляют собой Империю, Арабский халифат и Грузию (место ссылки св. Максима) во всей их пестроте и многогранности.

Вызывает вопрос примечание 1 от редакторов на с. 77, где говорится, что ссылки на тексты св. Максима даются по PG. Но ведь большинство этих текстов (кроме, правда, «Амбигв») уже доступны в критических изданиях! Зачем же игнорировать эти последние? Вопрос на страницах книги остаётся без ответа. Кроме того, говоря о сочинениях Максима, автор не успел воспользоваться русским переводом «Амбигв» с пространным комментарием Г. И. Беневица, в котором даётся их самый подробный на сегодня перечень<sup>13</sup>.

Канонизирован Максим был, похоже, не «вскоре» после Шестого Вселенского Собора (с. 79), а ближе к X–XI вв.<sup>14</sup> Следуя традиции Шервуда, автор пишет, «что позитивное преодоление оригенизма свершилось только в гомогенном учении св. Максима Исповедника» (с. 80). Радует использование автором трудов Ларше и других современных учёных, хотя библиографические отсылки можно было бы расширить. Автор справедливо перечисляет важнейшие (и важные для студента) пункты учения Максима: христоцентризм, тесная и неразрывная связь теологии

13 Беневиц Г. И. Библиографический очерк жизни и творчества прп. Максима // *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)* / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. М., 2020. (Византийская философия; 18. Σμάραδος Φιλοκαλία). С. 924–961.

14 Сегодня установлено, что древнейшим кодексом, к которому восходят дошедшие до нас рукописи Максима, была не сохранившаяся полностью рукопись, переписанная Ефремом ок. 954 г. С неё, по-видимому, и начинается то возрождение интереса к Максиму, которое охватывает XI в. (*Markesinis B. La date de la composition du Corpus de S. Maxime le Confesseur: nouvelles données* // *The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ* / ed. by B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout, 2019. (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; 15). P. 255–287).

и икономии, понимание слов Писания как «одежд Слова» и др. Важно выделение Каприевым Преображения в качестве одного из центральных, по Максиму, откровений Господних в этом мире (с. 99–100). Удачен ряд формулировок учёного, например: «логос всякой вещи есть её принцип, полагающий её бытийное начало и цель» (с. 113); логос сущности — «это конститутивная определённость сущности» (с. 102), тогда как логос (вообще) — «носитель определения сущности, или её нормы» (с. 103). «Логос задаёт внутреннюю структуру всякой вещи» (с. 114). Иначе говоря, это не просто энергия Божия (как иногда упрощённо полагали), а некая *направленность* энергийного воления Божия о каждом конкретном сущем / группе сущих / отношениях между сущими; некоторое «высказывание» Божие о том, кем и как подобает быть тому-то и тому-то; спустя семь веков мысль о том, что мир подобен *высказыванию*, независимо от Максима изложит, по-видимому, не знакомый с его текстами Метохит<sup>15</sup>). Логосы, по св. Максиму, не эманации, а «акты творящей воли Божией», подчёркивает и Г. Каприев (с. 117). Логосы не образуют никакой «Софии», никакого онтологического посредника между Богом и миром (с. 118) — все логосы суть один Логос (о логосе человека ср. с. 124 и сл.). Зато «у греха нет логоса» (с. 126), как и бытия: грех есть постепенное приближение к дурной всеактуализации небытия по мере разрывов связей с Богом, Его Промыслом и судом, приближение к приснозлобытию (с. 158). Укажем здесь на одно из ключевых мест у св. Максима о связи логосов с Логосом — на 33-ю «Трудность к Иоанну», о которой и в наши дни бурно дискутируют патрологи и философы<sup>16</sup>.

Уже отсюда видно, что сущность св. Максим отличал от существования (при энергийном понимании реальности, в отличие от томистского представления, по-иному мыслить и невозможно). Хотя переход от логоса к тропосу в целом верно характеризуется автором как «перенос из эссенциального порядка в экзистенциальный» (с. 103), по-русски это не звучит: корректнее было бы перевести «из порядка сущности (сущностей) <...> в порядок существования (экзистенции)». Это одно из тех мест, которые представляются спорными именно с точки зрения перевода. Другой пример — перевод термина τὸ ἐνὸνταρκτων

15 Макаров Д. И. Элементы теории коммуникации в «Памятных записках» Феодора Метохита (гл. 1–26; 71) // Античная древность и средние века. 2021. Т. 49. С. 263–264, 272.

16 *Maximus Confessor. Ambiguorum liber 33* // PG. 91. Col. 1285C–1288A. Рус. пер.: ВФ. 18. С. 659–660. См. также: *Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption. Turnhout, 2023. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia – Subsidia Maximiana; 90). P. 28; и др.*

как «во-экзистентность», хотя лучше было бы сказать «укоренённость в существовании», а фраза Максима тогда звучала бы так: «Воипостасное делает явной укоренённость в существовании [того или иного конкретного сущего]» (с. 104), что вполне соответствует нормам русского академического языка. Важно указание на связь идей Максима с предикабиями Порфирия (с. 118), анализ понятия ἔξις (устойчивое состояние, навык) (с. 127–133; ср. с. 130, где подчёркивается связь состояний с тропосами действия каждого конкретного индивида) и многое другое. На с. 145 сл. подробно говорится о понимании св. Максимом обожения в традиции Григория Богослова с его принципом соответствия степеней Воплощения и обожения (доктрина *tantum — quantum*). Ещё один синоним обожения — присноблагобытие (с. 156).

Мы сейчас отойдём от метода подробного пересказа учений Максима Исповедника, Фотия, Дамаскина и Григория Паламы в их изложении Каприевым: сам выход книги уже показывает, что как событие в философской византистике она состоялась, — и обратим внимание лишь на несколько узловых мест.

В изложении учения св. Максима о волях пришлось бы кстати таблица соотношения воль в Адаме до грехопадения, в Адаме после падения и во Христе, составленная В. М. Лурье<sup>17</sup>. Говоря о богословии как опытном восприятии Бога по Максиму (с. 169), имело бы смысл сослаться на источник этого места<sup>18</sup>. Оно как раз и показывает, что высшее в жизни христианского мыслителя — экстаз и молитва, окончательно уводящие его с чреватых мечтательностью позиций чистой рациональности (с. 169–170). Одно из важнейших понятий св. Максима при описании этого пути — ὑπόκειν ἐκχώρησις — переводится автором и / или переводчиком как «свободно волимое исхождение человека из самого себя» (с. 170), что больше похоже на философскую интерпретацию, тогда как более точным представлялся бы перевод «добровольная уступка [Богу нашего самовластия]», «предоставление Богу способности действовать»<sup>19</sup>, связанная с переходом от синергии двух воль — человеческой и Божественной — к перихорезе, когда *будет Бог всё во всё* (1 Кор. 15, 28). Это и есть «пространство доминирования

17 Лурье В. М. История византийской философии. С. 404. Ср. вообще мысли об учении св. Максима в его историческом контексте: Там же. С. 289–406.

18 *Ps.-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus* 2, 9 // PTS. 33. S. 134:1–2.

19 См. из работ, в которых разъясняется этот аспект мысли преподобного: *Thunberg L. Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor* // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 608–617.

обоживающей благодати» (с. 171), как весьма точно подмечает автор. Завершается анализ учения Максима осмыслением его учения о преодолении пяти великих разделений бытия (с. 173–178).

Скорее всего, является заблуждением приписывание Дамаскину авторства романа «Варлаам и Иоасаф» (с. 182)<sup>20</sup>. В этой связи, кстати, представляется возможным сделать автору *общеметодологический упрёк*: в книге чувствуется недостаточное знакомство с общевизантиноведческой литературой, выходящей за узкие рамки предметного поля собственно византийской философии (с тем же трудом Каждана, например). А ведь историк византийской философии является не только философом (о чём писал, кстати, как раз Г. Каприев<sup>21</sup>), но и византинистом!

Автор совершенно справедливо ставит акцент на не столь уж компилятивном характере основного труда Дамаскина (с. 183) — точно так же, как в своё время И. С. Чичуров (1946–2008) показал вполне самостоятельный, хотя и прикрываемый топосом смирения, характер труда Феофана Исповедника и близких ему по времени историков<sup>22</sup>. Важно подчеркнуть то, что именно Дамаскин стал активно применять термин «перихореза» в триадологии (с. 206; ср. о христологической перихорезе природ, с. 218–221, с важными замечаниями о понимании Преображения, с. 219; ср. с. 232)<sup>23</sup>. Останавливается автор и на важном фрагменте из «Гомилии на Преображение» об исихии и молитве (с. 230), мимо которого часто проходят философы. Касательно разных типов причастности творений Богу было бы полезно сослаться на важную статью Д. С. Бирюкова, посвящённую данному вопросу (с. 209)<sup>24</sup>. Наконец,

- 20 См. хотя бы: Каждан А. П. и др. История византийской литературы (650–850 гг.). С. 132–145, особенно С. 133.
- 21 Kapriev G. Philosophy in Byzantium and Byzantine Philosophy // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.), 2015. (Contemporary Christian Thought Series; 32). P. 1–8, особенно P. 8.
- 22 См. письмо А. П. Каждана М. А. Поляковской (1933–2020) от февраля 1975 г.: Поляковская М. А. Византия, византийцы, византинисты. Екатеринбург, 2003. С. 364–366, особенно С. 365.
- 23 Следует согласиться с Г. Каприевым в том, что «термин “перихореза” у св. Иоанна Дамаскина принимает на себя функцию универсального объяснительного механизма» (с. 220).
- 24 Бирюков Д. С. Тема «причастности» у Никифора Григоры и её предыстория в святоотеческой мысли // Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорий Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М., 2009. (Smaragdus Philocalias). С. 113–173. Также в разделе об иконоборчестве не хватает знакомства с работами В. А. Баранова (с. 223 и сл.), особенно: Baranov V. The Theology of Early Iconoclasm as Found in St. John of Damascus' Apologies // Христианский Восток. 2002. Т. IV (X). С. 23–55.

автор заканчивает очерк учения Дамаскина на том, что полная осуществлённость человека достигается в обожении (с. 234; ср. на с. 290 сходные выводы об учении Фотия). Этот вывод вытекает также из учений Каппадокийцев, Псевдо-Макария, Ареопагита и Максима.

Г. Каприев совершенно верно указывает на неизученность философских воззрений св. Фотия (с. 237). Он — «интеллектуальный лидер эпохи» (с. 245), выдающийся экзегет, следующий Златоусту (с. 251–252), крупнейший эрудит Средневековья (с. 245; нам также кажется, что он не уступает по данному критерию ни Альберту Великому, ни его коллегам). Именно в разделе о Фотии Г. Каприев описывает, помимо общей исторической обстановки, «интеллектуальный стиль эпохи» (с. 246–248), тяготеющей к синтезу античности и христианства на православно-христианской основе. Сам Фотий стремился уточнить и отшлифовать каноны вероучения (с. 248). Важен анализ рассуждений Фотия о тождественности и нетождественности в разных аспектах Ипостаси Христа двум Его природам (с. 266–267), а также понятий «человек» и «человечность» (с. 268, 281–282); требовалось бы дальнейшее сопоставление этой диалектики с рассуждениями Леонтия Византийского.

Важен анализ учения Фотия о бытии Св. Духа через Сына, не тождественного франкской позиции (с. 274–275, с выходом к понятию внутритринитарной перихорезы Ипостасей и энергийного ниспослания Духа через Сына). Тут бы и сделать пару замечаний о перекличках этой аргументации с рассуждениями Влеммида в XIII в. Дары Духа суть также Дух (с. 276, 277): Фотий уделяет этой теме «даже непропорционально много внимания» (с. 276) по той же причине, что и св. Филофей Коккин в XIV в., из желания как можно более точно описать условия нашего спасения через причастие дарам, подаваемым Духом (и, разумеется, нетварным). На этом фоне более укоренённым в традиции видится и пневматологическое учение св. Григория Кипрского, несомненно знавшего Фотия и во многом ориентировавшегося на него.

Для будущего развития византийской мысли всё это необычайно важно: перед нами «ядро, к которому начинает тяготеть богословская мысль. Это ядро станет центром нового синтеза византийского богосмыслия» (с. 278). Автор в положительном ключе разрешает проблему преемственности Паламы от Фотия, что сегодня уже не должно вызывать сомнений.

Говоря о периоде от Фотия до Паламы, Г. Каприев в специальной статье выделяет два типа гуманизма — антропоцентричный и теоцентричный (с. 294), заявляя при этом, что и тот и другой — научная фикция

(с. 534–558). Чему же в итоге верить читателю? Очевидно, что византийский гуманизм — «нечёткое множество» с позиции теории множеств, однако несомненно и то, что проявления его разных типов пронизывают толщу византийской культуры (ср. на с. 303 о «мощной монашеской традиции»; размышление в духе прот. И. Мейендорфа и «школы Теофании»). Мы, со своей стороны, склонялись бы к выделению двух или даже трёх (третий — смешанный антично-христианский, как у Метохита) типов гуманизма<sup>25</sup>, понимая всю подвижность рамок и переходов между ними.

Ни одна история византийской философии не может обойтись без раздела о Пселле (с. 303–312). Подчёркиваются его роль в реставрации платонизма (с. 305, 308), «зоны интеллектуальной <...> оригинальности» в его мысли (с. 306), понимание им философии как фундамента интеллектуальной жизни и культуры (с. 307), его теория об активности природы как посредницы между Богом и миром (с. 308 — близко к Метохиту и раннему Ренессансу), создание им *диалектической теологии* (с. 311), наконец, наличие скрытых конфликтов в его мысли, давших основание для последующих взрывов в случае Итала, Евстратия Никейского и др. (с. 312). Впрочем, опыт Николая Мефонского показал, что «платоновская диалектика уже могла быть обращена против самого платонизма» (с. 318): это уже похоже на отношение Григория Паламы к светской мудрости.

Странно утверждение, будто византийская философия после 1054 г. функционировала под воздействием «культурного травматизма» (с. 321) и что поэтому «время Палеологов не произвело никакой принципиально новой культурной структуры» (с. 321), а последней креативной эпохой в Византии якобы остаётся XII в. Это глубокое заблуждение. О мощнейшем культурном подъёме, начавшемся в Никейской империи в середине XIII в. и продолжившемся при Палеологах, писали многие. Сошлёмся на почитаемого автором Герберта Хунгера<sup>26</sup>. Впрочем, Г. Каприев и сам

25 Ср.: Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. (Библиотека христианской мысли). С. 20–29.

26 Hunger H. Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit. Mit einem Exkurs über die Κοσμική δῆλωσις Theodoros' II. Dukas Laskaris // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1959. Bd. 8. S. 123–155. Напомним первую фразу статьи: «Хотя периодизация исторических событий как таковая всегда будет оставаться чем-то проблематичным, однако в качестве вспомогательного средства она уже давно стала для нас незаменимой» (Ibid. S. 123). Нам кажется важным следовать уроку Хунгера и избегать резких суждений относительно «продуктивных» или «менее продуктивных» эпох. Большинство известных нам поимённо византийских интеллектуалов жили именно при Палеологах:

это признаёт, ссылаясь на С. Рансимена и прот. И. Мейендорфа (с. 325–326). В самом деле, палеологовское время породило исихастские споры, преобразившие все структуры мысли в нечто новое. Подчёркивается масштабность Никифора Влеммида (с. 329 сл.), хотя датировка его жизни остаётся старой (ок. 1197 — 1272, вместо ок. 1197 — 1269, согласно М. Ставр). Никифор, конечно, не был латинофилом (с. 330). К описанию автором триадологии Влеммида можно добавить соображение о том, что учение о вечном энергийном исхождении Духа от Сына нужно не только для сохранения самостоятельности и перихорезы Ипостасей, но и для подчёркивания их симметрии в рамках перихорезы (с. 330). Иначе будет внесён разрыв в Троицу. Все эти темы дискутировались в тогдашней мысли, например, в не упомянутых Г. Каприевым «Антирретиках против Векка» Георгия Мосхамбара (80-е гг. XIII в.)<sup>27</sup>.

Мануил и Максим Оловол (не Холобол!), похоже, являются разными лицами, напрасно отождествлёнными автором (с. 335)<sup>28</sup>. О триадологическом трактате Пахимера имеется специальное исследование (с. 337)<sup>29</sup>. Нераздельность Единого и Блага важна как для Пахимера (с. 338), так и для Метохита, который, похоже, ориентировался в данном вопросе на Пахимера (см. «Памятные заметки», гл. 67–70, 72; ср. замечание о Метохите на с. 343). Важно, что книга Каприева поднимает эту важную тему в контексте оживления в поздней Византии традиций неоплатонизма и — шире — позднеантичной мысли в целом.

Странно, что, говоря о Феоплите Филадельфийском, автор не ссылается на издание его текстов Р. Синкевичем<sup>30</sup>. Повествуя о духовной родословной св. Григория Синаита, автор не упоминает псевдо-симеоновский трактат «Метод священной молитвы и внимания» (с. 351–352), игравший важную роль в духовной жизни эпохи. Это восполняется ярким очерком учения Синаита, вернее, его «божественной философии

так, только в посл. треть XIV — перв. пол. XV в. жили 152 видных интеллектуала (Куц Т. В. На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург, 2013. С. 26–37). О каком упадке тут может идти речь?

27 Ср.: Makarov D. I. The Thirteenth-Century Prerequisites of St. Gregory Palamas' Theology // Parrésia: A Journal of Eastern Christian Studies. Červený Kostelec, 2015–2016. Vol. 9–10. P. 99–112.

28 Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV веков (по данным эпистографии). Свердловск, 1987. С. 45–46 (№ 232).

29 Makarov D. I. The Target of George Pachymeres' Polemics in His Treatise on the Holy Spirit // Scrinium. Vol. 4. P. 235–248.

30 *Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses* / ed. and transl. by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992. (Studies and Texts; 111).

исихии» (с. 354). На базе исихазма (Григория Синаита в том числе) возник и паламитский синтез (выражение В. Лосского; с. 359 сл.). Это определение относится к самой *мыслительной системе* Григория Паламы (с. 359), с чем трудно поспорить. В датах жизни Паламы Каприев допускает некоторые неточности, считая годом его рождения 1296 (а не 1294 г., согласно обновлённой датировке А. Риго<sup>31</sup>), а датой самых ранних трудов — середину 1330-х гг., а не примерно 1332 г. («Житие св. Петра Афонского»)<sup>32</sup> (с. 361). Число же подлинно атрибутируемых ему гомилий — шестьдесят три, а не шестьдесят одна<sup>33</sup> (с. 362). Важно, что Каприев останавливается на двух типах предикации понятия «энергия», по Акиндину: на собственном и несобственном (с. 368). Особым образом понимаемый христоцентризм Акиндина отличен от негативной силлогистики Варлаама (с. 369–370). Раздел об Акиндине выгодно отличается от параграфа о Григоре: из прочтения последнего невозможно понять, кто же — Григора или Палама — победил в диспуте во Влахернском дворце в 1355 г. (с. 372)<sup>34</sup>. Вызывает вопросы и принятая автором периодизация исихастских споров, согласно которой первая фаза приходится на 1336–1351 гг. (с. 373), тогда как, согласно мнению большинства специалистов, первую фазу точнее датировать временем до 1341 г. (ок. 1334 — 1341, до первых двух Поместных Соборов против, соответственно, Варлаама (15 июня 1341) и Акиндина); вторую — 1341–1347 гг. (время антипаламитской реакции), а третью — периодом с 1347 (или 1351<sup>35</sup>) по 1368 г. (до канонизации Паламы).

- 31 Rigo A. La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni // Rivista di studi bizantini e neoellenici. N. S. 1993. Vol. 30. P. 155–202, особенно P. 155–156.
- 32 Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition. T. 2: XIII<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. (Corpus Christianorum — La théologie byzantine; 2). P. 151. N. 44.
- 33 Meyendorff J. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959. (Patristica sorbonensia; 3). P. 331.
- 34 Здесь можно пожалеть, что автор (в отличие, например, от Т. Пайно в его монографии 2023 г.: Pino T. Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London; New York (N. Y.), 2023. (Routledge Research in Byzantine Studies)) не ознакомился с публикацией: Георгий Факрасис. Диспут св. Григория Паламы с Григорией Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М., 2009. (Smaragdus Philocalias).
- 35 Определять протяжённость второго этапа с 1341 по 1351 г., а третьего, соответственно, с 1351 по 1368 г. предпочитает А. Риго: Rigo A. Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino / a cura di A. Rigo. Firenze, 2004. (Orientalia Venetiana; 16). P. 2.

Апофатика, по Паламе, не может быть высшим видом богопознания, так как она связана с контингентным сущим: превышающее ум и душу обожение превышает её (с. 383). Заметим, эта мысль имеет ареопагитские истоки, что было известно св. Григорию. Примат апофатики характерен для языческой философии неоплатонизма (с. 383, 384). Добавим, что, в принципе, от неё лежит дорога к критике онтотеологии у Хайдеггера. Кантакузин полемизировал не с Фомой, а, очевидно, с византийскими вариациями томизма (в ходе полемики с Прохором Кидонисом, с. 376). Ссылаясь на А. М. Риттера, Каприев говорит, что «паламитский спор можно прочитывать как столкновение между двумя различными интерпретациями Ареопагитского корпуса» (с. 384); тут можно было дать какую-либо оценку теории прот. И. Мейендорфа о «христологической коррективе», которую, на взгляд патролога, внёс Палама в Дионисия, и критике этой теории еп. Александром (Голицыным)<sup>36</sup>. Сперва кажется, что автор относится сочувственно к критике Голицына, не отвергая резким образом и позицию Мейендорфа, — это говорит о центричности его позиции. Однако затем Каприев всё-таки признаёт паламизм «христологической коррекцией Дионисия» (с. 416), но почему-то без ссылки на работу А. Голицына.

Равным образом Каприев согласен с прот. И. Мейендорфом, Р. Синкевичем и Дж. Скиро в том, что Палама нападает не на собственную ценность внешней философии, а на её претензию быть равнозначимой тайне христианства (с. 386–388, 394–395). В паламизме нет учения об эманации (вопреки Я. Димитракопулосу<sup>37</sup>). «Платонизм несовместим с паламизмом» (с. 395), а «паламитские споры нельзя считать конфронтацией классических философских систем» (с. 395). Ясно, что и энергии Божии не тождественны идеям платонизма (там же). Впрочем, к метафизическим (в отличие от физических и логических) экспликациям аристотелизма Палама также безучастен (с. 396). По поводу всей этой теории можно лишь сказать, отчасти примиряя Каприева и Димитракопулоса,

36 Публикация еп. Александра — одна из важнейших по истории и философскому значению исихастских споров в целом: *Alexander (Golitzin), hierom. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Correction» and Related Matters* // *Scrinium*. 2007. Vol. 3. P. 83–105; ср.: *Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / пер. с фр. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. (Subsidia Byzantinorossica; 2). С. 257–260.

37 *Demetracopoulos J.* Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // *Op. cit.* P. 279–280; см. подробнее: *Макаров Д. И.* О новейших тенденциях в зарубежной историографии паламитских споров (Я. Димитракопулос, П. Ж. Кальварью) // Указ. соч. С. 192–193.

что паламизм — сложный философско-богословский феномен, в котором слишком много составляющих, однако удельный вес богословия всё-таки выше. Закономерно, что следующий параграф книги имеет название «Философ ли Палама?» (с. 396–399). Основа паламизма, конечно, богословская, рассуждает Каприев, однако вопреки Димитракопулосу в византийском интеллектуальном пространстве чистая философия и богословие не различались так строго, как на Западе (с. 396): основа любых утверждений о Боге для византийца — «экзистенциальный опыт» богообщения (с. 396). Это и есть «дискурсивно не эксплицированный и не эксплицируемый метафизический фундамент паламитской философии и теологии» (с. 396–397). Хотя этот фундамент не предполагает синтеза с философией эллинов, однако в нём есть дискурсивный уровень, уровень рассуждений, а сам Палама *expressis verbis* никогда не причисляет себя к просветлённым исихастам, так что — заключает вслед за о. Г. Подскальски автор — спорить о том, был Палама практикующим исихастом или не был, бессмысленно. По крайней мере, добавим, что на основании его «Жития» верующему в это подобает верить, но *научно* это доказать с полной вероятностью невозможно. Хотя и подчёркнуто отрицать бывшее Паламе богообщение, считая св. Григория чистой воды схоластом, недопустимо. В конечном счёте, *научно* нельзя доказать и истинность Воскресения: вопросы такого рода выходят за рамки науки, в том числе историко-философской.

В параграфе об энергиях Божиих автор подчёркивает связь испускания их Лицами Троицы с перихорезой Лиц (с. 409). «Ипостась есть носитель сущности» (с. 409) — таково учение Паламы в кратком изложении Г. Каприева, можно добавить — и энергии (её существование имеет воипостасный характер, энергии Божии вечны и открыты для причастности, с. 411). Такой подход к паламизму всё более укореняется в современной патрологии, в частности в диссертации Р. Гуэрра<sup>38</sup>. Св. Григорий, по словам Г. Каприева, «выстраивает “личностноцентричную корреляцию” между сущностью и ипостасями, с одной стороны, и между ипостасями и энергией — с другой» (с. 409–410), причём выражение во внутренних кавычках можно было бы перевести как «персоноцентричную».

Не менее важен раздел (ср. выше о полемике Мейендорфа и Голицына) «Христоцентризм паламитского учения» (с. 415–422). Важен постиконоборческий по своему характеру вывод Паламы (говоря словами Каприева): «Через Христа всем людям в принципе доступны созерцание

38 Guerra R. Il ruolo dell'ipostasi nella concezione ontologica di Gregorio Palamas. Tesi di dottorato. Salerno, 2018–2019.

Божественности и причастность к Ней» (с. 417)<sup>39</sup>. Эта мысль позволяет понять и высказанную далее неточность автора, называющего представление Паламы о встрече Моисея со Христом уже на горе Синай анахронизмом (с. 419): вспомним христоцентрическое истолкование Ветхого Завета большинством отцов. Бог-Сын точно так же может именоваться Сущим, как и (что подразумевается по умолчанию) Бог-Отец<sup>40</sup>. Граница между Ветхим и Новым Заветами (жизнью по тому или иному) преодолевается свободной волей и личным аскетическим усилием человека<sup>41</sup>. Последнее и есть общий антропологический исток богословия и основанной на этом богословии (на сопряжённом с ним усилии) философии. Сам Каприев пересказывает соответствующие (и базовые для Паламы) мысли св. Максима Исповедника на с. 419–420. В примечании 268 на с. 424 ни автор, ни издатели не заметили, что указанное место из Паламы — это цитата из 7-й «Трудности к Иоанну» св. Максима (из известного места об эсхатологической перихорезе Бога и святых, исполненных энергией Божией). Наконец, нет и не может быть «несакраментального паламизма» (с. 433). Паламизм «активно демонстрировал осознание *инкарнативной* (курсив наш. — Д. М.) структуры Церкви» (с. 433): перед нами рождение неологизма? Как бы то ни было, он прозрачен по смыслу и подходит к описываемому учению. Ещё о. Г. Подскальски показал в 1969 г., что, согласно Паламе, путь христианской жизни — «единство сакраментального и внесакраментального общения с Богом» (с. 433).

Энергия Божия, отмечает автор, воипостасна. Так и обожение «состоит в <...> воипостазировании божественной энергии со стороны конечной ипостаси» (с. 435). Так она усваивает себе жизнь Бесконечного, сама оказываясь «субъектом-носителем воипостазированной природы» (с. 437). Таким образом, паламизм оказывается оптимальной (это слово не произнесено, но читается между строк) «экзистенциальной христианской теологией и философией» (с. 437). «Универсум мыслится в рамках энергийной, динамичной диалогичности» (с. 438). Нам сегодняшним есть чему поучиться у этой мысли.

- 39 Формированию этой мысли в ходе полемики с иконоборцами посвящена не упоминаемая автором замечательная работа: *Шёнборн К.* Икона Христа. Богословские основы / пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан; М., 1999.
- 40 Например, у св. Илария Пиктавийского (сер. IV в.): *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate V, 22 // SC. 448. P. 134:6–136:15.*
- 41 *Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и её воплощение в Египте. СПб., 2000. (Богословская и церковно-историческая библиотека). С. 106–118, особенно С. 109–110.

В книге удачно продемонстрирована неоднородность антипаламитского движения XIV в. (с. 451 сл.). Однако на Соборе 1368 г. «против томизма (быть может, разбавленного собственно византийскими перетолкованиями. — Д. М.) выступили не просто отдельные богословы, а основное ядро Православной Церкви с её богословием» (с. 453–454). Далее автор разбирает идеи византийских антитомистов (с. 454–463) и Николая Кавасилы (с. 463–469), затем переходит к событиям Флорентийского Собора и XV в. (с. 469–494). Питая некую неприязнь к св. Филофею Коккину, Каприев приписывает ему организацию — в духе инквизиции — систематического преследования богословов-антипаламитов (с. 458), на наш взгляд сгущая краски в духе Иоанна Кипариссиота с его «Паламитскими преступлениями». Движимый универсализмом своих притязаний, св. Филофей якобы способствовал провинциализации византийской культуры (с. 459). И это говорится про патриарха, который послал крест-мощевик св. Сергию Радонежскому и называл русских «святым народом»!<sup>42</sup> Нет никакой возможности согласиться с такой оценкой св. Филофея, даже с чисто исторической точки зрения. Здесь напрашивается его сравнение с Фотием, которого автор, однако, не делает. Однако указанный недочёт восполняется прекрасным и совершенно необходимым в такого рода работе параграфом о св. Каллисте Ангеликуде (с. 460–462), в трудах которого «позитивно изложены теоретические и практические основания паламитского исихазма» (с. 461). О Николае Кавасиле автор замечает, что «христоцентричный сакраментализм Кавасилы близок учению самого Паламы, хотя и не совпадает с ним» (с. 466). Вот в чьих трудах наблюдается подлинная альтернатива строгому паламизму (как он был изложен самим митрополитом Солунским) (с. 466–467)! Нам кажется, что здесь Г. Каприев также вносит свою лепту в процесс корректировки «масштабной антипаламитской» теории развития византийской философии XIV–XV вв., предложенной Я. Димитракопулосом. Впрочем, как раз к работам Димитракопулоса по выявлению западных элементов в учении Кавасилы он и прибегает (с. 467). «У него наблюдается, — замечает автор о Кавасиле, — скорее некая фоновая близость к основному фонду паламитских идей» и прочная приверженность греческой святоотеческой традиции (с. 468). С последним наблюдением сложно не согласиться.

42 *Медведев И. П.* Русские как «святой народ»: взгляд из Константинополя XIV века // *Verbum*. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России: Материалы международной конференции, 26–30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. И. Евлампиев, О. Э. Душин. СПб., 2000. С. 83–89.

Целью Виссариона Никейского «было достижение равновесия между латинской и византийской культурными традициями» (с. 475), а сам он взял на себя роль универсального посредника между ними. В то же время он выступал против Паламы в защиту Векка (с. 476), именно поэтому искомое им равновесие оказалось неосуществлённым. Многие антипаламитские работы он писал прямо во время Ферраро-Флорентийского Собора, на его завершающей стадии — в апреле — мае 1439 г.<sup>43</sup>

Наконец, византийский спор о важности Платона и Аристотеля в XV в., по мнению автора, не имел общеевропейского значения, поскольку «дискуссия не вышла за пределы эмигрантских кругов» (с. 483). Однако и Плифон, и Схоларий опирались на Порфирия, Филопона и Симпликия (с. 485); более того, «тотальный антиаристотелизм Плифона и прилежный проаристотелизм Схолария проистекают из их знакомства с томистским встраиванием учения Аристотеля в христианскую традицию» (с. 486). Кроме того, Схоларий, будучи исихастом (с. 493), доказал, что учение Паламы об энергиях Божиих вполне совместимо с томизмом (с. 486 сл.); эту заключительную часть монографии — о Схоларии — мы выделили бы особо. Так, Схоларий ценил Фому «как самого значительного из комментаторов Аристотеля» (с. 490). Там же, где Фома расходится с Православной Церковью, там и Схоларий расходится с Фомой (с. 490). Такой этос для философа совершенно нормален, более того, нормативен. Геннадий сумел удержать воедино общие моменты паламизма и томизма «в рамках несоизмеримости» (с. 494). Нам кажется, что на фигуры Схолария и Фотия более всего ориентировался и сам Георгий Каприев в своём замечательном, хотя и не свободном от полемических решений труде. Конечно, он должен быть прочтён, усвоен и переработан всяким самостоятельным исследователем святоотеческой и средневековой мысли в целом.

Осталось сказать несколько критических слов относительно, судя по всему, редактирования русского текста книги. Вызывают недоумение некоторые ошибки в именах, допущенные переводчиком (или редактором?), как, например, Амфилох (!) вместо Амфилохий (с. 49); Иоанн Скифопол (!) (с. 71, 452) вместо Скифопольский; «соблазнявшее к подвижникам» (вместо «соблазнявшее подвижников» — с. 64); первым Именем Бога Дамаскин полагал, конечно, *Суций* (Исх. 3, 14), а не *Сущее*,

43 См. не учтённую автором статью: *Rigo A. La refutazione di Bessarione delle Antepigraphai di Gregorio Palamas // Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno del Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6–8 febbraio 1997) / a cura di M. Cortesi, C. Leonardi. Firenze, 1999. (Millennio medievale; 17). P. 294.*

что совершенно не одно и то же (с. 193)<sup>44</sup>; трактат Никиты Стифата называется не «О смысле жизни», а «О пределах жизни» (Περὶ ὁρίων ζωῆς) (с. 300); имя Мануила Холобола, как кажется, традиционно передаётся по-русски как Оловол (ср. с. 333–335); название главного труда Метохита желательнее передавать не как «Гномические заметки» (с. 341), а как «Памятные заметки» или «Памятные записки»; Собор 1285 г. состоялся не во Влахерне, а во Влахернах (с. 347); Кантакузин написал против Прохора Кидониса не две антирритики (с. 375), а два антирретика (этот термин уже укоренился в русской науке, как минимум, с 90-х гг. XX в., см., например, статьи в журнале «Античная древность и средние века»); Мануил Хрисолор (вместо правильного Хрисолора) (с. 452); Дмитрий Хрисолор (также вместо Хрисолора) (с. 456); Филофей Коккин был митрополитом не Гераклеи, а Ираклеи Фракийской (с. 457 — корректировка по итацизму).

Невзирая на сказанное, польза от выхода колоссального труда видного болгарско-немецкого философа-медиевиста Г. Каприева, разумеется, с лихвой перекрывает те претензии и недочёты, которые могут быть предъявлены ко всякому всеохватывающему труду такого рода. Самому же автору книги Георгию Каприеву хочется пожелать новых творческих успехов, идей и прозрений.

*Дмитрий Игоревич Макаров*

### Источники

- Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1990. (PTS; Bd. 33).
- Hilaire de Poitiers. La Trinité: en 3 t. / texte crit. par P. Smulders; trad. et notes par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland. T. 2: Livres IV–VIII. Paris: Cerf, 2000. (SC; vol. 448).*
- Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417C.*
- Theoleptos of Philadelpheia. The Monastic Discourses / ed. and transl. by R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1992. (Studies and Texts; vol. 111).*

44 См. наши тезисы: *Макаров Д. И. Григорий Палама — экзистенциалист? Истолкование Исх. 3:14 у св. Григория Паламы и Феофана Никейского // Византийский «круг земель». Orbis terrarum Byzantinus: Тезисы докладов XXIII-й Всероссийской научной сессии византинистов РФ (Судак 24–30 октября 2022 г.) / отв. ред. С. П. Карпов. Симферополь, 2022. С. 104–109.*

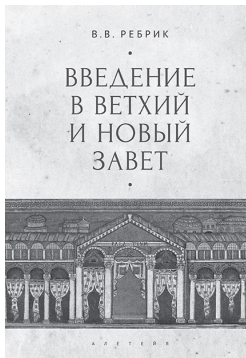
- Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорией Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М.: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Никея, 2009. (Smaragdus Philocalias).
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020. (ВФ; т. 18. Σμάραγδος Φιλοκαλίας).

## Литература

- Беневич Г. И.* Биобиблиографический очерк жизни и творчества прп. Максима // *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020. (ВФ; т. 18. Σμάραγδος Φιλοκαλίας). С. 924–961.
- Бирюков Д. С.* Тема «причастности» у Никифора Григоры и её предыстория в святоотеческой мысли // *Георгий Факрасис.* Диспут свт. Григория Паламы с Григорией Философом. Философские и богословские аспекты паламитских споров / пер. с др.-греч. Д. А. Поспелова, отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая Гора Афон; М.: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Никея, 2009. (Smaragdus Philocalias). С. 113–173.
- Зозуляк Я.* Византийская философия / пер. со словац. Н. Б. Кориной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2022. (Paradeigmata byzantine; т. 5).
- Каждан А. П. и др.* История византийской литературы (650–850 гг.) / пер. с англ. А. А. Белозёровой и др. СПб.: Алетейя, 2002. (Византийская библиотека).
- Куц Т. В.* На закате империи: интеллектуальная среда поздней Византии. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 2013.
- Лосский В.* Паламитский синтез // Богословские труды. 1972. № 8. С. 195–203.
- Лурье В. М.* Призвание Авраама: Идея монашества и её воплощение в Египте. СПб.: Алетейя, 2000. (Богословская и церковно-историческая библиотека).
- Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōta, 2006.
- Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003. (Библиотека христианской мысли).
- Макаров Д. И.* Элементы теории коммуникации в «Памятных записках» Феодора Метохита (гл. 1–26; 71) // Античная древность и средние века. 2021. Т. 49. С. 254–276.
- Макаров Д. И.* Григорий Палама — экзистенциалист? Истолкование Исх. 3:14 у св. Григория Паламы и Феофана Никейского // Византийский «круг земель». Orbis terrarum Byzantinus: Тезисы докладов XXIII-й Всероссийской научной сессии византинистов РФ (Судак 24–30 октября 2022 г.) / отв. ред. С. П. Карпов. Симферополь: Ариал, 2022. С. 104–109.

- Макаров Д. И. О новейших тенденциях в зарубежной историографии паламитских споров (Я. Димитракопулос, П. Ж. Кальварью) // Церковь. Богословие. История. 2023. № 4. С. 188–213.
- Медведев И. П. Русские как «святой народ»: взгляд из Константинополя XIV века // Verbum. Вып. 3. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России: Материалы международной конференции, 26–30 сентября 2000 г., Санкт-Петербург / отв. ред. И. И. Евлампиев, О. Э. Душин. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С. 83–89.
- Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / пер. с фр. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византиноросика, 1997. (Subsidia Byzantinorossica; т. 2).
- Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы для лекций по истории философии. СПб.: Наука, 2017. (Слово о сущем; т. 111).
- Поляковская М. А. Византия, византийцы, византилисты. Екатеринбург: Изд. Уральского университета, 2003.
- Сметанин В. А. Византийское общество XIII–XV веков (по данным эпистолографии). Свердловск: Изд. Уральского университета, 1987.
- Сюзюмов М. Я. Гл. 15. Философия и богословие // История Византии: в 3 т. Т. 3 / отв. ред. Г. Г. Литаврин. М.: Наука, 1967. С. 234–256, 367–369.
- Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы / пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан; М.: Христианская Россия, 1999.
- Alexander (Golitzin), hierom. Dionysius Areopagites in the Works of Saint Gregory Palamas: On the Question of a «Christological Correction» and Related Matters // Scrinium. 2007. Vol. 3. P. 83–105.
- Baranov V. The Theology of Early Iconoclasm as Found in St. John of Damascus' Apologies // Христианский Восток. 2002. Т. IV (X). С. 23–55.
- Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites // Scrinium. 2014. Vol. 10. P. 281–304.
- Biriukov D. Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Gregory of Nyssa and Dionysius the Areopagite // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.): Sebastian Press, 2015. (Contemporary Christian Thought Series; vol. 32). P. 71–88.
- Demetracopoulos J. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500 / ed. by M. Hinterberger, Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2011. (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales; vol. 11). P. 263–372.
- Guerra R. Il ruolo dell'ipostasi nella concezione ontologica di Gregorio Palamas. Tesi di dottorato. Salerno: Università di studi di Salerno, 2018–2019.
- Hunger H. Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit. Mit einem Exkurs über die Κοσμική δόξασις Theodoros' II. Dukas Laskaris // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1959. Bd. 8. S. 123–155.
- Kapriev G. Philosophy in Byzantium and Byzantine Philosophy // The Ways of Byzantine Philosophy / ed. by M. Knežević. Alhambra (Calif.): Sebastian Press, 2015. (Contemporary Christian Thought Series; vol. 32). P. 1–8.

- Makarov D. I.* The Target of George Pachymeres' Polemics in His Treatise on the Holy Spirit // *Scrinium*. Vol. 4. P. 235–248.
- Makarov D. I.* The Thirteenth-Century Prerequisites of St. Gregory Palamas' Theology // *Parrésia: A Journal of Eastern Christian Studies*. Červený Kostelec, 2015–2016. Vol. 9–10. P. 99–112.
- Markesinis B.* La date de la composition du *Corpus* de S. Maxime le Confesseur: nouvelles données // *The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations, and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ* / ed. by B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout: Brepols, 2019. (Byzantioç. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 15). P. 255–287.
- Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959. (Patristica sorbonensia; vol. 3).
- Pino T.* Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. London; New York (N. Y.): Routledge, 2023. (Routledge Research in Byzantine Studies).
- Rigo A.* La canonizzazione di Gregorio Palamas (1368) ed alcune altre questioni // *Rivista di studi bizantini e neellenici*. N. S. 1993. Vol. 30. P. 155–202.
- Rigo A.* La refutazione di Bessarione delle *Antepigraphai* di Gregorio Palamas // *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno del Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6–8 febbraio 1997)* / a cura di M. Cortesi, C. Leonardi. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 1999. (Millennio medieval; vol. 17). P. 283–294.
- Rigo A.* Il Monte Athos e la controversia palamitica dal Concilio del 1351 al *Tomo Sinodale* del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos // *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* / a cura di A. Rigo. Firenze: Leo Olschki, 2004. (Orientalia Venetiana; vol. 16). P. 1–177.
- Sferlea O.* La dynamique de la vie spirituelle chez saint Jean Climaque: un bref regard comparatif avec saint Grégoire de Nysse // *Byzantinische Zeitschrift*. 2017. Bd. 110 (1). S. 149–168.
- Sinkewicz R. E.* Gregory Palamas // *La théologie byzantine et sa tradition*. T. 2: XIIIe–XIXe s. / sous la dir. de C.-G. Conticello, V. Conticello. Turnhout: Brepols, 2002. (Corpus Christianorum — La théologie byzantine; vol. 2). P. 131–188.
- Thunberg L.* Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 608–617.
- Tollefsen T. T.* The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption. Turnhout: Brepols, 2023. (Instrumenta Patristica et Mediaevalia — Subsidia Maximiana; vol. 90).



**Ребрик В. В.**

## **ВВЕДЕНИЕ В ВЕТХИЙ И НОВЫЙ ЗАВЕТ**

СПб.: Алетейя, 2020. 896 с. ISBN 978-5-00165-005-8

УДК 82-95 (27-23)

DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.010

---

Виктор Васильевич Ребрик (родился в 1968 г.) — библеист, историк и политолог, доктор философии Тюбингенского университета. Его новая книга, согласно предисловию, преподносится с беспримерным пафосом: «Предлагаемый вниманию читателя курс является совершенно новым в истории отечественной библеистики. В то время как на западноевропейских языках существует немало пособий под названием “Введение в Ветхий Завет” и “Введение в Новый Завет”, у нас в России таких пособий фактически нет» (с. 9). Однако уже эти начальные слова весьма настораживают. Автор заявляет, что в русской библеистике до момента выхода его книги (до 2020 г.) ничего не было, кроме дореволюционной «Толковой Библии» и критических трудов, написанных в советское время атеистами. Давая такую оценку, автор, очевидно, заблуждается: думается, многие сходу смогут назвать пособия по библейской исагогике, написанные православными библеистами и изданные в конце XX — начале XXI в. Например, по Священному Писанию Ветхого Завета это труды протоиерея А. Меня<sup>1</sup>, протоиерея А. Сорокина<sup>2</sup>, священника Г. Егорова<sup>3</sup>, по Священному Писанию Нового Завета — книги епископа Кассиана (Безобразова)<sup>4</sup> и протоиерея А. Сорокина<sup>5</sup>; также достойно упоминание пособие И. Каравидопулоса<sup>6</sup> (хотя этот православный

1 *Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М., 2000.

2 *Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб., 2009.

3 *Егоров Г., свящ.* Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций. М., 2014.

4 *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2003.

5 *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета. Курс лекций. М., 2006.

6 *Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М., 2010.

автор не является русским библеистом, но его труд уже более десяти лет назад переведён на русский язык и стал для преподавателей и студентов «своим»). Наконец, обеим частям Библии посвящён двухтомник В. А. Андросовой<sup>7</sup>. И это только общие труды, посвящённые или всей Библии, или одной из её двух частей. Но ведь можно ещё вспомнить ряд пособий, посвящённых книгам отдельных разделов Ветхого и Нового Завета<sup>8</sup>. Так что декларативное заявление автора, будто его книга является уникальным и не имеющим аналогов в русской православной библеистике изданием, несостоятельно и даже прежде непосредственного знакомства с книгой порождает определённое недоверие.

И ещё одно замечание общего характера: автор позиционирует себя как православного библеиста (с. 9). Однако на деле рецензируемая книга не имеет никаких признаков, которые позволяли бы говорить, что она написана православным исследователем: нет ни ссылок на творения святых отцов, ни аллюзий на церковное богослужение<sup>9</sup>, ни цитат из трудов других православных авторов. Более того, стиль автора, его отдельные высказывания явно напоминают комментарии протестантских библеистов, причём комментарии не научного, а гомилетического характера. Например, такие фразы: Библия как «замечательная подборка боговдохновенных документов» (с. 19), «Книга Бытие... открывает чудесные замыслы Бога» (с. 37), «Божьи принципы» (с. 38), «небесное правительство во главе с Иисусом Христом» (с. 81), «величайший пророк

- 7 Андросова В. А. Библия для всех: курс 30 уроков. Т. I: Ветхий Завет. Т. II: Новый Завет. М., 2017.
- 8 Вот только некоторые из них. По Священному Писанию Ветхого Завета: *Кашкин А.* Священное Писание Ветхого Завета: Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: учебное пособие для II курса духовной семинарии. Саратов, 2012; *Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Введение в Учительные книги Ветхого Завета. М., 2018; *Снигирев Р., прот.* Законоположительные книги Ветхого Завета. М., 2010; *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. По Священному Писанию Нового Завета: *Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие: учебное пособие. М., 2010; *Иларион (Алфеев), митр.* Четвероевангелие: в 3 т. М., 2017–2020; *Куломзин Н., прот.* Послания апостола Павла. Лекции по Новому Завету. М., 2009; *Серебрякова Ю. В.* Четвероевангелие: учебное пособие. М.,<sup>2</sup>2017; *Уляхин В., иерей.* Священное Писание Нового Завета. Апостол. М., 2007.
- 9 Например, в рубрике, посвящённой Посланию апостола Иакова, нет упоминания о таинстве Елеосвящения, которое своим библейским основанием имеет Иак. 5, 14–15. Исключением можно считать единственное предложение: «Церковнославянская псалтирь имеет дополнительные молитвы и разделена на 20 кафизм» (с. 239). Однако тот факт, что из всех книг Библии сказано только о богослужебном употреблении Псалтири и то предельно кратко, красноречиво говорит сам за себя.

Бога Иисус Христос» (с. 391). Обратим также внимание, что автор нередко называет Иисуса Христа и апостолов просто по именам (Иисус, Павел, Пётр и др.). Также характерно понимание богодухновенности Библии в духе фундаментализма: В. В. Ребрик постоянно делает акцент на том, что автором Библии является Бог, об участии человека-писателя почти не говорится, оно предполагается как минимальное (с. 13).

Также примечательно, что в книге нет ссылок на литературу в принципе. Даже в тех редких случаях, когда автор приводит заковыченные небиблейские цитаты, их библиографическое описание отсутствует (с. 86, 793–794, 799 и др.). Уже одно это обстоятельство не позволяет говорить о научном характере книги и сразу низводит её в разряд популярной литературы.

Все представленные наблюдения уже позволяют квалифицировать книгу не как научный труд, а как произведение обзорного характера, предназначенное для широкой аудитории и своей целью имеющее ознакомление с текстом Библии. Обзор содержания только подтверждает эту характеристику.

Книга достаточно внушительного объёма (почти 900 страниц). В основной части сначала даётся обзор канонических книг Ветхого Завета (с. 23–414), затем — более краткий обзор 11-ти неканонических книг русской Библии (с. 415–456), после — описание книг Нового Завета (с. 457–679). В приложении помещены «Дополнительные материалы для исследования Священного Писания» (с. 680–855); в самой концовке напечатан авторский перевод Книги пророка Даниила (эта книга относится к области исследований автора, он по Книге Даниила защитил докторскую диссертацию).

В обзоре каждой библейской книги выдерживается один и тот же план: сначала — краткая исагогическая информация (зачастую весьма поверхностная), потом — обзор содержания книги (по сути, краткий пересказ или библейская история с минимальным количеством комментариев), затем — информация том, «чем полезна» книга (указаны некоторые цитаты в других книгах Библии, важнейшие идеи и нравственные принципы). Предлагаемые автором обзоры содержания книг — очень краткие и поверхностные: все дискуссионные вопросы или обходятся вниманием, или по ним даётся какая-либо одна точка зрения без обоснования<sup>10</sup>.

10 В качестве примера укажем комментарий к Чис. 12: автор заявляет, что жена Моисея «Ефиоплянка» — женщина, «которая недавно появилась в лагере» (с. 75). Мнение, что это — другое обозначение Сепфоры, не рассматривается.

Достаточно странно выглядят высказывания автора по вопросам частной исагогики: его подход представляет собой причудливую смесь «кондового» консерватизма и критики XIX в. С одной стороны, он датирует исход из Египта XVI в. (это даже на столетие раньше, чем принимаемая многими традиционалистами ранняя дата исхода), для Книги пророка Иоиля принимает самую раннюю из возможных датировок — IX в. до Р. Х. С другой стороны, в вопросе о происхождении Пятикнижия автор придерживается старого и упрощённого варианта документальной гипотезы (четыре источника, Ездра как редактор), в отношении синоптической проблемы — гипотезы «двух источников». Также с либеральной библеистикой его сближает широкое использование параллелей из ближневосточной мифологии при изложении первых глав Бытия (с. 26–27).

Следует отдельно сказать о списках вопросов, которые приводятся в конце каждой рубрики (обычно имеют заголовок «Вопросы для изучения») и посвящены содержанию данного параграфа; при этом в самом параграфе каждый абзац нумеруется и количество вопросов в списке соответствует количеству абзацев (получается, каждый вопрос связан с соответствующим абзацем параграфа). В целом само наличие вопросов для закрепления материала обычно считается достоинством; однако прямолинейная связь вопросов с абзацами текста нивелирует их ценность: получается, чтобы ответить на вопросы, читатель должен в полном объёме и почти буквально усвоить мысли автора<sup>11</sup>. Ожидать такую степень усвоения содержания книги, по меньшей мере, нескромно; в конце концов, книга В. В. Ребрика не из тех творений, содержание которых нужно знать почти наизусть. Сами вопросы не стимулируют размышлений и аналитических суждений; их избыточное количество не позволяет отделить более важный материал от второстепенного.

К числу возможных достоинств книги можно отнести, во-первых, доступный и понятный стиль изложения. В принципе, человек, никогда не читавший Библию, по прочтении книги В. В. Ребрика получит представление о каждой священной книге. Во-вторых, как уже было сказано, в конце рубрики по каждой книге есть информация о том, «чем полезна» эта книга; иногда здесь есть интересные и даже ценные суждения (например, автор хорошо говорит о непреходящем значении Книги Левит (с. 66), которую отдельные христианские богословы

11 И ещё один недостаток: формулировки некоторых вопросов, взятые изолированно, весьма широкие и по-хорошему должны предполагать обширный аналитический ответ. Например, вопросы: «как Бог освящает своё имя?» (с. 40), «за что мы благодарны и на что мы надемся?» (с. 776).

недооценивают). В-третьих, в книге активно используется наглядная демонстрация материала в виде таблиц; некоторые таблицы — достаточно хорошие и могут быть полезны начинающим исследователям (отметим таблицы по Книге Бытия (с. 42–44) и по Второзаконию (с. 97–98)).

Однако гораздо больше в книге В. В. Ребрика очевидных недостатков: спорных высказываний, недомолвок, противоречий и просто ошибок. Назовём некоторые из них.

- Используется искусственная конструкция «Иегова» как имя Божие (с. 15, 73, 87). Вспомним, что такой вариант имени Бога возник вследствие совмещения согласных Тетраграммы и гласных имени Адонай; такое словоупотребление было нормальным для библеистов конца XIX в. Однако после того, как давно уже доказана несостоятельность этого прочтения, употребление такого «имени» в труде современного автора, который считает свой курс «совершенно новым в истории отечественной библеистики» (с. 9), выглядит явным анахронизмом.
- Автор сам себе противоречит: когда говорит об исторических книгах, он называет пророка Иезекииля редактором Ранних Пророков и датирует начало его деятельности 567 г. до Р. Х. (с. 99). Однако в рубрике, посвящённой Книге Иезекииля, уже видим другую, более привычную датировку его деятельности: 592–570 гг. (с. 313).
- Слишком буквально понимается фраза 1 Пет. 5, 13: автор принимает маргинальную точку зрения, будто евангелист Марк — сын апостола Петра по плоти. Хотя подавляющему большинству библеистов и читателей Библии понятно, что здесь речь идёт об ученичестве (подобно тому, как апостол Павел своим «чадом» называет Тимофея)<sup>12</sup> или о том, что апостол Пётр относился к Иоанну Марку с отеческой любовью<sup>13</sup>.
- Говоря о Пятикнижии, автор замечает: «Очевидно, этот сборник первоначально представлял собой одну книгу, которая называлась Торой (Законом) и которую впоследствии для удобства разделили на пять свитков» (с. 23). Странное представление: предполагается первоначальное единство Торы (в противовес более логичному взгляду на неё как на собрание

12 *Michaels J. R.* 1 Peter. Dallas (Tex.), 2002. (Word Biblical Commentary; 49). P. 312.

13 *Schreiner T. R.* 1, 2 Peter, Jude. Nashville (Tenn.), 2007. (The New American Commentary; 37). P. 251.

пяти различных книг) и, более того, постулируется, будто при Ездre все книги Торы входили в единый свиток (последнее сомнительно, учитывая, что тогда материалом был папирус, да и свитки столь огромного размера не использовали). В любом случае, утверждения, высказанные автором, далеко не очевидны и нуждаются в доказательствах.

- В самом начале автор говорит: «Если не указано иначе, библейские цитаты взяты из “синодального перевода Священного Писания”» (с. 5). На самом деле часто текст Библии представлен в отличном от синодального варианте, однако это никак не обозначено (с. 26, 38).
- Многие комментарии выглядят как-то просто и наивно. Например, рассуждения о рыбе, проглотившей пророка Иону: «Поскольку вид рыбы точно не указан, нельзя сказать с определённой, был ли это кашалот, большая белая акула или какое-то другое, неизвестное морское существо. Для нас вполне достаточно библейского сообщения о том, что это была “большая рыба”» (с. 364). Или вот такое «доказательство» богодухновенности Книги Аввакума: «Каноничность этой книги подтверждается древними каталогами еврейских Писаний. Хотя в них и не упоминается название книги, она, очевидно, входила в число упоминаемых там “двенадцати малых пророков”, поскольку без Аввакума их не было бы двенадцать» (с. 383). А вот ещё одно поверхностное суждение: «В пользу достоверности Послания Иакова говорит то, что оно содержится в Ватиканском кодексе 1209, Синайском кодексе и Александрийском кодексе» (с. 531).
- Достаточно слабо аргументирована датировка исхода из Египта XVI в. до Р. Х.; совершенно ненаучно выглядит фраза: «Исход при Рамзесе Втором так же невероятен, как исход при И. В. Сталине» (с. 46).
- В обзорах содержания библейских книг автор не всегда делает акценты на их значимые фрагменты; например, излагая содержание Второзакония, автор не отмечает требование Втор. 12 о едином месте богослужения, хотя это постановление считается уникальным во всей Библии и специфической чертой (своего рода «визитной карточкой») Второзакония.
- Многие важные пророчества просто пересказываются без толкования. Например, пророчество о рождении Эммануила от Девы (с. 281), также сон Навуходоносора в Дан. 2 (с. 330).

- Удивляют (мягко говоря) в книге «православного» библеиста различные сомнительные с догматической точки зрения высказывания об Иисусе Христе, которые можно принять за проявления адопционизма или арианской доктрины. Например, такая фраза: «Моисей был посредником соглашения Закона, а Иисус стал Посредником нового соглашения» (с. 55). Или это высказывание: «Жертвенные животные, которых приносили как всеожожение и приношение за грех, были без порока, или изъяна. Они представляют совершенное, безгрешное тело Иисуса Христа, которое он принёс в жертву» (с. 67). Также вспомним уже цитированное именование Христа «величайшим пророком Бога» (с. 391).
- Встречаются высказывания, которые в общем смысле верны, но их сужение, конкретизация вызывает вопросы. Например, справедливо сказано, что апостолы рассматривали обрядовый закон как *тень будущих благ* (Евр. 10, 1); автор этот тезис использует для доказательства того, что апостолы ссылались на Книгу Левит (с. 67), но все перечисленные им библейские фрагменты носят общий характер и такому конкретному выводу никак не благоприятствуют. Аналогично из факта сравнения служения Христа с деятельностью Моисея в Евр. 3, 1–6 делается вывод, что автор Послания к Евреям ссылался на Книгу Числ, хотя на самом деле в указанном отрывке нет никаких конкретных данных в пользу такого заключения.

Подводя итог нашей рецензии, отметим очевидное: о какой-либо научной ценности книги В. В. Ребрика говорить не приходится. Её можно оценивать как пособие для начинающих изучать Библию или как аналог пособия по дисциплине «Библейская история». Впрочем, и в этой области, кроме уже проверенных временем и добротных учебников профессора А. П. Лопухина и архиепископа Вениамина (Пушкаря)<sup>14</sup>, можно использовать замечательный двухтомник нашей современницы В. А. Андросовой «Библия для всех: курс 30 уроков». Её труд — в некотором смысле основной современный «конкурент» книги В. В. Ребрика. В сравнении с рецензируемой книгой пособие В. А. Андросовой выигрывает во многих отношениях: выверенные суждения, понятный

14 Лопухин А. П. Библиейская история Ветхого и Нового Заветов. Полное издание в одном томе. М., 2014; Вениамин (Пушкарь), архиеп. Священная Библиейская История Ветхого Завета. Владивосток, 2000.

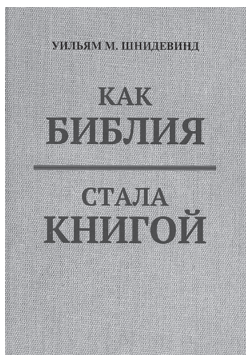
стиль, отсутствие явных ошибок, объяснение важнейших фрагментов в той мере, в какой это необходимо для ознакомительного курса (например, пророчества Исаии о рождении Эммануила) — все эти достоинства позволяют сделать однозначный выбор. Таким образом, учебник В. А. Андросовой можно использовать в качестве основного в тех учебных заведениях и группах, где предполагается знакомство со Священным Писанием на базовом уровне: подготовительные курсы семинарий, программы обучения регентов и катехизаторов. Книга В. В. Ребрика в рамках реализации указанных образовательных программ может быть использована, максимум, как дополнительное пособие; при этом следует учитывать близкий к протестантскому стиль изложения автора и другие многочисленные недостатки, отмеченные выше.

*Алексей Сергеевич Кашкин*

## Литература

- Андросова В. А.* Библия для всех: курс 30 уроков. Т. I: Ветхий Завет. Т. II: Новый Завет. М.: ДАРЪ, 2017.
- Вениамин (Пушкаръ), архиеп.* Священная Библейская История Ветхого Завета. Владивосток: Изд. ДГУ, 2000.
- Егоров Г., свящ.* Священное Писание Ветхого Завета: курс лекций. М.: ПСТГУ, 2014.
- Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие: учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2010.
- Иларион (Алфеев), митр.* Четвероевангелие: в 3 т. М.: Познание, 2017–2020.
- Каравидопулос И.* Введение в Новый Завет. М.: ПСТГУ, 2010.
- Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: ПСТБИ; Русский путь, 2003.
- Кашкин А.* Священное Писание Ветхого Завета: Общее введение в Священное Писание Ветхого Завета. Пятикнижие: учебное пособие для II курса духовной семинарии. Саратов: Изд. Саратовской митрополии, 2012.
- Куломзин Н., прот.* Послания апостола Павла. Лекции по Новому Завету. М.: ПСТГУ, 2009.
- Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого и Нового Заветов. Полное издание в одном томе. М.: Альфа-Книга, 2014.
- Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М.: Фонд им. А. Меня; Общедоступный православный университет, основанный прот. А. Менем, 2000.
- Реврик В. В.* Введение в Ветхий и Новый Завет. СПб.: Алетейя, 2020.
- Серебрякова Ю. В.* Четвероевангелие: учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2017.

- Скобелев М. А., Хангиреев И. А. Введение в Учительные книги Ветхого Завета. М.: ПСТГУ, 2018.
- Снигирев Р., прот. Законоположительные книги Ветхого Завета. М.: Когито-центр, 2010.
- Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Ладан, <sup>3</sup>2009.
- Сорокин А., прот. Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета. Курс лекций. М.: Изд. Крутицкого Подворья, 2006.
- Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.
- Уляхин В., свящ. Священное Писание Нового Завета. Апостол. М.: ПСТГУ, 2007.
- Michaels J. R. 1 Peter. Dallas (Tex.): T. Nelson, 2002. (Word Biblical Commentary; vol. 49).
- Schreiner T. R. 1, 2 Peter, Jude. Nashville (Tenn.): B and H Publishing Group, 2007. (The New American Commentary; vol. 37).



**Шнидевинд У. М.**

## КАК БИБЛИЯ СТАЛА КНИГОЙ: ТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ ДРЕВНЕГО ИЗРАИЛЯ

пер. с англ. В. Л. Вихновича и Н. В. Сидоренко. СПб.:  
Европейский Дом, 2020. 304 с.: илл. ISBN 978-5-8015-0410-0

УДК 82-95 (27-275)

DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.011

---

Уильям Шнидевинд — современный американский библеист, автор шести монографий и более пятидесяти статей. Большая часть его трудов посвящена вопросам истории древнееврейского языка и письменности, также есть исследования по памятникам древнего Угарита. Монография «Как Библия стала книгой» — самая известная книга автора. Впервые изданная на английском языке в 2004 г.<sup>1</sup>, она была переведена на ряд языков (французский, корейский, итальянский, португальский и сербский); наконец, этот труд стал доступен русскоязычному читателю.

В целом книга посвящена проблемам исагогики Ветхого Завета; её можно охарактеризовать как нетривиальную работу, в которой высказывается много ярких и оригинальных гипотез. Свой метод изложения материала автор характеризует так: «Я старался, с одной стороны, насколько это возможно, не перегружать книгу чересчур усердным обсуждением спорных вопросов и, с другой стороны, дать достаточное количество сносок, представляющих различающиеся взгляды учёных-библеистов» (с. 12). Таким образом, книга будет интересна как учёным-библеистам, так и читателям более широкого круга (тем не менее для понимания идей автора необходим базовый уровень знания Ветхого Завета). В книге повторы одних и тех же мыслей присутствуют, но они в целом не выглядят излишними. В книге всего десять глав; как правило, в конце каждой главы повторяются основные выводы.

Глава 1 является вводной и здесь анонсированы вопросы и проблемы, которые далее рассматриваются в основной части монографии. Глава 2 «Сверхъестественная сила письма» (с. 43–55) — краткая, но интересная.

1 Schniedewind W. M. How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel. Cambridge, 2004.

Здесь автор на основе тезиса: в древнем мире письмо «было даром богов» и «обладало сверхъестественной силой благословлять или проклинать» (с. 43) — комментирует отдельные сложные с точки зрения экзегезы места Ветхого Завета. Многие объяснения автора интересны; при этом они отличаются от распространённых интерпретаций данных фрагментов и потому могут рассматриваться, в лучшем случае, как допустимые варианты, в частности при толковании закона о ревности (см. Чис. 5, 11–31) У. Шнидевинд обращает особое внимание на стих 23 и заявляет: «Текст проклятия, смытый в воду, придает воде магическую силу <...> Существование такого обряда говорит о вере в магическую силу записанных слов. А сходство между ним и египетскими ритуалами показывает нам, что древние израильтяне верили в сверхъестественную силу письма так же, как их южные соседи» (с. 48). Таким образом, автор считает, что именно запись и смывание текста проклятия играет решающую роль в этом ритуале; в этом он приближается к сторонникам магического толкования данного фрагмента (но и здесь его позиция отличается акцентом на значении записанного проклятия, тогда как другие обычно говорят о совокупной роли всех действий). Его толкование кардинально отличается от более популярного, согласно которому в этом обряде женщина выпивает воду, нейтральную по своему действию с физической точки зрения; суд и наказание полностью передаются в руки Бога<sup>2</sup>.

Нестандартно также толкование различных переписей: само вписывание имени считается вторжением в божественный мир и потому опасно для человека. С точки зрения автора, жертва в полшекеля при переписи Израиля в пустыне (см. Исх. 30, 11–16; Чис. 1) необходима для предотвращения наказания (согласно стандартному толкованию, полшекеля рассматривается как налог в пользу скинии); в этом же духе объясняется наказание за перепись, устроенную царём Давидом (см. 2 Цар. 24): в результате мора погибают те 70 тысяч израильтян, имена которых были записаны (с. 50–51). Последнее толкование — явный «перебор»: во-первых, Иоав обошёл весь Израиль и успел переписать весь народ (как минимум, всех мужчин военнообязанного возраста, см. 2 Цар. 24, 9); во-вторых, текст не даёт оснований думать, что погибли только те, чьи имена были записаны; тем более что Господь дает Давиду на выбор три варианта наказания и велика вероятность,

2 New American Commentary Old Testament: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture: in 42 vols. Vol. 3B: Numbers / ed. by R. D. Cole. Nashville (Tenn.), 2001. P. 116–117; Tyndale Old Testament Commentaries: in 27 vols. Vol. 4: Numbers: An Introduction and Commentary / ed. by G. J. Wenham. Nottingham, 1981. P. 93.

что при выборе альтернативного варианта количество и перечень погибших людей были бы совершенно иными.

Также оригинальным является толкование небесной «книги жизни»: по мнению автора, все живые люди записаны в этой символической книге; стирание имени из неё влечёт за собой смерть человека (с. 54). Традиционная экзегеза на основе Дан. 12, 1 и Мал. 3, 16 обычно предполагает, что в этой книге записываются имена праведников и их добрые дела.

В главе 3 «Письмо и государство» (с. 56–72) кратко говорится о зарождении письма и изобретении алфавита (эта информация интересна для расширения общекультурной эрудиции). Основная идея — тезис, что в древнем мире, в том числе в древнем Ханаане, писцы работали только при дворах царей; более того, наличие писца было обязательным элементом престижа правителя, включая правителей небольших государств (типа Моава). Интересным способом доказываются наличие профессиональных писцов при дворе Соломона: раз сказано, что у Соломона были обезьяны и павлины (см. 3 Цар. 10, 22), а «экзотические животные были одним из атрибутов настоящего царского двора», то у него непременно должны быть придворные писцы (с. 68).

Глава 4 «Письмо в древнем Израиле» (с. 73–93) посвящена истории письменности в Израиле до VIII в. до Р. Х. Главная идея: в период Судей письменной литературы не было в принципе, могли возникнуть, в лучшем случае, устные эпические произведения (песнь Деворы). Писцы в Израиле появились только в период монархии (как необходимый атрибут), «стоили» дорого и потому занимались исключительно государственными делами: «составляли всякие списки и вели записи событий, а также отвечали за дипломатическую переписку» (с. 86). Также они могли чеканить надписи на стелах, но не для чтения народом, а для статуса. При единой монархии и в период разделённой монархии обширные литературные произведения появиться не могли: их некому было бы читать. Показательный лингвистический факт: глагол קָרָא / *qārāʾ* в допленном библейском иврите имел значение «взывать» или «провозглашать»; только после плена он получил вторичное значение «читать» (с. 73–74). На основании этих данных У. Шнидевинд отвергает возможность написания при дворе Соломона отдельных библейских книг или даже их частей; в частности, не мог быть написан в X в. основной повествовательный «слой» Пятикнижия — Яхвист<sup>3</sup>,

3 В критической библеистике XIX — перв. пол. XX в. датировка Яхвиста временем Соломона была своего рода аксиомой, однако с 1970-х гг. под влиянием Р. Рендторфа библеисты

также сомнительным является происхождение гипотетической «истории двора Давида»<sup>4</sup> (с. 93)<sup>5</sup>. Максимум к этому времени могут восходить отдельные списки и краткие описания исторических событий; в частности, аутентичными наш автор считает списки сановников Давида и Соломона, которые «должны быть самыми настоящими древними списками времён ранней израильской монархии, поскольку в них много имён без яхвистского теофорного элемента» (с. 89). Фрагменты библейских книг в это время могли существовать, в лучшем случае, в виде устных произведений.

Глава 5 «Езекия и возникновение библейской литературы» (с. 94–127) и глава 6 «Иосия и переворот в восприятии письменного текста» (с. 128–162) — две основные главы книги. Автор выдвигает и всячески обосновывает концепцию, состоящую в том, что подавляющее большинство книг Ветхого Завета было написано в правление Езекии (кон. VIII в. до Р. Х.) и Иосии (640–609 гг. до Р. Х.) — двух иудейских царей, которые удостоены наивысшей похвалы в Девтерономической истории. Эти главы во многом пересекаются по содержанию, в них повторяются одни и те же тезисы, поэтому имеет смысл объединить их в нашем обзоре. Итак, всплеск письменной активности и появление священной литературы в Иудее в конце периода монархии были обусловлены историческими обстоятельствами. Во-первых, У. Шнидевинд принимает историческую реконструкцию, которая в начале XXI в. была предложена И. Финкельштейном (что неудивительно, поскольку известный труд И. Финкельштейна «Раскопанная Библия. Новый взгляд археологии на древний Израиль и происхождение его священных текстов» был опубликован в 2001 г., тогда как английский оригинал книги У. Шнидевинда — в 2004 г.), но сейчас благодаря новейшим археологическим

отказались от понятия «Яхвист» и от ранней датировки соответствующих фрагментов. Получается, У. Шнидевинд полемизирует со старым, стереотипным вариантом документальной гипотезы.

- 4 «История двора Давида» — фрагмент, состоящий из 2 Цар. 9 — 20 и 3 Цар. 1 — 2. По мнению ряда библеистов, это произведение было одним из основных источников для автора книг Царств, и написано оно было во время правления Соломона для обоснования его прав на царский престол.
- 5 Продолжая аналогию, заключаем, что концепция У. Шнидевинда исключает и написание в период монархии других предполагаемых обширных произведений, не столь известных широкому кругу, например, историю царя Саула, реконструкцию которой предлагает У. Ли Хамфрис. См.: *Lee Humphreys W. The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel // Journal for the Study of the Old Testament. 1978. Vol. 5 (18). P. 74–90.*

данным многие выводы И. Финкельштейна подвергаются критике. Тем не менее он принимает тезис, что падение Северного царства в 722 г.<sup>6</sup> дало мощный импульс развитию Иудеи: в результате в Иудею хлынул поток переселенцев с севера, увеличилась численность жителей всей Иудеи, а Иерусалим стал крупным городом (до этого времени был небольшим административным центром). Более того, многие из репатриантов принадлежали к элите, поэтому в Иерусалиме появилось много грамотных людей, то есть общекультурный уровень жителей резко повысился (с. 134). Яркой иллюстрацией повышения грамотности населения является знаменитая Силоамская надпись; автор приводит интересный и подробный анализ этого памятника, делает характерный вывод: «Исключительно важно то, что в данном случае письмо используется не во дворце и не в храме. Эта надпись предвещает серьёзное изменение роли письма в иудейском обществе» (с. 104–105). Второе важное историческое обстоятельство — завоевание ассирийцами Ближнего Востока; в условиях постоянной угрозы происходит вынужденная урбанизация — население покидает сёла и переселяется в города, которые обеспечивали большую безопасность. В этой ситуации Езекия становится лидером всего Израиля, его начинают воспринимать как нового Давида или Соломона (с. 107, 115). Для идеологического обоснования новой государственной политики появляется потребность в такой литературе, которая делает акцент на единстве Израиля. Именно в правление Езекии пишутся первые священные книги, к числу которых автор относит книгу Притчей (также допускает написание книги Екклесиаста и Песни Песней), Бытие — Числа, раннюю версию Девтерономической истории<sup>7</sup>, книги пророков VIII в.: Исаии (гл. 1–39), Осии, Амоса, Михея.

- 6 Кстати, падение Северного царства в 722 г. У. Шнидевинд описывает кратко, как бы мимоходом: «В 722 г. до н. э. в Израиле произошло восстание против империи, которое ассирийская армия не замедлила подавить; восставшие были уничтожены» (с. 96). Однако такое изложение событий неверно: Библия говорит о том, что осада Самарии длилась три года (4 Цар. 17, 5); учитывая, что библейская традиция иногда «считает неполные годы за полные <...> три года осады, о которых говорится, в реальности могут быть двумя годами или даже менее чем двумя» (*Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Осии. Комментарий. М., 2019. С. 35). Всё равно оборона Самарии была достаточно продолжительной; во-вторых, результатом осады была почётная капитуляция города, а не «уничтожение», о котором говорит наш уважаемый автор. Такие грубые и непонятные ошибки в столь серьёзной научной монографии выглядят, мягко говоря, необъяснимыми.
- 7 В современной библеистике можно выделить две конкурирующие модели написания Девтерономической истории: теория Ф. Кросса («гипотеза двойной редакции») и теория Р. Сменда («гипотеза тройной редакции»). По первой версии, основная часть Девтерономической истории была написана при Иосии, затем в период плена были дописаны

Относительно указанных пророческих книг говорится, что сами пророки записей не составляли, однако их пророчества были собраны и «изданы» при дворе Езекии, поскольку отражали официальную идеологию Иудейского царства (даже в Книге пророка Амоса, «израильской» по содержанию, есть пророчество о восстановлении падшей «скинии Давидовой», которое укладывается в эту авторскую концепцию).

Достаточно много внимания автор уделяет предполагаемому противостоянию городского и сельского населения; это явление считается следствием урбанизации. Так, пророк Михей считается выразителем позиции сельского населения; обличение социальной несправедливости в его книге объясняется в контексте критики урбанизации (с. 110). Особенный интерес представляет интерпретация часто употребляемого в 4 Царств (всего 12 раз) выражения «народ земли» в качестве обозначения жителей периферии (в одном месте автор уточняет: «народ земли» — «политическая группа, выражавшая интересы сельского населения» (с. 156)). Показательно: автор трижды цитирует 4 Цар. 11, 20, переводя этот стих в контексте противостояния «города» и «села»: «И веселился весь народ земли, но город безмолвствовал после того, как Гофолию умертвили мечом в царском доме» (с. 98, 111, 151). Именно эти «люди земли» возвели на престол в 640 г. до Р. Х. малолетнего Иосию и, что для нас ещё важнее, именно эти люди были инициаторами

последние главы и произведена редакция всего корпуса. По версии Р.Сменда, основа Девтерономической истории написана около 580 г., вскоре её отредактировал и существенно дополнил некий «пророческий» девтерономист, затем — «номистический» девтерономист. В каждой из версий предполагается, что работа над созданием этого грандиозного корпуса началась не ранее посл. четв. VII в. Однако в реконструкции У.Шнидевинда обосновывается идея создания основы Нав. — 4 Цар. временем царя Езекии, то есть на столет раньше датировки, предлагаемой Ф. Кроссом. Как указывает наш автор, поддерживаемая им версия постепенно набирает популярность (с. 112).

И ещё: говоря о составлении ранней версии Девтерономической истории в правление Езекии, У. Шнидевинд особое внимание уделяет вопросу о причинах написания книги Иисуса Навина: «Повествование, посвящённое Навину, представляет собой утопическую версию истории завоевания всей страны Израиля, севера и юга. Включение в повествование истории завоевания севера, и даже особое внимание, уделяемое северу, уже говорит о многом <...> То, что книга Иисуса Навина обращает особое внимание на завоевание севера страны, указывает на то, что написана она была в историческом контексте, схожем с эпохой правления Езекии — временем, когда Иудея надеялась вернуть под свою власть потерянные северные колена и их земли». Этот интерес к северу, по мнению У. Шнидевинда, является решающим для датировки основной части Девтерономической истории: она могла быть написана только при Езекии и, напротив, не могла появиться при Иосии, в правление которого север уже иудеев не интересовал, но стал для них «козлом отпущения» (с. 116).

составления Второзакония. Если библейская критика в вопросе происхождения Второзакония традиционно считает концептуальным фрагментом главу 12, где говорится о едином месте богослужения, то для Шнидевинда определяющей является глава 17, где содержится закон о царской власти. На основании содержания этой главы выдвигается идея: Второзаконие написана как своего рода конституция, ограничивающая права царя; оптимальным временем общественного признания Второзакония является период малолетства царя Иосии, когда царская власть была слаба и «народ земли» попытался воспользоваться этим, преобразовав абсолютную монархию в конституционную, в которой роль конституции играла книга Второзакония, ограничивавшая права царя (с. 156–157).

При Иосии грамотность становится достоянием не только писцов и священников, но и широкого круга лиц из простого народа. Этот интересный и важный для истории Израиля факт доказывается разными способами: во-первых, наличием большого количества разных печатей и надписей, относящихся к данной эпохе. При этом особое внимание автор обращает на остракон, входящий в группу писем из Лахиша. В этом остраконе младший офицер всячески убеждает старшего офицера в своём умении читать (с. 143–144). Представленный анализ этого документа убедительно иллюстрирует тезис о грамотности большинства населения. Во-вторых, изменение роли письменности в жизни Иудеи доказывается тем, какое значение придаётся записанному слову в священных книгах (Второзакония и книга Иеремии), относящихся к кон. VII — нач. VI в. до Р. Х.<sup>8</sup>

Глава 7 «Как Тора стала текстом» (с. 163–190) посвящена важному вопросу — датировке и происхождению Пятикнижия. Хотя отдельные мысли по данной проблеме высказывались в двух предыдущих главах, здесь автор подводит итог рассуждениям на данную тему. Итак, позицию У. Шнидевинда по данному вопросу можно оценить как центристскую: датируя Пятикнижие VIII–VII вв. до н. э., он исключает консервативную датировку, однако отвергает документальную гипотезу и выводы радикальных критиков, датирующих Пятикнижие слепопленным периодом. Важно, что наш автор приводит два аргумента в пользу допленной датировки Пятикнижия: во-первых, использование классического,

8 Во Второзаконии многократно говорится о записи Синайского откровения (в первых четырёх книгах об этом почти нет речи), появляется повеление писать на косяках домов отдельные стихи Закона (с. 152–153); в Иер. 8, 8, по мнению У. Шнидевинда, отражается противостояние записанного слова и устной традиции (с. 161).

а не позднего еврейского языка, во-вторых, тот факт, что северные племена Израиля играют в Пятикнижии важную роль, доминирует идея двенадцати колен (с. 117–119). Формирование Пятикнижия происходит в два этапа: сначала при Езекии записаны Бытие — Числа, во время Иосии написано Второзаконие. Автор обращает внимание на факт: в книге Исход понятие «тора» указывает на устное учение, в книге Второзаконие — на записанный текст (с. 166, 185). Это может означать, что содержание первых четырёх книг составлено на основе устной традиции, тогда как Второзаконие написано уже в период, когда письменность была распространена и писанный Закон обладал авторитетом. Особо автор обращает внимание на фрагмент Исх. 24, 4–8, где говорится о записи Моисеем повелений Яхве; этот отрывок признаётся девтеронимическим добавлением (с. 172–173). При этом У. Шнидевинд высказывает целый ряд оригинальных идей, которые идут вразрез с общепринятым консенсусом. Так, книга, найденная в храме священником Хелкией при Иосии, считается «свитком Завета» (Исх. 20–23), а не Второзаконием; Второзаконие же было написано в качестве комментария к «свитку Завета» (с. 173–174). Далее, на скрижалях, по мнению автора, был записан план скинии и заповедь о субботе (а не Декалог); этот тезис достаточно убедительно доказывается рассуждением: «довольно странной кажется мысль запечатать скрижали внутри ковчега, в особенности если текст на скрижалях следовало читать и руководствоваться им в качестве нравственного ориентира и законодательства. С другой стороны, если на скрижалях были записаны планы сооружения скинии, то эти тексты уже сослужили свою службу, раз скиния уже была завершена. В таком случае их можно было запечатать в ковчеге в качестве свидетельства того, что место пребывания Бога на земле было построено по планам, открытым и начертанным на скрижалях самим Богом» (с. 179). Авторская интерпретация текста на скрижалях впечатляет, однако её принятию серьёзно препятствуют ясные свидетельства самого Пятикнижия о том, что на скрижалях были написаны заповеди Декалога (см. Исх. 24, 38; Втор. 4, 13).

В главе 8 «Письмо в плену» (с. 190–223) автор рассматривает вопрос о составлении священных книг в период плена (то есть на протяжении всего VI в. до Р. Х.). Здесь автор сначала убедительно доказывает, что подобную работу не могли вести ни иудеи, оставшиеся в Палестине, ни те пленники из числа «простого» народа, которые жили в Вавилоне. Потом Шнидевинд обращает внимание на отсутствие в Библии подробных повествовательных текстов, содержащих описание жизни

в период плена. Методом исключения автор выявляет группу приближённых царя Иехонии, которые находились в привилегированном положении в Вавилоне, имели возможность заниматься книжным делом<sup>9</sup>; кроме того, в самих книгах есть детали, подтверждающие такую гипотезу<sup>10</sup>. Именно в это время была завершена редакция Девтерономической истории, была составлена расширенная версия книги Иеремии (которая сейчас находится в Масоретском тексте), книга Иезекииля, Исаия (гл. 40–66), книги Аггея и Захарии. Также высказывается интересная идея относительно «исчезновения» Зоровавеля с политической сцены Иудеи: У. Шнидевинд допускает, что «Зоровавель предпочел вернуться в Вавилон, где царская семья занимала привилегированное положение, вместо того чтобы оставаться в нищей персидской провинции Иехуд» (с. 223)<sup>11</sup>.

Глава 9 «Писание в тени Храма» (с. 224–261) является заключительной главой основной части книги. В противовес доминирующей на Западе точке зрения, будто «почти все (если не вообще все) библейские книги были созданы в персидский и эллинистический периоды» (с. 227), автор скептически оценивает роль послепленных книжников в создании новых литературных произведений. В пользу своей оценки и против господствующего представления автор приводит три весомых аргумента: 1) провинция Иудея была бедной, малонаселённой и экономически отсталой<sup>12</sup>; 2) в это время основным разговорным языком

- 9 «Царская семья – единственная социальная среда периода вавилонского плена, в которой могло происходить написание значительных литературных произведений. Произведения допленного периода, скорее всего, были сохранены царской семьёй в Вавилоне, а затем вновь оказались в Иерусалиме, когда наследник престола Зоровавель вернулся в страну и заново отстроил Храм. Произведения библейской литературы, созданные на протяжении VI в. до н. э., отражают интересы царской семьи» (с. 223).
- 10 Эти детали таковы: 1) Иехония даже после его низложения в книгах считается законным царём (эпilog 4 Цар.); 2) с царя Иехонии снималась прямая ответственность за вавилонский плен (возлагается на Манассию и Седекию); 3) в книге Иеремии говорится о необходимости подчиниться вавилонянам (по факту, поступить аналогично царю Иехонии) (с. 208–215).
- 11 Альтернативные теории «исчезновения» Зоровавеля – восстание против персов или удаление его персами из-за усиления мессианских настроений среди народа – предполагают некую героизацию его образа; версия же У. Шнидевинда представляет его эгоистом-прагматиком.
- 12 «Археологические свидетельства указывают не на золотой век, а на тяжелое экономическое положение в Иерусалиме и окрестностях. В таких условиях следует ожидать скорее не расцвета библейской литературы, а значительного ослабления литературной активности» (с. 225).

был арамейский и даже писцов обучали с помощью арамейских текстов, что исключает создание большого количества литературных текстов на древнем еврейском языке<sup>13</sup>; 3) для библейской истории послепленный период до сер. II в. является «белым пятном». События этого времени, кроме деятельности Ездры и Неемии, никак не представлены в литературе. Этот факт необъясним в свете представления о бурной литературной деятельности в течение этого времени (с. 245).

Таким образом, У. Шнидевинд приходит к выводу, что в персидский и эллинистический периоды могли быть созданы только книги Паралипоменон, Ездры-Неемии, Есфирь, Екклесиаста и Даниила. Основная же деятельность книжников заключалась в кодификации и редактировании уже имеющихся библейских текстов (соединение отдельных сборников и псалмов в единую Псалтирь, объединение двенадцати пророков, добавление пролога и эпилога к книге Иова). При этом большая часть редакторской работы была осуществлена только в III в., поскольку под скипетром Птолемея в Палестину «вновь вернулось экономическое процветание» (с. 226).

В конце главы 9 есть подзаголовок «Подведение итогов» (с. 257–261); здесь автор тезисно повторяет основные положения, к которым пришёл в процессе исследования; по факту эта часть главы 9 играет функцию Заключения. Однако есть ещё и глава 10, озаглавленная как «Эпилог» (с. 262–285). Здесь основной темой является вопрос соотношения авторитета устной традиции и письменного слова в различных иудейских группах межзаветного периода и в раннем христианстве. Автор замечает, что саддукеи и ессеи отвергали устную традицию, любое устное толкование считалось вторичным и искажающим суть Писания (с. 272). Напротив, фарисеи считали устную Тору приоритетной, и этот подход был воспринят раввинистическим иудаизмом, который являлся преемником фарисейского иудаизма. Христос и представители апостольского поколения также признавали приоритет устного учения; в этом смысле их позиция была близка фарисейской традиции. Однако во втор. пол. I в., когда были записаны Евангелия, произошёл резкий сдвиг в сторону письменной традиции; использование формы кодекса в дальнейшем ещё более утвердило эту перемену (с. 281, 284).

13 «Представляется естественным, что во всех литературных произведениях этого позднего периода будет прослеживаться всепроникающее влияние арамейского окружения. Но тем не менее это влияние мы находим лишь в немногих библейских книгах. Почему? Просто потому, что это был период снижения литературной активности, период собирания и редактирования книг, а не их создания» (с. 244).

В итоге в христианстве, по мнению автора, Писание стало доминировать. В иудаизме процесс слияния устной Торы и письменного текста (запись Талмуда) происходил несколькими столетиями позже. Отметим, что наблюдения автора в отношении иудаизма имеют безусловную ценность; что же касается христианства, то здесь его следует поправить: автор, говоря о значении Писания для Церкви, транслирует протестантскую точку зрения; на самом деле ситуация не так однозначна. Писание действительно стало для Церкви основополагающим источником, однако Предание (устная традиция) признаётся равноправным свидетелем Откровения (при этом следует признать, что уже в древней Церкви все аспекты Предания были записаны, то есть Предание перестало быть устной информацией в буквальном смысле слова).

Итак, рассмотрев содержание книги У. Шнидевинда, сделаем выводы относительно её ценности и актуальности для православного исследователя, отметив значимые факты и идеи, содержащиеся в книге:

- много фактологической информации по развитию письма и культуры чтения в древнем Израиле (это особенно ценный пласт содержания);
- достоин внимания оригинальный метод датировки библейских книг, исходящий из данных о степени культурного развития иудейского общества и экономического положения;
- особенно ценна аргументация в пользу допленного происхождения Пятикнижия; по факту, в этой книге представлена взвешенная точка зрения, которая может рассматриваться как возможный средний путь для тех библеистов, которые отвергают крайности как консервативного, так и критического подхода к этому важнейшему вопросу библейской исагогики;
- интересна модификация концепции Девтерономической истории, идея трёх редакций: при Езекии написана основа этого исторического труда, при Иосии — восполнение содержания и вторая редакция, в период плена в окружении царя Иехонии — заключительная редакция;
- наконец, ценны отдельные экзегетические идеи автора, которые можно рассматривать как возможные версии: содержание скрижалей Завета (план скинии), интерпретация закона о ревности, объяснение фрагментов, связанных с переписью народа, идентификация «народа земли» как политической группы, выражавшей интересы сельских жителей, причины удаления Зоровавеля из Иудеи;

- весьма оригинально выглядит мысль, что Второзаконие было составлено по инициативе «людей земли» и предназначено было сыграть роль конституции, ограничивающей власть царя.

Отдельные недостатки и спорные суждения автора отмечены нами при обзоре содержания книги. В целом понятно, что предлагаемые автором датировки отдельных священных книг являются не более чем версиями, поскольку эти и другие вопросы частной исагогики не могут иметь однозначного решения.

*Алексей Сергеевич Кашкин*

### Литература

- Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Осии. Комментарий. М.: Познание, 2019.
- Шнидевинд У. М.* Как Библия стала книгой: текстуализация древнего Израиля / пер. с англ. В. Л. Вихновича и Н. В. Сидоренко. СПб.: Европейский Дом, 2020.
- Lee Humphreys W.* The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel // *Journal for the Study of the Old Testament*. 1978. Vol. 5 (18). P. 74–90.
- New American Commentary Old Testament: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture: in 42 vols. Vol. 3B: Numbers / ed. by R. D. Cole.* Nashville (Tenn.): Broadman & Holman, 2001.
- Schniedewind W. M.* How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Tyndale Old Testament Commentaries: in 27 vols. Vol. 4: Numbers: An Introduction and Commentary / ed. by G. J. Wenham.* Nottingham: Inter-Varsity Press, 1981.

# ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

## ХРОНИКА НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ ЗА 2022–2023 гг.

УДК 82-92 (001.83)

DOI: 10.31802/BCA.2023.20.4.012

### 1. Конференция

#### «Трактат “О Херувимах” Филона Александрийского»<sup>1</sup>

В Университете Лозанны<sup>2</sup> (Швейцария) 12 октября 2022 г. прошла однодневная конференция, посвящённая трактату Филона Александрийского «О Херувимах», которая включала всего пять докладов. Сначала к её участникам обратились с приветственными словами **Д. Хамидович**<sup>3</sup> и **А. Буаше**<sup>4</sup>. Затем с докладом на тему «Херувимы в еврейской Библии: сравнительно-исторический метод» выступил **С. Антониоз** из Национального центра научных исследований<sup>5</sup>. После него **А. ван ден Хук** из Гарвардского университета прочитал доклад, посвящённый теме «Известные и малоизвестные места в сочинении Филона “О Херувимах”»: некоторые размышления о тематической связности трактата<sup>6</sup>. **К. Леви** из Сорбонны осветил тему «Можно ли воспринимать трактат “О Херувимах” как сочинение о добродетели?»<sup>7</sup>. Доклад **О. Мюнниха**, также представителя Сорбонны, назывался «Понятие причины в трактате “О Херувимах”»<sup>8</sup>. Заключительный доклад «Выделяя различия

1 Le traité «*De Cherubim*» de Philon d’Alexandrie.

2 Université de Lausanne.

3 David Hamidovic – professeur ordinaire de l’Université de Lausanne.

4 Anne Boiché – maître-assistante, faculté de théologie et de science des religions de l’Université de Lausanne.

5 *Anthionoz S.* Les Chérubins dans la Bible hébraïque: approche historique et comparative.

6 *Hoek A., van den.* Highways and Byways in Philo’s «*De Cherubim*»: Some Thoughts About the Thematic Cohesion of the Treatise.

7 *Lévy C.* Le «*De Cherubim*» peut-il être lu comme un traité de la vertu?

8 *Munnich O.* La notion de cause dans le «*De Cherubim*».

между вещами”: о методе экзегета в трактате “О Херувимах”» был прочитан **А. Буаше** из Лозаннского университета<sup>9</sup>.

## 2. XI Скандинавская патристическая конференция<sup>10</sup>

Эта научная встреча прошла в Орхусском университете<sup>11</sup> с 24 по 26 августа 2022 г. Основная её цель заключалась в том, чтобы проиллюстрировать различные подходы, с помощью которых экзегетические практики формировали богословское развитие в период ранней и поздней Античности. Материалы конференции охватывают, но не ограничиваются следующими основными областями: библейская и небиблейская экзегетика, тринитарная экзегетика, экзегетика творения, литургии, власти и т. д.

В первый день после обеда состоялась регистрация участников; конференция открылась приветственным словом организаторов к её участникам. Первой выступающей была **Л. Ингеборг Лид** (Норвежский теологический университет) с сообщением «Ранние еврейские тексты в христианской рукописной передаче: толкование, адаптация и изменения»<sup>12</sup>. **Р. Хеннингс** (Ольденбургский университет имени Карла фон Осецкого) выступил с докладом «Толкование вашего Священного Писания, обращённое против вас»<sup>13</sup>. **Т. Тоом** (Джорджтаунский университет) прочитал доклад на тему «“Исагога” Адриана<sup>14</sup> и *dianoia* Писания»<sup>15</sup>. После перерыва на кофе-брейк **Й. Оке Стинбук** (Копенгагенский университет) прочитал доклад «“Кто ещё это может быть, как не Сам Спаситель?” Христологическое толкование Климента Александрийского»<sup>16</sup>.

9 *Boiché A.* «Distinguer les différences entres les choses»: sur la méthode de l'exégète dans le «*De Cherubim*».

10 The 11<sup>th</sup> Nordic Patristic Meeting.

11 Один из крупнейших университетов в Дании, основан в 1928 г.

12 *Ingeborg Lied L.* Early Jewish Texts in Christian Manuscript Transmission: Exegesis, Adaption and Change.

13 *Hennings R.* Interpreting Your Holy Scripture Against You.

14 Адриан Антиохийский – сирийский учёный монах и пресвитер, живший в перв. пол. V в., входил в круг свт. Иоанна Златоуста. Известен как автор сочинения «Исагога, или Введение в Божественные Писания». Рус. пер. см. в: *Адриан. Исагога, или Введение в Божественные Писания // Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013. С. 922–948.

15 *Toom T.* Adrian's Isagoge and the *dianoia* of Scripture // *Journal for Late Antique Religion and Culture.* 2022. Vol. 16. P. 32–49.

16 *Aakjær Steenbuch J.* «Who Else Can It Be but the Saviour Himself»? Christological Exegesis in Clement of Alexandria.

**Архим. Кирилл (Говорун)** (Стокгольмский университет) выступил с сообщением на тему «Споры о Филиокве — столкновение никейских толкований?»<sup>17</sup>. В завершение первого дня конференции **М. Высоцки** (Люблинский католический университет им. Иоанна Павла II) зачитал доклад «Послания как школа христианской экзегезы. Исследование раннехристианских латинских посланий IV–V вв. (Августин, Иероним и Паулин Ноланский)»<sup>18</sup>.

Второй день, 25 августа, начался пространной лекцией на тему «За пределами экзегетических методов: религиозный опыт позднеантичного библейского экзегета», которую прочитала **М. Декок** (Орхусский университет)<sup>19</sup>. **П. Синер** (Национальный университет Сан-Хуана) сделала доклад «Экзегеза как путь к блаженству: совершенство созерцания в богословии Оригена»<sup>20</sup>.

После перерыва **В.-Х. Риккинен** (Университет Хельсинки) выступил с темой «Сверхъестественное наказание в беседах Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея»<sup>21</sup>. **Х. Хуовинен** (Университет Восточной Финляндии) сделал сообщение на тему «Божественное дыхание и процесс творения: аллюзии на Быт. 2, 7 в катехизической риторике Кирилла Иерусалимского»<sup>22</sup>. **А. Бергман** (Университет Хельсинки) выступил с докладом «Максим Исповедник об аскетических образах в Священном Писании и природе»<sup>23</sup>.

После обеда с докладом на тему «Патристическая экзегеза в арабском мире» выступила **М. Л. Яльм** (Стокгольмский университет)<sup>24</sup>. Следующее исследование «Средневековая рецепция “*Apophthegmata Patrum*”<sup>25</sup> в коптском Египте» представила **М. Айриоки** (Бергенский

17 *Hovorun C.* Filioque Controversy — A Clash of Nicaean Exegesese?

18 *Wysocki M.* Letters as a School of the Christian Exegesis. A Study of the Early Christian Latin Letters of the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> Century (Augustine, Jerome and Paulinus of Nola).

19 *DeCock M.* Beyond Exegetical Methods: The Religious Expertise of the Late Antique Biblical Exegete.

20 *Ciner P.* Exegesis as a Path to Blessedness: The Perfection of Contemplation in Origen's Theology.

21 *Riekkinen W.-H.* Supernatural Punishment in John Chrysostom's Sermons on Matthew.

22 *Huovinen H.* Divine Breath and the Process of Creation: The Allusions to Gen. 2, 7 in the Catechetical Rhetoric of Cyril of Jerusalem.

23 *Bergman A.* Maximus the Confessor on the Ascetical Patterns of Scripture and Nature.

24 *Hjälml M. L.* Patristic Exegesis in the Arab World.

25 «*Apophthegmata Patrum*» — агиографический памятник, собрание изречений отцов-пустынников раннего христианства; создан, предположительно, в IV–VI вв. Сборник содержит высказывания, афоризмы, истории, назидательные поучения, касающиеся духовной жизни, аскетических и монашеских принципов, этики, и приписывается первым

университет)<sup>26</sup>. После неё выступили **Э. Моро** (Падуанский университет) с докладом «От библейского толкования к богословским размышлениям: Августин о происхождении души»<sup>27</sup>, затем **С. Баарнхельм Пусетт** (Кингстонский университет) — «Политическая экзегеза: св. Августин и политика библейской любви»<sup>28</sup>, **Дж. Чан** (Университет Торонто) — «Эмоциональная экзегеза Августина в “*De civitate Dei*”: живущий с надеждой во Христе»<sup>29</sup> и **Т. Одзава** (Университет Кэйо) — «Внутреннее слово Августина применительно к библейской экзегезе»<sup>30</sup>.

Последний день конференции открылся докладом **В. Вуоланто** (Университет Тампере) «Павла, Евстохия и экзегеза Иерусалима, или кто написал 46-е послание Иеронима»<sup>31</sup>. **И. Бодрожич** (Сплитский университет) сделал сообщение «Христологический идеал аскетической модели Иеронима для женщин, согласно его комментарию на Послание к Ефесянам»<sup>32</sup>. **Дж. Леал** (Августинианский патристический институт) представил доклад «“Регрессивная” и “прогрессивная” экспансия в типологии Тертуллиана»<sup>33</sup>.

После перерыва было заслушано четыре доклада: **Э. Манцо** (Неаполитанский университет) «О беззаконии судей и старейшин: Орозий<sup>34</sup> в роли Сусанны в “*Liber Apologeticus*” [Тертуллиана]»<sup>35</sup>; **Дж. Масперо** (Папский университет Святого Креста) «Тринитарное прочтение Ин. 4, 23–24 у греческих отцов»<sup>36</sup>; **Н. Тэнасэ** (Западный университет Тимишоары) «Встреча позднеантичной неоплатонической антропологии

христианским отшельникам и монахам, которые подвизались в Египетской пустыне, а также на Синайском полуострове и в Палестине. Подробнее см.: *Войтенко А. А. и др. Apophthegmata Patrum // ПЭ. 2001. Т. 3. С. 140–142.*

- 26 *Airijoki M. The Medieval Reception of the «Apophthegmata Patrum» in Coptic Egypt.*
- 27 *Moro E. From Biblical Exegesis to Theological Reflection: Augustine on the Origin of the Soul.*
- 28 *Bäärnhelm Pousette S. Political Exegesis: Saint Augustine and the Politics of Scriptural Love.*
- 29 *Chan J. Exegesis with Emotions by Augustine in «De civitate Dei». Living with Hope in Christ.*
- 30 *Ozawa T. Augustine's Inner Word for Biblical Exegesis.*
- 31 *Vuolanto V. Paula, Eustochium and the Exegesis of Jerusalem, or, Who Wrote Jerome's Epistle 46.*
- 32 *Bodrožić I. The Christological Ideal of Jerome's Ascetic Model for Women According to His Comment of the Ephesian Epistle.*
- 33 *Leal J. «Regressive» and «Progressive» Expansion in the Typology of Tertullian.*
- 34 Павел Орозий (Paulus Orosius; кон. IV — нач. V в.) — пресвитер; латинский церковный писатель, историк, апологет. См.: *Тюленев В. М. Орозий // ПЭ. 2019. Т. 53. С. 330–336.*
- 35 *Manzo E. On the Iniquity of Judges and Elders: Orosius as Susanna in the «Liber Apologeticus».*
- 36 *Maspero G. The Trinitarian Reading of John 4, 23–24 in the Greek Fathers.*

с христологией кон. IV в.»<sup>37</sup>; **М. Шрам** (Люблинский католический университет им. Иоанна Павла II) «Элементы пифагорейского числового символизма в аллегорической библейской экзегезе Дидима Слепца»<sup>38</sup>.

### 3. IX Патристический симпозиум св. Андрея: «Св. Максим Исповедник. Христианство VII в.: богословие и история»<sup>39</sup>

В 2022 г. патристический симпозиум св. Андрея был посвящён жизни и трудам отца Церкви — прп. Максима Исповедника. Симпозиум позволил исследователям, независимо от области их знаний, академической принадлежности или вероисповедания, представить свои размышления об этой ключевой фигуре эпохи моноэнергистских и монофелитских споров. Цель междисциплинарного подхода, охватывающего систематическое богословие, патристику, этику, библеистику, церковную историю, литургику и многое другое, состояла в том, чтобы получить всеобъемлющее видение богословской мысли прп. Максима.

За два дня симпозиума были прочитаны следующие доклады.

**Прот. Джон Бэр** (Абердинский университет) представил сообщение на тему «От св. Григория Нисского до св. Максима Исповедника: предпосылки для “Амбигвы 41”»<sup>40</sup>. В то время как большая часть «Амбигв» прп. Максима посвящена комментированию трудных мест из сочинений свт. Григория Богослова и «Ареопагитик», «Амбигва 41» уходит корнями в творения свт. Григория Нисского. В докладе автор опирается на своё недавнее критическое издание и перевод одного из важнейших антропологических творений свт. Григория Нисского «Об устройении человека»<sup>41</sup>, в сопроводительной статье к которому проанализировал значение библейского термина «образ» применительно к человеческой личности. Он констатировал, что данное понятие следует рассматривать в эсхатологической перспективе. Кроме того, докладчик подчеркнул

37 *Tănase N.* Late Ancient Neoplatonic Anthropology Meets Late Fourth-Century Christology.

38 *Szram M.* Elements of the Pythagorean Number Symbolism in the Allegorical Biblical Exegesis of Didymus the Blind.

39 St Andrew's 9<sup>th</sup> Patristic Symposium «Saint Maximus the Confessor: 7<sup>th</sup> Century Christianity: Theology and History».

40 *Behr J.* From St Gregory of Nyssa to St Maximus the Confessor. The Background for Ambiguum 41.

41 *Gregory of Nyssa.* On the Human Image of God / ed. and transl. by J. Behr. Oxford, 2023. (Oxford Early Christian Texts).

важность различия между мужчиной и женщиной как части предвечного совета Божия, благодаря которому человечеству суждено исполнить своё предназначение.

**П. Блауэрс** (Христианская семинария имени Эммануила) выступил с докладом «Сопоставление учения о тайне любви Божией у Максима Исповедника и Августина Гиппонского»<sup>42</sup>. Автор отметил, что прп. Максим значительную часть своей жизни провёл в Северной Африке — регионе, на который двумя столетиями ранее оказал сильное влияние блж. Августин, в связи с чем многих исследователей занимал вопрос: был ли византийский богослов прямо или косвенно знаком с учением епископа Гиппона? В католической традиции последнего часто именовали «*doctor caritatis*» или «*doctor amoris*», как богослова, говорящего обо всех аспектах этой добродетели. В свою очередь, на православном Востоке именно прп. Максим подробно описал тайну любви в Домостроительстве спасения. По этой причине проф. Блауэрс задаётся целью сравнить и одновременно противопоставить уникальные подходы к тайне любви блж. Августина и прп. Максима, исследуя её основания в триадологии, христологии и пневматологии и то, насколько глубоко она преобразует жизнь христианина.

**В. Адрахтас** (Университет Западного Сиднея) раскрыл тему «Св. Максим Исповедник на пересечении греческой философии, еврейского мистицизма и ранней исламской мысли»<sup>43</sup>. По его мнению, исторический контекст выявляет весьма интригующие подробности эпохи. С одной стороны, прп. Максим всего на 10–20 лет младше последних языческих философов Симпликия<sup>44</sup> и Олимпиодора<sup>45</sup>; с другой, его богословская деятельность приходится на пик развития двух типов

42 *Blowers P. Comparing Maximus the Confessor and Augustine of Hippo on the Mystery of the Love of God.*

43 *Adrahtas V. St Maximus the Confessor at the Intersection of Hellenic Philosophy, Jewish Mysticism and Early Islamic Thought.*

44 Симпликий Киликийский (Σιμπλίκιος ὁ Κιλικίος; ок. 490 – 560) — античный философ-неоплатоник, представитель Афинской школы неоплатонизма. В ряде источников называется латинизированным именем — Симплиций. Учился в Александрии у Аммония (440–520), затем переехал в Афины, где стал учеником Дамаския (458/462 — после 538), последнего схоларха Платоновской академии и Афинской школы неоплатонизма.

45 Олимпиодор Младший (Ὀλυμπιόδωρος ὁ Νεώτερος; 495–570) — философ-неоплатоник, представитель Александрийской школы неоплатонизма, ученик Аммония, сына Гермия. Последней философ языческой традиции неоплатонизма в Александрии; после его смерти Александрийская школа перешла к христианским аристотеликам и в итоге была перенесена в Константинополь.

еврейского мистицизма — Меркабы<sup>46</sup> и Хехалот<sup>47</sup>. Кроме того, он был младшим современником пророка Мухаммеда и свидетелем угасания Праведного халифата. Адрахтас рассматривает иерофанический и рационалистический аспекты неоплатонизма, утверждения представителей школы «Теофанейя» (архиеп. Александра (Голицына) и А. А. Орлова) об иудейских истоках христианского мистицизма, а также учение раннего исламского движения хариджитов<sup>48</sup>. В результате он приходит к выводу, что адекватное понимание мысли прп. Максима Исповедника требует мультирелигиозного подхода. Так, схолии прп. Максима на «Ареопагитики» и обращение к философским темам рассматриваются в связи с неоплатоническими влияниями, в то время как «Мистагогия» и «Главы о любви» оцениваются автором как яркий пример воздействия еврейского мистицизма на его мистическое богословие. Также Адрахтас считает, что в догматических трудах прп. Максима нашёл выражение акцент хариджитов на личной свободе воли, что свидетельствует о более широком значении их учения в ту эпоху.

**М. Бейрн** (Сиднейский колледж богословия; Православный богословский колледж св. Андрея) зачитала доклад «Кристоф Шёнборн: удовольствие и страдание согласно “*Questiones ad Thalassium*”»<sup>49</sup>. В 1980 г. во Фрибуре (Швейцария) состоялся экуменический симпозиум, посвящённый св. Максиму, целью которого было исследование вклада прп. Максима в развитие христианских Церквей. Доклады этой конференции были опубликованы на нескольких языках в сборнике «Акты симпозиума по Максиму Исповеднику»<sup>50</sup> и одна из франкоязычных

46 Меркаба (с ивр. «колесница») — школа раннего еврейского мистицизма (ок. 100 г. до н. э. — 1000 г. н. э.), в которой главной темой исследований были видения, подобные содержащимся в Иез. 1 или в литературе хехалот, включающей в себя истории восхождения к небесным дворцам и Престолу Бога.

47 Хехалот (с ивр. «дворцы» или «чертоги») — тексты, составленные иудейскими мистиками во II–VII вв. н. э. на территории Израиля и Вавилонии и посвящённые описанию высших миров, Небесных Чертогов, ангелов и престола Славы Божией. Являются одним из древнейших источников каббалы.

48 Хариджиты — представители религиозно-политического течения в исламе, возникшего в VII в. и отличающегося как от учения суннитов, так и от шиизма. Начало движению положила группа в 12 тысяч воинов из числа сторонников халифа Али ибн Аби Талиба, которая во время гражданской войны в 657 г. порвала с ним, будучи недовольной согласием Али на третейский суд между ним и его соперником — Муавией ибн Аби Суфьяном.

49 *Beirne M. Christoph Schönborn: Pleasure and Pain According to «Questiones ad Thalassium».*

50 См.: *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre, 1980 / éd. par F. Heinzer, Ch. Schönborn. Fribourg, 1982. (Paradosis; 27).*

статей принадлежала кардиналу Кристофу Шёнборну<sup>51</sup>. Профессор Бейрн зачитала её в собственном английском переводе.

**Д. Брэдшоу** (Кентуккийский университет) выступил с сообщением «Св. Максим против моноэнергизма: природные энергии»<sup>52</sup>. Среди богословского наследия прп. Максима выделяется разработанная им концепция природной энергии, которая отличается от общепринятого представления об энергии как активном поведении или действии. Напротив, по его мысли, она представляет собой способность к действию, которая соответствует рассматриваемой специфике. Согласно прп. Максиму, природная энергия сущности — это «природная составляющая (συστατική) сила <...> которая главным образом и в первую очередь эту [сущность] определяет, ибо является наиболее общим видообразующим (εἰδοποιόν) движением всякой природно присущей ей объемлющей (περικεκτικῆς) особенностями»<sup>53</sup>. Примечательно, что эта концепция сочетает в себе аспекты как силы (δύναμις), так и движения (κίνησις). В докладе автор проследил этапы развития учения о природной энергии у предшественников преподобного и проанализировал её понимание прп. Максимом.

**А. Купер** (Католический теологический колледж; Университет теологии в Мельбурне) осветил вопрос «Максим и символизм чисел»<sup>54</sup>. Одним из наиболее сложных герменевтических инструментов прп. Максима является его богословие чисел или числовой символизм. Несмотря на то, что он не является чем-то необычным для греческой экзегетической традиции, в трудах прп. Максима мы обнаруживаем достаточно детальное и глубокое понимание этого предмета. Многие его экзегетические тексты современному читателю могут показаться странными и даже надуманными. Обращение к этой теме вызывает у исследователей ряд вопросов. Является ли манипулирование числами для прп. Максима лишь предлогом для демонстрации читателю того, что ему и без того известно, то есть указанием на аскетические, духовные и догматические элементы учения, которые можно продемонстрировать иными методами? Или размышления и умозрения, связанные с числами, действительно открывают ему нечто новое? Одно несомненно, что подобная

51 Schönborn Ch. Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium // Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre, 1980 / éd. par F. Heinzer, Ch. Schönborn. Fribourg, 1982. (Paradosis; 27). P. 273–284.

52 Bradshaw D. St Maximus vs Monoenergism: The Natural Energies.

53 Maximus Confessor. Ambiguum 5, 2 // CCSG. 48. P. 19–20. Рус. пер.: ВФ. 18. С. 201.

54 Cooper A. Maximus and the Symbolism of Numbers.

экзегеза свидетельствует о взглядах преподобного на Писание. Всякая, даже на первый взгляд незначительная деталь обладает божественным значением и предназначением. Пристальное внимание к этим деталям для постижения их более глубокого смысла призвано способствовать преуспеянию в добродетели и постижению монахом Божественных тайн. Иными словами, посредством нумерологических изысканий и размышлений прп. Максим стремится предоставить своим читателям пишу для их «душевного делания» и возрастания.

**М. Ибрахим** (Коптский ортодоксальный теологический колледж св. Кирилла) зачитал доклад «Святой и физик заходят в бар: диалог св. Максима Исповедника и Дэвида Бома»<sup>55</sup>. Посткартезианский<sup>56</sup> мир можно охарактеризовать как мир феноменологического распутывания, в котором изоляция переменных привела не только к значительным научным достижениям, но и к маргинализации метафизики в общественном дискурсе. Напротив, в сфере точных наук произошёл неожиданный бунт. Такие области, как экология, генетика, космология и математическая теория хаоса предлагают новое видение реальности — спутанного и взаимозависимого космоса. В частности, произошла революция в физике: квантовую механику с её корпускулярно-волновым дуализмом<sup>57</sup>, принципом неопределённости Гейзенберга<sup>58</sup> и квантовой запутанностью<sup>59</sup>, которая бросила вызов нашему чувственному

- 55 *Ibrahim M. A Saint and a Physicist Walk into a Bar: St Maximus the Confessor and David Bohm in Dialogue.*
- 56 Картезианство — направление в истории философии, идеи которого восходят к Рене Декарту. Для картезианства характерны скептицизм, рационализм, критика предшествующей схоластической философской традиции.
- 57 Корпускулярно-волновой дуализм — свойство природы, состоящее в том, что материальные микроскопические объекты могут при одних условиях проявлять свойства классических волн, а при других — свойства классических частиц. Типичные примеры объектов, проявляющих двойственное корпускулярно-волновое поведение, это электроны и свет; принцип справедлив и для более крупных объектов, но, как правило, чем объект массивнее, тем в меньшей степени проявляются его волновые свойства.
- 58 Принцип неопределённости Гейзенберга — фундаментальное соображение, устанавливающее предел точности одновременного определения пары характеризующих систему квантовых наблюдаемых, которые описываются некоммутирующими операторами. Более доступно он звучит так: чем точнее измеряется одна характеристика частицы, тем менее точно можно измерить вторую.
- 59 Квантовая запутанность — квантово-механическое явление, при котором квантовые состояния двух или большего числа объектов оказываются взаимозависимыми. К примеру, можно получить пару фотонов, находящихся в запутанном состоянии. Тогда если при измерении спина первой частицы её спиральность оказывается положительной, то спиральность второй всегда оказывается отрицательной, и наоборот.

восприятию, можно рассматривать в качестве эквивалента революции, произведённой в своё время Коперником. Квантовая теория, по сути, намекает на фундаментальное «апофатическое» измерение реальности, заменяя ньютоновскую определённую вероятностными распределениями. Одной из альтернативных интерпретаций квантовых явлений является теория де Бройля — Бома<sup>60</sup>, которая соединяет классическую механику с квантовыми явлениями. Бом развил эту теорию в философскую систему, в которой физические явления рассматриваются как явное проявление единого и имплицитного универсального порядка. Докладчик отметил, что эта система, основанная на квантовой механике, имеет некоторое сходство с раннехристианской и стоической логоцентрическими космологиями, которые оказали влияние на мысль прп. Максима. По мнению докладчика, особенный интерес представляют антропологические следствия подобной космологии.

**К. Джойс** (Католический теологический колледж, Мельбурн) выступил с сообщением «Какой вклад исторически зафиксированные созерцательные традиции могут внести в созерцательные исследования? Моделирование созерцательной практики Максима Исповедника»<sup>61</sup>. Недавно появившаяся дисциплина «созерцательные исследования» занимается рассмотрением контекста, характеристик и результатов медитативных практик, к примеру, медитации осознанности, свойственной буддизму. Однако по разным причинам подобные исследования обычно сводят медитативные практики к простым когнитивным процессам и выяснению того, каким образом упрощённые варианты подобных практик положительно воздействуют на человеческую психику. В недавних работах, посвящённых христианским практикам, элементы исследовательской модели осознанности подвергаются критике, однако эта модель применяется и к таким практикам, как централизованная молитва (*centering prayer*) и христианская медитация Дж. Мэйна<sup>62</sup>.

60 Теория де Бройля — Бома является интерпретацией квантовой теории. В дополнение к волновой функции на пространстве всех возможных конфигураций, она постулирует реальную конфигурацию, которая существует, даже не будучи измеряемой. Скорость любой частицы зависит от значения управляющего уравнения, которое зависит от конфигурации системы, заданной её волновой функцией; последняя зависит от граничных условий системы, которой в принципе может быть вся Вселенная.

61 *Joyce C. What Can Historical Contemplative Traditions Contribute to Contemplative Research? Modelling Maximus the Confessor's Contemplative Practice.*

62 Джон Мейн (John Main; 1926–1982) — монах-бенедиктинец, основатель Международного общества христианской медитации (The World Community for Christian Meditation), автор многочисленных книг и популяризатор христианской медитации, которая описывается им

Изучение исторически зафиксированных традиций вносит свой вклад в созерцательные исследования, выявляя, каким образом функционируют такие когнитивные процессы, как «поучение»/«размышление» (μελέτη)<sup>63</sup> у Евагрия Понтийского и других монашеских авторов. Докладчик, пользуясь аналогичным подходом, проанализировал «Главы о любви» прп. Максима, поскольку в его сочинениях можно обнаружить когнитивные модели поведения, которые, с одной стороны, являются стандартными для модели осознанности, а с другой отличаются от неё. В докладе автор рассматривает некоторые элементы практики, например: непрестанное поучение (μελέτη), нерассеянное внимание (ἀλερίσκολος) и пр. (включая опыт взаимодействия подвижника с демонами и общения с Богом), — на основании чего предлагает модель медитации, выявленную им в творениях прп. Максима.

**Е. Анагносту-Лаутидес и К. Ву** (Университет Маккуори) представили доклад «Вакхическое состояние ума и христианское гражданство Максима»<sup>64</sup>. Ещё Платон в диалоге «Федон» (69с) рассуждал о том, кто же такие истинные вакханты, то есть философы, обладающие мужеством отречься от телесных похотей ради поиска истины. Вакхическое устройство философа обсуждается им также в «Пире» и «Федре». В своём выступлении авторы рассматривали платоновское вакханство в качестве модели для «Мистагогии» прп. Максима, у которого Евхаристия занимает центральное место в христианской литургической жизни. Именно посредством неё христиане не только восприимлют Царство Небесное, но и осуществляют социальное взаимодействие. В то время как неоплатоническое влияние на прп. Максима зачастую связывается с Оригеном, Псевдо-Дионисием и Проклом, исследование сосредоточено на двух менее обсуждаемых фигурах — Клименте Александрийском и Псевдо-Макарии. Для Климента, как преданного читателя Платона, вакхический опыт восприятия Божественного является приуготовлением христиан к Царству Небесному и обновлённому гражданству как здесь, так и в вечности. Эти идеи Климента оказали заметное, хотя мало обсуждаемое влияние на Псевдо-Макария, который рассматривал экстатическое опьянение в качестве метафоры духовного преуспевания и символа утверждения гражданства в Боге. Автор

как реконструированная для современного западного человека практика «чистой молитвы» прп. Иоанна Кассиана, где основным методом является повторение определённой молитвенной формулы.

63 Лат. *meditatio*.

64 *Anagnostou-Laoutides E., Woo K. The Bacchic State of Mind and Maximus' Christian Citizenship.*

показывает, как мысль Климента и Псевдо-Макария привносит в богословие прп. Максима те практические элементы, которые не смогла ему дать неоплатоническая теургия Прокла, христианизированная Псевдо-Дионисием.

**Э. Меллас** (Теологический колледж св. Андрея, Сиднейский колледж теологии) выступил с сообщением «“Тишина, наполненная песней”: эсхатология и эмоции в “Мистагогии” св. Максима Исповедника»<sup>65</sup>. Учёный считает, что политемпоральное видение литургической жизни в Византии, предложенное прп. Максимом, было преимущественно эсхатологическим, хотя и облечённым в конкретную форму. Совершение литургии в габитусе сакрального пространства воплощало собой эсхатон, объединяя прошлое, настоящее и будущее в едином литургическом времени. Начало литургии символизирует рождение Христа; малый вход — Его распятие, воскресение и вознесение; возвешение Евангелия знаменует конец истории; а всё, что следует за этим, происходит непосредственно в будущем веке. В «Мистагогии» прп. Максим рассматривает литургию сквозь призму эсхатологии и аллегории; преобразование человеческих эмоций в Божественные осуществляется не просто благодаря аскезе, а в рамках литургической ойкумены, в которой живут верующие. Автор также указал на связь между литургией и гимнографией в творениях прп. Максима, и на то, каким образом эти формы становятся мистагогическим опытом, в котором небо и земля пребывают в единении одновременно в рамках сакрального пространства и в сердцах верующих.

**Дж. Мок** (Китайская пресвитерианская церковь) выступил с темой «В какой степени христология Буллингера отражала христологию Максима Исповедника?»<sup>66</sup>. В своих сочинениях швейцарский реформатор Генрих Буллингер<sup>67</sup> часто ссылался на отцов Церкви, чтобы в своих разногласиях с Римом продемонстрировать верность цюрихских реформаторов Священному Писанию и вере ранней Церкви. Концепция вездесущия тела Христова в связи с Тайной Вечерей высветила глубокие различия между Цюрихом и Виттенбергом относительно

65 Mellas A. «The Silence Abounding in Song»: Eschatology and Emotion in St Maximus the Confessor's «Mystagogy».

66 Mock J. To What Extent Did the Christology of Bullinger Mirror the Christology of Maximus the Confessor?

67 Генрих Буллингер (Heinrich Bullinger; 1504–1575) — швейцарский реформатор, друг и последователь Цвингли, бывший его преемником в Цюрихе. Известен как крайне плодовитый автор, ему принадлежат 124 труда, многочисленные проповеди, а также переписка, насчитывающая свыше 12 тысяч посланий.

двух природ во Христе и сути самого спасения. Одна из ранних работ Буллингера «*Utriusque in Christo naturae*» (1539) посвящена двум природам во Христе, однако на протяжении всей жизни он неоднократно обращался к христологической проблематике. Его труд «*Decades*» (1549–1551) включал раздел о христологии, который отражал современную Буллингеру полемику; позднее эти идеи были выражены в более расширенном виде в нескольких катехизисах. Христология прп. Максима, изложенная им в «*Амбигвах*», демонстрирует близость апофатического богословия и катафатического. В своих трудах Буллингер прямо не цитировал прп. Максима несмотря на то, что два тома сочинений последнего имелись в библиотеке Цвингли<sup>68</sup>, однако ссылался на творения свт. Кирилла Александрийского. Тем не менее докладчик приходит к заключению, что между христологией прп. Максима и Буллингера существует множество точек соприкосновения.

**Б. Нассиф** (Богословский институт св. Иоанна Дамаскина) зачитал доклад «Божественная красота человечества: понимание пола св. Максимом и опыт святых»<sup>69</sup>. Существует множество работ, посвящённых «*Амбигве 41*» и пониманию пола прп. Максимом Исповедником. Автор показывает, что преподобный в своих трудах осуществил синтез предшествовавшей ему традиции в контексте христианской жизни. Этот взгляд позволяет по-новому взглянуть на христианских святых и на то, как на протяжении всей истории Церкви в них отражалась красота «образа Божия» вне зависимости от их половой принадлежности, и в браке, и в безбрачии. Благодаря эпиклезе, и мужчина, и женщина на каждой литургии преображаются в земных ангелов, сохраняя при этом присущую им половую идентичность. Автор заключает, что Божественное Домостроительство прокладывает человечеству путь к великой тайне: мистическому браку со Христом.

**А. Папаниколау** (Институт православных исследований, Фордемский университет) выступил с сообщением «Св. Максим: добродетели и архитектура души»<sup>70</sup>. В докладе автор основное внимание уделил взгляду прп. Максима на обожение и тому, как он описывает его с точки зрения взаимосвязи между проявлением добродетелей и структурой души. Согласно преподобному, наивысшей добродетелью является

68 Ульрих Цвингли (Ulrich Zwingli; 1484–1531) – швейцарский реформатор, философ и гуманист, автор теологических трудов.

69 Nassif B. Divine Beauty of Humanity: Saint Maximus' Perspective of Gender and the Experience of Saints.

70 Papanikolaou A. St Maximus, the Virtues, and the Architecture of the Soul.

любовь, разные стороны которой он описывает, используя термины ἔρωσ и ἀγάπη. Добродетели равно присущи страстной (желательной и яростной силам) и умной частям души и содействуют достижению ею благобытия, которое прп. Максим определяет, как мудрость и благо. Обожение, то есть единение с Богом, заключает в себе истинное знание (γνώσις) Бога и Его волений/логосов в творении посредством созерцания. Как показывает автор доклада, это знание, по мнению прп. Максима, не может быть достигнуто, если не обрести в Боге любовь ко всему творению. В состоянии единения с Богом умная часть души прекращает свою деятельность, поскольку пребывает в Божественном свете, и единственное, что она «ощущает» в этот момент это ἔρωσ к Богу. Это единение является апогеем аскетических усилий, которые нацелены на стяжание добродетелей.

**Дж. Рутерфорд** (Теологический колледж Мура) сделал сообщение на тему «Использование богочеловеческой аналогии в никейско-халкидонской традиции и у Максима Исповедника»<sup>71</sup>. Важной особенностью эпохи первых трёх Вселенских Соборов было использование онтологической и антропологической терминологии и понятийного аппарата (сущность/природа, ипостась/лицо, единосущие) для объяснения парадокса единства и множественности в Троице. Используя эту терминологию, отцы Халкидонского Собора выразили своё исповедание о двойном единосущии Христа. Полтора столетия спустя прп. Максим, продолжая использовать эту аналогию применительно к Троице, вынужден был всё же отказаться от неё, поскольку она заводит в логический тупик. По-видимому, прекращение использования этой аналогии в тот самый момент, когда она вызывает богословские затруднения, проливает свет на апорию, которую несколько исследователей выявили в Халкидонском оросе. Онтологический аппарат, разработанный для объяснения божественного и человеческого во Христе, не может быть последовательно применён к Троице без возникновения логических несуразностей, однако, как показывает автор, вся богословская традиция первых четырёх Вселенских Соборов приводит нас именно к этому.

**Н. Заротиадис** (Университет Аристотеля) выступил с докладом «Учимся любить: подход к учению свв. Киприана и Максима Исповедника»<sup>72</sup>, целью которого было заявлено сравнение учения о любви

71 *Rutherford J.* The Use of the Divine-Human Analogy in the Niceno-Chalcedonian Tradition and Maximus the Confessor.

72 *Zarotiadis N.* Learning to Love: Approaching the Teaching of St. Cyprian and St. Maximus the Confessor.

к ближнему в трудах двух отцов Церкви. По утверждению Заротиадиса, свт. Киприан подчёркивает непостижимую ценность любви к ближнему и в сочинении «О благотворении и милостыне» раскрывает, как христиане могут достичь небесного спасения, оказывая нравственную, духовную и материальную помощь ближним. Любовь, вера и дела милосердия, по мысли свт. Киприана, являются лучшими средствами для очищения от грехов. С другой стороны, прп. Максим в своих «Главах о любви» рассматривает любовь к ближнему как неотделимую от любви к Богу. Подлинная любовь к ближнему основана на искренней любви к Богу. Докладчик делает вывод: оба святых подчёркивают, что подлинная любовь к ближнему переплетена с любовью ко Христу, поскольку Сам Христос является источником этой любви. В своих трудах свт. Киприан рассматривает любовь к ближнему как ежедневное борение с собой, в котором христианин должен деятельно помогать немощному брату милостыней и благотворительностью. Отказываясь от материальных благ и раздавая богатства мира сего, он обретает небесные сокровища (*celestes thesauros*). Прп. Максим, соглашаясь с этой позицией, в свою очередь, подчёркивает, что любовь к ближнему, по сути, является любовью к Богу, указывая на четыре её аспекта: универсальность, равенство, теоцентрический характер и дух жертвенности ради благополучия других.

#### 4. Семинар «Статуя Ипполита<sup>73</sup>: “перезагрузка”»<sup>74</sup>

Семинар, посвящённый «статуе Ипполита», состоялся 10 октября 2022 г. Подзаголовок «перезагрузка» указывает по задумке его организаторов на то, что он был вторым по данной теме<sup>75</sup>.

Первым выступающим на этом научном мероприятии стал **Э. Хэндл** (Лёвенский католический университет) с докладом «Введение в перезагрузку: зачем нужен второй семинар по статуе Ипполита?»<sup>76</sup>. Он кратко изложил наиболее важные идеи первого семинара и подготовил почву для оставшихся актуальных вопросов, которые оказались в центре внимания текущей встречи.

**Х. Р. Гётте** в докладе «“Статуя Ипполита” в Ватикане: археологический обзор»<sup>77</sup> проанализировал состояние мраморной статуи Ипполита в Апостольской библиотеке Ватикана. Вначале им были перечислены различные фрагменты античной скульптуры, которые в ходе нескольких реставраций были использованы для воссоздания сегодняшней формы статуи. Затем проанализировал её иконографию, то есть тип изображённых на ней одежд, их значение, а также форму трона-поста-мента. Эти наблюдения, по его мнению, следует рассматривать в контексте других античных статуй, которые изображают «интеллектуалов», то есть сидящих на тронах фигур в аналогичных или схожих одеж- ниях. В презентации автор попытался объяснить некоторые особенности статуи Ипполита с учётом хронологического контекста.

**Ж. Вагюнайм** (Руанский университет) осветила тему «Пирро Лигорио и методы реставрации античных статуй в XVI в. на примере

73 В 1551 г. в Риме, предположительно в разрушенной церкви, которая находилась между Тибуртинской и Номентанской дорогами, была обнаружена статуя, которую проводивший раскопки художник и любитель древностей Пирро Лигорио (Pirro Ligorio; ок. 1512 – 1583) сначала идентифицировал как женскую, но потом стал утверждать, что статуя изображает св. Ипполита Римского (возможно, одним из мотивов было то, что патроном Лигорио был кардинал Ипполито д’Эсте). В дальнейшем статуя была им реконструирована по образу статуи ап. Петра и окончательно приобрела черты мужчины и епископа (для реконструкции были использованы фрагменты других античных статуй). Место хранения статуи несколько раз менялось, пока наконец в 1959 г. она не была поставлена по личному указанию папы Иоанна XXIII перед входом в Ватиканскую библиотеку, где и находится в настоящее время. Подробнее см.: *Ткаченко А. А.* Ипполит Римский // ПЭ. 2011. Т. 26. С. 207–208.

74 Hippolytus statue Reloaded.

75 Предыдущий проходил 2–3 сентября 2021 г.

76 Handl A. Introduction Reloaded: Why a Second Workshop on the Hippolytus-Statue?

77 Goette H. R. The «Statue of Hippolytus» in the Vatican. An Archaeological View.

“статуи Ипполита”»<sup>78</sup>. Идентификация Маргаритой Гуардуччи<sup>79</sup> одной из частей «статуи Ипполита» как женской фигуры, восседающей на постаменте со свитком в руке, вызвала глубокий пересмотр истории римского христианства между II и III вв. Первоначально изуродованная статуя была обнаружена в 1551 г. Пирро Лигорио<sup>80</sup> между улицами Номентана<sup>81</sup> и Тибуртина<sup>82</sup>. На основании его трудов и миниатюр, сохранившихся в рукописях «Книги о древностях Рима»<sup>83</sup>, исследовательница помещает его работу в более широкий контекст, поскольку сочинения Лигорио раскрывают его глубокие познания в качестве реставратора античных статуй. Особое внимание уделено тому факту, что он активно работал с языческими и христианскими текстуальными источниками, благодаря помощи эрудитов из «круга Фарнезе»<sup>84</sup>.

**Л. Кальвелли и К. Вернье** (Университет Ка-Фоскари) представили доклад «Эпиграфические подделки в эпоху Возрождения и творчество Пирро Лигорио»<sup>85</sup>, целью которого было заявлено рассмотрение личности

- 78 *Vagenheim G.* Pirro Ligorio and the Restoration Techniques of Antique Statues in the 16<sup>th</sup> Century: The Example of the «Hippolytus-Statue».
- 79 Маргарита Гуардуччи (Margherita Guarducci; 1902–1999) – итальянский археолог, специалист по классике и эпиграфист; ученица Федерико Хальбхерра (Federico Halbherr; 1857–1930).
- 80 Пирро Лигорио (Pirro Ligorio; ок. 1512 – 1583) – итальянский живописец-маньерист, архитектор-декоратор, археолог и антиквар. Автор оригинальной истории искусства в 24-х томах. Помимо славы учёного, он приобрёл известность искусного фальсификатора латинских надписей.
- 81 Номентанская дорога – античная дорога в Италии, проходившая от Рима до Номента, расположенного в 23 км к северо-востоку, в Лации. Первоначально дорога называлась Фикулейской, так как доходила до этрусско-латинского города Фикулея, расположенного в 13 км от Рима.
- 82 Тибуртинская дорога – античная дорога в Древнем Риме, была построена при консуле Марке Валерии Максиме около 286 г. до н. э. и соединила Рим с Тибуром.
- 83 Это сочинение П. Лигорио, включало описание памятников и составленную им топографическую карту древнего Рима на материале нескольких планов города: *Ligorio P.* Libro delle antichità di Roma, nel quale si tratta de'circhi, theatri, & anfiteatri. Con le paradosse del medesimo autore, quai confutano la commune opinione sopra uarii luoghi della città di Roma. nel quale si tratta de'circhi, theatri, & anfiteatri, con le paradosse del medesimo autore, quai confutano la commune opinione sopra uarii luoghi della città di Roma. Venetia, 1553.
- 84 «Круг Фарнезе» связан с именем кардинала Алессандро Фарнезе (Alexandre Farnèse; 1520–1589) – итальянского прелата, дипломата, коллекционера произведений искусства и мецената, который покровительствовал Джулио-Кловиво (1498–1578), Тициану (1488/1490–1576), Бенвенуто Челлини (1500–1571) и Эль Греко (1541–1614).
- 85 *Calvelli L., Vernier C.* Epigraphic Forgeries in the Renaissance and the Work of Pirro Ligorio.

неаполитанского антиквара Пирро Лигорио и его деятельности в качестве фальсификатора античных надписей. В качестве введения в тему авторы сделали краткий обзор того, что на сегодня известно о подделках эпохи Возрождения и рассмотрели причины, побудившие Лигорио заниматься фальсификацией надписей, а также методологию, которую он использовал при создании новых эпиграфических текстов. Для лучшего понимания его работы исследователи сосредоточились на культурном контексте, в котором он жил, его взаимоотношениях с другими итальянскими интеллектуалами того времени и их отношению к эпиграфике как к историческим документам. Зачастую создание подделок происходило под влиянием полемики, связанной с антикварными вопросами, которые были особенно «горячими» в эпоху позднего Возрождения, ведь поддельные надписи довольно часто служили доказательством идей, которые иначе не поддавались верификации. Отголоски этой полемики можно найти в «Книге о древностях Рима». Лигорио уже при жизни был известен как фальсификатор, но только в кон. XVIII в. учёные начали заниматься его наследием. В период формирования эпиграфики в качестве самостоятельной исторической дисциплины, Гаэтано Марини<sup>86</sup>, Бартоломео Боргези<sup>87</sup> и Теодор Моммзен<sup>88</sup> были просто одержимы подделками неаполитанца. В заключение авторы высказали свои соображения относительно современного подхода к феномену фальсификации исторических источников, в особенности относительно работ Лигорио.

**У. Стенхаус** (Иешива-университет) выступил с презентацией «Ранняя рецепция статуи Ипполита»<sup>89</sup>. Учёный задается вопросами: какое влияние оказало обретение статуи Ипполита на интеллектуалов раннего Нового времени, восхищались ли люди той эпохи ею как древнейшей христианской статуей, как утверждал Винкельман<sup>90</sup> в 1764 г., и повлияла ли реконструкция, осуществлённая Лигорио, на позднейшую иконографию св. Ипполита? В докладе Стенхаус анализирует раннюю рецепцию этого памятника, начиная с его появления в 1551 г.

86 Луиджи Гаэтано Марини (Luigi Gaetano Marini; 1742–1815) – итальянский натурфилософ, юрист, историк, археолог и эпиграфист.

87 Бартоломео Боргези (Bartolomeo Borghesi; 1781–1860) – итальянский антиквар, эпиграфист и нумизмат.

88 Кристиан Маттиас Теодор Моммзен (Theodor Mommsen; 1817–1903) – немецкий историк, филолог-классик, юрист и политик.

89 *Stenhouse W. The Early Reception of the Hippolytus Statue.*

90 Иоганн Иоахим Винкельман (Johann Joachim Winckelmann; 1717–1768) – немецкий историк искусства, основоположник научного изучения античного искусства и археологии, получивший прозвание «отец искусствознания».

и заканчивая изданием трудов св. Ипполита, предпринятым И. Фабрициусом<sup>91</sup> в 1716 г. Со времён самого Лигорио учёные отдавали предпочтение надписям на памятниках. Однако поначалу издатели эпиграфики публиковали надписи без указания на место, где они были высечены; в результате читатели не задавались вопросом, почему тексты появились именно там, где они появились. В то же время учёные, занимавшиеся римскими древностями и создававшие тем самым их канон, похоже, не уделяли должного внимания статуе Ипполита. Таким образом, надпись на ней была деконтекстуализирована и использовалась в основном исследователями, занимавшимися хронологией. С другой стороны, в среде церковных историков обстоятельства обнаружения статуи были важны для подтверждения статуса св. Ипполита как мученика. Но они, в свою очередь, изучали надпись, опубликованную Лигорио, не проявляя особого интереса к внешнему виду статуи. По-видимому, приоритеты и привычки интеллектуалов Нового Времени заложили основу того, что последующие поколения учёных редко рассматривали памятник во всей его полноте.

## 5. Научная встреча «Востоносирийская монашеская агиография»

Ежегодная встреча итальянских сирологов, состоявшаяся 19 ноября 2022 г., была посвящена «Книге настоятелей» Фомы Маргского<sup>92</sup> — одному из главных агиографических источников о монашестве Церкви Востока в VII–IX вв.

Вначале с приветственным словом выступил профессор Падуанского университета **П. Беттиоло (Paolo Bettio)**. Затем участники встречи представили доклады: **М. Паван** «По следам отцов. Перспективы и проблемы критического издания “*Liber Superiorum*” Фомы Маргского»<sup>93</sup>; **Дж. Гомберо** «Востоносирийская монашеская агиография

91 Иоганн Альберт Фабрициус (Johann Albert Fabricius; 1668–1736) — немецкий филолог и поэт, автор многочисленных трудов («*Bibliotheca Graeca*» в 14 т. (1705–1728), «*Bibliotheca Latina*» в 3 т. (1697), «*Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*» в 6 т. (1734–1736) и др.).

92 Фома Маргский (IX в.) — востоносирийский епископ, автор нескольких агиографических творений, из которых до настоящего времени дошла только «Книга настоятелей» («*Liber Superiorum*»), посвящённая истории Бет-Авэ, крупнейшего монастыря Церкви Востока в VII–IX вв. См. о нём: *Witakowski W. Toma of Marga // GEDSH. P. 417.*

93 *Pavan M. Rintracciare le orme dei padri. Prospettive, problemi e sfide di un'edizione critica del «Liber Superiorum» di Tommaso di Marga.*

IX в.: «История Киприана и Гавриила» Фомы Маргского»<sup>94</sup>. Завершающим стало совместное выступление **К. Э. Биуцци, М. Д. Этингтона, А. Джакони, Дж. Гомьеро и А. Дзампьеро** на тему «Монашеское совершенство в “*Liber Superiorum*”: перевод и коллективный комментарий к “Житию Или из Мукана” (ок. 810)»<sup>95</sup>. По окончании докладов на пленарном заседании были подведены итоги конференции.

### 6. Семинар «Священное Писание в рукописях XV в.: новые находки»

В Библиотеке Российской академии наук в Санкт-Петербурге 28 ноября 2022 г. состоялся семинар, на котором было представлено три доклада.

Первой выступила **М. В. Корогодина** (БАН) с сообщением «Толковый Апостол Александра Солтана: к истории редактирования Апостола в XII в.». Толковый Апостол, принадлежавший Александру Солтану, является особой рукописью с толкованиями, поскольку выходит за рамки славянской рукописной традиции. Кодекс был переписан в 1470-х гг. и помещён в Троицкую церковь города Вильна в 1490 г. Рукопись похожа на Христинопольский Апостол XII в., включая две схолии. В Толковом Апостоле также присутствуют указания на дни недели, что необычно для славянской традиции, но характерно для Христинопольского Апостола. Редакционные знаки сносок также подражают Христинопольскому Апостолу. Уникальные дополнения в Толковом Апостоле Александра Солтана указывают на его редактирование во втор. пол. XII в. Рукопись связана с деятельностью инока Исаяи, который редактировал Апостол в 1183 г. Позднее кодекс стал источником для создания Библии Матфея Десятого<sup>96</sup>. Затем он был разделён на части и продан в XVIII в. В настоящее время две из трёх частей хранятся в Москве и Санкт-Петербурге.

**А. В. Сизиков** (СПбГУ) сделал доклад «Церковнославянский перевод Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова в рукописи Плигин 1 (33.10.4) и других списках восточнославянской редакции». Книга

94 *Gomiero G.* Un'agiografia monastica siro-orientale dal IX secolo: la Storia di Cipriano e Gabriele di Tommaso di Marga.

95 *Biuzzi C. E., Ethington M. D., Giaconia A., Gomiero G., Zampieri A.* La perfezione monastica nel «Libro dei Superiori»: traduzione e commento collettivi della vita di Elia del Muqan (810 ca.).

96 Матвей Иванович Десятый († после 1507) — книгописец, каллиграф, создатель рукописного церковного сборника «Десятоглав», книжного шедевра XVI в.; сыграл значительную роль в истории православной культуры Великого княжества Литовского.

премудрости Иисуса, сына Сирахова известна в церковнославянской традиции в различных формах. Она существует как флорилегий, то есть сборник цитат («Изборник» 1076 г.)<sup>97</sup>, а также в виде последовательного текста с пропусками и в полных списках, которые встречаются в восточнославянских и южнославянских редакциях. Чтения из Сираха, присутствующие в «Византийском лекционарии»<sup>98</sup>, не встречаются в кириллических паримийниках, но присутствуют в глаголических бревиариях. Самый ранний источник, содержащий полный текст книги, это Тырновское Евангелие<sup>99</sup> XIV в. Однако наибольшее распространение получила восточнославянская редакция перевода, представленная, например, в Библии Матфея Десятого, датируемой 1502–1507 гг. Эта редакция имеет частично исправленный по Вульгате порядок глав и стихов и присутствует в списках Геннадиевской Библии, созданных в кон. XV в.

**О. В. Сапожникова** (БАН) осветила тему «О предполагаемом “знаке мастера” знаменитого каллиграфа Закхея». В недавно опубликованном каталоге рукописей Священного Писания XV в., находящихся в собрании БАН, представлены несколько известных произведений книжного искусства. Особое внимание уделяется двум рукописям, которые принадлежали Закхею, русскому книгописцу втор. пол. XV — перв. треть XVI в., связанному с монастырями Новгородской земли. Одна из этих рукописей — знаменитое Евангелие апракос, также известное как Закхеево, или Валаамское, Евангелие. Оно выполнено великолепным литургическим полууставом и содержит высокохудожественные миниатюры и полихромные заставки в неовизантийском стиле. Другая рукопись — Евангелие апракос 13.1.26 — также является произведением искусства кон. XV в. и сравнимо по качеству миниатюр и орнаментики

- 97 Изборник 1076 г. — одна из наиболее древних сохранившихся древнерусских рукописных книг, третья по древности сохранившаяся рукопись, имеющая точную датировку. Был составлен во время правления великого князя Святослава Ярославича двумя переписчиками, одним из которых был «грешный Иоанн». В XVIII в. «Изборник» ввёл в научный оборот историк Михаил Михайлович Щербатов, которому он принадлежал. В настоящее время хранится в Российской национальной библиотеке.
- 98 Апракос (др.-греч. ἀπρακτος; не-делающий, не-дельный, праздничный) — разновидность Евангелия или Апостола, иначе именуемая Недельным Евангелием (Апостолом) или Богослужебным Евангелием (Апостолом), в котором текст организован не в каноническом порядке, установленном на Лаодикийском соборе, а календарно, согласно с недельными церковными чтениями, начиная с Пасхальной недели.
- 99 Тырновское Евангелие — среднеболгарская рукопись, хранящаяся в библиотеке Хорватской академии наук и искусств в Загребе (сигнатура III.a.30).

с Закхеевым Евангелием. Различные исследователи отмечали использование общих орнаментальных мотивов в этих рукописях, но также указывали на различных художников, создавших миниатюры. Кроме того, особенностью рукописей Закхея является оформление средних инициалов, которое может помочь в атрибуции других его работ или в определении неизвестных рукописей.

### 7. “Затерянные города”: форма, значение и восприятие городских поселений на древнем Ближнем и Среднем Востоке<sup>100</sup>

Конференция «Затерянные города», прошедшая с 29 по 30 ноября 2022 г. в Пизе, явилась продолжением исследовательского проекта «Ateneo 2020–2021». Первый день конференции открылся выступлением **С. М. Коллавини (Simone Maria Collavini)**, заведующей кафедрой цивилизаций и форм познания. Затем от имени президента магистратуры по ближневосточным исследованиям выступил **П. Дж. Борбоне (Pier Giorgio Borbone)**. После чего приветственное слово и вводную лекцию прочитал **А. Д’Агостино (Anacleto D’Agostino)** из Пизанского университета.

В первой секции «Городские пространства древнего Ближнего Востока I»<sup>101</sup> было представлено три доклада. **М. Новак** (Бернский университет) раскрыл тему «Город-цитадель в Ассирии и Северном Леванте: параллельное развитие или взаимное влияние?»<sup>102</sup>. Во II тыс. до н. э. города Ассирии и Северного Леванта демонстрируют отличные друг от друга урбанистические принципы. Напротив, в I тыс. до н. э. обнаруживается поразительное сходство между городами Новоассирийского царства и луво-арамейскими княжествами Новохеттского царства. В частности, укрепленная цитадель, расположенная на городской периферии, объединяет эти две градостроительные концепции. Новаком была проанализирована планировка и структура следующих городов: Мари<sup>103</sup>, Катны<sup>104</sup>,

100 «Lost cities»: Form, Meaning and Perception of Urban Settlements in the Ancient Near and Middle East.

101 Session: Urban Spaces in the Ancient Near East I.

102 *Novák M.* The Citadel City in Assyria and the Northern Levant: Parallel Developments or Mutual Influence?

103 Мари – город-государство, существовавшее на берегу Евфрата в Сирии в III–II тыс. до н. э., самый западный из городов Шумера.

104 Катна – город бронзового века, располагался на территории современной Сирии в 200 км к северу от Дамаска, где ныне находится холм Телль-Мишриф.

Угарита<sup>105</sup>, Ашшура<sup>106</sup>, Кар-Тукульти-Нинурта<sup>107</sup>, Кальху<sup>108</sup>, Дур-Шаррукина<sup>109</sup>, Ниневи, Дур-Катлимму<sup>110</sup>, Каркемыш<sup>111</sup> и др. В докладе автор попытался разобраться, сказывается ли здесь взаимное влияние или же параллельное развитие было обусловлено схожими социально-политическими структурами.

**Дж. Осборн** (Чикагский университет) зачитал доклад «Переосмысление пространства и власти в сиро-анаатолийских городах железного века»<sup>112</sup>. В последние два десятилетия города железного века юго-восточной Анатолии и северной Сирии привлекали значительное внимание отчасти из-за возобновления раскопок на местах, исследованных в период расцвета колониальной археологии. Большая часть последних публикаций по теме (включая несколько работ самого автора) рассматривает архитектурные формы и городскую планировку как выражение политического могущества государств того времени. Однако накапливается всё больше свидетельств того, что власть была гораздо слабее и распределена менее равномерно, чем считалось прежде. В то же время учёные, занимающиеся исследованием иных периодов железного века в Анатолии, начали оспаривать распространённые, но некритично принятые утверждения о царской власти, которые зачастую лежат в основе археологических интерпретаций. Автор, изучая сиро-анаатолийские города, приходит к выводу, что реальная картина может оказаться

- 105 Угарит – древний торговый город-государство восточного Средиземноморья, существовавший в VI–II тыс. до н. э., находился в 12 км к северу от Латакии (Сирия), приблизительно в 1 км от берега Средиземного моря.
- 106 Ашшур (ассир. *Aš-šur*, букв. «город бога Ашшура») – первый город, построенный ассирийцами ок. 2600–2500 до н. э. и названный в честь главного ассирийского бога Ашшура, столица Древней Ассирии. Развалины Ашшура расположены к югу от города Шергата, в 260 км к северо-западу от Багдада.
- 107 Кар-Тукульти-Нинурта – древнеассирийский город, культовый центр бога Ашшура; основан ассирийским царём Тукульти-Нинуртой I примерно в 1243–1207 гг. до н. э. к северу от Ашшура; ныне Тулул-эль-Акар в провинции Салах-эд-Дин в Ираке.
- 108 Кальху – древнеассирийский город, основанный в XIII в. до н. э. ассирийским царём Салманасаром I, впоследствии стал столицей Ассирии; известен также как Нимруд, названный так европейскими археологами в XIX в. Руины находятся в 30 км к югу от Мосула и 5 км к югу от селения Селамя в Ираке.
- 109 Дур-Шаррукин (букв. «крепость Саргона») – столица Ассирии в последние годы правления Саргона II; город строился по его проекту в период с 713 по 707 г. до н. э.
- 110 Дур-Катлимму – древнеассирийский город, существовавший с ок. 1300 по 540 г. до н. э.; руины расположены в 63 км к северу от Дейр-эз-Зора в Сирии.
- 111 Каркемыш (др.-греч. Εἰρωπτος) – древнее государство, существовавшее в XIX – кон. IX в. до н. э. на территории Сирии и Восточной Анатолии.
- 112 *Osborne J. Reconsidering Space and Power in Syro-Anatolian Cities of the Iron Age.*

сложнее, в частности, царская власть была гораздо менее эффективной, чем утверждалось ранее в исследованиях.

**В. Матоян** (Национальный центр научных исследований, Париж) выступил с презентацией «Угарит: социальная и городская география»<sup>113</sup>. Одной из задач в области угаритских исследований является получение более точной картины городской геосоциологии в эпоху поздней бронзы. Это усилие требует методологии, которая систематически сравнивает данные, полученные в результате изучения материальной культуры, с информацией, предоставленной текстуальными источниками, в конкретном архитектурном контексте. Первую часть исследования автор посвятил сооружениям, в которых сохранились множественные текстуальные элементы, включая царский дворец и такие известные постройки, как дома Уртену, Ябнину, Рапану и Рашапабу. Во второй части он рассмотрел городские структурные единицы, то есть жилые районы, которые благодаря работам К. Шеффера известны как Эгейский квартал, Южный город и Южный Акрополь, но ещё не были тщательно изучены, а материалы о них остаются преимущественно неопубликованными. В заключение были рассмотрены материалы недавних раскопок, которые позволяют выдвинуть гипотезу о возможном хеттском присутствии в Угарите.

Во второй секции «Городские пространства древнего Ближнего Востока II»<sup>114</sup> было зачитано два сообщения. **Д. Мильке** (Свободный университет Берлина) сделал доклад «Происхождение, развитие и упадок хеттских городов»<sup>115</sup>. Во II тыс. до н. э. Хеттское царство было одной из доминирующих держав на Ближнем Востоке, а его города сыграли значительную роль в истории этого региона. Однако после распада царства в конце позднего бронзового века хеттские города были утрачены на столетия, а заново открыты только благодаря современным археологическим исследованиям. В выступлении Мильке рассмотрел целый ряд вопросов. Что нам известно сегодня о городах хеттов? Что определяет хеттский город с точки зрения современных исследований? Чем отличаются хеттские города от других современных им или более древних городов? Наблюдается ли их развитие во времени? Существовала ли особая хеттская концепция того, чем определяется город? И наконец, что стало с этими городами после падения Хеттского царства? Автор представил критический обзор

113 *Matoian V. Ugarit, Social and Urban Geography.*

114 *Session: Urban Spaces in the Ancient Near East II.*

115 *Mielke D. Origin, Development and Decline of Hittite Cities.*

всей совокупности текущих археологических знаний о хеттских городах в центральной Анатолии.

**Дж. Торри** (Флорентийский университет) осветила тему «Царь Хаттусы<sup>116</sup> и его города: административные функции царя в периферийных городах Анатолии»<sup>117</sup>. Недавние археологические исследования внесли важный вклад в понимание возможных взаимоотношений между центром царства (то есть его столицей Хаттуса и царём) и близлежащими областями в различные периоды хеттской истории. Хеттский термин *иги* охватывал широкий спектр поселений различного размера: царство представляло собой сложную сеть городов, населённых представителями разных этнических групп, а столица Хаттуса, в свете письменных источников, являлась его идеологическим и политическим центром. Примечательно, что хеттская клинопись появляется преимущественно в местах, где были обнаружены царские печати. Напротив, в регионах, где печати не содержат никаких указаний на пребывание царской семьи, наблюдаются скорее спорадические свидетельства клинописной культуры. В выступлении автор сосредоточился на административной роли царя и том, каким образом он проявлял свою власть через контролируруемую систему распределения земель и сеть городов, откуда он или его чиновники осуществляли административное и политическое управление.

В третьей секции «Городской опыт в древней Месопотамии и Иране»<sup>118</sup> выступили трое исследователей. **Дж. Ур** (Гарвардский университет) зачитал доклад «Городские траектории в древней Месопотамии»<sup>119</sup>. В сер. III тыс. до н. э. прежде небольшие поселения Северной Месопотамии превратились в крупные городские образования. Эти новые города оказали огромное влияние на окружающую среду; модели интенсивного землепользования и передвижения людей были вписаны в ландшафт, и их следы сохранились до наших дней. Предыдущие исследовательские модели связывали урбанизм с мощной централизованной политической структурой, основывавшей свою власть на контроле над главными отраслями экономики, и базировались на экосистемной

116 Хаттуса, Хаттусас или Хаттуш (хетт. *Ḫa-at-tu-ša*; тур. *Hattuşaş*) – столица древнего Хеттского царства. Городище расположено около современной турецкой деревни Богазкале в центральной Анатолии, недалеко от реки Кызылырмак (в древности Галис), в 145 км восточнее Анкары. Городище обнаружено в 1834 г., раскопки ведутся с 1906 г.

117 *Torri G. The King of Ḫattuša and His Cities: Royal Administrative Duties in Peripheral Cities of Anatolia.*

118 *Session: Urban Experiences in the Ancient Mesopotamia and Iran.*

119 *Ur J. Urban Trajectories in Ancient Mesopotamia.*

школе процессуальной археологии. Используя данные полевых археологических исследований, спутниковые фотографии и опубликованные результаты раскопок, автор детально описывает поселенческий ландшафт, его физическую и социальную трансформацию в Месопотамии.

**Дж. Мареска** (Сапиенца, Римский университет) раскрыл тему «От расплывчатого городского пейзажа царских резиденций Ахеменидов до геометрической планировки первых столиц Сасанидов: размышления об эфемерности городского опыта в доисламском Иране»<sup>120</sup>. Последние археологические исследования, проведённые в районе первых царских резиденций Ахеменидов в Пасаргадах и Персеполе (провинция Фарс, Иран) позволили по-новому взглянуть на то, как Кир II Великий<sup>121</sup> задумывал «открытую» и «расплывчатую» городскую планировку, которая радикально отличалась от известных городов Ближнего Востока или греко-римского мира. Столетия спустя первые два правителя династии Сасанидов сосредоточили архитектурные усилия в том же регионе, о чём свидетельствуют градостроительные достижения в Ардашир-хварре и Бишапуре. Оба города отличаются своеобразной, чётко ограниченной и точной геометрической планировкой, хотя интерпретация их предполагаемых секторов и «кварталов» остаётся предметом научных дискуссий. Опираясь на имеющиеся археологические свидетельства, автор доклада исследует характеристики ключевых центров оседлости в Иране в период между эпохами Ахеменидов и Сасанидов, подчёркивая эфемерный характер городского феномена в этом регионе.

**К. Дж. Черети** (Сапиенца, Римский университет) сделал сообщение на тему «*Šahrestānīhā ī Ērānšahr*»<sup>122</sup> в контексте позднесасанидского Ирана»<sup>123</sup>. Текст, известный как «*Šahrestānīhā ī Ērānšahr*», представляет собой короткий трактат, в котором перечисляются разделённые

120 Maresca G. From the Diffused Cityscape of the Royal Achaemenid Residences to the Geometric Layout of the First Sasanian Capitals: Considerations on the Elusiveness of the Urban Experience in Pre-Islamic Iran.

121 Кир II Великий – персидский царь из династии Ахеменидов, правивший в 559–530 гг. до н. э.; основатель Ахеменидского государства.

122 «Столицы провинций Ирана» (ср.-перс. *Šahrestānīhā ī Ērānšahr*) – трактат по географии на среднеперсидском языке кон. VIII – нач. IX в., в котором даётся пронумерованный список городов государства Сасанидов, их история и значение для персидской истории. Сочинение было отредактировано во времена шаханшаха Хосрова II в VII в., поскольку в нём упоминается ряд топонимов в Северной Африке и Персидском заливе, завоёванных Сасанидами.

123 Cereti C. G. The *Šahrestānīhā ī Ērānšahr* in the Context of Late-Sasanian Iran.

по четырём основным регионам города государства Сасанидов<sup>124</sup>. Докладчик, анализируя использование слова *šahrestān*, показывает, что первым его значением является «город», точнее, «укреплённый город». Кроме того, он подчёркивает, что контекст, в котором было создано это произведение, связан с традицией Хвадай-намак<sup>125</sup>, вероятно сохранившей информацию о городах, основанных отдельными царями.

В четвёртой секции «Именование городов: свидетельства из Греции и с Ближнего Востока»<sup>126</sup> было представлено два исследования. **К. Марескотти** и **Д. Романьо** (Пизанский университет) сделали сообщение на тему «Происхождение, функции и распространение суффикса *-eus* в древнегреческом языке: между топонимами и агентивными существительными»<sup>127</sup>. Древнегреческий суффикс *-eus* являлся предметом споров с момента зарождения сравнительной индоевропеистики. Известны неоднократные попытки либо утвердить, либо опровергнуть протоиндоевропейское происхождение этого суффикса. Учёные, придерживавшиеся первой гипотезы, предложили его сравнение с: 1) классом авестийских и древнеперсидских существительных на *-auš*; 2) фригийскими папонимами на *-av-*; 3) санскритскими прилагательными на *-ауи-*; 4) балто-славянскими глаголами на *-áuju/-uio*. Однако каждая подобная гипотеза поднимает либо фонетические, либо семантические вопросы, связанные с реконструкцией этой уникальной индоевропейской морфемы. Альтернативная точка зрения утверждает, что *-eus* заимствован из некоего эгейского доиндоевропейского языка, хотя доказательств этому по-прежнему не существует. Авторы посвятили свою работу суффиксу *-eus* в микенских и древнегреческих языках и попытались прояснить ситуацию распространения этой морфемы со II тыс. до н. э. по V в. до н. э. с исторической и функциональной точек зрения. Результаты их исследования показывают, что суффикс *-eus* встречается

124 Государство Сасанидов – позднеантичное государство, образовавшееся на территории современных Ирака и Ирана в результате падения власти парфянской династии Аршакидов и прихода к власти персидской династии Сасанидов; существовало с 224 по 651 г.

125 «Хвадай-намак» (ср.-перс. *Khwadāy-Nāmag*) – утраченный среднеперсидский свод иранских эпических сказаний и придворных хроник Сасанидской эпохи, основной особенностью которого являлось сочетание собственно исторических сведений с легендарными. В VIII–IX вв. «Хвадай-намак» неоднократно переводился на арабский язык под названием «Жизнеописания персидских царей», однако арабские переводы также не дошли до настоящего времени.

126 Session: Naming Cities: Evidence from Greece and the Near East.

127 *Marescotti C., Romagno D. Origin, Functions, and Distribution of the Suffix -eus in Ancient Greek: Between Toponyms and Agent Nouns.*

в сочетании с определёнными видами существительных, прилагательных и глаголов, в основном для образования: 1) личных имён (Ἀχιλλεύς, Ахилл); 2) агентивных существительных (δρομεύς, «бегун»); 3) этнонимов (Δωριεύς, «дорийец»); 4) топонимов или географических названий (Καφηρεύς — мыс Кафирефс; Φανoteύς — город Фанотей; δονακεύς — «заросли тростника»). Авторы предполагают, что принципы, лежащие в основе паттерна расширения *-eus*, основаны на взаимодействии между иерархией индивидуации и иерархией анимативности, и заключают, что эта гипотеза позволяет учесть различные функции данной спорной морфемы в унитарной модели, поскольку даёт ключ к пониманию того, как ономастические, агентивные и топонимические значения сосуществуют в функциональной области *-eus*.

**М. Янсе** (Гентский университет) выступил с докладом «Утраченное и обретенное: торговые места в древней Анатолии»<sup>128</sup>. Каппадокия — регион, известный культурным разнообразием и богатым языковым наследием. Во II тыс. до н. э. она была центром могущественного Хеттского царства, а в перв. пол. I тыс. до н. э. — Новохеттского царства Табал<sup>129</sup>. Процесс эллинизации Каппадокии начался с Ариаратидов<sup>130</sup>, однако местный каппадокийский язык сохранялся, по меньшей мере, до IV в. н. э. Каппадокийский греческий, считающийся одним из архаичных диалектов новогреческого языка, сохраняет многочисленные лингвистические особенности, предшествовавшие византийской эпохе. Некоторые из этих элементов восходят к ионическому субстрату, вероятно занесённому по древним торговым путям после милетской колонизации черноморского побережья Малой Азии. Другие лингвистические характеристики могут быть отнесены к анатолийскому субстрату, который очевиден в таких каппадокийских географических названиях, как Τῶανα (лувийское *Tuwana*)<sup>131</sup>, и таких топонимах на *-(σ)σός*, как Τελμησσός<sup>132</sup> и Σινασός<sup>133</sup> (ср. лувийское *Parnassa*; греч. Παρνασσός).

128 Janse M. Lost & Found: Trading Places in Ancient Anatolia.

129 Табал — историческая область, находившаяся в сер. II–I тыс. до н. э. на востоке Малой Азии, заселённая племенами, которые пользовались хеттским иероглифическим письмом.

130 Ариаратиды — династия сатрапов и царей Каппадокии, правившая с 331 г. до н. э. по 96 г. до н. э.

131 Тиана — античный город в южной Каппадокии; в настоящее время на его месте располагается посёлок Кемерхисар (тур. *Kemerhisar*; провинция Нигде в Центральной Турции).

132 Телмесс — античный город, известный центром пророчеств, посвящённым Аполлону; ныне Фетхие (тур. *Fethiye*) — район и город-курорт на юго-западе Турции в провинции Мугла.

133 Ныне Мустафаша (тур. *Mustafapaşa*) — город в центральной части Турции, на территории провинции Невшехир.

На второй день конференции в первой секции «Города Армянского нагорья»<sup>134</sup> было заслушано три сообщения. **Г. Петросян** (Ереванский государственный университет) сделал доклад «Белый город на окраине Армянского царства Тиграна Великого: позднеэллинистический и раннехристианский Тигранакерт<sup>135</sup> в Арцахе<sup>136</sup> и его параллели»<sup>137</sup>. Городская культура Армении восходит к IX–VIII вв. до н. э. — временам Урартского царства. Города основывались царями или от их имени и назывались в их честь; обычно они состояли из мощной крепости-цитадели, незастроенных кварталов и пригородов. После упадка Урарту<sup>138</sup> в VI–IV вв. до н. э., при армянских царях Ервандидах<sup>139</sup>, традиция называть города по имени царей продолжилась (Армавир<sup>140</sup>, Ервандашат<sup>141</sup>). Со II в. до н. э. начался новый этап городского развития: на завоёванных Александром Македонским территориях образовались местные царства, одним из которых было армянское царство Арташесидов<sup>142</sup>. Эти эллинистические

134 Session: Cities of the Armenian Highlands.

135 Тигранакерт (арм. Տիգրանակերտ) — древний армянский город, расположенный в Агдамском р-не Азербайджана. Город был частью провинции Арцах Великой Армении, с кон. IV в. — в Кавказской Албании. Является одним из четырёх городов Великой Армении с таким названием; предположительно, основан Тиграном II в I в. до н. э. и носил его имя.

136 Арцах (арм. Արցախ) — историческая область в Закавказье, 10-я провинция Великой Армении. Примерно соответствует территории современного Нагорного Карабаха.

137 *Petrosyan H.* White City on the Edge of the Armenian Empire of Tigranes the Great: The Late Hellenistic and Early Christian Tigranakert in Artsakh and Its Parallels.

138 Урарту — древнее государство в Передней Азии, существовавшее в XIII–VI вв. до н. э. и располагавшееся на территории Армянского нагорья. Занимало главенствующее положение среди государств Передней Азии в перв. четв. I тыс. до н. э.

139 Ервандиды (также Ервандуни) — армянская династия, которая в качестве персидских сатрапов правила в Армении с 401 г. до н. э., а с 323 по 200 г. до н. э. — в качестве царей Араратского царства. Согласно Страбону, происходила от персидского вельможи Гидарна Старшего. Её ответвлением иногда считается правившая Арменией во II–I вв. до н. э. династия Арташесидов. Кроме того, династия Ервандидов управляла Малой Арменией и такими армянскими месопотамскими царствами, как Коммагена, Осроена, Гордиена, Адиабена, Софена.

140 Армавир (арм. Արմավիր) — древнеармянский город, столица Айратского царства в IV–III вв. до н. э. Расположен в Араратской долине, у южной подошвы горы Арагац; ныне адм. центр Армавирской области.

141 Ервандашат (арм. Երվանդաշատ) — вторая столица Айратского царства после Армавира, был основан ок. 200 г. до н. э. последним представителем династии Ервандуни царём Ервандом IV (212–200 гг. до н. э.). Расположен с восточной стороны от впадения реки Ахурян в Аракс; ныне на месте города находится одноимённое село.

142 Арташесиды (также Арташесяны) — царская династия в Великой Армении, основанная Арташесом I и правившая со 190 г. до н. э. по 12/14 г. н. э. Младшая ветвь династии, основанная внуком Арташеса I, Аршаком, правила соседней Иверией с 90 по 30 г. до н. э.

города, также носившие имена царей и создававшиеся по принципу синойкизма, сочетали эллинистические инновации с влиянием урартской, постурартской и ахеменидской культур.

Тигранакерт в Арцахе — один из хорошо изученных в археологическом отношении городов Армении. С археологической точки зрения это был действительно потерянный город: его точное местоположение установили только в 2005 г., а раскопки проводились в 2006–2020 гг. Следует добавить, что в результате 44-дневной войны 2020 г. он перешёл под контроль Азербайджана. Позднеэллинистический город Тигранакерт расположен в нижней долине реки Хаченагет, которая является второй по величине рекой Армянского нагорья. Город раскинулся на юго-восточных склонах горы Ванкасар вблизи так называемых Царских источников. Город был основан в кон. I в. до н. э. армянским царем Тиграном II Великим<sup>143</sup> и функционировал вплоть до кон. XIII в. Тигранакерт в Арцахе — одно из многочисленных поселений, носящих имя Тиграна, однако это единственное поселение, которое имеет точно установленное местоположение и исследовано археологически. Археологические исследования показали, что это было довольно крупное поселение с развитым городским планированием. Город построили в соответствии с передовыми эллинистическими градостроительными принципами и техникой кладки: треугольная модель планировки укрепленного района с использованием зигзагообразных стен, регулярное чередование прямоугольных и круглых башен, основание укреплений возводилось исключительно на скальном основании, использовались квадры с рустиком, фацеты с соединением «ласточкин хвост», известняковый цемент. Все постройки были выполнены из местного белого известняка, отчего белые стены города были видны издалека.

С точки зрения планировки и архитектурных решений он похож на Приену<sup>144</sup> (такая же треугольная цитадель, доминирующая над окружающей местностью, районы с регулярной планировкой, зигзагообразные стены) и Дура-Эвропос<sup>145</sup>, которые относятся к рубежу III–II вв.

143 Тигран II Великий (142–55 гг. до н. э.) — царь Великой Армении из династии Арташесидов, сын Тиграна I и внук Арташеса I. Имел титул «царь царей». Крупный полководец и завоеватель эпохи эллинизма, правивший в 95–55 гг. до н. э. Во время его царствования территория Великой Армении вышла за традиционные границы, а страна стала сильнее, чем государство к востоку от Римской республики.

144 Приена (др.-греч. Πρίηνη) — античный ионийский город на западном берегу Карики, на мысе Микале, при устье реки Гесон, в 10 км к северу от Меандра и в 16 км к востоку от Эгейского моря.

145 Дура-Эвропос (греч. Δούρα Εὐρωπός) — античный город на Евфрате (вблизи совр. города Сальхиях в Сирии), существовавший примерно с 300 г. до н. э. до 256 г. н. э.

до н. э., и особенно похож на Арташат<sup>146</sup> (треугольная цитадель, доминирующая над местностью; районы с регулярной планировкой у основания холмов; зигзагообразные стены; чередование прямоугольных и круглых башен). В некоторых деталях он очень близок к укреплениям Армазцихе<sup>147</sup> в Грузии. Благодаря изучению этих параллелей можно утверждать, что Тигранакерт отражает все преимущества передового архитектурного мышления и строительных техник своего времени. Эти обстоятельства сделали его одним из ключевых археологических объектов I в. до н. э. — I в. н. э., который сохранился лучше других городов той эпохи. В раннехристианский период Тигранакерт продолжил играть роль важного военно-административного и религиозного центра. В результате раскопок Центрального района были обнаружены раннехристианская площадь с двумя церквями, остатки монументальной стелы с крестом, а также раннехристианский подземный реликварий и кладбище. Некоторые параллели в организации и сооружениях раннехристианского Тигранакерта показывают его сходство со столицами раннесредневековой Армении (Двином<sup>148</sup>, Вагаршапатом<sup>149</sup>) и с Иерусалимом.

**А. Оренго** (Пизанский университет) прочитал доклад «Представления о “городе” в Армении в IV–V вв. н. э.»<sup>150</sup>. Автор проанализировал бытование терминов «город», «деревня» и «крепость» в армянских текстах V в. и рассмотрел, какой комплекс идей армяне той эпохи связывали с понятием «поселения» в целом. В фокусе исследования оказались следующие тексты: «История Армении»<sup>151</sup>, «Житие

- 146 Арташат (арм. Արտաշատ) — четвёртая столица Великой Армении, основан в 176 г. до н. э., в наст. время является адм. центром Араратской области; находится в 28–30 км к юго-востоку от Еревана, на границе с Турцией.
- 147 Армази (груз. არმაზი), или Армазцихе (груз. არმაზციხე) — столица Иберского царства, основан в III–IV вв. до н. э., разрушен во время арабского вторжения 730 г. Руины находятся в 2 км к северо-западу от Мцхеты и в 22 км к северу от Тбилиси.
- 148 Двин (арм. Դվին) — столица марзпанства Армения (части государства Сасанидов) с V по VII в., крупный ремесленно-торговый город; с V в. в Двине находился престол армянского католикоса.
- 149 Вагаршапат (арм. Վաղարշապատ) — город в Армавирской области Армении, основан царём Великой Армении Вагаршем I (117–138/140), во II–IV вв. был столицей Великой Армении. В 1945 г. переименован в Эчмиадзін (арм. Էջմիածին) по названию находящегося в нём Эчмиадзинского монастыря — резиденции Католикоса всех армян и центра Армянской Апостольской Церкви.
- 150 *Orengo A. Ideas of the «City» in Armenia in the 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> Centuries AD.*
- 151 «История Армении» (арм. Պատմությունը հայոց) — сочинение армянского историка V в. Фавстоса Бузанда (арм. Փափուսոս Բուզանդ), в котором события описываются до 387 г.



Эти особые городские пространства располагались как отдельные образования в столичных городах или окружали места главных святынь. На основании анализа источников и археологических находок автор выделяет три типа подобных городских пространств. Первый — это Аштишат<sup>157</sup>, южный центр армянского христианства. Удостоенный титула «матери всех церквей», он был образован из древнего города-храма, целиком посвящённого главным божествам Армении. В основе его архитектурного устройства лежали прежние языческие обычаи, на которые сильно повлияла эллинистическая парфянская культура. Город занимал довольно большую территорию и включал в себя не только несколько культовых сооружений и дворец, но и небольшой буковый лес, священный источник и несколько обитаемых пещер.

Ко второму типу относится Вагаршапат — царская военная резиденция, построенная в соответствии с нормами римского градостроительства. В IV в. он становится северным центром армянского христианства. Первая церковь, возведённая здесь после крещения Армении, находилась в цитадели, неподалеку от царского дворца. В нач. V в., когда здесь окончательно обосновался католикос и основал первую армянскую экзегетическую школу, городское пространство Вагаршапата было реорганизовано в соответствии с новой, вдохновлённой топографией Иерусалима концепцией христианского священного города.

Третий город — Двин, некогда бывший резиденцией царей Аршакидов<sup>158</sup>, а с сер. V в., после вхождения в государство Сасанидов, ставший местом пребывания наместников шаханшаха. С переносом кафедры католикоса Армянской Апостольской Церкви в Двин новые политические и религиозные условия привели к формированию двухзамковой городской структуры: на верхнем холме располагалась административная и военная цитадель зороастрийских правителей, а на нижнем холме — армянский христианский религиозный центр, где находились резиденция католикоса с собором и другими святынями. Таким образом, обнесённый стеной квартал превратился в город-церковь.

157 Аштишат (арм. Աշտիշատ) — город в древней Армении, был расположен на южном склоне горы Карке, справа от Арацани, притока Евфрата (ныне село Ючетепе, провинция Муш, Турция). Древний языческий храмовый город упоминается Мовсесом Хоренаци как место жертвоприношений. В Аштишате находились важнейшие святилища дохристианской армянской веры: храм бога огня и войны Вахагна, храм богини Астхик, называемый «покои Ваагна», и храм богини-матери Анаит.

158 Аршакиды — парфянская царская династия, правившая в древней Парфии с 250 г. до н. э. по 224 г. н. э.; часто именуется в историографии Пехлевидами.

Во второй секции «Восприятие городов в древней Аравии и долине Инда: реальные и воображаемые пространства»<sup>159</sup> было заслушано четыре доклада. **Д. Машителли** (Пизанский университет) выступила с сообщением «Представление о древнем арабском городе: примеры из арабо-мусульманской классической исторической литературы»<sup>160</sup>. Автор приводит некоторые описания древних арабских городов, встречающиеся в арабо-мусульманской литературе. В число примеров вошли такие города, как: Ирам многоколонный (араб. *Iram dhāt al-‘imād*) — мифологический город исчезнувшего племени адитов/великанов, упоминаемый в Коране (69, 6–7); Джабал Малхā (араб. *Jabal Malhā*) — легендарный город в центральной Аравии, основание которого приписывается царю Химьяра<sup>161</sup> и др. Углубляясь в источники, Машителли стремится выявить ключевые элементы, которые сформировали классическое «исламское видение» городского развития в Аравии и за её пределами, а также обрисовать основополагающую модель повествования о появлении городов, известную как «мифы об основании».

**М. Чекетти** и **П. Эспозито** (Пизанский университет) сделали совместное сообщение «На‘ит: фольклорные и архитектурные странности йеменского города в классических арабских источниках»<sup>162</sup>. Исследователи рассмотрели повествование арабского ученого ал-Хамдāни<sup>163</sup> о городе На‘ит, упомянутом в его трудах «*Kitāb al-Iklīl*» и «*Kitāb Šifat Ġazīrat al-‘Arab*». Ал-Хамдāни приписывает городу некоторые уникальные особенности, которые открывают два интересных направления для дальнейшей работы: изучение архитектурной терминологии в регионе и исследование магических качеств «города-талисмана».

**С. Лиски** (Пизанский университет) осветила тему «Оседлые жители и кочевники: диахронический взгляд на популяционный диморфизм

159 Session: Urban Perception in Ancient Arabia and in the Indus Valley: Real and Imaged Spaces.

160 Mascitelli D. Imagining Ancient Arabian City. Examples in Arab-Muslim Classical Historical Literature.

161 Химьяритское царство, или Химьяр (араб. *Himyar*) — древнее государство на юге Аравийского п-ва, существовавшее примерно со 110 г. до н. э. по 599 г. н. э.; в IV–VI вв. его власть распространялась также на значительную часть Центральной Аравии.

162 Cecchetti M., Esposito P. Na‘it: Folklore and Architectural Curiosities of a Yemenite city in Classical Arabic sources.

163 Абу Мухаммад ал-Хамдāни (ок. 893 — 945) — арабский учёный-энциклопедист и поэт. Основными сочинениями являются историческое произведение «*Kitāb al-Iklīl*» («Венец») и географический труд «*Kitāb Šifat Ġazīrat al-‘Arab*» («Описание Аравийского полуострова»)

в доисламской Аравии»<sup>164</sup>. Автор поставила целью показать специфические особенности городских центров юга Аравии и понять, насколько концепция города как ограниченного пространства, объединяющего группу людей и отличающего их от чужеземцев, была значимой в тот период и каким образом она менялась во времени и пространстве. По всему региону археологические и текстуральные свидетельства указывают на существование хорошо прослеживаемой дихотомии между частью населения, которая развивала стратифицированное общество и возводила города, часто связанные торговыми путями с далёкими странами, и той частью населения, которая вела кочевой образ жизни, сохраняя при этом стратегии натурального хозяйства, восходящие ещё к неолиту. Очевидно, путь к оседлому образу жизни не был последовательным в исследуемом регионе. На территории Аравии сосуществовали (и до некоторой степени продолжают сосуществовать) оседлые, сезонные полукочевые и полностью кочевые сообщества. Учитывая особенности региона и климатические изменения, зафиксированные в доисламский период, Лиски предприняла попытку определить, каким образом изменчивость наличных ресурсов могла быть связана со стратегиями производства и демографическими колебаниями, оказывающими заметное влияние на социально-экономические траектории.

**М. Видале** (Университет Падуи) и **Д. Френец** (Университет Болоньи) зачитали доклад «Построение гетерархического общества: концепция города и городской жизни в цивилизации Инда<sup>165</sup>»<sup>166</sup>. В Харалпской цивилизации, существовавшей на территории современного Пакистана и северо-западной Индии, учёные отмечают некоторые серьёзные аномалии. Из-за невозможности прочесть короткие надписи на так называемом протоиндийском письме, отсутствия каких-либо представлений о политической системе, а также почти полном отсутствии гробниц и ритуальных сооружений, вопрос о том, как была социально организована цивилизация долины Инда, до сих пор остаётся открытым.

164 *Lischi S.* Of Settlers and Nomads: A Diachronic Perspective on Population Dimorphism in Pre-Islamic Arabia.

165 Цивилизация долины Инда существовала в бронзовом веке в северо-западных регионах Южной Азии с 3300 по 1300 г. до н. э., а в своей зрелой форме — с 2600 по 1900 г. до н. э. Вместе с Древним Египтом и Месопотамией это была одна из трёх ранних и наиболее распространённых цивилизаций Ближнего Востока и Южной Азии, её стоянки охватывали территорию от большей части Пакистана до северо-востока Афганистана и северо-запада Индии.

166 *Vidale M., Frenetz D.* Building a Heterarchical Society: The Concept of City and Urban Life in the Indus Civilization.

Развитие городов и городской жизни также шло по пути, отличному от того, что происходило в соседних регионах. Вместо того чтобы возникнуть в результате постепенного территориального расширения, прерываемого периодами заброшенности или частичного упадка, города и более крупные поселения этой цивилизации представляли собой полицентрические городские центры, основанные на повторном возведении и последующем укрупнении обособленных комплексов, построенных на платформах из глинобитного кирпича и/или окружённых стенами. И хотя формально эти обнесённые стенами кварталы были интегрированы в единое городское образование с прочными культурными связями, они претерпели значительные колебания в своей структурной эволюции, что, возможно, отражало смещение центра политической и экономической власти в городе. Авторы выделили основные характеристики гражданского строительства и городской среды Хараппской цивилизации, и рассмотрели их значение для разработки более точной модели социально-экономической и политической организации.

В третьей секции «Остатки ближневосточных городов и их восприятие в Римский и более поздний периоды»<sup>167</sup> выступили двое исследователей. **Р. Палермо** (Пизанский университет) сделал сообщение на тему «Видение города: городские пейзажи и общество городов Римской эпохи в юго-западной Азии»<sup>168</sup>. Из всех крупномасштабных государств древности Римская империя, безусловно, была государством городов. Несмотря на то, что для роста и процветания древних городских центров не всегда необходима жёсткая социально-политическая организация, римская власть, несомненно, оказала влияние на внешний облик многих городов и в равной степени на их социальное и экономическое развитие. Это имперское наследие легко проиллюстрировать теми монументальными руинами, которые остались от множества античных городов и разбросаны по трём континентам — от Рима до Сабраты<sup>169</sup> и от Аугусты Раурики<sup>170</sup> до Петры. Автор исследования сосредоточился

167 Session: Perceptions and Remains of Near Eastern Cities in Roman and Later Periods.

168 *Palermo R.* Seeing Like a City. Urbanscape(s) and Society of Roman Era Cities in South-West Asia.

169 Сабрата (лат. Sabratha), или Абротон (лат. Abrotonum) — античный город на берегу средиземноморского залива Большой Сирт; руины расположены в муниципалитете Эз-Завия в Ливии.

170 Аугуста Раурика (лат. Augusta Raurica) — древнеримский город и старейшая из известных римских колоний на Рейне; ныне археологический музей под открытым небом в Швейцарии. Расположен в 20 км к востоку от Базеля, вблизи деревень Аугст и Кайзераугст.

на восточной части римского мира, чтобы продемонстрировать физический и социально-экономический ландшафт таких городов, как Дура-Эвропос, Гераса<sup>171</sup>, Пальмира<sup>172</sup> и подчеркнуть противоречивую природу античных городов, сформировавшихся, с одной стороны, под воздействием неизменных и вполне осязаемых вещей, а с другой, непрерывно развивающегося социума, который населял их.

**М. Шахин** (Университет Улудаг) зачитал доклад «Затонувшая базилика в Никее/Изнике: её форма, значение и восприятие в городском поселении»<sup>173</sup>. Античный город Никея<sup>174</sup> имеет важное значение в истории христианства, поскольку именно здесь отцами Первого Вселенского Собора был сформулирован Никейский Символ веры. В 2014 г. в озере Изник<sup>175</sup> на глубине 2 м и на расстоянии 30 м от берега были обнаружены остатки базилики. Согласно текстуальным источникам, она была построена в 390 г. в честь св. Неофита Никейского, принявшего мученическую смерть около 303 г. В ходе археологических работ было установлено, по какой причине и когда она была разрушена и затоплена водами озера. Позднее, в 2019 г., раскопки были проведены в атриуме, где предположительно должен был находиться колодец с водой. Это связано со свидетельством английского паломника св. Виллибальда<sup>176</sup>, по рассказам которого на месте проведения Первого Вселенского Собора располагался прямоугольный двор, в центре которого находился освящённый источник. Несмотря на то, что уровень раскопа был на 1,5 м глубже стен фундамента, dna колодца обнаружить не удалось, поскольку он был завален камнями, в связи с чем был сделан вывод, что базилика была заброшена около XIII в., а затем погрузилась в воды озера. Вместе с тем археологами были обнаружены фрагменты

- 171 Гераса (Гѐрасα; совр. Джараш в Иордании) — один из крупнейших городов Десятиградия; стоял на международном торговом пути с севера на юг (так называемая царская дорога), примерно посередине между Мёртвым и Галилейским морями, в 30 км от реки Иордан.
- 172 Пальмира (греч. Παλμύρα) — один из богатейших городов поздней Античности, расположенный в одном из оазисов Сирийской пустыни между Дамаском и Евфратом, в 240 км к северо-востоку от первого и в 140 км от второго. Основана царём Митанни Кирта I в 1500 г. до н. э. как защитная крепость от арамейских набегов.
- 173 *Şahin M. Sunken Basilica in Nikaia/Iznik and its Form, Meaning and Perception in the Urban Settlement.*
- 174 Никея (греч. Νίκαια) — древний и средневековый город в Малой Азии на месте современного турецкого города Изник, в провинции Бурса.
- 175 Изник — озеро на северо-западе Турции, в провинции Бурса, в 125 км от Стамбула.
- 176 Виллибальд (Willibaldus; ок. 700 — 787) — святой Римско-Католической Церкви (память 7 июля), первый епископ епархии Айхштета, бенедиктинский монах, один из просветителей Германии.

колонн, фронтонов и другие находки, датируемые I в. до н. э., которые могли принадлежать утраченному храму Аполлона. Исследователем была проанализирована вся совокупность имеющихся в настоящее время сведений о базилике Св. Неофита, её форма, значение и религиозная роль в Никее.

Четвёртая, завершающая секция «Строительство, разрушение и сохранение построек на древнем Ближнем Востоке: городское планирование и администрация»<sup>177</sup> включала два доклада. **Ф. Прокки** (Пизанский университет) сделал сообщение на тему «“Пусть владелец отремонтирует свой дом или продаст его желающему согражданину”». Конституция Адриана для Стратоникеи на Каике<sup>178</sup>»<sup>179</sup>. Римское право в период с I в. до н. э. по III в. н. э. можно разделить на четыре различных нормативных «периода», касающихся добровольного сноса частных построек. Первый «период» представлен некоторыми муниципальными законами I в. до н. э., которые запрещают местным общинам (на территории Апеннинского полуострова и за его пределами) полный или частичный снос зданий без намерения их отремонтировать. Вероятно, цель подобных мер кроется в желании законодателей обеспечить непрерывность проживания в определённых районах Италии и за её пределами, за исключением Рима.

Второй «период» представлен тремя сенатскими постановлениями, принятыми во времена правления императоров Клавдия («*Senatus consultum Hosidianum*»), Нерона («*Senatus consultum Volusianum*») и Адриана («*Senatus consultum Acilianum*»). «*Senatus consultum Hosidianum*» распространялось на все городские и пригородные районы, включая Рим, и было призвано запретить спекулятивные продажи частных зданий. Так, запрещалось покупать здание с единственной целью — для его сноса с последующей продажей строительных материалов, в частности на *opus caementicium*<sup>180</sup>. Согласно «*Senatus consultum Volusianum*»,

177 Session: Constructing, Destroying and Maintaining Buildings in the Ancient Near East: City Planning and Administration.

178 Стратоникея (др.-греч. Стратонίκηα) — античный город в долине реки Каик (др.-греч. Κάϊκος; ныне Бакырчай, тур. *Bakırçay*), руины которого находятся на западе Турции, в провинция Маниса.

179 *Procchi F.* «Let the Owner Renovate His House or Sell it to a Willing Fellow Citizen». Hadrianic Provisions to Stratonicea on the Caicus.

180 Лат. *caementum* — «бутовый камень», «тёсаный камень», а также каменные составляющие для наполнения полостей несущих стен. Состоял из смеси промытого песка и связующего компонента с наполнителем из щебня. В качестве связующего вещества применяли известь с добавлением природной или искусственной керамики.

положения, продиктованные «Hosidianum», не применяются в том случае, если здания постепенно разрушаются или в них долгое время никто не проживает. Тогда это оказывается единственным разумным решением, как в случае, если владелец остаётся прежним, так и в случае, если он продаёт здание другим. Благодаря «Senatus consultum Acilianum», все завещания, по которым отдельные части зданий передаются наследникам или с помощью которых наследодатель оставляет в своём завещании указания снести здание, которым он владел при жизни, теряют силу. Впрочем, предусмотрены и специальные послабления этих запретов. Таким образом, к нач. II в. н. э. законодательно была закреплена защита архитектурного единства частных построек, которые обладают ценностью и являются частью городского пространства.

Третий нормативный «период» связан с определением точных обязательств по содержанию в городах зданий, принадлежащих частным лицам. Этот период известен по императорской конституции Адриана (117–138), которая обращена к гражданам Стратоникеи по поводу реконструкции дома некоего Сократа. Этот документ свидетельствует о том, что в римских провинциях владельцы разрушенных и обветшалых зданий были вынуждены либо отремонтировать их, либо продавать тем, кто готов был их восстановить.

Наконец, четвёртый нормативный «период» связан с правлением Септимия Севера (193–211), в рамках которого можно объединить различные нормативные постановления, созданные в период принципата. Теперь точкой отсчёта становится защита общего облика города, который в целом должен выглядеть красиво и упорядоченно. Отдельные здания, как общественные, так и частные, являются фрагментами мозаики, которые должны быть сохранены с соблюдением чётких правил. Такова римская идея «защиты городов».

**А. Грилло**не (Пизанский университет) осветил тему «Краткие юридические замечания по новоассирийским программам основания/переоснования городов и возрождения городов как атрибута царственности»<sup>181</sup>. Основание или переоснование городов и планирование конкретных мероприятий в интересах урбанизированных территорий являлись основополагающими элементами в рамках полномочий царской власти Ассирии в контексте новоассирийской имперской гегемонии. Поскольку, по месопотамским представлениям, города существовали ещё до людей, ибо были основаны богами, имевшими в них свой дом,

181 Grillone A. Brief Juridical Remarks on Neo-Assyrian Programs of Cities' Foundation/Re-Foundation and Urban Regeneration as Attribute of Regality.

то и судьбы городов после основания зачастую определялись эволюцией отношений между этими божествами и проживающим там населением. В качестве примера можно привести Вавилон, который под властью Ассирийской империи проходит трагический цикл разрушения и восстановления: Мардук<sup>182</sup> покидает народ Вавилона из-за разграбления Мардук-апла-иддином II<sup>183</sup> храмовых сокровищ, которые были использованы для финансирования военных союзов, направленных против Ассирии; Сеннахириб<sup>184</sup> разрушает Вавилон; его сын Асархаддон<sup>185</sup> берётся за его восстановление по воле и указанию тех же богов. Точно так же, по божественному повелению, ассирийские цари приносят цивилизацию в пограничные регионы: строят дороги там, где их никогда не было; оросительные каналы в безлюдных землях, которые станут в будущем возделанными равнинами, а иногда и столичные города основываются в местах, никогда ранее не подвергавшихся урбанизации. Успех царя измерялся его способностью завоёвывать, цивилизовать и урбанизовать земли, которые ранее не находились под контролем Ашшура. Случай возрождения Ниневии особенно примечателен, в частности, из-за той тщательности, с которой направляемая богами строительная программа Сеннахериба затрагивает все основные вопросы градостроительства, до сих пор влияющие на современные дискуссии по этой теме. Вот почему надписи Сеннахериба о градостроительстве так или иначе представляют собой генеральный градостроительный план ассирийского города. При очевидной недирективности этих надписей, в других источниках, с одной стороны, указываются некоторые конкретные правила, касающиеся процедур, которые должны соблюдаться в процессе строительства общественных зданий, а с другой стороны, гражданам прямо запрещалось строить, нарушая уже запланированную планировку улиц.

182 Мардук – в шумеро-аккадской мифологии верховное божество, верховный бог в Древней Месопотамии, бог-покровитель города Вавилона после 2024 г. до н. э.

183 Мардук-апла-идин II (букв. «Мардук дал наследника») – царь Вавилона, правление которого приходилось приблизительно на 722–710 и 703–702 гг. до н. э. В библейских книгах известен как Беродах Баладан (см. 4 Цар. 20, 12) или Меродах Баладан (см. Ис. 39, 1).

184 Сеннахириб (аккад. *Sîn-ahhē-erība*, букв. «Син возместил [смерть] братьев») – царь Ассирии, сын Саргона II; правил приблизительно между 704/705 и 681 гг. до н. э.

185 Асархаддон (аккад. *Aššur-aha-iddina*, букв. «Ашшур даровал брата») – царь Ассирии, правил приблизительно в 680–669 гг. до н. э., сын Синаххериба.

## 8. Международная конференция о богочеловеческом измерении мудрости в еврейской Библии и Античном мире: «Мудрость на границе между Богом и людьми»<sup>186</sup>

В Гамбургском университете, на кафедре протестантской теологии 20–23 марта 2023 г. прошла международная конференция, посвящённая богочеловеческому измерению мудрости в еврейской Библии и Античном мире. Мудрость/знание играет ключевую роль в нарративе об Эдемском саде в Быт. 2 — 3 и Иез. 28, 11–19, как в синопсисе обоих текстов, так и в контексте еврейской Библии. Если в Быт. 2 — 3 Адам и Ева обретают знание, вкусив плод с *дерева познания добра и зла* (Быт. 2, 9), после чего изгоняются из рая, то в Иез. 28, 11–19 на царе Тира с самого начала лежит *печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты* (Иез. 28, 12), которых он лишается из-за своей гордости. В обоих повествованиях мудрость/знание не является способностью, которую человек может приобрести лишь своими усилиями. В первом случае, благодаря своей связи с пространством Эдема, мудрость/знание предстаёт скорее как божественное качество: вкусив плод, первые люди стали *как боги, знающие добро и зло* (Быт. 3, 5); в Иез. 28, 11–19 царь, наделённый мудростью, *был помазанным херувимом* (Иез. 28, 14) и также *находился в Едеме, в саду Божиим* (Иез. 28, 13). В обоих библейских текстах мудрость/знание оказывается амбивалентным качеством, поскольку связано с падением протагонистов и их изгнанием из Эдема. Участники конференции совместными усилиями попытались ответить на следующие вопросы: что делает мудрость/знание божественным/сверхчеловеческим качеством, как об этом повествует Библия? Каким образом человек может приобщиться Божественной мудрости? Какое влияние оказывает обретение мудрости/знания на людей и каковы последствия этого для них? Как и в какой степени мудрость/знание влияет на отношения между Богом и людьми?

Открытие конференции началось после полудня 20 марта приветственным словом организаторов. Затем выступил **К. Шмид** (Цюрих) с докладом «Путь к мудрости: от человеческой интуиции к божественному знанию»<sup>187</sup>. После кофе-брейка началась работа первой секции «Установление границ между Божественной и человеческой мудростью»<sup>188</sup>, на которой были заслушаны два доклада: **С. Миллар** (Эдин-

186 Wisdom at the Interface between God and Humans.

187 Schmid K. The Way to Wisdom: From Human Intuition to Divine Knowledge.

188 Session: Marking the Boundaries between Divine and Human Wisdom.

бург) «Мудрость на стыке Божественности, человечности и животного мира в Быт. 2 — 3»<sup>189</sup>; **Ж. Фехнер** (Гёттинген) «На пороге между Божественным и человеческим миром: амбивалентный характер мифических мудрецов древней Месопотамии»<sup>190</sup>.

Конференция продолжилась утром 21 марта с доклада **А. фон Ливен** (Мюнстер) «Доступная и недоступная мудрость и знание в Древнем Египте и связанные с ними опасности»<sup>191</sup>. За ней выступил **С. Бледсо** (Неймеген) с сообщением «Ахикар, Эдем и пределы человеческого познания в Божественном саду»<sup>192</sup>. После перерыва конференция продолжилась докладами **Ф. Литвинау** (Мюнхен) «Различие между добром и злом в его применении к концепции мудрости в свитках Мёртвого моря»<sup>193</sup> и **Х. Наджмана** (Оксфорд) «Понимание, мудрость и творение в 4QInstruction<sup>194</sup> и у Филона Александрийского»<sup>195</sup>. Завершился второй день конференции публичным докладом **Б. Шиппера** (Берлин) «От эмпирического знания к критической мудрости: концепции мудрости в Книге Притчей»<sup>196</sup>.

На третий день конференции в секции «Преодоление границ: обретение человеком Божественной мудрости»<sup>197</sup> было представлено пять докладов: **А. Лензи** (Стоктон) «Тайны слышания и видения в Древней Месопотамии»<sup>198</sup>; **К. Резания** (Бохум) «Обретение божественного знания древнеиранским способом»<sup>199</sup>; **Т. Вагнер** (Вупперталь) «Получение знания как обретение эмоций: о соотносённости знания и стыда в Быт. 2 — 3»<sup>200</sup>; **М. Бокхорст** (Галле) «Мерзкие таинства и спасительное

189 *Millar S.* Wisdom at the Interfaces of Divinity, Humanity, and Animality in Gen. 2 — 3.

190 *Fechner J.* At the Threshold Between the Divine and Human World: The Ambivalent Character of the Primeval Mythical Sages of Ancient Mesopotamia.

191 *Lieven A., von.* Accessible and Inaccessible Wisdom and Knowledge in Ancient Egypt and Its Dangers.

192 *Bledsoe S.* Ahīqar, Eden and the Limits of Human Knowledge in the Divine Garden.

193 *Litvinau F.* The Distinction Between Good and Evil in Its Application to the Wisdom Concept in the Dead Sea Scrolls.

194 «Наставление для разумного» (евр. מִוֶּסֶר לְמִבְיָן) — самое большое по объёму сочинение, относящееся к литературе премудрости, которое было найдено в Кумране.

195 *Najman H.* Understanding, Wisdom and Creation in 4QInstruction and Philo of Alexandria.

196 *Schipper B.* From Empirical Knowledge to Critical Wisdom: Concepts of Wisdom in the Book of Proverbs.

197 Session: Overcoming Boundaries: Human Acquisition of Divine Wisdom.

198 *Lenzi A.* Hearing and Seeing Secrets in Ancient Mesopotamia.

199 *Rezania K.* Gaining Divine Knowledge in Its Ancient Iranian Way.

200 *Wagner T.* Gaining Knowledge — Attaining Emotions: On the Relation of Knowledge and Shame in Gen. 2 — 3.

знание — перспективы мудрости в Первой книге Еноха»<sup>201</sup>. После обеда состоялся доклад **Ж. Герике** (Фандербейлпарк) «Фольклорно-метафизические допущения в религиозном языке Божественного знания/мудрости (Быт. 2 — 3 и Иез. 28): аналитико-философская перспектива»<sup>202</sup>.

В четвёртый день конференции, 23 марта, работала секция «Нарушая границы: мудрость и высокомерие»<sup>203</sup>, на которой было заслушано четыре сообщения: **У. Кайнс** (Сэмфордский университет) «Гордость предшествует “падению”: мудрость, человеческое высокомерие, пренебрежение Божественными запретами и смерть в Быт. 2 — 3, Иез. 28 и в “Эпосе о Гильгамеше”»<sup>204</sup>; **М. Круше** (Гамбург) «Сверхчеловеческая мудрость и мифические традиции в Иез. 28»<sup>205</sup>; **И. Калими** (Майнц) «Насилие, высокомерие и наказание ассирийского царя (Ис. 10 и 14)»<sup>206</sup>; **М. Снид** (Лаббок) «Слияние Торы, литературы Премудрости и пророческих книг: высокомерная мудрость Быт. 2 — 3, Иез. 28 и Притч. 30»<sup>207</sup>.

### 9. Конференция «Патристическое толкование Псалтири. Памяти Мари-Жозефа Рондо»<sup>208</sup>

В Сорбонне 15 апреля 2023 г. прошла однодневная конференция, посвящённая памяти французского патролога Мари-Жозефа Рондо (1929–2021).

Первую половину дня вела работу секция «Мари-Жозеф Рондо, Жан Даниэлу и Анри де Любак»<sup>209</sup>. С краткими сообщениями выступили **Ж.-Р. Армогат** (**Jean-Robert Armogathe**), член Института Франции, **В. Карро** (**Vincent Carraud**), профессор Сорбонны, и **Ф. Жакен** (**Françoise Jacquin**) из Общества св. Иоанна Крестителя. Затем с докладом

201 *Bokhorst M.* Abominable Mysteries and Saving Knowledge — Perspectives of Wisdom in 1 Enoch.

202 *Gericke J.* Folk-metaphysical Assumptions in the Religious Language of Divine Knowledge/Wisdom in Gen. 2 — 3 and Ezek. 28 — An Analytic-Philosophical Perspective.

203 Session: Transgressing Boundaries: Wisdom and Hubris.

204 *Kynes W.* Pride Comes Before the «Fall»: Wisdom, Human Hubris, Defiance of Divine Limits, and Death in Gen. 2 — 3, Ezek. 28, and the Epic of Gilgamesh.

205 *Krusche M.* Super-Human Wisdom and Mythical Traditions in Ezek. 28.

206 *Kalimi I.* Violence, Hubris, and Punishment of the Assyrian King (Isaiah 10 and 14).

207 *Sneed M.* The Confluence of Torah, Wisdom, and Prophecy: Gen. 2 — 3, Ezek. 28, and Prov. 30 as Hubristic Wisdom.

208 *Lexégèse patristique du Psautier. En hommage à Marie-Josèphe Rondeau.*

209 Session: Marie-Josèphe Rondeau, Jean Daniélou et Henri de Lubac.

«Некоторые особенности теологии Жана Даниэлу из его переписка с Анри де Любаком» выступил **Дж. Саббадин**<sup>210</sup>.

После перерыва на обед открылась вторая секция конференции «Патристическое толкование Псалтири», на которой было заслушано четыре доклада: **Л. Перроне** (Болонский университет) «Псалмы Асафа у Оригена и Евсевия: толкование на Пс. 76/77»<sup>211</sup>; **М. Кассен** (Национальный центр научных исследований; Институт изучения истории текстов) «Схолии к псалмам Евагрия Понтийского: от повторного открытия до публикации»<sup>212</sup>; **Э. Грюлье-Деню** (Университет Париж X — Нантер) «Размышления Аполлинария Лаодикийского о сотворении человека в его толковании на Пс. 138»<sup>213</sup>; **М. Полиа** (Лёвенский католический университет): «“Обычно вопрошают: чьё это слово?” (Enarrationes in Psalmos 37, 6): просопологическая экзегеза как ключ к толкованию Псалтири Августина Гиппонского»<sup>214</sup>.

*Артема Тарасович Шелест*

### Источники

*Gregory of Nyssa. On the Human Image of God / ed. and transl. by J. Behr. Oxford: Oxford University Press, 2023. (Oxford Early Christian Texts).*

*Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem / ed. B. Janssens. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 2002. (CCSG; vol. 48).*

*Адриан. Исагога, или Введение в Божественные Писания // Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: МГУ, 2013. С. 922–948.*

*Максим Исповедник, прп. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. (ВФ; т. 18. Σμάραγδος Φιλοκαλίας).*

210 *Sabbadin G. Quelques caractéristiques de la théologie de Jean Daniélou d'après sa Correspondance avec Henri de Lubac.*

211 *Perrone L. Les psaumes d'Asaph chez Origène et Eusèbe: l'interprétation du Psaume 76 (77).*

212 *Cassin M. Les Scholies aux Psaumes d'Évagre le Pontique: de la redécouverte à la publication.*

213 *Grelier-Deneux H. La réflexion d'Apolinaire de Laodicée sur la création de l'homme dans son exégèse du Ps. 138.*

214 *Pauliat M. «Quaeri solet cuius sit uox» (In Ps. 37, 6). L'exégèse prosopologique, clé de l'interprétation du psautier selon Augustin d'Hippone.*

## Литература

- Войтенко А. А. и др.* *Arophthegmata Patrum* // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 3. С. 140–142.
- Ткаченко А. А.* *Ипполит Римский* // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011. Т. 26. С. 202–222.
- Тюленев В. М.* *Орозий* // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2019. Т. 53. С. 330–336.
- Ligorio P.* *Libro delle antichità di Roma, nel quale si tratta de'circi, theatri, & anfitheatri. Con le paradosse del medesimo autore, quai confutano la commune opinione sopra uarii luoghi della città di Roma; nel quale si tratta de'circi, theatri, & anfitheatri, con le paradosse del medesimo autore, quai confutano la commune opinione sopra uarii luoghi della città di Roma.* Venetia: Per Michele Tramezzino, 1553.
- Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre, 1980 / éd. par F. Heinzer, Ch. Schönborn.* Fribourg: Editions universitaires, 1982. (Paradosis; vol. 27).
- Toom T.* *Adrian's Isagoge and the dianoia of Scripture* // *Journal for Late Antique Religion and Culture.* 2022. Vol. 16. P. 32–49.
- Schönborn Ch.* *Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium* // *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre, 1980 / éd. par F. Heinzer, Ch. Schönborn.* Fribourg: Editions universitaires, 1982. (Paradosis; vol. 27). P. 273–284.
- Witkowski W.* *Toma of Marga* // *GEDSH.* P. 417.

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ  
№ 4 (20) • 2023

*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>диак. Николай Ежихин</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. 18½  
Подписано в печать 24.11.2023