

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 3 (11)
2021



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2021

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 3 (11)
2021



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2021



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-123-0529

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 3 (11). — 312 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, 2021
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2021
© Кожухов С. А., 2021

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв

магистр филологии и истории Древнего Востока
старший преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Московской духовной академии

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Дмитрий Евгеньевич Афиногенов, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник ИВИ РАН, профессор кафедры византийской и новогреческой филологии филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

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

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

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 editors: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev

MA in Philology and History of Ancient Orient

Senior Teacher at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL BOARD

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor of 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, Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

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

Hegumen Dionysios (Shlenov), PhD in Theology, Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Associate Professor, Head of the Department of Theology at 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

Dmitry Evgenievich Afinogenov, Doctor of Philology, Leading Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Professor at the Department of Byzantine and Modern Greek Philology at the Moscow State University

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

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

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

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

- 15 **Список сокращений**

Некролог

- 17 **Андрей Юрьевич Виноградов**
Памяти Дмитрия Евгеньевича Афиногенова

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ,
ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- 20 **Йоҳаннан бар Пенкайё**
О вере и всех наших православных отцах, трудившихся и преуспевших в ней
и право проповедовавших её для созидания Церкви / сирийский текст, перевод,
предисловие и комментарии А. В. Тамразова

- 71 **Ориген**
Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 / перевод с древнегреческого, вступительная
статья и комментарии А. Грюнерт

- 125 **Ирина Викторовна Пролыгина**
К вопросу о медицинской библиотеке свт. Фотия Константинопольского

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патрология

- 140 **Дмитрий Сергеевич Бирюков**
Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения
с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория
Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания

Агиография и гимнография

- 160 **Александра Юрьевна Никифорова, Лилия Сергеевна Холкина**
Святые жены в древнеиерусалимском богослужении: корпус текстов и система
топосов

- 197 **Нафиса Фаритовна Валиева**
«Житие Лалибэлы»: новые перспективы исследования

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 215 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов. Библиографический обзор. Часть 5: 2008–2017 гг.
- 235 **Екатерина Валентиновна Гусарова**
Библиографический обзор трудов Б. А. Тураева (1868–1920) по коптологии

НОВЫЕ КНИГИ

- 254 **Диакон Сергей Кожухов**
Новые выпуски серии «Христианских источников» (Sources chrétiennes) за 2020–2021 гг.

РЕЦЕНЗИИ

- 265 **Владимир Михайлович Тюленев**
Collatio Carthaginensis anni 411. Gesta collationis Carthagenensis. Augustinus, breviculus collationis. Augustinus, ad Donatistas post collationem / ed. von C. Weidmann. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2018. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; Bd. 104). VI, 418 S. ISBN 978-3-11-046967-7
- 272 **Тимур Аркадьевич Шукин**
Рецензия на: The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities / ed. by M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann. Oxford: Oxford University Press, 2017. X, 469 p. ISBN 9780198787228
- 279 **Ольга Игоревна Тоговева**
Рецензия на: *Пильгун А. В.* Потусторонний мир Средневековья. Рай, чистилище, ад и их персонажи в визионерских текстах и миниатюрах из западноевропейских рукописей IX–XV веков. М.: Гамма-пресс, 2019. 467 с. ISBN 978-5-9612-0070-6
- 286 **Священник Евгений Шилов**
Рецензия на: *Редькова И. С.* Город глазами средневекового монаха (по экзегетическим текстам первой половины XII в.). М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.: Петроглиф, 2020. (MEDIAEVALIA [Series minor]). 432 с.

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ

- 293 **Диакон Николай Шаблевский, Артема Тарасович Шелест**
Хроника конференций Московской духовной академии РПЦ, проходивших с 10 по 11 ноября 2021 г.

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

Obituary

17 **Andrey Y. Vinogradov**

In Memory of Dmitry Evgenievich Afinogenov

CRITICAL EDITIONS, RECONSTRUCTION OF TEXTS,
TRANSLATIONS AND COMMENTS

20 **Yōḥannān bar Penkāyē**

On Faith and All Our Orthodox Fathers Who Worked and Prospered in It
and Preached It Rightly for the Edification of the Church. Syriac Text,
Russian Translation, Preface and Commentaries by Alexander V. Tamrazov

71 **Origen**

Homilies I and II on Psalm 36. Part 1. Translation from Ancient Greek,
Introduction and Commentaries by Anna Grünert

125 **Irina V. Prolygina**

About the Medical Library of St. Photius of Constantinople

RESEARCHES

Patrology

140 **Dmitry S. Biriukov**

Using the Theme of the Penetration of Fire into Iron for Description of Uniting
with God in Eastern Christian Theology: The Path from Origen to Gregory Palamas.
Part II: From the Language of Identification to the Language of Recognition

Hagiography and hymnography

160 **Alexandra Ju. Nikiforova, Liliya S. Holkina**

Holy Women in the Liturgy of Old Jerusalem: Corpus of Texts and Complex of Topoi

197 **Nafisa F. Valieva**

«Life of Lālibalā»: New Perspectives for the Research

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

- 215 **Ilia S. Veviurko**
Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies.
Bibliographical Review. Part 5: 2008–2017
- 235 **Ekaterina V. Gusarova**
Bibliographic Overview of Scientific Works of Boris A. Turaev (1868–1920)
on Coptology

NEW BOOKS

- 254 **Deacon Sergiy Kozhukhov**
New Issues of the Series «Sources chrétiennes» for 2020–2021

REVIEWS

- 265 **Vladimir M. Tiulenev**
Collatio Carthaginensis anni 411. Gesta collationis Carthagenensis. Augustinus,
breviculus collationis. Augustinus, ad Donatistas post collationem /
ed. von C. Weidmann. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2018. (Corpus Scriptorum
Ecclesiasticorum Latinorum; Bd. 104). VI, 418 S. ISBN 978-3-11-046967-7
- 272 **Timur A. Shchukin**
Review of: The Letters of Psellos. Cultural Networks and Historical Realities /
ed. by M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann. Oxford: Oxford University Press, 2017.
X, 469 p. ISBN 9780198787228
- 272 **Olga I. Togoeva**
Review of: *Pilgun A. V.* The Otherworldly World of the Middle Ages. Paradise,
Purgatory, Hell and Their Characters in Visionary Texts and Miniatures from
Western European Manuscripts of the IX–XV Centuries. Moscow: Gamma-Press,
2019. 467 p. ISBN 978-5-9612-0070-6
- 286 **Priest Evgeny Shilov**
Review of: *Redkova I. S.* The City through the Eyes of a Medieval Monk (According
to Exegetical Texts of the First Half of the XII Century). M.: Center for Humanitarian
Initiatives; St. Petersburg: Petroglyph, 2020. (MEDIAEVALIA [Series minor]). 432 p.

CHRONICLE AND REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS
AND CONFERENCES

- 293 **Deacon Nicholay Shablevsky, Arthema Tarasovich Shelest**
Chronicle of the Conference of the Moscow Theological Academy of the Russian
Orthodox Church, Held from November 10 to 11, 2021

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ Византийский временник. СПб., 1894–1914; Пг., 1914–1924; Л., 1924–1927; М., 1947–.
- ЗВОИРАО Записки Восточного Отделения Императорского Русского археологического общества / Императорское Русское Археологическое общество, Восточное отделение; ред. В. Р. Розен. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1886–1921. Т. 1–25.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- BHG Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani], 3^e 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).
- BHL Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum / ed. H. Fros. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986. (Subsidia hagiographica; vol. 70).
- CSSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866–.
- GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie-Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1844–1855, 1862–1865. Т. 1–217
- PO Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlenberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.



Памяти Дмитрия Евгеньевича Афиногенова

Двадцать восьмого августа 2021 г., на праздник Успения Пресвятой Богородицы и в свой 56-й день рождения, скоропостижно ушёл из жизни выдающийся отечественный византист Дмитрий Евгеньевич Афиногенов, постоянный автор журнала «Библия и христианская древность».

Дмитрий Евгеньевич принадлежал к той плеяде учёных конца XX — начала XXI в., которым было суждено возродить славу отечественной византистики, чьё развитие было прервано годами большевистского лихолетья. В своём поколении Д. Е. Афиногенов был лучшим знатоком греческого языка, талантливым переводчиком с греческого на русский и славянский и обратно, прекрасным лектором и педагогом, выдающимся исследователем и наставником. С его уходом не только российская, но мировая наука понесла невосполнимую утрату.

Дмитрий Евгеньевич, родившийся 28 августа 1965 г., вырос в филологической среде: замечательной переводчицей со шведского языка была его мать, Александра Александровна Афиногенова, дочь известного драматурга Александра Николаевича Афиногенова, происходившего по материнской линии из священнической семьи Фессалоницких. Уже юношей он выказывал огромный интерес к различным языкам, который привёл его на кафедру классической филологии филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Курсы классиков этих лет были очень сильными: в одной группе вместе с Д. Е. Афиногеновым учились будущие заведующие кафедрой Андрей Александрович Россиус и Алексей Иванович Солопов.

По окончании университета в 1987 г. Дмитрий Евгеньевич поступил в аспирантуру Института востоковедения Академии наук, где в 1990 г. защитил под руководством Сергея Сергеевича Аверинцева кандидатскую диссертацию по истории на тему «Социально-политические концепции в раннесирийской литературе». К этому времени относятся его активные занятия ранней церковной письменностью:

апологетами, Оригеном и др. Дальнейший научный путь Д. Е. Афиногенова был связан с Институтом всеобщей истории РАН, где он работал до конца своих дней в Центре сравнительного изучения древних цивилизаций и в журнале «Вестник древней истории», в котором отвечал за приложения с переводами текстов. Он был также членом редакционного совета журнала «Богословские труды» и стал одним из тех, кто возродил журнал «Христианский Восток».

Под влиянием своего первого наставника Игоря Сергеевича Чичурова Д. Е. Афиногенов приходит к исследованию сюжетов средневизантийской истории и письменности. Эти занятия вылились в его докторскую диссертацию по филологии под названием «Константинопольский патриархат и императорская власть в византийской литературе второго периода иконоборчества», основой для которой во многом стали агиографические источники. По материалам этой диссертации в 1997 г. была издана его книга «Константинопольский патриархат и иконоборческий кризис в Византии (784–847)». В 2004 г. её сюжеты продолжила монография «Повесть о прощении императора Феофила и Торжество Православия». Тематикой второго иконоборчества Дмитрий Евгеньевич занимался до конца своих дней: один из итогов его трудов в этом направлении — книга «*Mnogosložnyj Svitok: the Slavonic Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilos*», вышедшая в Париже в 2014 г. В этих, равно как и во многих других, работах он показал значение славянских переводов для реконструкции утраченных или повреждённых византийских текстов, прежде всего историографических и агиографических. Кандидат исторических наук и доктор филологических, Дмитрий Евгеньевич виртуозно соединял в своих трудах методы работы историка и филолога, показывая пагубность разрыва между этими дисциплинами.

Начиная с 1990-х гг., благодаря различным грантам, Д. Е. Афиногенов активно работал в зарубежных библиотеках и научных центрах. Он подолгу жил в Греции, Франции, США (в частности, в Дамбартон-Оуксе и Принстоне), Швеции и Германии, где благодаря своему замечательному знанию языков тесно контактировал с ведущими византинистами мира. Дмитрий Евгеньевич много публиковался в международных журналах самых разных стран. Прекрасно и широко образованный, он всегда интересовался культурой (и кулинарией) различных стран и областей, от Русского Севера до Новой Англии.

В 1996 г. Д. Е. Афиногенов встал у истоков создания кафедры византийской и новогреческой филологии в МГУ, где и преподавал всю

оставшуюся жизнь, выпустив ряд талантливых учеников: И. В. Тамаркину, Л. В. Луховицкого, Ю. А. Казачкова и др. Огромную роль в становлении молодых византинистов сыграл его домашний семинар по чтению греческих текстов. Он был также членом диссертационного совета по классической, византийской и новогреческой филологии МГУ, причём очень внимательным и строгим, так что из-за его критики одна диссертация даже не была защищена. Однако с коллегами и учениками Дмитрий Евгеньевич был всегда приветлив и постоянно готов к бескорыстной помощи. В последние годы жизни Дмитрий Евгеньевич читал введение в специальность по магистерской программе «История Древней Церкви» в Сретенской духовной академии.

Не занимая никаких церковных должностей, но оставаясь глубоко верующим человеком, Дмитрий Евгеньевич всегда заботился не только о точности перевода и понимания святоотеческих текстов, но и строго относился к православности тех или иных концепций. В центре его богословских интересов находилось творчество патриарха Фотия, но он активно занимался и другими сюжетами, например текстами Ареопагитского корпуса и прп. Максима Исповедника. Талантливый переводчик, он посвятил много времени переводу агиографических и гимнографических текстов, но работал и с памятниками других жанров, включая даже юридические. Кроме того, Дмитрий Евгеньевич сам сочинял эпиграммы на древнегреческом. Множество статей написал он и для «Православной энциклопедии», причём некоторые из них превращались в самостоятельные исследования.

В работе журнала «Библия и христианская древность» Д. Е. Афиногенов участвовал почти с самого его основания. Он был членом редакционного совета. Здесь он опубликовал и перевод «Амфилохий» патриарха Фотия, и рецензию на перевод трудов прп. Максима Исповедника. С его уходом мы потеряли не только выдающегося исследователя, виртуозного переводчика и вдумчивого критика, но и настоящего коллегу и друга. Хочется надеяться, что ученики и соратники Дмитрия Евгеньевича, в том числе его супруга — замечательный византинист Ольга Николаевна Афиногенова, смогут завершить начатые им проекты, включая главное дело его жизни — издание первоначальной редакции «Хроники» Георгия Амартола.

А. Ю. Виноградов

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ,
РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

ЙОХАННАН БАР ПЕНКАЙЁ

О ВЕРЕ И ВСЕХ НАШИХ
ПРАВОСЛАВНЫХ
ОТЦАХ, ТРУДИВШИХСЯ
И ПРЕУСПЕВШИХ
В НЕЙ И ПРАВО
ПРОПОВЕДОВАВШИХ ЕЁ
ДЛЯ СОЗИДАНИЯ ЦЕРКВИ

СИРИЙСКИЙ ТЕКСТ, ПЕРЕВОД, ПРЕДИСЛОВИЕ
И КОММЕНТАРИИ

Александр Валериевич Тамразов

независимый исследователь

bittamraz87@gmail.com

Для цитирования: *Йоханнан бар Пенкайё. О вере и всех наших православных отцах, трудившихся и преуспевших в ней и право проповедовавших её для созидания Церкви / сирийский текст, перевод, предисловие и комментарии А. В. Тамразова // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 20–70. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.001*

Аннотация

УДК 27-29 (271.6) (811.411.172.3)

Публикация посвящена метризованной мемре восточно-сирийского автора рубежа VII–VIII вв. Йоханнана бар Пенкайё, сохранившейся в единственном источнике — рукописи Brit. Lib. or. 9385. В предисловии анализируются структура и поэтическая форма произведения, проводится идентификация ряда нетривиальных персоналий. Предлагается полный русский перевод мемры и сирийский текст, воспроизводящий оригинальные огласовки и акцентуацию.

Ключевые слова: Йоханнан бар Пенкайё, Евферий Тианский, Церковь Востока, Бабай Великий, Нисибинская академия, несторианство, сирийская поэзия, изосиллабика.

Введение

Йоханнан бар Пенкайё¹, восточно-сирийский монах, живший на рубеже VII–VIII вв., известен прежде всего по публикациям, посвящённым его крупнейшему из дошедших до нас произведению — «Суть вещей, или история временного мира»², вокруг которого с начала XX в.³ и складывается связанная с автором исследовательская традиция — её частью призвана стать и наша работа. Предлагаемый читателю перевод выполнен по единственному⁴ ныне доступному источнику — рукописи Brit. Lib. or. 9385⁵ (fol. 236v–244v), ценность которой состоит в том, что, помимо «Сути вещей», в ней содержится ещё 14 сочинений, атрибутируемых⁶

1. Подробнее об авторе и его наследии см.: Фурман Ю. В. Йоханнан бар Пенкайё и его «История»: курьёзы интерпретации имени автора и названия произведения // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение, африканистика». 2012. № 20 (100). С. 93–109.
2. Отметим две знаковые диссертации, посвящённые памятнику: Фурман Ю. В. Сочинение Йоханнана бар Пенкайё «Суть вещей, или история временного мира» в сирийской средневековой интеллектуальной культуре. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. РГТУ ИВКА. М., 2016; *Mar-Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yoḥannan bar Penkaye: An Introduction to the Text and a Study of its Literary Genres*. PhD Thesis. Toronto, 2015. Также сочинение проанализировано в контексте исламо-христианских отношений в статье: *Greisiger L. John bar Penkāyē // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 1. 600–900 / ed. by D. Thomas, B. Roggema. Leiden; Boston, 2009. P. 176–181. Произведение до сей поры полностью не издано и не переведено. Проект Т. Янсмы не был осуществлён, см.: *Jansma T. Projet d'édition du Ketaba Dereš Melle de Jean Bar Benkaye // Orient syrien*. 1963. Vol. 8. P. 87–106. В настоящее время Ю. В. Фурман готовит дипломатическое издание памятника.
3. *Baumstark A. Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh // Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*. 1901. Bd. 15. S. 273–280. Это первая крупная публикация, посвящённая «Сути вещей», с достаточно подробным изложением содержания памятника.
4. В диссертации Ю. В. Фурман упоминаются ещё две рукописи из собрания Урмийского колледжа (№ 218 и 140), содержащие добавление из 14 мемр; в настоящее время судьба манускриптов неизвестна. См.: Фурман Ю. В. Сочинение Йоханнана бар Пенкайё «Суть вещей, или история временного мира». С. 18; *Oshana. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College*. Oroomiah, 1898. P. 24 (№ 140), 35–36 (№ 218).
5. Описание манускрипта см. в издании: *Mar-Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yoḥannan bar Penkaye*. P. 132. Также см.: *Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899* / ed. W. Baars, L. van Rompay. London, 1979. P. 6.
6. Brit. Lib. or. 9385, fol. 237v.: *tūḇ dīlēh kaḡ dīlēh d-ṣal haymānūtā w-ṣal kōlhōn ṭaḇāhayn ṭartādūksē ṭaylēn da-ṣmal^w w-ṭaḡṣar^w bāh w-ṭaḡrzuḥ trīṣāṭī l-ḥenyānā d-ṣēḡtā*, досл. «ещё его же о вере и всех наших православных отцах, которые трудились и преуспели в ней и проповедовали её право для созидания Церкви». Авторство мемры не вызывает

автору. Объектом настоящей публикации⁷ является заключительная мемра⁸ из этого манускрипта: её полный сирийский текст и перевод на русский язык издаются впервые. В произведении приведён обширный список⁹ церковных писателей: их идентификация позволит уточнить круг чтения Бар Пенкайё, что представляет ценность для дальнейших исследований, посвящённых как автору, так и развитию доктрины Церкви Востока в целом. Специфика интереса к ряду персоналий и логика их представления в мемре послужат важными деталями для дополнения концептуального поля восточно-сирийских писателей рубежа VII–VIII вв. монашеского и школьного ареала.

Структура и тематика произведения

Цель написания мемры, обозначенная автором [стихи 507–519]¹⁰, — инвектива единоверцам, призыв к благочестию и охранению апостольского преемства Церкви Востока в драматичные для неё времена¹¹. Бар Пенкайё показывает непрерывную — от момента Благовещения и до времени своей жизни — цепь передачи евангельского знания, звенья которой — апостолы и отцы — своим мученичеством, послушанием и борьбой с ересями являют образцы христианской добродетели. Доктринальный аспект также является важным тематическим компонентом: в экзегетическом или полемическом ключе затрагиваются базовые вопросы триадологии, антропологии и христологии, раскрывающиеся на различных стадиях передачи Благой Вести.

Мемра состоит из трёх тематических блоков, в каждом из которых мы обозначим ключевые хронологические пункты и персоналии, соблюдая очерёдность их представления автором.

сомнения: Мар-Эммануэль убедительно исключил возможность интерполяции (см.: *Mar-Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yohannan bar Penkaye*. P. 84–87).

7 Переводчик благодарит за всестороннюю поддержку А. Г. Сиротинина, Ю. В. Фурман, А. М. Преображенского и А. Д. Притулу, без которых публикация была бы невозможной.

8 *mēʾmrā* — в классической сирийской поэзии метризованная нестрофическая гомилия эпического или учительного характера.

9 Мар-Эммануэль в своей диссертации перевёл несколько стихов мемры и представил список упоминаемых в ней церковных деятелей, однако допустил при этом ряд неточностей, о которых мы скажем в примечаниях далее. См.: *Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yohannan bar Penkaye*. P. 126–128.

10 Здесь и далее номера стихов мемры даны в квадратных скобках.

11 В 15 главе «Суты вещей» Бар Пенкайё описывает трагические события, свидетелем которых он стал: арабское завоевание, чуму 67 г. Хиджры (686 г. н. э.) и голод. См.: *Фурман Ю. В. Сочинение Йōханнына бар Пенкайё «Суть вещей, или история временного мира»*. С. 105.

1. Введение: от архангела Гавриила до апостолов [1–150]

Данный блок строится на поэтической экзегезе следующих евангельских эпизодов: Благовестие архангела Гавриила Захарии (Лк. 1, 11) и Благовещение Марии (Лк. 1, 36), пророчество Иоанна Предтечи (Ин. 1, 18–29; 3, 29), назидание Христа апостолам (Ин. 16, 33), свидетельство ап. Петра (Мф. 16, 16). Везде на первом плане базовый для Церкви Востока богословский аспект: строгое различение действий и свойств Слова и человека в едином Лице¹² — Христе. Блок завершается предательством и смертью Иуды и передачей «жребия его ученичества» Матфию (Деян. 1, 15–26).

2. Основная часть: от апостолов до автора [151–482]

Этот блок Бар Пенкайё начинает с обращения ап. Павла (Деян. 22, 7–10) и делает отсылки к его посланиям с акцентом на триадологии (2 Кор. 13, 13), тогда как на кенозис (Флп. 2, 6–7) приводится лишь краткое указание, предваряющее следующий этап [213–294] — выход за пределы Нового Завета и становление святоотеческого Предания. Здесь автор воздаёт хвалу апостолам от семидесяти, мужам апостольским и первым отцам Церкви: все представлены как подвижники и мученики, лишь Афанасий Великий показан вероучителем¹³; в этом же ряду упомянут и апостол от двенадцати Иоанн Богослов. Порядок персоналий этого этапа таков: Тимофей Эфесский, Иаков Зеведеев, Климент Римский (I — нач. II в.), Игнатий Богоносец (I — нач. II в.), Иоанн Богослов, Дионисий Ареопагит (V в.)¹⁴, Тит, Сикст II († 258), Афанасий Великий (ок. 295–373), Антоний Великий (ок. 251–356), Иоанн Златоуст (ок. 347–407), Василий Великий (330–379),

- 12 *parṣḡpā* < *prōshpōw* — ключевое понятие двусубъектной христологической модели, лежащей в основе исповедания Церкви Востока: Христос есть Лицо домостроительства, в котором неслиянно соединились природа и кнома человека и природа и кнома Слова. Кнома (сир. *qṇōmā*) — традиционный сирийский термин для греческого «ипостась».
- 13 Даны ремарки о единосущии ипостасей Троицы и воплощении (см.: *Athanasiana syriaca. Part I* / ed., trans. by R. W. Thomson. Louvain, 1965. (CSCO; vol. 257–258. *Scriptores syri*; t. 114–115)).
- 14 Судя по восторгу в адрес духовной проникновенности сочинений Дионисия [231–238], традиционно ассоциируемого автором с Дионисием новозаветным (см. Деян. 17, 34), Бар Пенкайё был хорошо знаком с переводом «Ареопагитик», выполненным Сергием Рёш'айнским (см.: *Dionigi Areopagita. Nomi divini, Teologia mistica, Epistole: la versione siriana di Sergio di Resh'ayna* (VI secolo) / ed. E. Fiori. Louvain, 2014. (CSCO; vol. 656–657. *Scriptores syri*; t. 252–253)).

Григорий Нисский¹⁵ (ок. 330 — ок. 394), Евферий Тианский¹⁶ († ок. 433), Григорий Назианзин (ок. 329–389/390), Мелетий Антиохийский († 381).

Следующий этап [295–312] — I Вселенский Собор (325 г.): осуждение Ария (ок. 256–336) и легенда¹⁷ о его кончине по молитве Иакова Нисибинского († 350).

Отдельной группой представлены снискавшие особое почитание в Церкви Востока «греческие учителя» (сир. *malpānē yāwṇāyē*) [313–413]: Диодор Тарсский († ок. 390), Феодор Мопсуестийский (ок. 350–428), известный в восточно-сирийской традиции как «Блаженный Толкователь» (сир. *ṭūḇānā mṗāšqānā*), и Несторий Константинопольский († 451). Бар Пенкэйе выделяет в наследии Диодора учение о равночестии Сына Отцу¹⁸ и о всеобщем восстановлении¹⁹. Феодор традиционно

- 15 Бар Пенкэйе также не ограничивается кратким упоминанием о свт. Григории Нисском и посвящает ему наибольшее количество стихов [279–290] в этом подразделе: знаменитый каппадокийский отец, несомненно, входил в круг чтения автора (см.: *Parmentier M. Syriac Translations of Gregory of Nyssa // Orientalia Lovaniensia periodica. 1989. Vol. 20. P. 143–193*).
- 16 Пропущен в списке Мар-Эммануэля (см.: *Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yoḥannan bar Penkaye. P. 127*). Евферий Тианский — нетривиальная персоналия, заслуживающая особого внимания, так как в настоящее время отсутствуют работы по анализу влияния его сочинений на развитие доктрины Церкви Востока. Помимо публикуемой мемры, нам известны всего четыре кратких упоминания Евферия Тианского в дошедших до нашего времени сирийских текстах: в анонимной хронике, посвящённой событиям IV–VIII вв. Евферий представлен как один из отцов II Вселенского Собора (см.: *Chronica minora II / ed. E. W. Brooks. Louvain, 1960. (CSCO; series III, vol. 3–4; Scriptorum syri; t. 4). P. 152*; Филоксеном Маббугским — как оппонент и транслятор дифизитства в ряду с Диодором Тарсским, Феодором Мопсуестийским и Несторием Константинопольским (см.: *The Discourses of Philoxenus Bishop of Mabbogh (A. D. 485–519). Vol. 2 / introduction, translation etc. by E. A. Wallis Budge. London, 1894. P. CXXXVII*); в этом же ключе Евферий упомянут Севиром Антиохийским, см.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio III, pars I / ed., interpret. I. Lebon. Louvain, 1929. (CSCO; vol. 94. Scriptorum syri; t. 46). P. 207*; в каталоге 'Абдйш' Нисибинского (см.: *Ebed Yesu Bar Berikha. Catalogum librorum chaldaeorum. Romae, 1653. P. 36*) Евферий представлен как автор гомилий, толкования на Евангелие и сочинения против теопасхитов, т. е. «Ἀντιλογία κατὰ τοὺς Θεοπάσχιτας». См.: *Euthérios de Tyane. Protestation. Lettres / ed. L. Neyrand, J. Paramelle. Paris, 2014. (SC; vol. 557); Tetz M. Eine Antilogie des Euthérios von Tyana. Berlin; Boston, 1963*.
- 17 *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae / ed. H. Delehaye. Bruxelles, 1902. Col. 389*.
- 18 Подробное рассмотрение тринитарного богословия Диодора провёл свящ. Н. Н. Фетисов: *Фетисов Н. Н., свящ. Диодор Тарсский: Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915. С. 321–332*.
- 19 Об апокатастасисе у Диодора в сирийской традиции см.: *Solomon of Basrah. The Book of the Bee: The Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation / ed. E. A. Wallis Budge. Oxford, 1886. P. 160*.

показан проникновенным комментатором Писаний и борцом с язычеством, а указание на его апологию равночестия Духа Отцу²⁰ дополняет антисубординационистскую ремарку в сюжете Диодора; из заслуг «Блаженного Толкователя» также упомянуто его опровержение Евномия (ок. 330 — ок. 394) и Аполлинария Лаодикийского²¹ (ок. 310 — ок. 390). В сюжете Нестория доминирует мученичество: его изгнание и конфликт со старшей сестрой имп. Феодосия II (401–450) и регентом Византийской империи Пульхерией²² (399–453), которую Бар Пенкайё сравнивает поочерёдно с Иродиадой, Иезавелью и женой Потифара. Представленное автором богословие Нестория — категорическое неприятие ипостасного соединения и, как следствие, теопасхизма²³ и полемика с Кириллом Александрийским (376–444) по этому поводу.

Далее идёт упоминание Амвросия Медиоланского (ок. 340–397) [413–414], предваряющее следующий подраздел [415–428] — краткий панегирик отцам сер. IV — нач. V в., среди которых преобладают монашеские писатели и мистики: Афраат (ок. 240–345), Евагрий Понтийский (ок. 346–399), Палладий Еленопольский (ок. 360 — ок. 420), Феодорит Кирский (386 (393?) — 457) и Феодорит Антиохийский²⁴ († ок. 363),

- 20 Видимо, имеется в виду его сочинение против македониан, см.: *Théodore de Mopsueste. Une controverse avec les Macédoniens* / ed. F. Nau. Paris, 1913. (PO; vol. 9/5). P. 145–179.
- 21 В мемре [353–366] он не назван по имени. Бар Пенкайё воспроизводит опровержение Феодором его трёхчастной антропологической модели, см.: *Шмалый В., свящ.* Аполлинарий // ПЭ. М., 2008. Т. 3. С. 61–62.
- 22 В мемре [375–400] она не названа по имени. Словарь «Суда» содержит свидетельство о том, как Несторий публично обвинил Пульхерию в распутстве, на чём и делает акцент Бар Пенкайё, сравнивая её со злобными и блудливыми библейскими персонажами. Сам Несторий в «Книге Гераклида» даёт осторожную и несколько двусмысленную оценку инцидента: «С вами также была супротив меня и эта склочница — царица, младая девица, девственница, которая стала бороться против меня из-за того, что я не подчинился её просьбе приравнять к невесте Христовой мужами осквернённую. Я так поступил, ибо сжалился над её душой и дабы не стать мне первой жертвой из тех, кого она несправедливо избрала. Я это говорю лишь как напоминание, ведь она была мне другом, а посему буду хранить молчание и тайну об остальном малодушии её, бывшем по причине молодости — отчего она и восстала на меня» (перевод наш по изданию: *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas* / ed. P. Bedjan. Leipzig, 1910. P. 148–149).
- 23 См., напр., наиболее яркий антитеопасхитский пассаж «Книги Гераклида»: *Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas*. P. 136–138.
- 24 В мемре [422] нет чёткой идентификации, автор приводит имя Феодорит во мн. ч. — *tēʔādōrītē*, т. е. Феодориты; Мар-Эммануэль, видимо, не замечает знак *syāmē* (fol. 242v) и ограничивается упоминанием Феодорита Кирского, см.: *Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yohannan bar Penkaye*. P. 127.

Иоанн Апамейский (кон. IV — нач. V в.), Аммоний²⁵, Макарий Египетский (ок. 300–391), Марк Пустынник²⁶ (IV–V вв.).

Основную часть мемры Бар Пенкәйе завершает хронологически параллельной канвой сирийских писателей и церковных деятелей [429–481]. Упомянут Ефрем Сирин (ок. 306–373) как великий учитель и оппонент Мани (ок. 216–277/274), Маркиона (ок. 85 — ок. 160) и Бар Дайсәна (Вардесана)²⁷ (154–222); далее следуют Авраам²⁸ (VI в.) и его родственник Йōханнән д-Бēt-Раббән (VI в.); Нарсай (ок. 399 — ок. 502), прозываемый

- 25 Мар-Эммануэль, опираясь на статью каталога 'Абдйшб' Нисибинского, посвящённую Диатессарону, идентифицирует персоналию [424] как Аммония Александрийского (III в.) — автора евангельского синопсиса, из-за чего он ошибочно отождествлялся, в том числе 'Абдйшб', с Татианом (ок. 112 — ок. 185 гг.) — составителем Диатессарона (*Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yoḥannan bar Penkaye*. P. 128, также см.: *Барский Е. В.* Диатессарон // ПЭ. М., 2012. Т. 14. С. 629–635). Учитывая тематическую специфику подраздела, мы считаем такую идентификацию маловероятной: скорее всего, Бар Пенкәйе имеет в виду либо Аммония Долгого (2-я пол. IV в. — ок. 403 г.), упоминаемого в «Лавсаике», хорошо известном в сирийской келейной книжности как «Рай отцов» (см.: *The Book of Paradise: Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert* / ed. E. A. Wallis Budge. Leipzig, 1904. Vol. 2. P. 128–129), либо другого египетского монаха с тем же именем, чьи 14 писем бытовали в сирийском переводе, — Аммония (IV в.), ученика прп. Антония Великого (см.: *Ammonii Eremitae Epistolae* / ed. M. Koskó. Paris, 1915. (PO; vol. 10/6). P. 555–617).
- 26 Мар-Эммануэль допускает путаницу в идентификации двух последних персоналий [424], упоминая Макария два раза и пропуская Марка. Следует отметить, что Марк Подвижник, несмотря на резкую антинесторианскую позицию (см.: *De incarnatione* (CPG 6101)), снискал популярность в восточносирийской среде: на него ссылаются ведущие богословы и мистики, в том числе Бабай Великий (см.: *Ким С. С.* Марк Пустынник // ПЭ. М., 2021. Т. 43. С. 701–705).
- 27 Имеется в виду прозаическое сочинение прп. Ефрема Сирина «Против Мани, Маркиона и Бар Дайсәна» (см.: *Mitchell Ch. W. S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan: Transcribed from the Palimpsest* B. M. Add. 14623. Piscataway (N.J.), 2008).
- 28 В мемре представлен как «Авраам из Бēt-Кандōкē» (сир. *ʔabrāhām d-bēt kandōqē*) [441–444]. Мар-Эммануэль, опираясь сугубо на *Thesaurus syriacus* и не рассматривая *kandōqā* (ед. ч.) как нарицательное существительное со значением «сосуд с широким горлом», выдвигает ряд предположений по идентификации, толкуя *bēt kandōqē* как топоним (см.: *Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yoḥannan bar Penkaye*. P. 128). При этом словарь Кастелли оказывается единственным источником, содержащим статью, посвящённую именно форме мн. ч., т. е. *kandōqē*, где для неё даётся значение «сосуд для хранения сокровищ» (см.: *Castelli E. Lexicon syriacum*. Göttingen, 1788. S. 421). Так, *bēt kandōqē* (букв. «дом сосудов с сокровищами», т. е. «сокровищница») скорее служит эпитетом Нисибинской академии — сокровищницы знаний, особенно учитывая специфику представления персоналий в сирийской традиции: родственники Авраам и Йōханнән — ведущие преподаватели и экзегеты, возглавлявшие школу в Нисибине (см.: *Mar Barḥadbšabbā 'Arbaya, évêque de Halwan. Cause de la fondation des écoles / texte syriaque publié et traduit par A. Scher*. Paris, 1908. (PO; vol. 4/4). P. 387–388).

Арфою Святого Духа (сир. *kenārā d-rūhā d-quḏṣā* [447]), оставивший великое письменное наследие, представлен оппонентом²⁹ Павла Самосатского (200–275); Михаил Бāдоқā³⁰ (VI–VII вв.) показан как талантливый толкователь, впитавший учение всех упомянутых отцов. Завершает череду виднейший несторианский церковный деятель рубежа VI–VII вв. Бāбай Великий (ок. 550 — ок. 628) — настоятель обители на горе 'Йзлā, периодевт северных монастырей, местоблюститель патриаршего престола Церкви Востока (609–628), экзегет, богослов, автор фундаментального труда «Книга единения»³¹, упомянутого в мемре: очевидно, Бар Пенкайё расценивает этот трактат как современное ему авторитетнейшее звено передачи апостольского знания. Автор также повествует о борьбе Бāбая Великого с мессалианами³² и Хнāной Адиабенским³³ († ок. 610).

3. Заключение: от автора — читателю [483–546]

Данный блок, построенный на развёрнутой метафоре «пробуждения»³⁴, тематически перекликается с 15 главой «Сути вещей»: арабское завоевание, воспринимаемое Бар Пенкайё как божественная кара, ещё не в полной мере коснулось восточных сирийцев [519–526], поэтому, пока не поздно, автор, каясь и в своей лености, призывает читателя «восстать ото сна»³⁵ и следовать в вере путём апостолов, унаследованным от истинных отцов Церкви.

- 29 Данный полемический аспект наследия Нарсая подробно раскрыт в новейшей работе: *Bumazhnov D. F. Jewish-Christian Anti-Paulinism and Merkabah Mysticism Around the Schools of Edessa and of Nisibis: Narsai's Polemics Against Deniers of Biblical Studies in Context // Narsai: Rethinking His Work and His World / ed. A. M. Butts et al. Tübingen, 2020. P. 41–67.*
- 30 Мар-Эммануэль отмечает три места в Худре (The Book of Hudra, 3 vols. / ed. T. Darmo. Trichur, 1960–1962. Vol. 1. P. 763; Vol. 1. P. 773–774; Vol. 2. P. 210), где чествуются Ефрем, Нарсай, Авраам, Йōханнāн и Михаил, представленные в порядке, аналогичном приведённому в публикуемой мемре, см.: *Emmanuel E. J. The Book of Resh Melle by Yoḥannan bar Penkaye. P. 127.*
- 31 *Babai Magni Liber de Unione / ed. A. Vaschalde. Louvain, 1915. (CSCO; vol. 79–80. Scriptores syri; t. 34–35).* В настоящее время нами готовится комментированный перевод памятника на русский язык.
- 32 *Thomas, Bishop of Marga. The Book of Governors: The Historia Monastica A. D. 840 / ed. E. A. Wallis Budge. London, 1893. Vol. 1. P. 51–56.*
- 33 Неоднократно упоминается в «Книге единения» как апологет ипостасного соединения (см.: *Babai Magni Liber de Unione. P. 24, 109, 137).*
- 34 Ср. Ис. 51, 9.
- 35 Ср.: *Īṣḏ'yāḥb III Patriarcha. Liber epistularum 17 // CSCO. 12. Scriptores syri. 64. P. 22–29.* В этом источнике будущий патриарх Йшō'яв — на момент написания ещё епископ — упрекает

Сирийский текст и поэтическая форма

Ещё в 1977 г. Е. Н. Мещерская указала³⁶ на ряд проблем, которые стоят перед исследователями классической сирийской поэзии: её изосиллабический характер как априорный консенсус, зависимость выводов по этому вопросу от фундаментальных исследований фонологии сирийского языка, которые выполнены преимущественно на библейском материале — для сирийского переводном и посему, вероятно, не могущем служить достаточным основанием для безоговорочных заключений по поводу масоры оригинальных сирийских поэтических текстов. По мнению Мещерской, одна из причин этих до сей поры не разрешённых проблем — недостаточные объём и качество критической текстологической базы: сирийские версифицированные произведения порой и ныне публикуются без огласовок и акцентов³⁷. В этой связи, сопровождая перевод сирийским текстом, мы стремились передать в точности, насколько позволяют современные средства набора, орфографию и акцентуацию рукописи. Хотя глубокий лингвистический анализ памятника находится за рамками публикации, мы также считаем за лучшее указать ряд аспектов фонологии, непосредственно связанных с поэтической формой.

Мемра написана двенадцатисложным размером³⁸, стихи сгруппированы попарно по схеме 12 + 12, между стихами внутри пары выступает один из знаков: : (*zawgā*) = (*meṭkašpānā*³⁹) . (*taḥtāyā*), и всего

братию ʾЙзлы в склоках и, цитируя Ис. 51, 9, также призывает монахов к пробуждению. Письмо было написано вскоре по кончине Бабая Великого (*Īṣō'yāhb III Patriarcha. Liber epistularum* 11 // CSCO. 12. *Scriptores syri.* 64. P. 15–17), ставшей началом стремительно-го упадка монастырской дисциплины.

36 Мещерская Е. Н. Сирийское стихосложение (вопросы изучения) // [Православный] Палестинский сборник. Вып. 28 (91): История и культура Ближнего Востока древнего и ранне-средневекового времени. Л., 1986. С. 171–177.

37 Например, гимн Бар Пенкәйё из Халдейского бревиария, структурно и тематически тесно перекликающийся с вводным блоком [68–78] публикуемой мемры (см.: *Shawqi N. T. Yūḥanna Bar Penkāyē. An Advent Hymn* // *Parole de l'Orient*. 2015. Vol. 41. P. 511–522).

38 См. новейшую ревизию сирийского двенадцатисложника на материале произведений Нарсаия и Иакова Сапугского в работе: *Forness Ph. M. The Construction of Metrical Poetry in the Homilies of Narsai of Nisibis and Jacob of Serugh* // *Narsai: Rethinking His Work and His World* / ed. A. M. Butts et al. Tübingen, 2020. P. 93–115.

39 Знак совпадает с описанным Сегалом для восточносирийского ареала VII–X вв. по форме и позиции, но не по функции: Сегал приводит свидетельства употребления *meṭkašpānā* (букв. «проситель») как маркера обращения (см.: *Segal J. B. The Diacritical Point and the Accents in Syriac*. London, 1953. (London Oriental Series; vol. 2). P. 117).

в трёх случаях — : (*ṣelāyā*) [15, 339, 421], что может быть результатом небрежности переписчика, проставившего *zawgā* не строго вертикально; в конце пары стихов проставлен знак *pāsōqā*⁴⁰. Ряд стихов не вписывается в размер: [54] — 10 слогов, [92] — 11, [219] — 11, [495] — 13.

Эпентеза в кластерах из трёх согласных считается в метре как внутри слова, так и на стыке⁴¹ слов (например, *ṣadnaḥ ṣlāw^{hy}* [169]); *mhagyānā*⁴² проставлен везде, за исключением *maṣmdānā*⁴³ [61] и *netlbeḳ* [320] — оба случая требуют эпентетического *zlāmā pšīqā* для соблюдения метра; *marḥtānā* отсутствует во всём тексте — косая черта над буквой функционирует как *mṭalqānā*⁴⁴.

Переписчик также иногда пренебрегает знаками *rūkkāḳā* и *qūššāyā*; в рукописи наблюдается непоследовательность в употреблении *zlāmā qašyā* и *zlāmā pšīqā*; в огласовке второго радикала действительных причастий сильных глаголов основной породы выступает преимущественно *zlāmā pšīqā*⁴⁵.

40 В стихах 243–246 данный порядок расстановки акцентуации нарушен, вероятно, из-за невнимательности переписчика.

41 См.: Bohas G. La logique du signe «vocalisateur» (*mhagyānā*) et du signe «accélérateur» (*marḥtānā*) dans la phonologie syriacque: une approche de la structure syllabique // Bulletin d'études orientales. 1999. Vol. 51. P. 130.

42 Во всех случаях, кроме *maṣlīmānā* [309], знак представлен чертой под буквой, скошенной справа налево; в наборе использовалась арабская касра.

43 См.: Bohas G. La logique du signe «vocalisateur». P. 137, где анализируется исключение *maṣmdānā* из мнемонического правила **ܡܫܕܢܐ ܡܫܕܢܐ**. В работе Кнудсена дана выборка однокоренных со стечением *ṣmd*, среди которых засвидетельствован вариант **ܡܫܕܢܐ ܡܫܕܢܐ**, см.: Knudsen Ebbe E. Classical Syriac Phonology, Perspectives on Linguistics and Ancient Languages. Piscataway (N.J.), 2015. P. 147.

44 Проставлен нерегулярно: например, в *y^hūdāyē* [153, 163] *mṭalqānā* отсутствует.

45 Knudsen Ebbe E. Classical Syriac Phonology. P. 103–112.

- 26 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
27 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
28 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
29 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
30 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
31 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
32 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
33 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
34 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
35 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
36 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
37 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
38 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
39 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
40 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥
𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.

237v

* *dā sammānē*, букв. «без красок» ** *b-haddamaykʷ*, букв. «в твоих членах» *** *mlūʔā*, букв. «вещество, материал»

- 41 **يَلْقَاهُ مَرْجِبًا لِحَيْثُ حَبَدًا دَكْ**
فَمَكْبَدًا: Успокоилась Мария словом ангела
 весомым
- 42 **مَنْتَكِي تَهْتَن هِيلَدِي كَجَدَن بُي**
دِيَهْ تَدِيَه: и, согласно благой вести, возымеv
 во чреве, Сына родила.
- 43 **يَهْكَ دِيَهْدَن يَهْت جِ نَتَدَن مَدَدَن**
دَجَك: Облачение плотью принял Он, Господь
 всего, от человека,
- 44 **دُغِي جِ دَهْمَن مَكْمَتَن بُي**
يَجْنِي: дабы высь и глубь^a по Его воле
 приняли успокоенье в Нём.
- 45 **حِي تَهْ جِ حَك حَمَدَن دُجَمَن جِ**
عَمَدَن: Ото всех сокрытый в недре Отчем^b
 изначально,
- 46 **مِيَهْ كَلَب حَمَدَن مَسَب نَدَن دُجَمَن**
تَهْ جِ: ныне в мире нашем явлен, обнажая
 тайну, бывшую внутри.
- 47 **دِيَهْ كَلَب يَمَدَن كَه تَجْتَن**
دُنْكَ سَمَد: Явлен Он, как я сказал,
 не в божественной природе,
- 48 **يَك تَجَلِي حَم نَتَمَن سَمَد**
يَهْ كَلَب: Но, облекшись в человечества
 природу, так явился.
- 49 **بُي يَهْكَ تَهْ سَمَد مَسَب مَدَن**
مِيَهْ سَمَد: Иоанн, словно гонец пришествия Его,
- 50 **سَمَد سَدَن دُجَمَن يَهْ كَلَب:** распростёр врата для покаянья.
- 51 **بَدَن تَهْ مِيَهْكَ دَتَن يَك كِ سَمَد**
جَم: Он воскликнул: «Агнец жизни се
 грядёт,
- 52 **دَجِ نَكْتَن يَهْكَ Д Тَهْ لَعَمَدَن**
حَك: Богом посланный — спасение всему!
- 53 **كَه جِ بَقَد مَسَب هَقْدَن**
تَجْتَن سَمَد: Не одно лишь племя Он избавит Своей
 жертвой,
- 54 **يَك لَجَلِي تَلَقَدَن تَتَب سَمَد**
سَمَد: покаяние в грехах дарует всему миру:
- 55 **حَمَدَن تَه دِيَهْمَن سَمَدَن حَمَدَن**
دُجَمَن: все грехи людей уготовано Ему
 принять^c

a Ср.: Рим. 8, 39; Еф. 3, 16–18 b Ин. 1, 18 c Ин. 1, 29

- 56 и спасти всё, воцарившись над землёй и небом.
- 57 Всякий, кто в Нём Сына Вышнего признает, обретёт наследство жизни,
- 58 непокорного же праведности гнев настигнет.
- 59 Сей Жених грядёт во славе, чтоб с невестой обручиться.
- 60 Я же — друг Его по благодати»^а.
- 61 Такова благая весть крестителя и друга Жениха,
- 62 обручившего Его с невестой и на том завершившего свой путь.
- 63 Изначально Божий Сын двух избрал евангелистов:
- 64 первого — из ангельского чина, а второго — человеческой природы.
- 65 Он сперва архангела послал о Своём зачатии возвестить,
- 66 а за ним отправил Иоанна благовествовать Богоявление.
- 67 И архангелы, и человек суть Царя-Помазанника слуги.
- 68 В человечестве же нашем для спасения всего Он явлен:
- 69 в Божестве Своём — Он от природы Отчей,
- 70 в человечестве Своём — Он от природы Матери родился;

а Ин. 3, 29

- 71 не имеющий отца — от природы
Матери рождённый
- 72 и без Матери — рождённый от Отца
природы;
- 73 телом и душой подобен Той,
что родила Его,
- 74 так же и Отцу, Его родившему,
подобен Божеством⁴⁷.
- 75 Чудно в человечестве Его рождение,
238г
- 76 так же тайно есть Его рождение
от Отца природы.
- 77 Чудеса, Им сотворённые,
благовествовали Бога-Вседержителя.
- 78 Страсти, Им перенесённые, одного
из рода нашего явили.
- 79 Врач искусный принял изуверченных
обличье:
- 80 одного Его лишь взора доставало,
чтобы жизнь им даровать или души
здоровье;
- 81 с ними Он искусно говорил чрез
человека,
- 82 и они Ему внимали с прилежаньем,
на Него взирая, как на своего.
- 83 Исцелял их человеком, от них взятым,
и им же.
- 84 чтоб они не убоялись, чуждого себе
в Нём видя.

47 Стихи 68–78 перекликаются с другим гимном Бар Пенкайё, полностью построенным на чередовании свойств и действий человека и Слова (см.: *Shawqi N. T. Yūḥanna Bar Penkāyē. An Advent Hymn. P. 511–522*).

- 98 Со знаменьями всеми добродетели души и тела,
 99 умерший, и погребенный,
 и восставший, и воскресший,
 и вознесшийся на небо
 100 дал надежду всякому из рода нашего
 воскреснуть так же.
 101 Рода нашего был Тот, Кто это сделал
 102 силой Бога, в Нём пребывавшей
 в единении.
 103 Проторил сперва Он путь теченью
 жизни,
 104 вдохновив и нас Своей победою
 над миром.
 105 «Зрите же, о смертные,
 и воодушевитесь! — говорил
 Он нам, —
 106 ибо Я есть Тот, Кто в вашем
 человечестве над миром одержал
 победу^a.
 107 Уподобьтесь Мне, ведь Я — от вас
 и телом, и душою:
 108 научайтесь же смирения закону, ибо
 он вам даст отдохновенье»^b.
 109 Сим же истинам, чтоб вырвать
 с корнем зло и правду насадить,
 110 научал Хозяин виноградника
 избранных работников Своих.
 111 Он из всех избрал Себе в работники
 испытанных мужей числом
 двенадцать:

238v

a Ин. 16, 33 b Cp. 2 Кор. 10, 1

- 123 **قَهْدَه لَهْمَيَّ دَبْجَه شَدَّ دَبْجَ دَبْجَ دَبْجَ:**
Первым Пётр, будучи главою, строить начал,
- 124 **مَجْنَسَه قَهْدَه دَبْجَ جَعْبَه وَتَه دَبْجَسَه:**
и Господь его прославил за искусство зодчества его.
- 125 **مَجْ كَتَدِيك دَبْجَ مَكْتَه دَبْجَتَكِه شَه:**
Гавриил архангел передал основу
- 126 **يَمْدَ مَفْتَمَ تَهْشَ دَبْجَتَه شَهْشَ دَبْجَتَه دَبْجَتَه:**
Иоанну, отпрыску Захарии — священника благого;
- 127 **مَجْ مَفْتَمَ تَهْشَ قَهْدَه دَبْجَ دَبْجَتَه:**
Пётр же, глава учеников, воспринял её от Иоанна
- 128 **مَجْنَسَه مَفْتَمَ تَهْشَشَه دَبْجَ مَفْتَمَ:**
и восставил её в вере нерушимо:
- 129 **مَجْنَسَه وَتَهْشَ دَبْجَشَ خَلَّ مَفْتَمَ لَقَهْشَه:**
он Спасителя назвал Христом и Сыном Бога^a —
- 130 **تَهْشَ دَبْجَسَه دَبْجَشَ خَلَّ تَهْشَه مَفْتَمَ:**
человеком, Бог которого помазал силою Своей и Духом.
- 131 **بَلْ تَهْشَ مَكْتَه دَبْجَتَهشَه دَبْجَ:**
На сих словах о вере наш Господь нам повелел
- 132 **دَبْجَتَه لَهْمَيَّشَه دَبْجَتَهشَه دَبْجَ دَبْجَ:**
Его истинную Церковь, словно на скале, построить.
- 133 **حَلَسَه عَلَيَّشَه تَهْشَ دَبْجَه مَفْتَمَ دَبْجَه:**
Так учили все апостолы в Благовестии своём:
- 134 **مَجْنَسَه تَهْشَه تَهْشَه لَهْمَيَّشَه دَبْجَه دَبْجَه:**
по единому подобию, как заповедано им было, Церковь строя.
- 135 **بَلْ دَبْجَ مَفْتَمَ دَبْجَتَهشَه لَهْمَيَّشَه:**
Но один из них, труду предпочитая праздность,
- 136 **مَجْنَسَه دَبْجَتَهشَه مَفْتَمَ دَبْجَتَهشَه:**
мзду воспринял за своё злодейство — удавился.
- 137 **بَلْشَه دَبْجَتَهشَه مَفْتَمَ دَبْجَتَهشَه:**
Новой жизни предпочёл великое богатство:

a Мф. 16, 16

239r

- 138 **וְדָוִד חֶפֶץ כֶּסֶף וְיָרָא דָּוִד מִזֶּה יָדָיו
נִפְעָס.** возлюбивший серебро, своего Учителя
продал и был погублен.
- 139 **חֲסִידָיו כָּל־הֵמָּה שָׁמְרוּ אֶת־לִבָּם לַיהוָה
בְּהַשְׁתָּתָהּ:** Все друзья его впустили в сердце
Духа —
- 140 **וְהוּא אֵתְּרָא אֶת־לֵב וְלַיְלָה נִפְעָס בְּחֶסֶד
חֶפֶץ.** он же днём и ночью сребролюбием
томился:
- 141 **זֶה הַיְשָׁרִים בְּסוּמָא חֶסֶד בְּחֶסֶד
לְחֶסֶד:** Справедливость, видя всё бесстыдство
его злобы,
- 142 **לֹא נָתְנָהּ אֵת־לֵב בְּחֶסֶד אֲחִיקָהּ יִישָׁרָא
וְלֵב.** не позволила ему вернуться в сонм
благочестивых.
- 143 **בְּתֵרָא בְּתֵרָא חֶסֶד בְּסוּמָא חֶסֶד
דָּוִד:** Эта злоба возросла в предателе Иуде
так, что он
- 144 **הָלַךְ כֵּן מְגָלָהּ בְּחֶסֶד וְיָרָא מִזֶּה
נִפְעָס.** мира и покоя не обрёл, пока
не удавился.
- 145 **בִּהְיֵי מַתְפִּיָּא הַגָּדוֹל חֶפֶץ דָּוִד
בְּחֶסֶד:** Взял Матфий^а великий жребий
ученичества его,
- 146 **וְהוּא אֵת־לֵב דָּוִד וְחֶסֶד בְּחֶסֶד
בְּחֶסֶד:** Дух избрал его, в пути апостольском
исчислил.
- 147 **אֲדִיעָה עֲלֵיהֶם מְגָלָהּ וְדָוִד זֶה
אֲחִיקָהּ:** Семьдесят и два ученика и апостолов
числом двенадцать
- 148 **לְדָוִד אֵת־לֵב בְּחֶסֶד וְיָרָא מִזֶּה
נִפְעָס:** на четыре света стороны послал
Христос:
- 149 **וְהוּא אֵת־לֵב בְּחֶסֶד וְיָרָא מִזֶּה
נִפְעָס:** чувства их облёк доспехом прочным,
- 150 **מִיָּד אֲחִיקָהּ בְּחֶסֶד וְיָרָא מִזֶּה
נִפְעָס:** разума движенья силой Духа укрепив.
- 151 **לְחֶסֶד לְחֶסֶד בְּחֶסֶד וְיָרָא מִזֶּה
נִפְעָס:** Лишь обрезанным они Благоую Весть
несли,
- 152 **לְחֶסֶד בְּחֶסֶד וְיָרָא מִזֶּה
נִפְעָס:** пока Павел не восстал — избранный
апостол для народов^б.

а Деян. 1, 15–26 б Ср. Рим. 1, 5; *ḥammē* (мн. ч.) — букв. «народы», т. е. язычники; *ḥammā* (ед. ч.) — «народ», т. е. иудеи

- 153 Научали иудеев непрестанно,
 154 пред язычниками проповедь вести
 155 И Господь, когда увидел это,
 156 вознегодовал,
 157 ибо все народы Он пришёл спасти,
 158 а не один лишь;
 159 ибо и язычники, и иудеи — все
 160 Христовы суть:
 161 Смертию Своей Он согласие и мир
 162 для всех установил.
 163 Ревностью великой возгорелся Павел
 164 против истины:
 165 убивал он всякого, кто именем Христа
 166 учил,
 167 и за это же побил камнями
 168 он Стефана^а,
 169 гнал он всякого^б, кто произнёс
 170 Христово имя.
 171 Взял он мзду коварных* иудеев
 172 и отправился в Дамаск, возводя
 173 на имя Господа гонения,
 174 ибо слух велик был о Его учениках
 175 везде —
 176 к Павлу же они приблизиться боялись,
 177 даже когда в вере укрепился он.

а Деян. 7, 59 б 1 Кор. 14, 9

* *çurlay lebbā*, досл. «необрезанные в сердце»

- 167 Царь-Помазанник тогда сеть любви
Своей накинул,
168 уловив его, и вывел из обычаев
закона*,
169 и, подобно солнцу, сиял его лучами
света,
170 и воззвал к нему: «О Савл, Савл!
Почему ты Меня гонишь?»^a
171 Прекрати же с истиной бороться:
172 ты не можешь острые рожны
попрать».
173 Поражённый этим откровением,
Павел встал
174 и молвил: «Кто же Ты, со мною
говорящий?»
175 И Господь ему открылся: «Я — Иисус,
Которого ты гонишь.
176 Будь же ты отныне за гонимых
мучеником сам,
177 за благую весть Мою уготовано тебе
от них страдать,
178 станешь мучеником ты за всё,
что повидал на свете»^b.
239v 179 Таково избранье Павла,
для язычников апостола,
180 Таково его ученья и апостольства
начало:

a Деян. 22, 7 b Деян. 22, 8–10

* *nāmōsā*, букв. «закон», т. е. фарисейство Павла до его апостольства

- 181 ܬܝܬܝܠ ܡܠܝܟܐ ܠܝܫܐ ܕܫܢܐ ܡܬܟܐ
 ܕܒܥܝܕ:
182 ܡܝܬܥܝܬܟ ܠܝܫ ܒܡܥܡܝܬܐ
 ܠܕܒܝܥܝܬܐ.
183 ܠܡܥܬܝܬ ܡܥܬܝܬ ܕܒܢܝ ܕܒܥܝܕܝܬܐ
 ܬܥܠܝܬܐ:
184 ܡܥܬܝܬ ܕܒܥܝܬ ܕܝܝܫܐ ܡܠܝܟܐ
 ܡܥܬܝܬܐ.
185 ܬܠܝܬܐ ܡܠܝܟܐ ܕܝܬܐ ܡܠܝܬܐ ܕܫܢܐ
 ܕܕܝܬܐ ܕܫܢܐ.
186 ܡܬܠܐ ܠܡܝܬܐ ܡܬܠܐ ܕܝܬܐ ܕܫܢܐ
 ܡܬܠܐ.
187 ܕܥܒ ܠܡܥܬܝܬ ܡܠܝܬܐ ܒܡܥܝܬܐ.
188 ܡܝܬܐ ܡܥܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܡܠܝܬܐ
 ܡܥܬܐ.
189 ܡܥܬܐ ܠܒܝܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ ܒܡܥܝܬܐ
 ܡܥܬܐ.
190 ܡܥܬܐ ܕܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ
 ܕܡܠܝܬܐ.
191 ܡܠܝܬܐ ܡܥܬܐ ܕܝܬܐ ܕܝܬܐ
 ܡܥܬܐ.
192 ܕܡܠܝܬܐ ܒܡܥܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܒܡܥܝܬܐ
 ܡܥܬܐ.
193 ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ
 ܡܥܬܐ.
194 ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ
 ܡܥܬܐ.
195 ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܠܝܬܐ
 ܡܥܬܐ.

- 196 **ḥēlōwōw šēlōwōw nēw qōwōwōw nēkōwōw.** и апостолы восприняли его, согласно заповеди Божьей,
- 197 **šēlōwōw šēlōwōw qōwōwōw šēlōwōw šēlōwōw** сими именами мир возделывая в правде,
- 198 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** их знамением всю паству осеня щедро.
- 199 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** Зрак раба и зрак Творца^a — единый Сын — таково Евангелие их:
- 200 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** человеком Слово облеклось и сделалось Христом.
- 201 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** Древние сию благу ю весть восприняли и утвердили,
- 202 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** им вослед пришедшим передав её в духовное наследство.
- 203 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** За него камнями побиение принял Стефан^b,
- 204 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** подобно Навуфею, за наследственный надел побитому камнями^c;
- 205 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** за него апостол Яков принял смерть^d,
- 206 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** ни угрозами, ни лестью от него не отступившись;
- 207 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** за него распят был Пётр головою вниз;
- 208 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** за него случилось жертвенное возлиянье^e избранного Павла;
- 209 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** за него гонения апостолы терпели,
- 210 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** принимали смерть и пытки, но не отступали.
- 211 **šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw šēlōwōw** На Христовой крови это исповеданье взросло,

a Флп. 2, 6–7 b Деян. 7, 59 c 3 Цар. 21, 17 d Деян. 12, 2 e 2 Тим. 4, 6; Флп. 2, 17: *σπένδομαι* передаётся в Пешиitte как *meṭnaqqē 'nā* (< *√nqʔ*), т. е. с сохранением коннотации возлияния, в синодальном переводе этот оттенок значения не учтён

- 212 **ՄԵՐՈՅԻ ԲՈՎԷՐ ԴՐՈՒՄ ԴՅՈՒՄ ԶԷ**
ԴԵԼԻՅԷՆ:
213 **ԿԵՐ ԶԵՐԵՆԻՆ ԵՂԷ ԵՐԵՐԷՆ ԵՐԵՐԷՆԻՆ:**
214 **ԻՆՇ ԴԻՄԻԿ ԼԷ ԶԷՆ ԵՐԵՐԷՆ ԳԵԼԵՄ**
ԵՐԵՆ:
215 **ԻՆՇ ԼԵՄԵԼԷՆ ԻՆԿԵՆ ԵՐԵՐԷՆ ԵՐԵՆ:**
216 **ՄԵՂԷ ՄՈՒ ԿԷ ԵՐԵՐԷՆԻՆ ԴԷ**
ԵՐԵՆԵՂԷ:
217 **ԴԷՆ ՄՈՒ ԵՂԷ ԵՂԷ ԴԷՆ ԵՐԵՐԷՆ ԿԷ ԵՐԵՆ**
ՄԵՂԷ:
218 **ԵՂԷ ԵՐԵՆ ԵՂԷ ՄՈՒ ԿԷ ԴԷՆ**
ԴԵԼԵՆԵՄ:
219 **ԶԷ ԵՂԵՐԵՄ ԵՐԵՐԷՆ ԵՂԷՆ ԶԷՆ ԵՐԵՆ**
ԶԷ:
220 **ԴԷՆ ՄՈՒ ԶԷՆ ԴԷՆ ԵՂԷՆ ԵՂԵՐԵՄ**
ԵՂԵՐԵՄ ԵՂԷՆ:
221 **ԵՂԷ ՄՈՒ ԶԷՆ ԵՂԷՆ ԵՂԷ ՄՈՒ ԵՂԵՆ ԶԷ**
ԵՂԵՆԵՆ:
222 **ՄԵԼԵՂԷ ՄՈՒ ԿԷ ԼԵՂԵՐԵՄ**
ԵՂԵՐԵՄԵՂԷ:
223 **ԶԷ ԵՂԵՐԵՄ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ:**
224 **ԵՐԵՐԷՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՐԵՄ ԶԷՆ ԵՐԵՆ ԶԷ**
ԵՂԷ:
225 **ԵՂԵՐԷՆ ԵՂԷՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ:**
226 **ԵՂԵՆ ԵՂԷՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ:**
ԵՂԵՐԵՄԵՂԷ:
227 **ԵՂԷՆ ԵՂԷՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ:**
228 **ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ ԵՂԵՆ:**
- мучеников кровью орошённое,
удобрённое кровию апостольской.
- Тимофей сего исповеданья торжество
установил,
- ведь доверил ему избранный
искусный Павел
- сей Божественный залог —
- Тимофей хранил его во бдении, дабы
не утратить,
- ибо знал, что жизнь свою погубит,
погубив его;
- посему, как свой живот, он его
оберегал.
- Тою же дорогой Климент шёл,
- ведь один Учитель был у них обоих:
- какая воля у Него, такая и у них — Его
учеников,
- они же были преданы Его учительству
и наставленью.
- И Игнатий, муж благой
и в рассуждении искусный,
- так же шествовал стезёю веры,
- наставленье получив от Иоанна —
великого и малого одновременно:
- годами малого — великого
в наставничества чине.
- Из его учительства истока
животворного
- свою душу напоил Игнатий чистотою
сердца, мучеником став.

- 229 Երբ իշխանութիւնս ցոյց տուաւ ի
230 զայն իմաստաւոր, որ իմաստաւոր
մտնէր.
231 Եւ իմաստաւորն իմաստաւորն
232 արեւմտեան, որ իմաստաւորն
233 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
234 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
235 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
236 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
237 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
238 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
239 Եւ իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
240 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
241 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
242 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
243 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
244 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն
245 իմաստաւորն իմաստաւորն իմաստաւորն

- 246 ԵՒ զՎԵԼԻԿԵ ԻՒ ՄՈՋԵՍՏՎ ԴՈՒՄԵՆ ԴՆԵՐԻ
ԼԻՍ ՄԻՆԵՆ. Իбо великое их множество подобно
есть песчинкам несчислимым.
- 247 ԵՍՅՆ ԶՊՐԱՎՈՅ ՏԵԶԵՅՈՒ ՏԵՂԻ ԵՍԻԿՏ,
ՀԵՄԵՔԵՄԵ. Той же правую стезёю шёл и Сикст,
соединившись.
- 248 ՈՒՏՈՒՆ ԵՒ ՊՐԵՏՈՐ ՄԻՆԻՅ ՎՆԱՍԵՐԻՆԻ
ՈՒ ՊԵՏՐԱ. веру и престол приняв в наследство
от Петра.
- 249 Կ ԵՍՈՒՄ ԴԵ ՍԻՄՎՈԼՈՒ ՏՈՒ ՐԱԶՄԻ
ՍՏՐԵՄԻԼ ԵՒ ԱՓԱՆԱՍԻՅ, К тому же символу свой разум
устрешил и Афанасий,
- 250 ՈՆ ՏԵԴՈՎԱԼ ԶԱ ՊՐԱՎՅԱՆ ԹՈԼԿՈՎԱՆԵՄ
Զ ԵՍԻ. он следовал за правым толкованьем 240v
- 251 ԵՒ ԻՍՊՈՎԵԴԱԼ ԵՍԻՑ: ՕՏԵՑ, ԵՒ ՍՅՆ,
ԵՒ ԴՈՒՄ — ԵԴԻՆՈՍՈՒՄՆԻ, и исповедал так: Отец, и Сын,
и Дух — единосущны,
- 252 ԵՍՅՆ ՍՅՆ ՈԲԼԵՔՏԻ ՏԵԼՈՒ ԵՒ ԴՈՒՍՈՒ
ՐԱԴԻ ՆԱՏ. а Сын облёкся телом и душою ради
нас.
- 253 ՓՐԵԻՍՊՈԼՆԻՄԻՆ ԵՍՏԻՆԻՅ ԵՍՏԻՆԻՅ ԵՍՏԻՆԻՅ
ԵՍՏԻՆԻՅ. Преисполнился Антоний той же верою
в миру,
- 254 ԵՍՏԻՆԻՅ ԴԵՄՈՆՈՒ ՍՏՐԱՍՏԻՆԻՅ
ՍՏՐԵՄԻՐԻԼ, ՍՈՒԲԵԴՈՒ ՏՈՐԺԵՍՏՎՅԱԼ. ею демонов повергнул, страсти
усмирил, победно торжествуя.
- 255 ԵՍՅՆ ԴԵ ՏԵԶԵՅՈՒ ՏԵՂԻ ԵՍԻ ԶԼԱՏՈՒՍՏԻՅ
ԻՍԿԱՆՆ, Тою же стезёю шёл и Златоустый
Иоанн,
- 256 ԲԼԱԳՈՅՎՈՒՇՆՈՒ ՍՐՈԶՆԱՆԵՒ ՍՈՒԼԻՑԻՅ
ՕՏ ՕՏՐՈՒՄ, благозвучное прозвание получивший
от отцов,
- 257 ՎԵԴ՝ ԴՈՒՍԻ ԵՍՈՒ ՏԵԶՆԵՒ ԵՍԻՑ ԶՈՒԼՏԱ
ՏՎԵՐԿԱԼՈՒ, ведь души его сиянье ярче золота
сверкало,
- 258 ԵՒ ՏՎԵԼԻՏԵՐԻՆԻՅ ՍԵՐԵԲՐՈՒ ԻՍՏԻՆԱ
ԵՍՈՒ ԻՍՊՈՎԵԴԱՆԻՅ. и светилась серебром истина его
исповеданья.
- 259 ՏԵՍԻ ՄՈՒՋ ԻՍՊՏԻՏԱՆՆԻՅ ԲՅՈՒՄ ԵՍԻՑ
ԻԶԲՐԱՆ ԵՒ ԼՅՈՒԲԻՄ; Сей муж испытанный был всеми
избран и любим;
- 260 ԶԵԼՈ ՐԱՇԻՏԵԼՏՎՅԱԼ Վ ԴՈՒՐՈԴԵՏԵԼԻ
ԴՈՒՍԻ ԵՒ ՏԵԼԱ, зело рачительствуя в добродетели
души и тела,
- 261 ՏՈՒՅՈՒ ԵՍԵՆԵՒ ՈՆ ԻԶԼԻԼ ՍՏՈԽՈՒՄ
ԲՈՐՆՅԱՆ: своё ученье он излил потоком
бурным:
- 262 ԻԶ ՍՏ ԵՍՈՒ ՍՐՈՒՏԵԿԱԼ ԻՍՏԻՆԻՅԱՆ ՎԵՐԱ. из уст его проистекала истинная вера.

- 279 Таковой же был святой Григорий
Богослов⁵¹:
- 280 если некто его Божиим наречёт —
не ошибётся.
- 281 Какова же тайна слов из уст его!
Я тому зело дивился,
- 282 ибо он не человеческим глаголом
научал, но Духом:
- 283 на словесах его тяжёлая завеса*,
- 284 за которой Таинства, исполненные
жизни.
- 285 Невозможно легкомысленным
глупцам с его словами спорить,
- 286 ибо им неведома сокрытая в них сила: **241r**
- 287 не телесным языком их изрекал он —
- 288 Дух в его уста вложил глагол Свой.
- 289 Так он шёл путём своих
предшественников в вере,
- 290 ею силы обретая, дабы тайны
высочайшие познать.
- 291 Со святыми же сочтённым быть
достойн и Мелетий,
- 292 честный, правоверный муж.
- 293 Ему же Иоанн подобен в вере,

* *wē²lā talyā b-ḡappay melāw^{hy} akʷ ʔiqārā*, досл. «завеса повешена пред словесами его, как честь/дар», где «честь; дар» — наиболее частотные реализации *ʔiqārā*; наш парафраз основан на деривации *ʔiqārā* < *ʔyqr*: общее значение корня — «тяжесть»

51 В целях ритмизации дана замена оригинального *d-ḡanezyānzo*, т. е. Назианзин.

- 309 **ܬܥܐ ܐܘܪܐ ܕܥܝܢܐ ܕܝܗܘܕܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** ибо он в своём потворстве лиху злей предателя Иуды,
- 310 **ܡܢܬܐ ܕܡܝܝܬܐ ܕܚܝܘܬܐ ܕܠܝܒܐ ܕܗܝܘܐ:** более него хулюю нападаая на Живого.
- 311 **ܡܚܠܐ ܕܥܝܢܐ ܕܝܗܘܕܐ ܕܥܝܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** Плохой конец настиг его, как и Иуду,
- 312 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** по молитве избранного Якова — священника от Духа.
- 313 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** Праведникам сим был уподоблен Диодор,
- 314 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** в толкованиях своих он шёл стезёю веры,
- 315 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** своим учением искусным разрушил ложные исповеданья
- 316 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** и показал, что есть одна сокрытая Природа, Которая восставит всё.
- 317 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** О муж! Сколь силы ты обрёл от благодати!
- 318 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** Все поганные уловки ты своим опровержением сокрушил!
- 319 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** Как борца, помазал тебя Дух Своей любви елеем,
- 320 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** дабы руки нечестивцев соскользнули, не зажав тебя в захвате.
- 321 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** Диодор явил, что Сын Единородный Отцу, родившему Его, подобен,
- 322 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** и Сын — не менее Отца ни по природе, ни по власти. **241v**
- 323 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** Все толки ложные своим учением сей муж поверг,
- 324 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** коварство басен их своим искусством обнажив;
- 325 **ܕܡܠܝܬܐ ܕܡܥܠܡܢܐ ܕܡܥܠܡܢܐ:** и лишь почив, он завершил свой путь и труд оставил.

- 326 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 327 Եւ Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ:
 328 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 329 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 330 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 331 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 332 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 333 Եւ Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 334 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 335 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 336 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 337 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 338 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 339 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 340 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
 341 Եմս նաժարեալ Բարեպետ Բարեպետ.
- 326 Ему наследовал блаженный Феодор,
 327 одно упоминание сего мужа — благо:
 328 душа в веселии великом пребывает,
 329 вспоминая добродетели его!
 330 его наполнив, словно солнцем, учения
 331 Подобно солнечному свету его учение
 332 сокровищем нерасхитимым наполняя
 333 Во священство Дух Его Святой избрал:
 334 дабы ересей различных обличить
 335 в Мопсуестии его испытанным
 336 чтобы идолопоклонство он искоренил
 337 он Мопса капище до основания
 338 на его месте храм воздвигнул Господу
 339 сей град очистил он от сорняков
 340 Господнего Евангелия семя в нём
 341 Сокрушил он идольские капища
 и ложного ученья корень вырвал,

- 342 342 истину исповеданья созида
и строенье правды.
- 343 343 На основании Отца, и Сына, и Святого
Духа
- 344 344 и он, и ближние его стояли в вере
твёрдо.
- 345 345 Он трудное истолковал, сокрытое явил
и прояснил неявное,
- 346 346 наполнив мир сокровищем ученья
своего.
- 347 347 Спорил также он с глупцами, в Духе
отвергавшими природу поклоненья,
- 348 348 им явив, что от Отца природы Дух
исходит вечно:
- 349 349 Он есть самосушая природа, кнома
равная, как и Отец,
- 350 350 и Ему во всех Своих Он свойствах
равен, несомненно.
- 351 351 И Евномия хулу он также изничтожил,
- 352 352 доказав души и тела воспрятье
Словом.
- 353 353 «Три природы в человеке, —
скудоумные твердили, —
- 354 354 тело, и душа, а третья — ум».
- 355 355 Супротив их толков, как атлет,
он вышел на агон,
- 356 356 своей ладной речью их вину явив.
- 357 357 Слово взяло от природы человека
душу с телом:

- 242v
- 390 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ подстрекала супротив него еретиков,
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ чтобы те его изгнали:
- 391 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ как Иосиф, сослан был на остров⁵⁶
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ мученик гонимый,
- 392 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ там он в Духе свою жизнь прожил,
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ подобно Иоанну.
- 393 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ Как Илию Иезавель, она его в пустыню
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ прогнала,
- 394 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ желая обвинений избежать;
- 395 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ она замыслила коварство с тысячей
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ своих лихих жрецов*,
- 396 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ суча нить лиха с отпрысками зла
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ и исповедниками скверны.
- 397 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ Она, Иезавели вторя, мученика
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ избрала и лиха чад,
- 398 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ с их помощью затеяв кровь его
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ пролить.
- 399 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ Все злодейства вытерпел гонимый:
- 400 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ ей истощить его не удалось,
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ и он не возроптал на Справедливость.
- 401 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ От слова истины, в пустыне и покое
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ пребывая, он не отступился,
- 402 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ руки не подал тем еретикам,
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ что понуждают Самосущего страдать,
- 403 ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ он говорил: «Воспринявший —
ܕܢܚܝܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܝܪܐܝܬܐ не тварный и не подвержен перемене,

* *ʕellē raḡbaṭ ba-mḡarmūṭā d-ʔalpāh bīšā*, досл. «обвинения составила лукавством своей тыся-
чи лихой»; видимо, имеются в виду 850 жрецов Ваала, см. 3 Цар. 18, 19

- 464 ܡܩܢܬܐ ܬܐܡܐ ܠܝܫ ܡܠܦܩܡܐ ܬܝܡܡܐ
ܐܬܝܬܐ:
465 ܡܝܢ ܡܠܦܩܝܬܐ ܬܐܠܝܢ ܕܥܝܢܐ ܬܝܬܝܠ ܕܢܬܐ.
466 ܕܡܫܠܡܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ
ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
467 ܡܥܕ ܕܬܝܬܝܬܐ ܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ:
468 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
469 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ
ܕܐܬܝܬܐ:
470 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
471 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ
ܕܐܬܝܬܐ:
472 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
473 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ
ܕܐܬܝܬܐ.
474 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
ܕܐܬܝܬܐ.
475 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
ܕܐܬܝܬܐ.
476 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
ܕܐܬܝܬܐ.
477 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
478 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
ܕܐܬܝܬܐ.
479 ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ ܕܐܬܝܬܐ.
ܕܐܬܝܬܐ:

61 *bulbālā w-mūzāgā*, полемические термины для описания неприемлемого способа соединения кном и природ во Христе, где *bulbālā* — беспорядочная смесь, *mūzāgā* — слияние (см.: *Babai Magni Liber de Unione*. P. 53).

- 496 **هَسَوْبَ لِحَسْبَتَيْهِ دُجْضَتَا كَلِمَ مَنُكَا
دُصْبَعِ نُنُكَا.** и зри: ты грезишь, когда ближние
твои в трудах.
- 497 **نَافِ تَتَا دُجْلِي تَهْضَا مِيخْتَا
يِيصْتَا.** Даже если день окончен, солнце
закатилось —
- 498 **نُفِي مَهْضَا هَا; كَلَمَا تَلَبَلَا
دِيهْتَا يُخْذَا.** бремя сна стряхни, примись за дело
хоть немного, чтобы мзду свою
принять!»
- 499 **هِي تَهْوَ لَبْ حَلَمَا; تَلِيَمَ قَتَلَا
نُفْتَا:** Символ сей явили предо мною
делатели блага,
- 500 **خِي نُنُكَا لَبْ دِسْمَا تَتَاهَا هُكَلَمَا
دِيهِمَ نَا; نُنُكَا.** говоря: «На него смотря, примись
за дело, чтобы жить!
- 501 **نُفِي تَهْضَا هُنُفِي لِحَسْبَتَيْهِ مَهْ
كَلْتَا.** Пробудись, и ближних разбуди, берись
за труд:
- 502 **دَتَا مُهَلَبَ لِي تَهْضَا خَنْدَا لِيهَلَا
نُخْذَا.** се, Владелец виноградника грядёт,
дабы мзду тебе воздать
- 503 **نَافِ مِيهْمَا يَسْوِيحَ تَلَسْمَا تَلِيَمَا
دُخْذَا.** за то лишь, что туда явился ты*.
- 504 **نَا; تَلِيَمَ КИ МБ Мَهْضَتَا ДИЙТМ
НУФТМ.** Не отвергай же плату, которую душа
твоя желает;
- 505 **مَنْسَمَ АИ ИХТ МАН МِيКИ КИ ТЛИМ
ДНУХИКЛА.** Он милосерден и не потребует с тебя
долги грехов:
- 506 **نَافِ ТЕТА ДУХЛБ ДИНАМ МЭХТБ КИ
АУСИМ.** се, Он грядет — к Нему приблизься
и не сворачивай с пути!»
- 507 **ТТЛИМ ТТКИ КХХТБ НА ЛБ ДИММА
ХУХТ:** Провиденья тайного глаголом
таковым я вдохновлён был
- 508 **МАНКИМ ДИНИМ ХУХТ ДИЙТБ ЛМАНД
АУМА.** и сподвигнут для пользы паствы
рассказать историю мужей
благочестивых:
- 509 **СЭ МЭ НЭТБ ХУХТ МЭХТБ АИМ
АУМА:** зрите, люди, сколько вынести
пришлось им

* ʔāpen meḥzā neḥzēyk balḥūd b-ḡawēh d-ḡarmā, досл. «даже если Он тебя всего лишь уви-
дит в винограднике»

- 510 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
от гонителей стыда и мук,
но они не отступились!
- 511 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
Они всё это претерпели, чтобы нас
наставить,
- 512 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
дабы и мы не отступались и силу веры
нашей не губили.
- 513 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
О возлюбленные, зрите: сколько
мучеников с нами!
- 514 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
Подобно облаку, они нас осеняют,
давая силу нам.
- 515 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
Так пробудимся же! Отринем леность!
- 516 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
Воззрим на Иисуса — Проводника,
торящего нам путь!
- 517 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
И жизнь возненавидев, полную
обмана и стыда,
- 518 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
возьмём наш крест, как заповедано
нам было, и шаг ускорим свой,
- 519 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
ведь ещё лето — благое время⁶²
для труда;
- 520 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
так примемся за дело хоть немного,
ибо суровая грядёт зима!
- 521 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
На путь, святыми проторённый
к Царствию Небесному, мы станем,
- 522 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
чтоб на пиру незванными гостями
не явиться в час урочный.
- 523 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
Грядём, пока Царя Христа полуденное
солнце светит,
- 524 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
чтобы лихая тьма исчадия погубила
нас не заставила споткнуться.
- 525 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.
Зрите: ныне нет нужды нам или горя,
вмечет:

62 Выбор переводчика, писцом дан вариант в строке: 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, досл. «или страна, земля».

ܕܗܢܐ ܕܘܝܢܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܬܠܝܠܐ ܥܡܝܢܐ.	542	ибо если победим — Господь нас славой увенчает.
ܬܥܡܝܬܐ ܝܬܝܕ ܗܠ ܡܢ ܕܝܬܝܕ ܝܬܝܕ ܕܥܝܐ ܕܝܬܝܕ:	543	За что бы мы ни взялись — деянья наши да пребудут во имя Господа, согласно Его воле;
ܝܬܝܬܝܬ ܠܝܬ ܕܥܡܝܬܐ ܡܥܬܝܬܐ ܡܥܬܝܬܐ.	544	соединимся с Ним в надежде, вере и любви!
ܬܝܕܐ ܝܬܝܕ ܠܝܬܐ ܕܝܬܝܕ ܕܝܬܝܕ: ܥܡܝܬܐ ܠܝܬܐ ܕܝܬܝܕ ܡܥܬܝܬܐ ܠܝܬܝܬܐ	545	Днём и ночью твёрдо возгласим:
ܬܝܬܝܬܐ ܠܝܬܐ ܕܝܬܝܕ ܡܥܬܝܬܐ ܠܝܬܝܬܐ	546	слава и Отцу, и Сыну, и Святому Духу во веки вечные, аминь!

Источники

- Ammonii Eremitae Epistolae* / ed. M. Kmoskó. Paris: Firmin-Didot, 1915. (PO; vol. 10/6).
- Athanasiana syriaca. Part I* / ed., trans. by R. W. Thomson. Louvain: CSCO, 1965. (CSCO; vol. 257–258. *Scriptores syri*; t. 114–115).
- Babai Magni Liber de Unione* / ed. A. Vaschalde. Louvain: L. Durbecq, 1915. (CSCO; vol. 79–80. *Scriptores syri*; t. 34–35).
- Chronica minora II* / ed. E. W. Brooks. Louvain: CSCO, 1960. (CSCO; series III, vol. 3–4; *Scriptores syri*; t. 3–4).
- Dionigi Areopagita. Nomi divini, Teologia mistica, Epistole: la versione siriana di Sergio di Resh'ayna (VI secolo)* / ed. E. Fiori. Louvain: Peeters, 2014. (CSCO; vol. 656–657. *Scriptores syri*; t. 252–253).
- Ebed Yesu Bar Berikha. Catalogum librorum chaldaeorum*. Romae: Typis S. C. de Propag. fide, 1653.
- Euthérios de Tyane. Protestation. Lettres* / éd. L. Neyrand, J. Paramelle. Paris: Cerf, 2014. (SC; vol. 557).
- Īšō'yāhb III Patriarcha. Liber epistularum* / ed. R. Duval. Parisiis: C. Poussielgue; Lipsiae: O. Harrassowitz, 1905. (CSCO; vol. 11–12. *Scriptores syri*; t. 63–64).
- Mar Barḥadbšabba 'Arbaya, évêque de Ḥalwan. Cause de la fondation des écoles / texte syriaque publié et traduit par A. Scher*. Paris: Firmin-Didot, 1908. (PO; vol. 4/4).
- Mitchell Ch. W. S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan: Transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14623. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2008.*
- Nestorius. Le Livre d'Heraclide de Damas* / ed. P. Bedjan. Leipzig: O. Harrassowitz, 1910.
- Porphyry. On Principles and Matter: A Syriac Version of a Lost Greek Text with an English Translation, Introduction, and Glossaries* / ed. by Y. Arzhanov. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2021.
- Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio III, pars I* / ed., interpret. I. Lebon. Louvain: CSCO, 1929. (CSCO; vol. 93–94. *Scriptores syri*; t. 45–46).

- Solomon of Basrah. The Book of the Bee: The Syriac Text Edited from the Manuscripts in London, Oxford, and Munich with an English Translation* / ed. E. A. W. Budge. Oxford: Clarendon Press, 1886.
- The Book of Ḥudra. 3 vols. / ed. T. Darmo. Trichur: Mar Narsai Press, 1960–1962.
- The Book of Paradise: Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert. Vol. 2 / ed. E. A. W. Budge, Leipzig: W. Drugulin, 1904.
- The Discourses of Philoxenus Bishop of Mabbogh (A. D. 485–519). Vol. 2 / introduction, translation etc. by E. A. Wallis Budge. London: Ashers & Co, 1894.
- Théodore de Mopsueste. Une controverse avec les Macédoniens* / ed. F. Nau. Paris: Firmin-Didot, 1913. (PO; vol. 9/5).
- Thomas, Bishop of Marga. The Book of Governors: The Historia Monastica* A. D. 840. Vol. 1 / ed. E. A. Wallis Budge. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1893.

Литература

- Барский Е. В. Диатессарон // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. Т. 14. С. 629–635.
- Калинин М. Г., Барский Е. В. «Не будьте как дети»: Адам в Третьем томе Исаака Сирина // *Miscellanea orientalia christiana: Восточнохристианское разнообразие* / под ред. Н. Н. Селезнёва, Ю. Н. Аржанова. М.: Пробел, 2014. С. 26–44.
- Ким С. С. Марк Пустынный // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2021. Т. 43. С. 701–705.
- Мещерская Е. Н. Сирийское стихосложение (вопросы изучения) // [Православный] Палестинский сборник. Выпуск 28 (91): История и культура Ближнего Востока древнего и раннесредневекового времени. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1986. С. 171–177.
- Фетисов Н. Н., свящ. Диодор Тарский: Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев: Тип. И. И. Чоколова, 1915.
- Фурман Ю. В. Йоханнан бар Пенкайё и его «История»: курьёзы интерпретации имени автора и названия произведения // Вестник РГТУ. Серия «Востоковедение, африканистика». 2012. № 20 (100). С. 93–109.
- Фурман Ю. В. Сочинение Йоханнана бар Пенкайё «Суть вещей, или история временного мира» в сирийской средневековой интеллектуальной культуре. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. РГТУ ИВКА. М., 2016.
- Шмалий В., свящ. Аполлинарий // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 3. С. 61–62.
- Baumstark A. Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahr // *Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*. 1901. Bd. 15. S. 273–280.
- Bohas G. La logique du signe «vocalisateur» (mhagyānā) et du signe «accélérateur» (marḥṭānā) dans la phonologie syriaque: une approche de la structure syllabique // *Bulletin d'études orientales*. 1999. Vol. 51. P. 127–149.

- Bumazhnov D. F.* Jewish-Christian Anti-Paulinism and Merkabah Mysticism Around the Schools of Edessa and of Nisibis: Narsai's Polemics Against Deniers of Biblical Studies in Context // *Narsai: Rethinking His Work and his World* / ed. A. M. Butts et al. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. P. 41–67.
- Castelli E.* *Lexicon syriacum*. Göttingen: J. Ch. Dietrich, 1788.
- Forness Ph. M.* The Construction of Metrical Poetry in the Homilies of Narsai of Nisibis and Jacob of Serugh // *Narsai: Rethinking his Work and his World* / ed. A. M. Butts et al. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. P. 93–115.
- Greisiger L.* John bar Penkāyē // *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Vol. 1. 600–900 / ed. by D. Thomas, B. Roggema. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 176–181.
- Jansma T.* *Projet d'édition du Ketaba Dereš Melle de Jean Bar Benkaye* // *Orient syrien*. 1963. Vol. 8. P. 87–106.
- Knudsen Ebbe E.* *Classical Syriac Phonology, Perspectives on Linguistics and Ancient Languages*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2015.
- Mar-Emmanuel E. J.* *The Book of Resh Melle by Yohannan bar Penkaye: An Introduction to the Text and a Study of Its Literary Genres*. PhD Thesis. Toronto, 2015.
- Oshana.* *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College*. Oroomiah: [S. e.], 1898.
- Parmentier M.* Syriac Translations of Gregory of Nyssa // *Orientalia Lovaniensia periodica*. 1989. Vol. 20. P. 143–193.
- Segal J. B.* *The Diacritical Point and the Accents in Syriac*. London: Cumberlege, 1953. (London Oriental Series; vol. 2).
- Shawqi N. T.* Yūḥanna Bar Penkāyē. An Advent Hymn // *Parole de l'Orient*. 2015. Vol. 41. P. 511–522.
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* / ed. H. Delehay. Bruxelles: Apud socios Bollandianos, 1902.
- Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899* / ed. W. Baars, L. van Rompay. London: British Library, 1979.
- Tetz M.* *Eine Antilogie des Eutheros von Tyana*. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 1963.
- Thesaurus syriacus* / ed. R. Payne Smith. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1879–1901.

Yōḥannān bar Penkāyē. On Faith and All Our Orthodox Fathers Who Worked and Prospered in It and Preached It Rightly for the Edification of the Church

Syriac Text, Russian Translation, Preface and Commentaries

Alexander V. Tamrazov

Independent Researcher

bittamraz87@gmail.com

For citation: “*Yōḥannān bar Penkāyē. On Faith and All Our Orthodox Fathers Who Worked and Prospered in It and Preached It Rightly for the Edification of the Church*”. Syriac Text, Russian Translation, Preface and Commentaries by Alexander V. Tamrazov. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 20–70 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.001

Abstract. The publication focuses on the metrical memra of East Syriac author Yōḥannān bar Penkāyē, preserved in the only surviving source — the manuscript Brit. Lib. or. 9385. The preface analyzes the structure and poetic form of the work, identifies a number of non-trivial personalities. Complete Russian translation of the memra is accompanied by Syriac text that reproduces the original vocalization and accentuation.

Keywords: Yōḥannān bar Penkāyē, Eutharius of Tyana, Church of the East, Babai the Great, Nisibin Academy, nestorianism, Syriac poetry, isosyllabic.

References

- Arzhanov Y. (ed.) (2021) *Porphyry. On Principles and Matter: A Syriac Version of a Lost Greek Text with an English Translation, Introduction, and Glossaries*. Berlin; Boston: W. de Gruyter.
- Barsky E. V. (2012) “Diatessaron”. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 14, pp. 629–635 (in Russian).
- Bohas G. (1999) “La logique du signe ‘vocalisateur’ (mhagyānā) et du signe ‘accélérateur’ (marhṭānā) dans la phonologie syriaque: une approche de la structure syllabique. *Bulletin d’études orientales*, vol. 51, pp. 127–149.
- Brooks E. W. (1960) (ed.) *Chronica minora II*. Louvain: CSCO (CSCO; series III, 3–4; Scriptores syri; 3–4).
- Bumazhnov D. F. (2020) “Jewish-Christian Anti-Paulinism and Merkabah Mysticism around the Schools of Edessa and of Nisibis: Narsai’s Polemics Against Deniers of Biblical Studies in Context”, in A. M. Butts (ed.) *Narsai: Rethinking His Work and His World*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 41–67.
- Fiori E. (ed.) (2014) *Dionigi Areopagita. Nomi divini, Teologia mistica, Epistole: la versione siriana di Sergio di Resh’ayna (VI secolo)*. Louvain: Peeters (CSCO; 656–657. Scriptores syri; 252).
- Forness Ph. M. (2020) “The Construction of Metrical Poetry in the Homilies of Narsai of Nisibis and Jacob of Serugh”, in A. M. Butts (ed.) *Narsai: Rethinking His Work and His World*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 93–115.

- Furman Ju. V. (2012) "Johannan bar Penkaje i ego 'Istorija': kurjezy interpretacii imeni avtora i nazvanija proizvedenija" [Yohānnān bar Penkāyē and His 'History': Curiosities in the Interpretation of the Author's Name and Title of the Work"]. *Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series 'Oriental Studies, African Studies'*, no. 20 (100), pp. 93–109 (in Russian).
- Furman Yu. V. (2016) *Sochinenie Johannana bar Penkaje 'Sut' veshchej, ili istorija vremennogo mira' v sirijskoj srednevekovoj intellektual'noj kul'ture* [The Work of Yohānnān bar Penkāyē 'The Essence of Things, or the History of the Temporal World' in the Syrian Medieval Intellectual Culture]. PhD Thesis in Historical Sciences. RSUH IOCA. Moscow (in Russian).
- Greisiger L. (2009) "John bar Penkāyē" in D. Thomas and B. Roggema (eds.) *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 1. 600–900*. Leiden; Boston: Brill, pp. 176–181.
- Jansma T. (1963) "Projet d'édition du Ketaba Dereš Melle de Jean Bar Benkaye". *Orient syrien*, vol. 8, pp. 87–106.
- Kalinin M. G., Barsky E. V. (2014) "'Ne bud'te kak deti': Adam v Tret'em tome Isaaka Sirina" ["Don't Be Like Children': Adam in the Third Volume of Isaac the Syrian"], in N. N. Seleznev, Yu. N. Arzhanov (eds.) *Miscellanea orientalia christiana. Vostochnohristianskoe raznoobrazie* [Miscellanea orientalia christiana. Eastern Christian Diversity]. Moscow: Probel, pp. 26–44 (in Russian).
- Kim S. S. (2021) "Mark Pustynnik" ["Mark the Hermit"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 43, pp. 701–705 (in Russian).
- Knudsen Ebbe E. (2015) *Classical Syriac Phonology, Perspectives on Linguistics and Ancient Languages*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press.
- Lebon I. (ed.) (1929) *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio III, pars I*. Louvain: CSCO (CSCO; 93–94. Scriptores syri; 45–46).
- Mar-Emmanuel E. J. (2015) *The Book of Resh Melle by Yohānnan bar Penkaye: An Introduction to the Text and a Study of Its Literary Genres*. PhD Thesis. Toronto.
- Meshcherskaja E. N. (1986) "Sirijskoe stihoslozhenie (voprosy izuchenija)" ["Syrian Versification (Study Issues)"]. [Orthodox] *Palestinian Collection. Issue 28 (91): History and Culture of the Near East of Ancient and Early Medieval Times*. Leningrad: Nauka, Leningrad department, pp. 171–177 (in Russian).
- Neyrand L., Paramelle J. (eds.) (2014) *Euthérios de Tyane. Protestation. Lettres*. Paris: Cerf (SC; 557).
- Parmentier M. (1989) "Syriac Translations of Gregory of Nyssa". *Orientalia Lovaniensia periodica*, vol. 20, pp. 143–193.
- Segal J. B. (1953) *The Diacritical Point and the Accents in Syriac*. London: Cumberlege (London Oriental Series; 2).
- Shawqi N. T. (2015) "Yūḥanna Bar Penkāyē. An Advent Hymn". *Parole de l'Orient*, vol. 41, pp. 511–522.
- Shmaliy V. (2008) "Apollinarij" ["Apollinarius"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 3, pp. 61–62 (in Russian).
- Tetz M. (1963) *Eine Antilogie des Euthérios von Tyana*. Berlin; Boston: W. de Gruyter.
- Thomson R. W. (ed.) (1965) *Athanasiana syriaca. Part I*. Louvain: CSCO (CSCO; 257–258. Scriptores syri; 114–115).

ОРИГЕН

БЕСЕДЫ I И II НА ПСАЛОМ 36

ЧАСТЬ 1

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И КОММЕНТАРИИ*

Анна Грюнерт

аспирант Школы философии и культурологии
факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»
105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 1
agryunert@hse.ru

Для цитирования: *Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 71–124. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.002*

Аннотация

УДК 27-277.2

Данная публикация представляет собой первый перевод с древнегреческого на русский язык двух бесед Оригена на псалом 36 в сопровождении вступительной статьи. В последней автор перевода кратко поясняет, какое место занимала Псалтирь в истории ранней Церкви, а также приводит ряд сведений относительно контекста, в котором были произнесены беседы. Статья касается, в том числе, вопросов подлинности, датировки, исторического и литургического контекстов, жанра и аудитории. Перевод дополнен комментарием и переводом критического аппарата. За этой публикацией последует перевод двух следующих бесед Оригена на псалом 36.

Ключевые слова: доникейская проповедь, экзегеза, аллегорическое толкование, псалом 36, Ориген.

* Перевод, предлагаемый в данной публикации, является одним из первых переводов на современный язык I и II бесед Оригена на псалом 36. Английский перевод выполнил Дж. Тригг: *Origen. Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314 / trans. by J. Trigg. Washington, D. C., 2020.*

«Беседы на псалом 36» Оригена: исторический контекст и жанровые особенности

Введение

Творчество Оригена представляет собой один из наиболее ценных источников о доникейской проповеди. «Беседы на псалом 36» Оригена (ок. 185–254 гг.)¹ долгое время были знакомы современному читателю только в латинском переложении Руфина Аквилейского (ок. 345–410 гг.). Однако текст, обнаруженный в мае 2012 г.² в Баварской государственной библиотеке в составе Codex Monacensis Graecus 314, был, благодаря Руфину Аквилейскому, атрибутирован Оригену и издан в 2015 г. в серии «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte» (GCS)³.

«Беседы на псалмы» Оригена, датируемые серединой III в., являются едва ли не самым ранним дошедшим до нас толкованием на Псалтирь⁴, притом что о её широком использовании Христом, апостолами и первыми христианами свидетельствует Новый Завет. Например, в Лк. 24, 44 приводятся следующие слова Христа: «Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и **псалмах**»⁵. В то же время в Еф. 5, 19 апостол Павел призывает своих слушателей наставлять *самих себя псалмами, и словословиями, и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах*

- 1 На основании сохранившейся работы Руфина можно предположить, что существовала также пятая беседа, которая, однако, до нас на греческом не дошла. Её латинский перевод можно найти в следующем издании: *Origène. Homélie sur les Psaumes 36 à 38 / texte critique par E. Prinzivalli; intr., trad. et notes par H. Crouzel et L. Brésard. Paris, 1995. (SC; vol. 411). P. 223–256.* Сохранившиеся беседы представляют собой толкование на Пс. 36, 1–29, в то время как пятая — на Пс. 36, 30–40.
- 2 *Perrone L. Origenes redivuuus: la découverte des «Homélie sur les Psaumes» dans le Cod. Gr. 314 de Munich // Revue d'études augustinienne et patristiques. 2013. Vol. 59. P. 55–93.*
- 3 *Origenes. Werke. Bd. 13. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in Zusammenarbeit mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin, 2015. (GCS; Bd. NF 19).*
- 4 В наиболее древних памятниках христианской литературы, например в «Диалоге с Трифоном Иудеем» св. Иустина Философа, мы также можем видеть довольно пространное толкование на отдельные стихи Псалтири. Ср. толкование на псалом 21: *Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone 97–106 // Paradosis. 47. P. 446–472.*
- 5 Следует, однако, отметить, что «псалмы» (ψαλμοίς) в данном стихе могут обозначать не Псалтирь в узком смысле этого слова, но «писания» (*ктувим*), третий раздел Ветхого Завета у евреев, поскольку раннехристианским авторам иногда свойственно использовать это слово без большой терминологической последовательности. Ср.: *Beckwith R. The Old Testament Canon of the New Testament Church. London, 1985. P. 111–112.*

ваших Господу. Более того, тексты всех четырёх Евангелий испещрены отсылками к псалмам, тем самым обнаруживая пророческое прочтение, которое к ним прилагали новозаветные авторы. Таким образом, псалмы являются наиболее цитируемыми в Новом Завете ветхозаветными текстами. О том, какое важное место занимали псалмы в жизни первых христианских общин и истории христианской проповеди, свидетельствует также Книга Деяний, где апостолы Пётр и Павел в проповедях часто ссылаются на псалмы (например, апостол Пётр — на Пс. 68, 26 в Деян. 1, 20; апостол Павел — на Пс. 2, 7 в Деян. 13, 33). Вплоть до Лаодикийского Собора в середине IV в., одно из постановлений которого разрешало использование в богослужении только канонических книг Ветхого и Нового Заветов⁶, их применение зависело от литургической практики каждой отдельной общины⁷. В латинской традиции употребление псалмов во время литургии впервые упоминается Тертуллианом в трактате «О душе»⁸.

Именно начиная с Оригена мы видим, что толкование Псалтири распространилось с толкования на отдельные стихи до толкования всех стихов определённого псалма⁹. В своей экзегезе Ориген наставляет читателя в том, какое нравственное учение следует извлечь из псалмов и какое усилие нужно приложить, чтобы достичь правильного понимания Священного Писания и таким образом получить руководство для духовной жизни.

1. Латинский перевод Руфина и вопрос подлинности

Блж. Иероним Стридонский в письме к Павле приводит довольно пространственный перечень экзегетических текстов Оригена, посвящённых псалмам¹⁰, которые хранились в кесарийской библиотеке Оригена. При этом автор письма делит библиографию Оригена на две части, сначала перечисляя схолии, а затем указывая известные ему гомилии¹¹. Таким

6 Synodus Laodicensis 59 // *Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* / ed. by E. J. Jonkers. Leiden, 1954. P. 96.

7 Woolfenden G. W. The Use of the Psalter by Early Monastic Communities // *Studia patristica*. 1993. Vol. 26. P. 89.

8 *Tertullianus*. De anima 9 // SC. 601. P. 126.

9 Bradshaw P. F. Reconstructing Early Christian Worship. London, 2009.

10 *Hieronymus Stridonensis*. Epistula 33 // *Jérôme*. Lettres / texte établi et trad. par J. Labourt. Paris, 1951. T. 2. P. 40–43.

11 Толкования Оригена на псалмы можно отнести к трём жанрам: комментариям, беседам и схолиям. Фрагменты, приписываемые Оригену, дошли до нас в следующих изданиях:

образом, согласно Иерониму, на псалом 36 был составлен цикл из пяти бесед. Все пять сохранились в латинском переводе Руфина Аквилейского, который был выполнен около 398 г. и которому предшествует вступление, посвящённое Апрониану. Вместе с беседами на Пс. 36 Руфин также перевёл беседы на Пс. 37 и Пс. 38, которые, с его точки зрения, объединены этической тематикой¹². Стоит заметить¹³, однако, что переводческая техника Руфина отличается довольно свободным отношением к оригиналу, так что его версия перевода бесед Оригена местами очень сильно расходится с исходным текстом. Исследователь В. Пери отмечает, что сохранившиеся переводы бесед Оригена, выполненные Руфином, представляют собой нечто большее, чем перевод¹⁴ и таким образом являются скорее более поздней рецепцией этих текстов. Это объясняется прежде всего тем, что в античности задача перевода заключалась не столько в том, чтобы наиболее точно передать текст оригинала, сколько в стремлении адаптировать исходный текст к запросам другой аудитории и культуры. В силу этого обстоятельства наше обращение к латинскому переводу сведено к минимуму и приводится в комментариях только в тех случаях, когда помогает лучше понять греческий текст.

То обстоятельство, что в предисловии Руфина к переводу не указан автор оригинала, побудило Эразма Роттердамского (XVI в.) усомниться в том, что текст принадлежит Оригену. Гуманист указывает, в том числе, что стиль бесед ближе к стилю свт. Иоанна Златоуста¹⁵. На данный момент его аргументы представляются несостоятельными¹⁶, и авторство текстов возвращено Оригену.

Origenes. Exegetica in Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1685; *Origenes. Excerpta in Psalmos* // PG. 17. Col. 105–150. Однако, как замечает Р.Деврес, довольно значительную часть из них следует приписать Феодору Мопсуестийскому, Исихию Иерусалимскому и Феодориту Кирскому: *Devreesse R. Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*. Città del Vaticano, 1970. (Studi e testi; vol. 264). P. 5.

12 *Origène. Homélie sur les Psaumes 36 à 38*. P. 46.

13 М. Вагнер выделяет следующие элементы, которые мы все в той или иной степени находим в переводе Руфина «Бесед на псалом 36»: парафраза, вычёркивание, пояснение, добавление, опущение, распространение, замена, исправление. Ср.: *Wagner M. M. Rufinus, the Translator: A Study of His Theory and His Practice as Illustrated in His Version of the «Apologetica» of St. Gregory Nazianzen*. Washington, D. C., 1945.

14 *Peri V. Omelie Origeniane sui Salmi. Contributi all'identificazione del testo latino*. Città del Vaticano, 1980. P. 7–28.

15 *Origène. Homélie sur les Psaumes 36 à 38*. P. 16.

16 *Ibid.* P. 16–18.

2. Датировка

Беседы на псалом 36 были произнесены в Кесарии, куда Ориген приехал в 232 г. после того, как покинул Александрию из-за разногласий с епископом Димитрием Александрийским¹⁷. Тем не менее толковать псалмы Ориген начал ещё в александрийский период. Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» упоминает, что во время своего пребывания в Александрии Ориген составил ряд кратких толкований¹⁸ на первые двадцать пять псалмов¹⁹. Таким образом, позже оказавшись в Кесарии²⁰, он продолжает труд толкователя Псалтири, хотя и приступает к нему с самого начала, заканчивая толкованием, по меньшей мере, на псалом 81, к чему добавляет две книги толкований на псалом 118²¹.

В течение последних десятилетий датировка «Бесед на псалом 36» корректировалась. Таким образом, П. Нотен, опираясь на толкование на Ис. 40, 6 («прежде некоторые царствовали до нас тридцать лет, исполнились славы, и слава их была, как цвет, но угасла и увяла»)²², относит время написания текста к периоду после правления Септимия Севера (193–211 гг.). При этом он ссылается на доступный ему перевод Руфина, который значительно отличается от греческого текста: «...посмотри, кто правил тридцать лет назад и как его правление процветало; однако оно немедленно, как цвет сена (Ис. 40, 6), увяло. После него пришёл другой, а после того — третий и четвёртый. Они стали затем вождями и правителями, и вся их слава и честь не только, как цвет, увяла, но, как сухая пыль, которую рассеивает ветер, не оставила даже своего следа»²³. Нотен видит здесь аллюзию на следующих четырёх императоров: Септимия Севера (193–211 гг.), Каракаллу (211–217 гг.), Гелиогабала (218–222 гг.) и Александра (222–235 гг.). Поскольку тридцать лет со смерти Септимия Севера приходятся на 40-е годы III в., Нотен предлагает датировать «Беседы на псалом 36» правлением императора Гордиана (238–244 гг.). В свою очередь, В. Пери²⁴ и А. Монаки Кастаньо²⁵

17 Heine R. Origen: Scholarship in the Service of the Church. Oxford, 2010. P. 145.

18 О жанре этих толкований ср.: Nautin P. Origène, sa vie et son œuvre. Paris, 1977. P. 275.

19 Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica VI, 24, 2 // SC. 41. P. 125. Греческий текст толкований ср.: Origenes. Excerpta in Psalmos // PG. 17. Col. 105–150.

20 Nautin P. Origène, sa vie et son œuvre. P. 70.

21 Сам корпус бесед в Codex Monacensis graecus 314 включает толкования на следующие псалмы: 15, 36, 67, 73, 74, 76, 77, 80, 81. Однако не исключено, что бесед было больше.

22 Ср.: Nautin P. Origène, sa vie et son œuvre. P. 404; Heine R. Origen: Scholarship in the Service of the Church. P. 172.

23 Origenes. Homilia I in Psalmum 36, 2 [latine] // SC. 411. P. 62.

24 Peri V. Omelie origeniane sui Salmi. P. 128–129.

25 Monaci Castagno A. Origene predicatore e il suo publico. Milano, 1987. P. 63–64.

определяют период составления этого цикла между 245–247 гг., согласно хронологии Евсевия, который пишет, что Ориген позволил сохранять свои беседы в письменном виде только в возрасте шестидесяти лет. Л. Перроне присоединяется к последним, поскольку не считает, что приведённое выше место можно считать точкой отсчёта для датировки текста²⁶. Ж. Тригг в предисловии к своему переводу «Бесед» указывает дату около 250 г.²⁷

3. Жанр текста, литургический контекст и аудитория

Если в Александрии Ориген занимался преподавательской деятельностью в рамках катехетического училища²⁸, то возможность проповедовать в литургическом собрании появилась у него в Кесарии впервые²⁹.

Переведённые нами толкования Оригена изначально представляли собой устное толкование Писания нравственно-богословского характера, которое называлось «беседой», или «гомилией» (ὁμιλία). Жанр беседы³⁰ не имел аналогов ни в языческой, ни в иудейской риторических традициях, хотя некоторые исследователи признают её сходство с диатрибой³¹. Беседу можно также охарактеризовать как толкование отрывка из Священного Писания перед литургическим собранием. Структуру такой проповеди мы могли бы отождествить с тем, что сейчас назвали бы последовательным комментарием, когда автор толкует стихи в том порядке, в каком они представлены в Писании.

Беседа выполняла для христианского проповедника прежде всего педагогическую функцию. Таким образом, Ориген переносит композицию псалма как молитвы на толкование, стремясь поставить адресата

26 Perrone L. The Dating of the New «Homilies on the Psalms» in the Munich Codex: The Ultimate Origen? // *Proche-Orient chrétien*. 2017. Vol. 67. P. 244.

27 Trigg J. Introduction // *Origen. Homilies on the Psalms*. P. 7.

28 Некоторые исследователи предполагают, что Ориген также проводил занятия более философского характера для более продвинутых учеников. Ср.: Simonetti M. *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia, 2004. P. 300.

29 Dunn-Wilson D. *A Mirror for the Church: Preaching in the First Five Centuries*. Grand Rapids, 2005. P. 37.

30 Этот термин не встречается в нехристианской риторической терминологии. Ср.: Porter S. E. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B. C. – A. D. 400*. Leiden, 2002. P. 421.

31 Ševčenko I. *A Shadow Outline of Virtue: The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)* // *Age of Spirituality: A Symposium* / ed. by K. Weitzmann. Princeton, 1980. P. 57.

текста на место псалмопевца. Тем самым автор использует приём мимесиса (μίμησις, «подражание»), в котором положение адресата проповеди отождествляется с ситуациями, описанными в тексте. Такой подход вписывается в более широкое представление Оригена о том, что цель богодухновенного текста состоит в божественной педагогике, когда Слово, воплотившееся в библейском тексте, наставляет внимающего Ему через «скрытые таинства»³².

Опираясь на оригеновский корпус, можно составить себе следующую картину того, как проходила проповедь при Оригене. Отрывок Священного Писания читал вслух чтец³³, после чего проповедник произносил беседу³⁴. После этого последний призывал присутствующих к молитве³⁵. Время, отведённое проповеднику на произнесение беседы, было ограничено, на что, например, указывает определённое количество мест в «Беседах на Книгу Левит»³⁶. Вступление «Беседы III на псалом 36» также показывает, что промежуток времени, отделяющий беседы, был небольшим: «если начать со сказанного недавно...»³⁷.

Согласно теории Н. Нотена³⁸, во времена Оригена в Кесарийской Церкви существовало три цикла чтения Писания, от которых прямо зависело количество и частота произнесения бесед: ветхозаветный, к которому относилась Псалтирь и с которой Ориген начал проповедь перед кесарийским церковным собранием; новозаветный; апостольский. Каждый из циклов длился три года, а читаемый отрывок из Писания, в свою очередь, зависел от типа богослужения. Ветхий Завет мог читаться на следующих богослужениях: утренних неевхаристических собраниях, на которых могли присутствовать катехумены;

32 *Origenes. De principiis* IV, 2, 7 // SC. 268. P. 328. Ср.: *Torjesen K. J. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin, 1986. P. 124.

33 *Origenes. Homiliae in Numeros* 15, 1 // SC. 29. P. 294.

34 *Origenes. Homiliae in Iudicum* 3, 2 // SC. 389. P. 100.

35 *Origenes. Homiliae in Isaiam* 4, 3 // PG. 13. Col. 232D.

36 *Origenes. Homiliae in Leviticum* 2, 1; 7, 1; 8, 4 // SC. 286. P. 94, 298; SC. 287. P. 22.

37 *Origenes. Homilia III in Psalmum* 36, 1 // GCS. NF 19. S. 139.

38 Слабое место гипотезы П. Нотена заключается в том, что все его расчёты сделаны на основании евангельского цикла и среднего количества стихов, толкуемых в «Беседах на Евангелие от Луки» (8 стихов в каждой беседе). Однако Ветхий Завет содержит тексты гораздо более длинные, так что эти расчёты приниматься во внимание не могут. Каждый из циклов, таким образом, мог длиться больше трёх лет. Если посмотреть на цикл четырёх бесед на Пс. 36, то количество толкуемых стихов в беседе соответствует либо 6 (I и IV гомилии), либо 7 (II и III гомилии). Ср. критику А. Монаки Кастаньо и А. Граппоне: *Monaci Castagno A. Origene predicatore*. P. 51; *Grappone A. Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene* // *Augustinianum*. 2001. Vol. 41. P. 329–362.

евхаристических собраниях в среду и пятницу, а также на воскресном евхаристическом собрании³⁹.

Ввиду того, что в беседах упоминаются катехумены и маловерные («Если кто из вас увидел такого человека в этом собрании или же где-нибудь среди катехуменов или маловерных...»)⁴⁰, есть основание предположить, что текст обращён к аудитории, по меньшей мере, близкой к новообращённым⁴¹. В переводе этого места Руфин несколько расширяет аудиторию: «Если кто из вас либо катехумен, либо один из множества верных...» (*si quis inter vos cathecumenus, sive etiam unus aliquis ex pluribus fidelium*)⁴². Кроме того, чтение Ветхого Завета вероятно предназначалось прежде всего катехуменам⁴³. Этот вывод можно сделать, опираясь на «Беседы на Иисуса Навина»⁴⁴.

Кроме того, беседа отличалась от жанра комментария (τόμοι) именно тем, что была обращена к более широкой публике, которая также включала в себя христиан, только начинающих путь христианского образования и не готовых воспринимать толкование более мистического характера⁴⁵. Указание на то, что цикл бесед на псалом 36 может быть обращён к людям, находящимся ещё в самом начале духовного пути, можно также усмотреть в следующем: на протяжении всех четырёх бесед Ориген использует выражения, которые можно соотнести с этикой и эпоптикой — двумя из трёх ступеней философского пути, приводимых средними платониками и неоплатониками. Таким образом, согласно толкователю, текст псалма 36 включает в себе исключительно этическое учение (δι' ὅλων ὁ ψαλμὸς ἠθικός ἐστι), в то время как в четвёртой беседе говорится о том, что ум должен «преодолеть земное» (ὑπερβῆναι τὰ κοσμικά), дабы в лучшем состоянии созерцать умные сущности (γενέσθαι ἐν τῇ κρείττονι καταστάσει καὶ τῇ θεωρίᾳ τῶν νοητῶν)⁴⁶. Последние выражения довольно точно описывают переход к эпоптике

39 Nautin P. Origène, sa vie et son œuvre. P. 400. Р. Хайне соглашается с этой реконструкцией. Ср.: Heine R. Origen: Scholarship in the Service of the Church. P. 171.

40 Origenes. Homilia I in Psalmum 36, 5 // GCS. NF 19. S. 124.

41 Ср.: Monaci Castagno A. Contesto liturgico e cronologia della predicazione origeniana alla luce delle nuove «Omellerie sui Psalmi» // Adamantius. 2014. Vol. 20. P. 241.

42 Origenes. Homilia I in Psalmum 36, 5 [latine] // SC. 411. P. 84.

43 Nautin P. Origène, sa vie et son œuvre. P. 392.

44 Origenes. Homiliae in Iesu Nave 4, 1 // SC. 71. P. 148.

45 Junod É. Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren? // Predigt in der alten Kirche / hrsg. von E. Mühlenberg und J. Oort. Kampen, 1994. P. 53.

46 Origenes. Homilia I in Psalmum 36, 1 // GCS. NF 19. S. 113; Origenes. Homilia IV in Psalmum 36, 1 // GCS. NF 19. P. 157.

и могут указывать на то состояние, к которому должен стремиться христианин, находящийся в начале пути. В «Толковании на Песнь Песней» Ориген более полно с учётом физики — второй ступени неоплатонического пути философа — перекладывает эту схему на толкование трёх учительных книг Ветхого Завета⁴⁷. Таким образом, этика, как очищение от порока и усвоение нравственного образа жизни, соответствует содержанию Притчей Соломоновых, физика, как изучение природы каждой вещи в соответствии с замыслом Творца, — содержанию Екклезиаста, а эпоптика, как созерцание божественных сущностей и совершенное богословие, — содержанию Песни Песней. Свт. Василий Великий включает все три части философии в Псалтирь⁴⁸ и в этом отношении вписывается в традицию Оригена⁴⁹.

Евсевий Кесарийский в «Апологии Оригена» замечает, что труд и усердие Оригена проявлялись прежде всего в том количестве бесед, которые он «в Церкви почти ежедневно произносил и которые записывали скорописцы, чтобы сохранить в памяти потомков»⁵⁰. О важности проповеди сам Ориген пишет в «Беседах на Книгу Чисел»: «В день субботний⁵¹ не следует предаваться никакому из мирских дел. Итак, если ты воздерживаешься от всех дел этого века и не делаешь ничего мирского, но предаёшься духовным делам, идёшь в собрание, слушаешь чтение о божественном и беседы, размышляешь о небесном, тревожишься о будущем, представляешь себе перед взором будущий суд и созерцаешь не настоящее и видимое, но будущее и невидимое, то таким образом соблюдаешь христианскую субботу»⁵².

При ссылках на рукописи используются следующие сокращения:

- М Codex Monacensis graecus 314 (XII в.);
 N Nicetas catenae (XV в.) — катена на Пс. Никиты Ираклийского, издание подготовлено Барбарой Виллани (*Villani B. Die Fragmente der origeneischen*

47 Cp.: *Hadot I. Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens // Simplicius. Commentaire sur les Catégories / trad. commentée sous la direction de I. Hadot. Leiden, 1989. Vol 1. P. 40.*

48 *Basilius Caesariensis. Homiliae in Psalmum 1, 1–2 // PG. 29. Col. 211A–213C.*

49 Cp.: *Alieva O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea // Journal of Early Christian Studies. 2020. Vol. 28. P. 388.*

50 *Eusebius Caesariensis. Apologia pro Origene 9 // SC. 464. P. 44.*

51 «Субботу» здесь следует понимать в духовном смысле как «духовное приношение», которое христианин делает в течение всей своей жизни. См.: *Cabié R. Le dimanche et le temps pascal au temps d'Origène // Recherches et tradition: Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel / éd. par A. Duplex. Paris, 1997. P. 49.*

52 *Origenes. Homiliae in Numeros 23, 4 // PG. 12. Col. 749D–750A.*

Homilien zu Ps 36 in der Niketaskatene) и приводится в критическом аппарате издания рукописи **М**);

- V** Codex Venetus graecus Z. 536 (XIII в.; Biblioteca Nazionale Marciana);
Ruf перевод бесед Руфина Аквилейского: *Origene. Omelie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI–XXXVII–XXXVIII* // a cura di E. Prinzivalli. Firenze: Nardini, 1991.

Перевод с древнегреческого выполнен нами по следующему изданию: *Origenes. Werke. Bd. 13. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in Zusammenarbeit mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin: W. de Gruyter, 2015. (GCS; Bd. NF 19)*. Перевод цитат из Священного Писания выполнен нами в тех случаях, когда синодальный перевод не может быть соотнесён с тем текстом, который приводит Ориген. Синодальный перевод указан в сносках, а курсивом приводятся те места, где синодальный перевод представляет значительные расхождения с цитатами у Оригена. В угловых скобках стоят те слова, которые добавил издатель рукописи. Перевод древних авторов в комментариях выполнен нами, если иное не оговорено. Полужирным курсивом выделены цитаты из Пс. 36, в то время как обычным курсивом — все прочие библейские цитаты⁵³.

53 Переводчик выражает благодарность О. В. Алиевой за рекомендации при подготовке перевода.

Ориген
«Беседа»ⁱ I на псалом 36⁵⁴

1. Бог, многократно и многообразно говоря в пророках^{a55}, иногдаⁱⁱ обучает нас неизреченному и таинственному (ἀπόρρητά τινα καὶ μυστικά)⁵⁶ речами, иногдаⁱⁱⁱ предрекает относящееся к Спасителю и Его пришествию, а порой врачует наши нравы⁵⁷. Какое бы место мы ни изучали, постараемся установить отличительную особенность сказанного: когда предстают пророки и говорят о грядущем (περὶ τῶν μελλόντων)⁵⁸, когда

i ὁμιλία, «гомилия» *suppl.* ii ὅτε — ὅτε, «когда» **М** iii ὅτε — ὅτε, «когда» **М**

a Евр. 1, 1

54 Первая беседа посвящена толкованию на Пс. 36, 1–6.

55 Цитата, приведённая Оригеном, несколько отличается от греческого текста Нового Завета (NTG): «Бог, многократно и многообразно *говоровший* (λαλήσας) издревле *отцам* (τοῖς πατέράσιν) в пророках».

56 В одной из гомилий на Книгу пророка Иеремии (*Origenes. Homiliae in Jeremiam* 12, 7 // SC. 238. P. 30) Ориген подобным образом выделяет в Священном Писании места, которые более сокровенны и таинственны (ἀπορρητότερα καὶ μυστικώτερα), и те, которые тотчас же полезны (αὐτόθεν χρήσιμα) и имеют, вероятно, более этический характер. Если сопоставить трёхчастное неоплатоническое деление философии на этику, физику и эпоптику с классификацией видов содержания, предложенной здесь Оригеном, мы можем отождествить эпоптику с «неизреченным и таинственным», а этику — с врачеванием нравов. Ср.: *Hadot I. Les introductions aux commentaires exégétiques. Vol 1. P. 40.*

57 Медицинская метафора, в которой Господь характеризуется как лекарь, встречается в беседах несколько раз. В «Беседе VI на псалом LXXVII» среди «понятий» (ἐπίνοιαί) о Христе упоминается «лекарь душ» (ιατρὸς ψυχῶν). Ср.: *Origenes. Homilia VI in Psalmum* 77, 1 // GCS. NF 19. S. 425.

58 Ориген в трактате «О началах» излагает теорию трёх смыслов Священного Писания, которые соответствуют буквальному, «душевному» (или нравственному) и духовному смыслам. Эти три уровня прочтения текста соответствуют трём группам христиан (простецы, продвигающиеся и совершенные), что отображает путь, который проходит душа, которая стремится к совершенному богопознанию. Таким образом, каждая группа христиан соотносится с одним из смыслов Писания в соответствии с уровнем своего продвижения в восприятии текста. Эти три смысла также можно соотнести с тремя этапами чтения и толкования Писания на литургии: чтение библиейского текста вслух; нравственное толкование; распознавание в тексте предзнаменований будущих благ. Ср.: *Torjesen K. J. Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin, 1985. P. 40, 43.* В этом месте, однако, мы уже видим намёк на четвёртый, анагогический, уровень прочтения, который соотносится с эсхатологическим толкованием. Ср.: *Origenes. De principiis* IV, 2, 4 // SC. 268. P. 311–316. Слово сочетание «περὶ ἐκάστου τῶν μελλόντων» в отношении ►

раскрываются таинства, а где — нравственное поучение⁵⁹. Поэтому сейчас, приступая к тридцать шестому псалму, мы «обнаруживаем»ⁱ, что этот псалом — всецело нравственного характера, ибо врачует наши души⁶⁰, обличает наши грехи и обращает к жизни согласно закону⁶¹.

Рассмотрим первое выражение: «**не вызывай ревность в злых, не ревнуй делаящим беззаконие, ибо они, как трава, скоро засохнут, и, как молодая зелень, скоро падут**»⁶². В этих стихах псалом учит нас делать две вещи: во-первых, **не** вызывать **ревность в злых**^a, а, во-вторых, **не** ревновать **делаящим беззаконие**^b. Затем он говорит, что вызывающий **ревность в злых**^c вследствие этого (ἀκολουθεῖ)⁶³ засохнет, как трава, и испытает это не с промедлением, но **скоро**^d, в то время как ревнующий **делаящим беззаконие**^e падёт, **как молодая зелень**^{if}.

i εὐρίσκομεν — invenimus, «обнаруживаем» **Ruf**; φαμέν, «говорим» *secunda manus suppl.* ii τὸ ὡς λάχανα χλόης — τῷ ὡς λάχανα χλόης, «словно вместе с молодой зеленью» **M**

a Пс. 36, 1a b Пс. 36, 1b c Пс. 36, 1a d Пс. 36, 2a e Пс. 36, 1b f Пс. 36, 2b

► скрытых в Ветхом Завете пророческих мест можно найти в этом же трактате. Ср.: *Origenes. De principiis* IV, 2, 4 // SC. 268. P. 284.

59 Словосочетание «ὁ ἡθικὸς τόπος» встречается у Оригена либо в значении «области этики» (*Contra Celsum* I, 4, 1), либо «посвящённого этике места» (*Contra Celsum* I, 5, 11). Ср.: *Origenes. Contra Celsum* I, 4, 1; I, 5, 11 // SC. 132. P. 84; 88.

60 Образ псалма и Священного Писания в целом как лекарства для души будет перенят свт. Василием Великим во вступлении к толкованию на Пс. 1 (*Basiliius Caesariensis. Homilia in Psalmum* I, 1 // PG. 29. Col. 212A), а также в письме к свт. Григорию Богослову (*Basiliius Caesariensis. Epistula* II, 5 // *Basile. Correspondance. T. 1. Lettres I–C / texte établi et trad. par Y. Courtonne. Paris, 1957. P. 8–9*). Эта же метафора присутствует в толковании на Пс. 36 свт. Амвросия Медиоланского. Ср.: *Ambrosius Mediolanensis. In Psalmum XXXVI enarratio. Praefatio* 2 // PL. 14. Col. 967C.

61 Данное вступление (προοίμιον) предваряет все четыре беседы. В нём Ориген обозначает цель наставления (σκοπός) и тот вид пользы (ὠφέλεια), который слушатели получают от толкования псалма. Ср.: *Torjesen K. J. Hermeneutical Procedure. P. 126*.

62 Пс. 36, 1–2. Син.: **не ревнуй злым, не завидуй делаящим беззаконие, ибо они, как трава, скоро будут подкошены и, как зеленеющие злаки, увянут**

63 Мы здесь можем усмотреть отсылку к термину ἀκολουθία, обозначающий логическую последовательность текста; выделение этой последовательности для Оригена важно в той мере, в какой она показывает, что рациональные структуры мироздания находят отражение в библейском тексте, созданном по вдохновению Бога Слова (о философской, риторической и богословской нагрузке этого термина см.: *Piscini G. De l'exégèse à la polémique: la notion d'ἀκολουθία dans les tomes 1–2 du Contre Celse d'Origène // Vigiliae christianae. 2020. Vol. 74. P. 199–221*; ср. также: *Origenes. Philocalia* II, 4, 6 // SC. 302. P. 246; *Origenes. Commentarii in Joannem* II, 102f // SC. 120. P. 272–274).

Итак, нужно понять, каково различие между «вызывать ревность» (παράζηλοῦν) и «ревновать» (ζηλοῦν)ⁱ⁶⁴. Это выражение⁶⁵ — не очень греческое (οὐ πάνυ τίς ἐστὶν ἡ λέξις Ἑλληνική): им обычно не пользуются (ἐν τῇ συνηθείᾳ)⁶⁶ греки ни из числа учёных (τῶν φιλολόγων), ни из числа говорящих более просто. Оно, кажется, было насильственно принесено переводчиками⁶⁷, которые желали перевести еврейский оборот речиⁱⁱ и, насколько это возможно для человеческой природы⁶⁸, выразить различие между «ревностью» (ζήλος) и «возбуждением ревности» (παράζήλωσις). Следовательно, чтобы понять непривычное выражение **«не вызывай ревность в злых»^a**, нам надо будет собрать отовсюду это выражение. Ведь таким образом, *соображая духовное с духовным*^{b69},

i В N этому предложению соответствуют слова: «"ревновать" отличается от "вызывать ревность"»

ii τὸ Ἑβραϊκὸν ῥητόν — τῷ Ἑβραϊκῷ ῥητῷ, «еврейским оборотом речи» M

a Пс. 36, 1a b 1 Кор. 2, 13. В греческом тексте Нового Завета (NTG) присутствует другой порядок слов: πνευματικῶς πνευματικὰ συγκρίνοντες («с духовным духовное соображая»)

64 В нашем переводе этой беседы мы закрепляем за παράζηλώω словосочетание «вызывать ревность», а за ζηλώω — глагол «ревновать».

65 Речь идёт о приставке παρ-, которая в сочетании с глаголом ζηλώω всего один раз встречается у Филона Александрийского, а у христианских авторов используется крайне редко. Ср.: *Philo Judaeus. De exsecrationibus* 89, 7 // Loeb Classical Library. 341. P. 366.

66 У грамматиков συνήθεια («обычай») часто характеризовал правильную речь с точки зрения местного языка определённого народа или индивидуального стиля автора. В оригеновском корпусе текстов оно также может означать употребление слова, свойственное Священному Писанию, в противопоставлении разговорному и литературному греческому языку. Ср.: *Neuschäffer B. Origenes als Philologe*. Basel, 1987. Bd. 2. S. 143–148; *James M. R. Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation*. Leiden, 2021. P. 170–171.

67 Т. е. переводчиками Септуагинты.

68 Этим выражением Ориген, с одной стороны, оправдывает отличие языка Септуагинты от современного ему литературного и разговорного греческого языка. С другой стороны, акцент на буквальности перевода с еврейского может свидетельствовать о том высоком статусе, который приписывали еврейскому языку христианские авторы. Ср.: *Gallagher E. L. Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text*. Leiden, 2012. P. 105.

69 Ориген здесь прибегает к экзегетическому методу, заключающемуся в том, чтобы толковать одно место Писания через другие места Ветхого и Нового Заветов, которые содержат подобные слова и выражения. Этот герменевтический приём был перенят Оригеном у александрийских грамматиков, толковавших Гомера через текст гомеровских поэм. Ориген таким образом хочет показать присутствующий во всём тексте единый замысел Слова. Более того, в русле александрийской традиции Оригену было важно показать в Священном Писании канон, проявляющийся через взаимосвязь текстов, которые его составляют. Ср.: *Neuschäffer B. Origenes als Philologe*. Bd. 2. P. 276–285; *McGuckin J. A.* ►

мы сможем увидеть, что означают слова «**не вызывай ревность в злых**»^a. В песне⁷⁰ Второзакония как раз написано: *они вызвали ревность (παρεζήλωσαν) во Мне не богом, идолами своими разгневали Меня: и Я вызову в них ревность (παρεζηλώσω) не народом, народом бессмысленным разгневаю их*^{b71}. Однако и у апостола сказано: *Неужели мы вызываем ревность (παρεζηλοῦμεν) в Господе? Разве мы сильнее Его? [Всё мне позволительно, но не всё полезно]*^{c72}. Так вот, собрав в одном месте сказанное в этих трёх местах из Второзакония, из слов апостола и из предложенного псалма, мы обнаружим значение «**не вызывай ревность в злых**»^d.

Итак, побуждающий кого-то к тому, чтобы ревновать, вызывает в нём ревность. Так и в повседневной жизни (если взять пример из области человеческих отношений)⁷³, надо сказать, существуют скверные и нечестивые женщины, избравшие разнузданный образ жизни. Они, не ограничиваясь распутством, совершённым втайне, хотят, чтобы даже жёны их любовников узнали, что их мужья сошлись с ними, и уличили их в этом. Они делают это с тем, чтобы зажечь в них ревность к себе и расшатать чужие семьи. Если ты понял пример женщины, пробуждающей ревность в замужней, то пойми, что пробуждать в ком-то ревностьⁱ и разжигать в ком-то ревность означает вызывать ревность.

i В N пассаже от оборота «пробуждать в ком-то ревность» до конца цитаты на Втор. 32, 21 соответствуют слова: «...в самом деле, в то время как “возбуждать и обращать к ревности” означает “вызывать ревность”, этому соответствует стих: *Они вызвали ревность во Мне не богом*»

a Пс. 36, 1a b Втор. 32, 21 c 1 Кор. 10, 22–23a. Син.: ...неужели мы **решимся раздражать** Господа? Разве мы сильнее Его? d Пс. 36, 1a

► Origen as Literary Critic in the Origenian Tradition // Origeniana octava / ed. by L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini. Leuven, 2003. P. 123, 125.

70 Речь идёт о песне Моисея (Втор. 31, 30 – 32, 52).

71 Син.: «Они раздражили Меня не богом, суетными своими разгневали Меня: и Я раздражу их не народом, народом (ἐπ' οὐκ ἔθνεϊ ἐπ' ἔθνεϊ) бессмысленным разгневаю их». Септуагинта приводит существительное ἔθνος дважды, в то время как в еврейском первое существительное обозначает народ, а второе – язычника. Представляется, что Ориген не знал этой разницы или косвенно ссылается на Рим. 10, 19, где апостол Павел, ссылаясь на Втор. 32, 21, эти слова также не различает. Ср. комментарий Ж. Тригга: *Origen. Homilies on the Psalms*. P. 77.

72 Цитата на 1 Кор. 10, 23a присутствует в переводе Руфина. Ср.: *Origene. Omelie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI–XXXVIII* // a cura di E. Prinzivalli. Firenze, 1991. P. 34. В греческом тексте она отсутствует.

73 Пример ниже будет перенят свт. Амвросием Медиоланским. Ср.: *Ambrosius Mediolanensis. In Psalmum 36, 5* // PL. 14. Col. 968C.

А что обозначается именно это, ещё раз вытекает из выражения Второзакония: «они вызвали ревность во Мне не богом»^a. Действительно, поскольку Бог наш — Бог-ревнитель^b, а ревнитель соотносится с мужем, ревнующим свою жену вследствие того, что скорбит и заботится о ней, то Бог соотносится с мужем, не желающим терпеть распутную жену. Поэтому надо говорить, что грешник пробудил в Боге подобие ревности. А всем местам, где речь идёт о ярости, сне, а также о печали Бога, нужно внимать скорее в несобственном смысле (καταχρηστικώτερον)⁷⁴ только с тем, чтобы стало понятно, в каком отношении каждый из нас представляет себе Бога⁷⁵. Итак, они вызвали⁷⁶ ревность во Мне^c и возбудили во Мне ревность. Не богам поклонившись, они вызвали во Мне ревность^d. Ты видишь добавлениеⁱ? Идолами своими^e они словно довелиⁱⁱ Меня до гнева, предаваясь идолопоклонству. И Я вызову в них ревность не народом^f. В самом деле, после того как был один народ мой Израиль и были лишь те, кто не ревновал никакому иному народу, ибо он был любим Мною, Я делаю их ревнивыми и пробужу в них ревность, выбрав народ более бессмысленный^g, чем они, дав им законы и заключив с ними завет⁷⁷.

Смотри, как бы не случилось, что они вызвали во Мне ревность не богом, идолами своими разгневали Меня: и Я вызову в них ревность не народом, народом бессмысленным разгневаю их^h. Итак, знай, что исполнилось

i τροσκεῖμενον — прокеῖμενον, «следующее» **М** ii ἐρέθισαν ex **Н** — ἐκίνησαν, «побудили» **М**

a Втор. 32, 21a b Ср. Втор. 5, 9 (= Исх. 20, 5) c Втор. 32, 21a d Втор. 32, 21a e Втор. 32, 21b
f Втор. 32, 21c g Ср. Втор. 32, 21d h Втор. 32, 21

74 Секст Эмпирик разводит понятия *κυρίως* («в строгом смысле») и *καταχρηστικῶς* («в широком смысле»). Ср.: *Marchand S. Sextus Empiricus' Style of Writing*. Leiden, 2011. P. 126. Употребление наречия *καταχρηστικῶς* в данном месте можно сопоставить с тем, как его использует Климент Александрийский для обозначения аллегорического толкования (ср. толкование *ποτήριον*: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* I, 6, 46 // SC. 70. P. 192). Ср. также толкование *ἄρτος*: *Origenes. Commentarii in Joannem* X, 17, 100 // SC. 157. P. 442.

75 О предостережении Оригена насчёт слишком буквального чтения Священного Писания, при котором читатель приписывает Богу человеческие чувства и слабости, ср.: *Origenes. Commentarii in Joannem* X, 17, 100; X, 40, 283 // SC. 157. P. 188, 218; *Origenes. Contra Celsum* VI, 55 // SC. 147. P. 125; *Origenes. Contra Celsum* IV, 72 // SC. 136. P. 362; *Origenes. De principiis* I, 1, 1 // SC. 252. P. 90.

76 В **Н** пассажу от слова «вызвали» до оборота «предаваясь идолопоклонству» соответствуют слова: «...то есть они возбудили во мне ревность, и словно к гневу побудили меня, предаваясь идолопоклонству»

77 Толкование народа «более бессмысленного» как христианского народа см.: *Origenes. De principiis* IV, 1, 4 // SC. 268. P. 272.

пророчество, гласящее: ...и Я вызову в них ревность не народом^а, когда ты увидишь иудея, который не раздражается на язычников, но наблюдает за идолопоклонством, не ненавидит его, не отворачивается от язычников, но презирает христианина⁷⁸, оставившего идолов, даже если в этом он согласен с ним. Поэтому, как только ты увидишь в отношении иудея, каким образом он ненавидит христианина и как строит против него козни, знай, что исполнилось пророчество, гласящее: ...и Я вызову в них ревность не народом^{б79}. Действительно, мы не народ, но малое количество из нас уверовало из этого города, а прочие из другого. Это никак не народ; и как раз не таким народом был и является христианский народ, каким были иудейский и египетский народы, но собран он в разных местах от народов⁸⁰. Итак, Я вызову в них ревность не народом, народом бессмысленным разгневаю их⁸¹. Мы образовались как народ не от народа, и начало нашего призыва мы имеем не от народа, но собрание сделало нас народом^с. Однако пусть разгневаются те^д, от которых в большом количестве отступил народ вследствие пришествия Христа. Ибо исполнилось пророчество из Второзакония. Однако оно также исполняется, когда апостол говорит: Неужели мы вызываем ревность в Господе? Разве мы сильнее Его?^е Он говорит это в том месте, в котором речь идёт о жертвоприношении и идоложертвенном^и. Разве мы хотим вызвать ревность в Господе тем, что едим идоложертвенное, и пробудить в Нём ревность, как иудеи пробудили в Нём ревность идолопоклонством? Разве мы хотим поступить таким же образом? Неужели мы вызываем ревность в Господе? Разве мы сильнее Его?^ж Так вот, когда мы, будучи сильнее ревнующего и побуждаемого^и нами к ревности, пробуждаем ревность в ком-то, мы не очень заботимся о последствиях;

и В рукописи **М** после «идоложертвенном» стоит «мы есть» *rep. et del.* ii ἐρεθίζομένους — ἐρεθίζοντος, «возбуждающегося» **М**

а Втор. 32, 21с б Втор. 32, 21с с Втор. 32, 21сd d Cp. Втор. 32, 21с е 1 Кор. 10, 22 f 1 Кор. 10, 22

78 В одной из гомилий на Книгу Судей упоминаются гонения на христиан со стороны иудеев и язычников. Cp.: *Origenes. Homiliae in Iudicum* 8, 1 // SC. 389. P. 188.

79 Р. Хайне полагает, что эти слова соотносятся с личным опытом Оригена и его христианской аудитории, поскольку в этот момент в Кесарии проживала большая еврейская община, а также находилось училище для раввинов. Cp.: *Heine E. R. Origen: Scholarship in the Service of the Church*. P. 2, 173.

80 Cp.: *Ambrosius Mediolanensis. In Psalmum XXXVI enarratio* 7 // PL. 14. Col. 969C.

81 Cp.: *Origenes. Homilia III in Psalmum* 76, 3 // GCS. NF 19. S. 336: И народ Божий — самый малочисленный среди всех племён на земле.

однако, когда мы довели до ревности того, кто сильнее нас, мы навлекаем неприятности на самих себя. Подобным образом пойми пример женщины, к которому я недавно обратился. Допустим, что вызывающая ревность — хозяйка дома и богатая женщина, а возбуждаемая к ревности — какая-нибудь рабыня и бедная женщина. Поскольку последняя не сильнее вызывающей ревность, она не обращает на неё внимания, даже если в ней возбудили ревность. Но когда какая-нибудь женщина вызвала ревность в более сильной, как, например, рабыня в своей госпоже, то она пробуждает ярость и навлекает на себя неприятности. Ведь госпожа, в которой вызвали ревность, может наказать её.

Итак, апостол, желая нас отвлечь от идоложертвенной пищи, говорит: *Неужели мы вызываем ревность в Господе? Разве мы сильнее Его?*⁸² Когда мы вызвали в Нём ревность, можем ли мы перенести Его ревность? Когда ты в какой-то момент увидел человека, делающего зло, смотриⁱ, как бы не пробудить в нём ревность против себя. Ведь оттого, что он злой, он не пощадит тебя, который неосмотрительно совершил то, из-за чего он будет ревновать к тебе. Если ты снова хочешь через пример понять то, о чём говорится, то как раз подобное несвоевременно сделал блаженный Авель⁸². Он принёс Богу жертву^b, но вызвал ревность в Каине^c и побудил его совершить зло. И, когда он побудил его совершить зло, *восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его*^d. Рассмотрим и то, что случилось с Давидом, Голиафомⁱⁱ и Саулом. Когда Давид вышел на поединок и убил Голиафа^e, девушки вышли и стали говорить: *Давид победил десятки тысяч, а Саул — тысячи!*^{f83} Если бы Давид совершил это, он стал бы вызывающим ревность **в злых**^g, то есть в Сауле. Однако то, что тогда девушки пели и произносили: *Давид победил*ⁱⁱⁱ *десятки тысяч, а Саул — тысячи!*^h — произошло без его ведома.

i В **N** пассаже от слова «смотри» до конца предложения соответствуют слова: «Итак, он говорит следующее: *Не возбуждай другого совершающего злое к тому, чтобы восстать против тебя*» ii Голи́аф — Голи́ад, «Голиад» **M** iii В **N** пассаже от слова «победил» до конца предложения соответствуют слова: «...словно с ведома Давида девушки стали петь, что *Давид победил десятки тысяч*. Он сам был вызывающим ревность в Сауле, находящемся в числе злых»

a 1 Кор. 10, 22 b Ср. Быт. 4, 4 c Ср. Быт. 4, 5 d Быт. 4, 8 e Ср. 1 Цар. 17, 49–51 f 1 Цар. 18, 7 g Пс. 36, 1a h 1 Цар. 18, 7

82 Словосочетание «блаженный Авель» (ὁ μακάριος Ἄβελ) встречается также у свт. Василия Великого. Ср.: *Basilius Caesariensis*. Epistulae 46, 1, 29 // Op. cit. P. 8–9.

83 В Септуагинте стих присутствует в несколько иной форме: *Саул победил тысячи, а Давид — десятки тысяч*.

Это как раз учит нас следующему: род человеческий склонен к ревности и быстро возбуждается в этой страсти. Смотриⁱ, как бы ты не поступил так, чтобы делающий злоеⁱⁱ завидовал тебе и ненавидел тебя, когда замышляет убить тебя, и смотри, конечно, как бы что-либо злое не обратилось к тебе в какой-либо момент, как говорится в том же стихе: **не вызывай ревность в злых, не ревнуй делающим беззаконие**^a. Не побуждай другого злого к тому, чтобы восстать против тебя из ревности к тебе, и не ревнуй делающим беззаконие. Так какⁱⁱⁱ же он, будучи человеком, ревнует делающему беззаконие^b? Действительно, когда человек делает беззаконие ради него самого, он ревнует делающему беззаконие либо в поводе, по которому оно было совершено делающим беззаконие, либо в способе, которым оно было совершено. Таким образом он иногда приводит себя к тому, чтобы ревновать делающему беззаконие. Я утверждаю, что это так. Допустим, существует беззаконно богатеющий, который был бедным, а потом приобрёл многое. Тогда его бедный сосед, видя, как тот возвышается благодаря своему богатству, будет стремиться к тому, чтобы и самому разбогатеть. Он завидует ему не в силу того, что тот делает беззаконие, но в силу того, что он богат. Однако для того, кто ревнует к беззаконному богатству, за этим следует ревность делающему беззаконие и совершение беззакония. Но и мы, как люди, имеем нужду в стольких наставлениях⁸⁴. В самом деле, часто видя человека, которого возвеличило богатство, который пришёл к мирской славе или вступил в знатный брак, мы считаем, что он заслуживает уважения. Это происходит оттого, что мы не видим, что этот человек имеет источником богатства злые дела, прославился из-за грехов, а его мнимо прекрасный брак начался с распутства. И мы ревнуем о том, чтобы самим вступить в брак, подобный этому, и чтобы нас самих удостоили почётом, подобно тому, кто приобрёл этот почёт через зло.

2. Итак, как только мы это делаем, мы ревнуем **делающим беззаконие**^c. Вспомни, что **скоро засохнут**^d злые, которым ты ревновал. Если и ты

i ὅρα — ἵπουν, «собственно говоря» N ii πονηροῦμενον — πονηρόν, «злой» N iii В N пассажу от слова «как» до конца предложения соответствуют слова: «“ревновать” означает “желать” и “распоряжаться” в свою собственную пользу тем, что человек у близкого считает благом»

a Ср. Пс. 36, 1b b Ср. Пс. 36, 1b c Пс. 36, 1b d Пс. 36, 2a

84 Ориген разводит тех, кто уже достиг определённых успехов на пути к добродетели, и тех, кто ещё находится в начале пути. При этом он относит свою аудиторию к тем, кто уже имеет какое-то представление о христианских заповедях.

ревновал им, то скоро засохнешь. И это вступает в силу, потому что, если ты ревновал **делающим беззаконие**^a, ты быстро падёшь^b, подобно молодой зелени. Итак, каким образом злые, которым нельзя завидовать, **как трава, скоро засохнут**^c? Послушай Исаяю, который учит тебя пренебрегать мирской славой и всеми плотскими удовольствиями. Ибо он говорит: *Всякая плоть — как трава, и вся слава её — как цвет травы*^d. Посмотри на славу тела: прежде некоторые царствовали до нас тридцать лет⁸⁵, исполнились славы, и слава их была как цвет, но угасла и увяла. Другие разбогатели, оказались в почёте и ходили, задыхаясь от изобилия в том, что возвеличивает их. Прошло это потому, что они, **как трава, скоро засохнут**^e. Ибо *всякая плоть — трава, и вся слава её — как цвет травы. Засохла трава и опал цвет*^f. А ты, который не был в цвете тела, не возлюбил плоти, но возлюбил слово Божие и продвигаешься (προκόπτων)⁸⁶ в нём, услышь, что тебе останется: *слово Бога пребудет вечно*⁸⁷.

Псалом прекрасно сравнил злых с травой, хотя мог сказать многое другое. И хорошим доказательством этого является следующее: трава — пища скотаⁱⁱⁱ. Таким же образом злые^{iv} — пища тех людей, которые используют их славу, богатство и успех; в самом деле, они едят их, как траву^v. И подобно тому, как праведники едят Павла⁸⁷, как хлеб

i δόξα αὐτῆς — δόξα ἀνθρώπου, «слава человека» LXX ii τοῦ θεοῦ — τοῦ θεοῦ ἡμῶν, «Бога нашего» LXX iii κτηνῶν — κτείνων, «убийца» M iv οἱ πονηρεύμενοι — καὶ οἱ πονηροί, «и злые» N v B N после этого слова стоит «льстецы» add.

a Пс. 36, 1b b Ср. Пс. 36, 2b c Пс. 36, 2a d Ис. 40, 6: «Всякая плоть — трава, и вся **красота** её — как цвет **полевой**» e Пс. 36, 2a f Ис. 40, 6–7 g Ис. 40, 8

85 Ориген, возможно, намекает на тридцать лет (211–249 гг.), которые последовали за правлением Септимия Севера (193–211 гг.) начиная с правления Каракаллы и заканчивая Гордианом (238–244 гг.). В течение этого периода во главе Римской империи сменились одиннадцать правителей. Сравнение Оригена основывается на непродолжительности их правления.

86 Глагол προκόπτω («идти вперёд, продвигаться») имеет стоическое происхождение. Стоики называли «продвигающимися» тех, кто делает успехи на философском пути. Ориген использует это слово, указывая на достижения христианина на пути добродетели. Ср.: Epictetus. Enchiridion 48, 2, 1 // Epiktet. Handbüchlein der Moral / hrsg. von K. Steinmann. Stuttgart, 1992. S. 70. Филон ассоциирует этот глагол только с Аароном, а о Моисее говорит как о ком-то, кто достиг полного бесстрастия (τελείαν ἀπάθειαν), то есть стоический идеал мудреца. Ср.: Philo Judaeus. Legum allegoriarum III, 132, 1 // Loeb Classical Library. 226. P. 338; Knuuttila S. Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford, 2006. P. 119.

87 Фигура ап. Павла представляет собой образец учителя и имеет для Оригена первостепенное значение в тех местах, где он касается учения катехуменов и новоначальных ►

(обрати внимание, что они едят не только Спасителя, но и Павла, ибо написано: мы все один хлеб^а, так что, подражав Спасителю, как хлебу^б, Павел становится кормильцем для слушающих его), так травой являются славные мира для многих и заискивающих перед ними. Таким образом, **они, как трава, скоро засохнут и, как молодая зелень, скоро падут**^с. Молодая зелень действительно немного времени растёт и затем быстро падает. Таковыми были и делающие беззаконие.

А когда снова говорится: **как молодая зелень**^д, мы хотим толковать именно эту зелень (*tà láχana*), поскольку она отличается от зелени, о которой говорится: *немо́щный ест зелень* (*láχana*)^е. Итак, у египтян есть река, вода которой течёт вниз и орошает как будто *сад зелени*^ф. В самом деле, **скоро падут** не египетское дерево, не египетская виноградная лоза, но египетская **молодая зелень**. А то, что египтяне скоро пали, **как молодая зелень**^г, показывает Писание в Исходе на египетских казнях^{h88}: итак, **как молодая зелень, скоро падут**^и. Таким образом, когда зелень такого рода намеревался посадить Ахав⁸⁹ в винограднике Навуфея израильтянина, Навуфей по этой причине предпочёл скорее умереть, чем допустить, чтобы его виноградник был выкопан Ахавом^к, сказавшим: *Будет у меня сад зелени*^л. И сделал он это как праведник, чтобы не позволить беззаконному выкопать виноградную лозу.

Однако есть и в наших верующих в Бога сердцах виноградная лоза и виноградник⁹⁰, который находится *на вершине утучнённой горы*^{м91},

а Ср. 1 Кор. 10, 17 б Ср. Ин. 6, 51 с Пс. 36, 2 d Пс. 36, 2b e Рим. 14, 2. Син.: «немо́щный ест овощи» f Втор. 11, 10. Син.: «масличный сад» g Пс. 36, 2b h Исх. 7, 20 – 12, 29 j Пс. 36, 2b k Ср. 3 Цар. 20, 1–16 l 3 Цар. 20, 2. Син.: *будет у меня овощной сад* m Ис. 5, 1

► христиан. Таким образом, Ориген часто заимствует образы из посланий апостола для описания продвижения души по пути совершенства и постепенного более глубокого понимания Священного Писания. Учение ап. Павла для него всецело тождественно Священному Писанию Нового и Ветхого Заветов. Ср.: *Edsall B. A. The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics. Cambridge, 2019. P. 128; Origenes. Commentarii in Joannem I, 4, 25–26 // SC. 120. P. 72, 165.*

88 Египетские казни длились 12 месяцев.

89 Ср.: *Origenes. Expositio in Proverbia 9 // PG. 17. Col. 185D*: Ахав также упоминается в качестве злого наравне с Иродом.

90 Ориген прилагает к «виноградной лозе» и «молодой зелени» аллегорическое толкование. Таким образом, он истолковывает виноградную лозу как добродетель или знание божественного, а зелень — как порок.

91 Ср.: *Origenes. Homilia VII in Psalmum 77, 5 // GCS. NF 19. S. 443–444*: Ориген толкует в этом месте Ис. 5, 1–2 и 5, 7, где виноградник истолковывается как «дом Израиля», а всякий израильтянин — как «истинная виноградная лоза».

и говорится тем, кто слышал божественные слова: *Я насадил тебя как благородную и совершенно подлинную виноградную лозу*^a. И тогда приходит Ахав, потому что хочет выкопать этот виноградник и насадить в нём египетскую зелень, но мы да будем подражать Навуфею израильянина и скорее умрём, чем допустим, чтобы подлинные виноградные лозы были выкопаны из земли наших душ. Ведь земля душ праведников имеет благословенную лозу. Поэтому и говорит Исаак Иакову: *Вот запах сына моегоⁱ, как запах от поля полного, которое благословил Господь. Да даст тебе Бог от росы небесной и от тука земли, и множество хлеба и вина*^b. Итак, хорошо нам иметь виноградные лозы, выкапывать виноградный чан, устанавливать внутри точило⁹², собирать плоды с виноградных лоз, давить виноградную гроздь и пить вино от виноградников Сориха^c, чтобы сказать: *Чаша моя преисполнена*^{d 93}.

3. Поэтому здесь говорится, что, *как молодая зелень, скоро падут*^e делающие беззаконие. А после этого, когда псалом сказал, чего не следуетⁱⁱ делать (а именно не поступай так, чтобы вызывать ревность *в злых, и не ревновать делающим беззаконие*)^f, тогда он говорит, что нужно делать: *уповай на Господа и делай добро*^g. Не доводи себя до того, чтобы вызвать ревность в злых; не поступай так, чтобы засохнуть^h из-за

i ὁσμή τοῦ υἱοῦ μου ὡς, «запах сына моего, как» *suppl.* ii μή — ме, «меня» **М**

a Иер. 2, 21. Син.: Я насадил тебя как *благородную лозу* — *самое чистое семя* b Быт. 27, 27–28 c Ис. 5, 2 d Пс. 22, 5 e Пс. 36, 2b f Пс. 36, 1 g Пс. 36, 3a h Ср. Пс. 36, 1–2a

92 Ср.: Origenes. Homilia I in Psalmum 80, 1–2 // GCS. NF 19. S. 479–483. В этом пассаже существительное αἱ ληναί («точило») встречается в словосочетаниях αἱ ἐπουρανιοὶ ληναί («небесные точила»), αἱ πνευματικαὶ ληναί («духовные точила») и αἱ ἁγίαὶ ληναί («святые точила»). В «небесном точиле» обрабатывается плод, который праведник собирает на земле своими благими делами. Подобное толкование на Пс. 80 мы встречаем в «Толковании на Песнь песней». Ср.: Origenes. Commentarium in Canticum Canticorum III, 6, 4 // SC. 376. P. 542.

93 Образ «трезвого опьянения», которое описывает состояние мистического постижения, Ориген заимствовал у Филона. Однако, в отличие от Филона, который видит в этом состоянии своего рода экстаз, Ориген говорит, что этот способ познания «не безрассуден, но божественен (οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θεῖον)»: Origenes. Commentarii in Joannem I, 30, 206 // SC. 120. P. 160, 162. В гомилии на Книгу Левит также говорится, что «это опьянение, без сомнения, понимается в смысле душевной радости и ликования ума (laetitia mentis)»: Origenes. Homiliae in Leviticum 7, 1 // SC. 286. P. 306, 308. Пс. 22, 5 также приводится в другой гомилии на псалмы. Ср.: Origenes. Homilia I in Psalmum 74, 4 // GCS. NF 19. S. 275. Ср. также: Ambrosius Mediolanensis. In Psalmum XXXVI enarratio 19 // PL. 14. Col. 976C.

ревности делающим беззаконие, но больше надейся^a на Господа и пренебрегай славой, богатством и земными благами. **Уповай на Господа**^b: а если вознадеешься на Господа, не имей иного упования, но надейся на том основании, что делаешь добро^c.

Уповай на Господа и делай добро^d. Но что есть добро (χρηστότης)? Оно — одноⁱ из плодов духа, как учил апостол, сказав: *Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, добро (χρηστότης), благость*^{e94}. Итак, **делай добро**^f, как если бы он сказал земледельцу: приноси этот плод и этот. Так и к тебе, слушателю⁹⁵ божественных учений, как к земледельцу, обращается псалом: **Делай добро, поставь скинию на земле и упасёшься в богатстве её**^g. Не будь как сухая трава; не будь как павшая зелень^h, но **уповай на Господа, делай добро и поставь скинию на земле**ⁱ. На какой земле? Ведь семья упало на добрую землю^k. **Поставь скинию на земле**^l: будь земледельцем земли, как Ной, который посадил виноградник^m; возделывай землю свою и **упасёшься в богатстве её**ⁿ не для того, чтобы поставить скинию на этой земле. В самом деле, Бог не хочет обогатиться от плода этой земли, но Он сказал, что моя

i В N пассаже от слова «одно» до конца цитаты на Пс. 36, 3 соответствуют слова: «и делай добро: как если бы он сказал земледельцу: *Делай этот плод*, так и тебе, слушателю божественных учений, как к земледельцу, обращается псалом: *Делай добро*, которое одно из плодов духа. Отсюда слово «добро» обозначает всякий род добродетели»

a Пс. 36, 3a b Пс. 36, 3a c Пс. 36, 3a d Пс. 36, 3a e Гал. 5, 22–23 f Пс. 36, 3a g Пс. 36, 3. Син.: «Уповай на Господа и делай добро; живи на земле и храни истину» h Ср. Пс. 36, 2b j Пс. 36, 3 k Лк. 8, 8 l Пс. 36, 3b m Ср. Быт. 9, 20 n Пс. 36, 3b

94 Перечисление плодов духа в Гал. 5, 23 приводится в тексте не полностью. Согласно NTG: ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραύτης, ἐγκράτεια. Ср.: *Origenes*. Homilia I in Psalmum 76, 10 // GCS. NF 19. S. 310; *Origenes*. Homilia I in Psalmum 80, 1 // GCS. NF 19. S. 480.

95 Слово ἀκροατής в III в. могло быть термином, обозначающим временного слушателя философского кружка, не относящегося к сообществу учителя и учеников, в отличие от ζηλωτής, который обозначает постоянного слушателя. Ср.: комментарий на «Жизнь Плотина» Порфирия: *Porphyrius*. Vita Plotini 7, 1 // *Plotini Opera*. Т. 1. Porphyrii vita Plotini. Enneades I–III / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxonii, 1964. P. 10–11; *Markschies Ch.* Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School // *The Nag Hammadi Library After Fifty Years* / ed. by J. D. Turner and A. McGuire. Leiden, 1997. P. 404; *Watts E. J.* City and School in Late Antique Athens and Alexandria. Berkley, 2006. P. 160. Подобный более низкий статус ἀκροατής приводится Оригеном в толковании на Евангелие от Иоанна, где противопоставляются слушатель (ἀκροατής) и созерцатель (θεωρός): *Origenes*. Fragmenta in Evangelium Joannis 27, 1 // GCS. 10. P. 504.

душа — добрая земля, когда прекрасна и добра (καλὴ καὶ ἀγαθή)⁹⁶. Ведь упавшее на добрую землю «приносит плоды»^{ia}. Поэтому Он говорит: «**Поставь скинию на земле**^b, всегда проводиⁱⁱ время на своей земле и населяй свою землю, чтобы упасть **в богатстве её**, так как если что человек сеет, то и пожнёт, потому что сеющий в плоть, пожнёт искажение от плоти. Сеющий в духа, тот от духа пожнёт жизнь вечную»^c. Итак, если ты жил на этой земле, то **упасёшься в богатстве её**^d. Как стада, которые пасут, пасутся на траве, о которой говорится: **Он поставил мне скинию на траве**^e, таким же образом и ты, если познал её, **упасёшься в богатстве**^f своей земли, так что каждый из нас упасаетсяⁱⁱⁱ от того, что он предварительно возделал.

4. **Услаждайся Господом, и Он исполнит^{iv} желания сердца твоего**^g. В Писании принято (ἔθος ἐστὶ τῇ γραφῇ) приводить⁹⁷ двух людей, используя в отношении каждого те же самые слова (ὁμώνυμα), которые относятся ко второму человеку⁹⁸. Я имею в виду то, что принадлежит

i картофореῖ, «приносит плоды» *suppl.* ii В N пассажу от слова «проводит» до слова «пожнёт» соответствуют слова: «и живи на своей земле, проводя время в заботе о своей душе и возделывании, так как что человек сеет, то и пожнёт» iii ποιμαίνηται — ποιμαίνῃ τά, «пасёт то...» M iv δώῃ M — δώσει, «даст» LXX

а Ср. Мф. 13, 23 b Пс. 36, 3b c Гал. 6, 7–8 d Пс. 36, 3b e Пс. 22, 2а. Син.: «Он покоит меня на златных пажитях» f Пс. 36, 3b g Пс. 36, 4. Син.: утешайся *Господом, и Он исполнит желания сердца твоего*

96 Оборот καλὸς καὶ ἀγαθός обозначал в Античности свободнорождённого мужчину, а в христианской трактовке — человека, обладающего высокими моральными качествами. Ср.: Weaver J. B. The Noble and Good Heart: Καλοκαγαθία in Luke's Parable of the Sower // Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay / ed. by P. Gray and G. R. O'Day. Leiden, 2008. P. 151. Ср. также параллельные место в корпусе Оригена: *Origenes. Homilia I in Psalmum 76, 8* // GCS. NF 19. S. 307; *Origenes. Contra Celsum III, 63* // SC. 136. P. 144.

97 Оборот «в Писании принято говорить» (ἔθος ἐστὶ τῇ γραφῇ) встречается ещё несколько раз в оригеновском корпусе: *Origenes. Homilia I in Psalmum 67, 2* // GCS. NF 19. S. 175; *Origenes. Contra Celsum VI, 70* // SC. 147. P. 140. Для Оригена он имеет довольно широкое значение. Он может означать не только часто употребляемое выражение, но также закономерности языка, включающие слова в их соотношениях с референтами. В той мере, в какой ἔθος Писания устанавливает связь языка с обозначаемыми предметами, он становится важной единицей богословского дискурса. Ср.: James M. R. Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation. Leiden, 2021. P. 171.

98 Существительное τὰ ὁμώνυμα, согласно словоупотреблению Аристотеля, может обозначать объекты, обозначаемые тем же самым именем, но обладающие различной природой ►

худшему, применительно к лучшему; лучший при этом обладает почти всем, что имеет худший, а именно: притом что имеется худший, который питается телесным образом, существует некая пищаⁱ и внутреннего человека, о которой говорится: *...не одним хлебом будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, будет жить человек*^a. Есть и некое питьеⁱⁱ у внутреннего человека: ибо пьём из *духовного последующего камня*^b и пьём воду духовную^c и святую. Есть одежда иⁱⁱⁱ у внешнего человека, и у внутреннего⁹⁹. Если^{iv} он грешник, то облекается в качестве гиматия *проклятием*^d; а если он праведник, то слышит: *Облекитесь в Господа Иисуса Христа*^e и *облекитесь в милосердие*,

i τροφή καί — καί τροφή, «и пища» **М** ii ἔστι... καί — ἔστι τι καί ποτόν, «есть нечто и питье» **Н** iii ἔνδυμα καί — καί ἔνδυμα, «и одежда» **Н** iv В **Н** до словосочетания «всеоружие Божие» идут слова: «...поэтому, в то время как грешник облёкся в качестве гиматия проклятием, праведник облёкся Господом Иисусом, милосердием и всеоружием Божиим»

а Втор. 8, 3 (ср. Мф. 4, 4) б 1 Кор. 10, 4 с Ср. Ин. 4, 14 d Пс. 108, 18а е Рим. 13, 14. Син.: «облекитесь в Господа *нашего* Иисуса Христа»

► и определением (Ср.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 1096b27 // *Aristotle*. *Nicomachean Ethics*. Oxford; New York, 1984. P. 8). В трактате «Против Цельса» Ориген выражает подобную мысль, пересказывая учение Платона об идеях: «Все истинные сущности соименны (ὁμώνυμα) земным». Ср.: *Origenes*. *Contra Celsum* VII, 31 // SC. 150. P. 82, 84. В «Диалоге с Гераклитом» это же понятие используется в противопоставлении внешнего человека внутреннему: «Я обнаружил, что нетелесные наименования соименны (ὁμωνύμως) телесным, так что телесные наименования соотносятся с внешним человеком (κατὰ τὸν ἔξω ἄνθρωπον), в то время как соименные им — с внутренним (κατὰ τὸν ἔσω)». Ср.: *Origenes*. *Dialogus cum Heraclide* 11 // SC. 67. P. 78. Однако в этом пассаже соответствие проводится на основании частей тела, которые соответствуют частям души, в то время как в толковании на Пс. 36 Ориген более близок образам ап. Павла (пища, питье, одежда и вооружение). Ср.: *Chrétien J.-L.* *Symbolique du corps: La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. Paris, 2005. P. 35.

- 99 Образ внешнего и внутреннего человека лежит в основе оригеновской антропологии. Вслед за Филоном Александрийским (*Philo Judaeus*. *De specialibus legibus* I, 31; I, 88 // Loeb Classical Library. 320. P. 116, 150; *Philo Judaeus*. *De opificio mundi* 134 // Loeb Classical Library. 320. P. 106) Ориген различает человека, сотворённого по образу Божию (Быт. 1, 26), и человека, сотворённого из праха земного (Быт. 2, 7). Первый — человек внутренний, в то время как второй — человек внешний. Последнее противопоставление основано на толковании 2 Кор. 4, 16 и встречается уже у Климента Александрийского (*Clemens Alexandrinus*. *Paedagogus* III, 1, 1 // SC. 158. P. 12). Ср.: *Origenes*. *Dialogus cum Heraclide* 11–12; 162–2 // SC. 67. P. 78–80, 88–100; *Origenes*. *Homiliae in Genesim* 1, 13 // SC. 7bis. P. 79–84; *Origenes*. *Homiliae in Jeremiam* 1, 10 // SC. 232. P. 216–220; *Origenes*. *Commentarium in Canticum Canticorum*. Prologus 2, 4–5 // SC. 375. P. 92–94.

доброту, смиренномудрие, кротость, долготерпение^а. Так зачем же мне следует говорить, что относящееся к внутреннему человеку каким-то образом соимённо внешнему? Воин внешнего человека имеет всеоружие, и воин внутреннего человека облечётся во всеоружие Божие^б, чтобы иметь силу устоять перед кознями диавола.

Итак, после многочисленных примеров подойдём к тому, что нужно, дабы увидеть, что означает: «**Услаждайся Господом, и Он исполнит желания сердца твоего**»^с. Как в отношении внешнего человека возможно только питаться, не испытывая наслаждения, хотя испытывать наслаждение возможно и богатые наслаждаются, так и в отношении внутреннего человека возможно только питаться, но можно также испытывать наслаждение. В самом деле, один, слушая увещательные слова (λόγων προτρεπτικῶν)¹⁰⁰ об этом^і, только питается, а другой предаётсяⁱⁱ толкованию закона (ἐρμηνεία νόμου), объяснению пророков (διηγήσει προφητῶν), разрешению евангельских притч (λύσει παραβολῶν εὐαγγελικῶν) и изъяснению апостольских изречений (σαφηνεία λόγων ἀποστολικῶν). Кто предаётсяⁱⁱⁱ этому, тот услаждается Господом¹⁰¹ и ест не по необходимости и не ради одной пищи^{iv}. Итак, псалом нас учит услаждаться Господом. В самом деле, Бог, желая насладить нас от начала^v духовно, насадил рай

і αὐτό — αὐτοῦ, «его» **N** ii ἐπιδοῦς — ἐπιδοῦς, «предался» **M** iii ἐπιδοῦς — ἐπιδοῦς, «предался» **M** iv τροφήν — τροφήν, «наслаждения» **M** v τρυφᾶν ἡμᾶς βουλόμενος — βουλόμενος ἡμᾶς τρυφᾶν, «желая нас насладить» **N**

а Кол. 3, 12 б Ср. Еф. 6, 11 с Пс. 36, 4

100 Словосочетание «увещательное слово» (λόγος προτρεπτικός) встречается в корпусе Оригена ещё в нескольких местах (ср. например: *Origenes. Homiliae in Jeremiam* 18, 8, 8 // SC. 238. P. 206). Оно соотносится с античным философским жанром протрептики, цель которого — обратить учащегося на путь определённого образа жизни. Филон из Лариссы определяет протрептику как слово о философии, которое побуждает к добродетели и представляет собой первый шаг на философском пути (*Stobaeus. Anthologium* 2, 7, 2). Ориген настаивает на том, что через внимание к увещательным словам человек только питается, т. е. получает необходимое для выживания, после чего ему следует продолжить путь духовного совершенствования. Ср.: *Jordan M. D. Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. 1986. Vol. 4. P. 309–333.

101 Тема радости, которая происходит от интеллектуального постижения, встречается у Оригена очень часто. Ср.: *Martens P. W. Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life*. New York, 2012. P. 233–234.

сладости^{а102} и «благословил»^і потоком сладостей^б, о котором Он говорит: Ты напоешь их^с. А сладость распределяется тем, кто добродетельно жилⁱⁱ. Если ты пренебрежешь телесной пищей, ты получишь сладость духовную. Если хочешь, то через сказанное в Писании поверь: жили в одно и то же время богатый и бедный. Богатый телесно наслаждался, а бедный телесно не наслаждался, но проводил жизнь в страдании. Перешёл бедный, который не наслаждался, по смерти в лоно Авраамово, чтобы насладиться, и упокоился. А наслаждающийся перешёл и оказался в геенне огненной, как и написано в Евангелии^д. Ибо наслаждающийся телесно лишился благ. Никто не может наслаждаться от плоти и духа, но, если кто от плоти наслаждался, как богатый, он лишится наслаждения с Авраамом. А если бы он не наслаждался, но, пиршествуя хлебом бедствия^е, питался бы как бедный, то после лишения здесь наслаждался бы там: итак, *улаждайся Господом, и Он исполнит желания сердца твоего*^ф. Однако ещё яснее ты поймёшь слова: «улаждайся Господом», созерцав Господа и поняв, что Господь — справедливость, истина^г, мудрость^h и освящение^{і103}. Итак, если ты наслаждался умозрениями мудрости (ἐν τοῖς τῆς σοφίας θεωρήμασιν)¹⁰⁴, если ты

і ἐχαρίσατο, «благословил» *suppl. ex. N* ii В рукописи **M** после слова «жил» идут слова: «насладившись духовной сладостью» *rep. et del.*

а Ср. Быт. 3, 23 б Пс. 35, 9b с Пс. 35, 9b d Ср. Лк. 16, 25–26 е Втор. 16, 3 f Пс. 36, 4 g Ср. Ин. 14, 6 h Ср. 1 Кор. 24, 30 j Ср. 1 Кор. 1, 30

102 Толкование рая как «рая сладости» восходит к толкованию на Пс. 36, 4 Филона Александрийского: «Эдем толкуется как сладость (τριφῆ), потому что, я считаю, мудрость Божия и Бог мудрости — улада (ἐντριφῆμα), как и воспевается в гимнах: *улаждайся Господом*» (*Philo Judaeus. De somniis* II, 242 // Loeb Classical Library. 275. P. 551). Ср. ещё одно толкование этого стиха в гомилиях на псалмы: «Праведник (δικαίος) всегда ест, и нет времени, когда он пренебрегает сладостью (τριφῆς). Он соблюдает следующую заповедь: *улаждайся Господом* и ешь в наслаждение (πρὸς τριφῆν)» (*Origenes. Homilia IV in Psalmum 77, 7* // GCS. NF 19. S. 398).

103 Ср. упоминание учения Оригена об ἐπίνοια, понятиях, доступных человеческому разуму, которые в Ветхом и Новом Заветах характеризуют Логос в Его различных отношениях к сотворённому миру. В стоической философии ἐπίνοια синонимичен ἔννοια. Ср.: *Origenes. Commentarii in Joannem* I, 28, 200; I, 31, 223; II, 10, 76 // SC. 120. P. 158, 168, 256; *Origenes. Homiliae in Jeremiam* 8, 2 // SC. 232. P. 358; *Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*. Paris, 1958. P. 121–138; *Usacheva A. Knowledge, Language and Intellection from Origen to Gregory Nazianzen: A Selective Survey*. Frankfurt am Main, 2017. P. 104–105.

104 Ср.: «В самом деле, ум, который борется при помощи умозрений мудрости (τοῖς τῆς σοφίας θεωρήμασιν), не принимает нечистых помыслов (λογισμῶν ἀκαθάρτων)» (*Origenes. Expositio in Proverbia* 3 // PG. 17. Col. 169A).

наслаждался делами праведности, то исполняешьⁱ заповедь «**услаждайся Господом**»^{a105}. Таким образом, исполнив эту заповедь, ты получишь в соответствии с этим, и **исполнит Бог желания сердца твоего**^b. По необходимости псалом добавил не просто слова: «желания твои», но «**желания сердца твоего**»^c. А слова эти ты поймёшь, если, олицетворив (προσωποποιήσας)¹⁰⁶ каждое из чувств, рассмотришь, каким образом они выражают просьбы в соответствии со своей природой. В самом деле, если бы глаз имел голос, он бы сказал тебе: «Я прошу света; я хочу видеть цвета, которые находятся передо мной и улаживают меня. Я избегаю смотреть на цвета, которые смущают меня и на которые мне не позволено смотреть». Если бы слух имел голос, он бы сказал: «Я прошу стройного и приятного звука, а шероховатого и не улаживающего меня я не прошу, но избегаю». Так и вкус, если бы имел голос, сказал бы: «Я прошу сладкого и избегаю горького; я избегаю того, что мне неприятно и огорчает меня». Так и осязание сказало бы, если бы имело голос: «Я хочу трогать мягкое, трогать нежное и трогать приятное, а не трогать огонь, шероховатое и острое»ⁱⁱ. Итак, до каких пор мне приводить примеры? Если ты понимаешь, что просьба и уклонение принадлежат каждому из чувств в соответствии с их устройством, посмотри на сердце (καρδία), где находится твой ум (νοῦς) и управляющее начало (ἡγεμονικόν)¹⁰⁷, чтобы увидеть, что находится у тебя в сердце и чего оно просит. Какⁱⁱⁱ глаз просит света, обоняние — приятного

i В **N** пассажу от слова «исполняешь» до конца цитаты соответствуют слова: «...поэтому сладость означает, что слово Божие, хлеб жизни, которое исполняет всё жизнью, обитает в нас; те, кто имеют Его в себе, всецело получают исполнение желаний, но не обыкновенных, а сердечных» ii κενοῦντων — καίνοντων, «горячее» **M** iii В **N** пассажу от слова «как» до слова «мыслей» соответствуют слова: «...как глаз просит света, обоняние — приятного запаха, слух — благозвучия, а всё остальное — подобного, так и сердце — мысли, которые мы получим от Господа»

a Пс. 36, 4a b Пс. 36, 4b c Пс. 36, 4b

105 Об улаждении Господом ср.: *Origenes. Commentarium in Canticum Canticorum* I, 4, 14–15 // SC. 375. P. 228–230.

106 Ориген использует риторическую фигуру олицетворения, цель которой заключается в том, чтобы для большей выразительности дать слово либо отсутствующему, либо вымышленному лицу. Ср.: *Ludlow M. Prosōpopoeia and Embodied Performance // Art, Craft, and Theology in Fourth-century Christian Authors. Oxford, 2020. P. 119.*

107 Понятие руководящего начала души (ἡγεμονικόν) стоического происхождения, в то время как ум (νοῦς), высшая часть души, восходит к платонической традиции. Ср.: *Crouzel H. Le coeur selon Origène // Bulletin de littérature ecclésiastique. 1984. Vol. 85. P. 100.*

запах, а слух — благозвучия, так и сердце и ум просят мыслей, просят размышлений и просят благоразумного. Итак, если ты наслаждался **Господом, то Бог исполнит желания сердца твоего**^a.

5. Непосредственно за этим псалом говорит: **Открой Господу путь твой и уповай на Него, и Он совершит**^b. Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идёт к свету, чтобы не обличились дела его, а поступающий по правде идёт к свету^c. Итак, поскольку делающий дурноеⁱ ненавидит свет и скрывает, насколько это зависит от него, то, что делает, то он, чтобы не быть обличённым, скрывает свой путь и кладёт на него подобие покрывала. Подобным образом, если кто из вас увидел такого человека в этом собрании или же где-нибудь среди катехуменов¹⁰⁸ или маловерных стал свидетелем того, что он совершил блуд и не хочет, чтобы о блудеⁱⁱ узнали, что ответит он: «Этот человек скрывает свой путь или открывает его?» Очевидно, что он скрываетⁱⁱⁱ путь, которым шёл. Между тем как раз живший в целомудрии^{iv} и отваживающийся жить добродетельно не хочет скрыть своего пути, но хочет открыть его; однако он открывает свой путь не^v *перед людьми*, чтобы получить награду от людей^d, но открывает его перед Богом. Поэтому сказано: **Открой Господу путь свой**, а не просто: *Открой путь свой*. Итак, даже если ты заметишь^{vi} в себе дурное, не скрывай это ради того, чтобы не исповедоваться, но, исповедовавшись, **открой Господу путь твой и уповай на Него, и Он совершит**^e всё остальное и уврачуе тебя от ран, которые ты сам нанёс себе в соответствии со своими грехами.

6. Если ты открыл Господу путь свой и вознадеялся на Него^f, то узнай, что Он сделает для тебя: **...и выведет, как свет, праведность твою и суд твой, как полдень**^g. Твою праведность, исполненную тобой втайне

i ἐπεὶ τοῖνυν ὁ φαῦλα πράσσων — ἐπειδὴ οὖν πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων, οἷον ὁ πορνεύων, «итак, поскольку всякий делающий дурное, подобно совершающему блуд» **N** ii τὴν πορνείαν — τὴν πορνείαν αὐτοῦ, «его блуде» **N** iii φανερόν ὅτι ἐπικαλύπτει — διὸ καὶ ἐπικρύπτει, «поэтому и скрывает» **N** iv ὁ μέντοι γε σωφρονήσας — ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν, «исполняющий истину» **M**; οἷον ὁ σωφρονῶν, «как целомудренный» **N** v **B N** пассажу от слова «не» до словосочетания «всё остальное» соответствуют слова: «...то есть покажи Ему твою заслуживающую осуждения жизнь» vi συνειδῆς — ἴδῃς, «увидишь» **M**

a Пс. 36,4b b Пс. 36,5 c Ин. 3,20–21 d Ср. Мф. 6,5 e Пс. 36,5 f Ср. Пс. 36,5 g Пс. 36,6

108 Упоминание катехумена можно также встретить в другой гомилии на псалмы. Ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum 76, 5* // GCS. NF 19. S. 321.

и открытую Богом, **выведет** Бог, **как свет**^a. И поможет тебеⁱ Бог как праведнику, воссиявшему светом праведности^b, и покажет небесным силам свет праведности твоейⁱⁱ. Если надо назвать её, он похвалится тобой и скажетⁱⁱⁱ: «Праведность — свет сына моего, который принял от Меня Духа усыновления^c. Этот свет был скрыт, поскольку совершающий праведное был не тщеславен и не по тщеславию скрыл праведность свою передо Мной, в то же время открывая путь свой. Но Я объявляю и делаю явным дело праведности^d сына моего, но и **суд** его делаю **как полдень**»^e. Действительно, всё, что рассудил праведник, становится не просто как свет, но как полуденный свет, поскольку полуденный свет обилен¹⁰⁹. И когда от зари до вечера светит солнце, самый яркий свет — полуденный. Итак, если ты стал прекрасным и добродетельным¹¹⁰, **выведет** Бог **как свет праведность твою и суд твой как полдень**^f, или суждение над тобой, согласно праведности, откроет, как и суд, который Он имеет о тебе, откроет, как полдень. Осознав это, призовём Бога, чтобы Он помог нам стать такими и таким образом Самим Богом была открыта наша **праведность, как свет**; [чтобы] мы обрели от Него **праведность** и нас окружил, **как полдень**^g, славный и яркий свет во Христе Иисусе, Которому слава и сила во веки веков¹¹¹. Аминь.

i σε — ostendit **te** iustum illuminatum sole iustitiae, «Он являет тебя как праведника, озарённого солнцем праведности» **Ruf** ii σου — σοι, «у тебя» **М**; omnibus qui in caelo sunt ostendit lumen iustitiae **tuae**, «всем, кто на небе, Он показывает свет праведности твоей» **Ruf** iii В **N** пассажи от слов «похвалится тобой» до словосочетания «прекрасным и добродетельным» соответствуют слова: «Если ты стал прекрасным и добродетельным, Он похвалится тобой: поскольку ты не по тщеславию скрыл праведность свою, Он обнаружит её и явит так, словно она — полуденное солнце. Именно тогда, — говорит Он, — праведники воссияют, как солнце»

a Пс.36,6a b Ср.Мф.3,20 c Рим.8,15 d Ср.Пс.36,6a e Пс.36,6b f Пс.36,6 g Пс.36,6

109 В толковании на Песн. 1, 6 приводится определение слова «полдень»: «Это тот час, когда свет разливается по миру более обильно, когда день ясен, а свет более чист и ярок». Ср.: *Origenes. Commentarium in Canticum Canticorum* II, 4, 15 // SC. 375. P. 338.

110 *Origenes. Homilia I in Psalmum* 36, 6 // GCS. NF 19. S. 125.

111 Во всех «Беседах» завершающая доксология представляет реминисценцию на 2 Петр. 3, 18. С риторической точки зрения, она отличается более торжественным стилем. Ср.: *Origen. Homilies on the Psalms*. P. 7.

Беседа II на псалом 36¹¹²

1. Когда слово приказывает и говорит: **Покорись Господу**^а, необходимо раскрыть (τὸ ἀναπτύξαι)¹¹³ и представить при помощи разума (λόγῳ), кто покоряется Господу, а кто не покоряется Ему. Итак, подобно тому, как не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдёт в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного^б, так и не всякий, говорящий, что покоряется Господу, делает это в той мере, в какой говорит; истинная покорность Господу выражается делами.

А слова эти ты поймёшь, соединив их с понятиями (ταῖς ἐπινοαίαις)¹¹⁴ о Господе. Господь Иисус Христос — праведность (δικαιοσύνη)^с; никто, если совершает беззаконие, не покоряется Христу, Который есть праведность. Господь Христос — истина (ἀλήθεια)^д; никто не покоряется Христу, Который есть истина, если лжёт или имеет ложные взгляды. Господь Христос — освящение (ἁγιασμός)^е; никто не покоряется Христу, Который есть освящение, если сам непосвящён (βέβηλος)¹¹⁵ и осквернён. Господь Христос — мир (εἰρήνη)^ф; никто не покоряется Христу, Который есть мир, если имеет враждующий нрав и устраивает распри, потому что не может сказать: *С ненавидящими мир я был в мире*^г. Поэтому и в другом псалме, осознав это, пророк обращается к своей душе: *Только в Боге успокаивайся, душа моя! Ибо на Него надежда моя*^h.

Однако, что касается учения о покорности, то с ним дело обстоит не так, что здесь оно обозначает одно, а в других местах другое. Поэтому, как только ты прочтёшь у апостола: *...когда же всё будет покорено Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему*¹¹⁶, услышь: *...когда же*

а Пс. 36, 7а б Мф. 7, 21 с Ср. 1 Кор. 1, 30 д Ср. Ин. 14, 6 е Ср. 1 Кор. 1, 30 ф Ср. 1 Кор. 1, 30
г Пс. 119, 7. Син.: *Я мирен: но только заговорю, они — к войне* h Пс. 61, 6 j 1 Кор. 15, 28

112 Вторая беседа посвящена толкованию на Пс. 36, 7–14.

113 Глагол ἀναπτύσσω имеет специальное употребление, обозначающее разворачивание свитка. Ср. использование этого глагола в Новом Завете: «Ему подали Книгу пророка Исайи; и Он, раскрыв книгу (ἀναπτύξας τὸ βιβλίον), нашёл место, где было написано» (Лк. 4, 17).

114 Ср.: *Origenes. Homilia I in Psalmum 36, 4* // GCS. NF 19. S. 123.

115 Прилагательное βέβηλος («профан, непосвящённый в мистерии») заимствовано из мистериальной лексики и довольно часто встречается также в христианской литературе после Оригена в значении грешника, который недостойн гнозиса как высшего знания о Боге. Ср.: *Origenes. Homiliae in Jeremiam 17, 4, 22* // SC. 238. P. 168; *Basilius Caesariensis. De jejuniis* II, 4 // PG. 31. Col. 189C.

116 Из представления о всеобщем подчинении Богу Отцу вытекает концепция о всеобщем спасении (ср.: *Origenes. De principiis* I, 6, 1 // SC. 252. P. 194–196). Согласно учению Оригена об «апокатастасисе», в которое вписывается эта концепция, мир в последние времена вернётся в своё первобытное состояние, а зло будет уничтожено. При этом после всеобщего ►

всё будет покорено Ему^а достойным покорности Христу образом¹¹⁷. Поэтому какое бы ни случилось время, всё должно покориться Христу, чтобы тогда вместе со всем покорившимся, Он, в качестве дара принесся Отцу всё, стал покорным^і. Ведь, в самом деле, если эта мысль здесь не усвоена, то понимание тех, кто отвергает Писание, становится нечестивым. Он говорит: *Когда же всё будет покорено Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему*^б. Но тогда кто-то из тех, кто не понял смысла этого места, скажет: «Если Сын покорится Отцу тогда, когда Он всё покорит Ему, разве Сын не окажется вследствие этого в непокорности у Отца? В то время как мы без всякого промедления молимся о том, чтобы покориться Слову Отца, разве Он Сам никогда не покорился?» Так посмотри на Его обильное человеколюбие и добро: из этого вытекает, что Он не покорился в той мере, в какой у Отца есть ещё нечто, что не находится у Него в покорности. Однако тогда Он причислит Себя к подчиняющимся и дерзнёт (θαρρῆι)¹¹⁸ сказать: «Я покоряюсь Богу», когда передаст всё покорившееся Слову¹¹⁹.

і ὑποταταῦμένους ᾧ — ὑποταταῦμένοις, «с покорными» М

а 1 Кор. 15, 28а б 1 Кор. 15, 28

- воскресения, суда и очищения все люди будут спасены и в мире не останется ни одного грешника. Учение об апокатастасисе вытекает из метафизического представления Оригена о несубстанциональности зла, которое не может существовать, поскольку, согласно 1 Кор. 15, 28, *да будет Бог всё во всем*. Победа Христа в 1 Кор. 15, 25, когда Он *низложит всех врагов под ноги Свои*, также является важным аргументом в пользу апокатастасиса. Хотя это учение часто приписывают Оригену, намёки на него можно найти гораздо раньше, например у ранних апологетов. Рецепцию учения об апокатастасисе можно также найти у свт. Григория Нисского. Ср.: *Ramelli I. The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden, 2013. P. 3, 62. Ср.: *Prinzivalli E. Apocatastasi // Origene*. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere / ed. A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 27–28. Более подробно о толковании Оригеном 1 Кор. 15, 28 в контексте этого учения ср.: *Crouzel H. Quand le Fils transmet le Royaume à son Père: l'interprétation d'Origène // Studia missionalia*. 1984. Vol. 33. P. 359–384; *Crouzel H. Origène a-t-il tenu que le règne du Christ prendrait fin? // Augustinianum*. 1986. Vol. 26. P. 51–61. Параллельные места в корпусе Оригена: *Origenes*. De principiis I, 6, 1; III, 5, 7 // SC. 252. P. 196; SC. 268. P. 230–232; *Origenes*. Commentarii in Joannem VI, 57, 296 // SC. 157. P. 354.
- 117 Покорность, понятая достойным образом, может означать эсхатологическую надежду на обожение. Ср.: *Origen. Homilies on the Psalms*. P. 91.
- 118 Употреблением глагола θαρρῆω Ориген возможно хочет подчеркнуть, что покорность Христа Отцу удивительным образом возможна только при условии, что прежде этого покорилась Церковь. Ср.: *James M. R. Learning the Language of Scripture*. P. 218.
- 119 Ориген разрешает проблему, вызванную толкованием библейского текста (предположение, что Христос проявляет непокорность в отношении Отца), указанием на уместность ►

Итак, никто, если грешитⁱ, не покоряется Господу. Так ведь и мы грешим, когда в момент греха проявляем непослушание Господу и покоряемся сатане. Божественное Слово, Дух *силы, любви и целомудрия*^a обещает находиться среди праведников. Однако существует нечто враждебное силе, враждебное любви и враждебное целомудрию: имеющий враждебное не покоряется Господу. Враждебное силе — бессилие и немощь; враждебное любви — ненависть; враждебное целомудрию — распутство. Итак, никто, если имеет нечто из враждебного названным добродетелям, не покоряется Господу, но в случившемся осквернении любой покоряется духу блуда, потому что оставил покорность духу целомудрия. Не в минуту ненависти, произнося слова гнева или вожделения и ярости¹²⁰, покоряется человек духу кротости. Поэтому, рассматривая всю нашу жизнь как борьбу за покорность Христу или врагам Христовым, попытаемся в молитвах, словах и всяким способом бороться, чтобы никогда не покориться дьяволу и злу, но чтобы всякое дело, слово и помышление ваше несло на себе признаки покорности Сыну Божьему.

Ноⁱⁱ, допустим, будет мне дано покориться Господу; что же я сделаю с тем, что случилось раньше? Ведь прежде я не покорялся Господу, когда согрешал. Когда покоряюсь, тогда прошу и молюсь Богу о своих прежних грехах. Но просить о грехах нужно неⁱⁱⁱ раньше, чем покоришься

i В **N** данному предложению соответствуют слова: «Итак, здесь он называет покорностью удаление от злых дел. Ведь никто согрешающий не покоряется Господу» ii В **N** данному предложению соответствуют слова: «Он говорит: но, допустим, что я уже покорился; что же я сделаю с тем, что случилось раньше?» iii В **N** пассажу от слова «не» до «помолись Ему» соответствуют слова: «Молись Ему со словами: *не вспоминай наших прежних беззаконий*; следовательно, молиться о грехе нужно не раньше, чем покоришься Господу, то есть когда отступишь от греха. Действительно, просить отпущения грехов, ещё находясь во грехе, совершенно бессмысленно»

a 2 Тим. 1, 7

► слов, которые мог произнести Христос. Таким образом, задача толкователя заключается в том, чтобы обосновать слова Христа, не вводя противоречий в отношении того, что сказано о Его свойствах. При этом Ориген стремится показать параллель между словами псалмопевца, обращёнными к аудитории, и словами Христа, которые он воссоздаёт сам и даёт в прямой речи. Ср.: *James M. R. Learning the Language of Scripture*. P. 103.

120 Гнев, вожделение и ярость, как три вида порока друг рядом с другом, упоминаются в следующем тексте: *Origenes. Expositio in Proverbia* 6 // PG. 17. Col. 180B. Разница между гневом и яростью указывается в следующем тексте: *Origenes. Selecta in Psalmos* II, 5 // PG. 12. Col. 1105C: «Ярость представляет испарённую (ἀναθυμωμένην) и разожжённую (ἐκκαυμένην) форму гнева, а последний, в свою очередь, имеет целью наказание (ὄρεξις ἀντιμωρήσεως). При этом ярость является менее завершённой эмоцией, нежели гнев (ἀτελέστερος)».

Господу и отступишь от греха. В самом деле, совершенно бессмысленно просить отпущения грехов тому, кто ещё в данный момент совершает грех. Часто вспоминаю свои слова о том, что молитве о грехах должна быть свойственна просьба, когда молящийся может просить об отпущении прежнего греха: *Не вспоминай наших прежних беззаконий*^a. Итак, сначала *покорись Господу*^b, а, покорившись и больше не греша, *помолись Ему*^c о прошлом.

2. Не ревнуй успевающему на пути своём, человеку, делающему беззаконие^d. Случающееся с людьми можно описать следующим образом. В самом деле, часто, когда мы увидели несправедного, который успева-ет на своём пути и встречает в жизни мнимую удачу, мы подвергаемся опасности соблазниться беззаконием и сказать: «Какая польза в праведнике? Праведники находятся в стеснённых условиях, а этот человек, хотя и несправедлив, встречает удачу, богат, славен и может совершать значительное. Разве не лучше быть несправедливым, чем праведным?» Немощные в вере души, которые говорят это в отношении людей, успевающих на пути своём, делают беззаконие.

И поскольку так случается и так говорится о тех, кто нарушают закон и успевают на пути своём в беззакониях, то случаются проявления ревности иногда в самом беззаконном, а иногда — непосредственно в Божьем. Ведь бывает и некая ревность в Божьем, согласно тому, что говорится апостолом^e и в великой песне Второзакония¹²¹: *Они вызвали во мне ревность не богом*^{f122}. Получается, что мы порой вызываем ревность в Господе. Не будем раздражать Бога, богохульствуя. Нужноⁱⁱ держать в уме, что этот век (ὁ αἰών) принадлежит тем, кто не имеет иной надежды. Пусть они будут счастливы в нём и будут обладать мнимыми благами. А наш век (αἰών) — не этот. Мы плывёмⁱⁱⁱ по жизни (πλέομεν

i паравορίαν — паравορίας, «беззакония» LXX ii В N перед «нужно» идут слова: «Не подражай, — говорит он, — счастью, состоящему в беззаконии, и не побуждай ко злу, даже если видишь, что зло успевает на пути своём» — перед «нужно» N iii πλέομεν — βλέτομεν, «мы видим» N

a Пс. 78, 8а. Син.: *не помяни нам грехов наших предков* b Пс. 36, 7а. Син.: *надейся на Него* c Пс. 36, 7а d Пс. 36, 7бс. Син.: *не ревнуй (παράζηλου) успевающему в пути своём, человеку лукавствующему*. В этом месте при переводе мы руководствуемся латинским текстом Руфина (ne aemulatus fueris eum qui prosperatur in via sua) e Ср. 1 Кор. 10, 22 f Втор. 32, 21

121 Библийскую Книгу Второзакония Ориген называет песней (ψῳδή) несколько раз. Ср.: *Origenes. Contra Celsum* V, 29, 16 // SC. 147. P. 86; *Origenes. De principiis* IV, 1, 4 // SC. 268. P. 272.

122 *Origenes. Homilia I in Psalmum* 36, 1 // GCS. NF 19. S. 114–116.

ζωῆς) в иной век (αἰῶνα)¹²³, и наша надежда находится за этим веком (τῷ αἰῶνι). Поэтому нельзя иметь блага и в этом веке, и в том. Ведь если кто имеет блага в этом веке, то там, подвергаясь наказаниям, он услышит: «Ты далёк от благ своих в своей жизни». А если кто здесь не имеет благ, то услышит, что зло в том веке далеко от него^{1а}. Поэтому, как Лазарь, он здесь призывает: «Итак, **не ревнуй успевающему на пути своём, человеку, делающему беззаконие**»¹²⁴.

3. Далее псалом говорит о страсти, которая не такова, что одного волнует, а другого — нет^{1и}, а беспокоит всех людей, кроме совершенного (если найдётся где такой человек): **перестань гневаться и оставь ярость**^с. В самом деле, некоторые из страстей не настигают многих, но кто угодно может от них избавиться. Например, от распущенности исцеляются простые люди (φαῦλοι), а преуспевающие [в добродетели] (προκόπτοντες)¹ⁱⁱⁱ отвергают также сребролюбие, так что можно найти человека хотя и несовершенного (μὴ τέλειον), но несребролюбивого¹²⁵. Подобное можно сказать и о других злых делах. Но гнев, эта гнусная страсть, разжигает и кажущихся разумными. Поэтому Соломон в Притчах говорит: *Гнев губит и разумных*¹²⁶. «Не удивляйся, — говорит он, — если гнев воспаляет разумного, злого и неверного; но часто гнев возбуждает

i В рукописи **М** здесь стоят слова «благо далеко от него» *scrips. et del.* ii В **Н** пассажу от оборота «а другого — нет» до конца цитаты Притч. 15, 1 соответствуют слова: «В самом деле, некоторые из страстей не настигают многих, но столкнувшиеся с ними отбросили их, потому что продвинулись. Однако гнев, эта гнусная страсть, разжигает даже тех, которые кажутся разумными, и не ведёт себя так, что волнует одних, а других — нет. Я опасаясь, однако, говорить о всех людях, кроме совершенного, если где-нибудь обнаруживается совершенный» iii προκόπτοντες ex **Н** — проκόπτοντες, «ударяя» **М**

а Ср. Лк. 16, 25 б Пс. 36, 7bc с Пс. 36, 8a d Притч. 15, 1

123 Ср. со следующим местом «Законов» Платона: «Я, конечно, стараюсь верно учесть, с помощью каких средств и способов мы всего лучше проведём жизнь во время того плаванья (διὰ τοῦ πλοῦ τοῦτου τῆς ζωῆς), каким является наше существование». Ср. *Plato. Leges* 803b // Loeb Classical Library. 192. P. 52; *Plato. Phaedo* 85d // *Platon. Phédon* / trad. par L. Robin. Paris, 1926. P. 49.

124 Ср.: *Origenes. De oratione* XIX, 2 // GCS. 2. P. 342; *Origenes. In Ezechielem homiliae* I, 2 // SC. 352. P. 44; *Origenes. Homiliae in Leuiticum* 14, 4 // SC. 287. P. 242–248.

125 Ориген здесь упоминает три группы христиан: простецов (οἱ φαῦλοι), продвигающихся (οἱ προκόπτοντες) и совершенных (οἱ τέλειοι).

126 Ср.: *Origenes. Homilia in Psalmum* 75, 8 // GCS. NF 19. S. 290; *Origenes. Homilia in Psalmum* 81, 7 // GCS. NF 19. S. 522.

и того, кто уже стал разумным». Таким образом, это также грех тех, кто несёт в дом *дерево, сено и солому*^a. Нужно **перестать гневаться**^{ib} ради этого огня, о котором написано: ...*огонь испытает это*^{c127}. Совершенно ясно, что он останется до тех пор, пока дерево не сгорит от гнева, сено — от ярости, а солома — от слов, вызванных этими страстями. Итак, **перестань гневаться и оставь ярость**^d, а именно: не проявляй её, не обращай к ней, но оставь. А мы, потому что пренебрегаем тем, что сказано, оставляем кротость, но не оставляем ярости. Начнём со Второзакония, чтобы, постепенно меньше гневаясь, пришли мы к этому стиху и чтобы, меньше позволяя ярости доводить себя до гнева, мы опередили её так, чтобы она нас совершенно не волновала. Итак, **не вызывай ревность, чтобы не делать зла**^{e128}: не доводи таким образом кого-либо до ревности, чтобы не согрешить и не совершить зла, возбудив в другом человеке ревность.

4. Ибо злые истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю^f. Оказывается, что в некоторых людях присутствует зло. Зло (ἡ πονηρία) является чем-то особенно плохимⁱⁱ по отношению к прочим грехам. Поэтому непривычным образом Писание одного называет грешником (ἁμαρτωλός), а другого — злым (πονηρός). *Сокруши мышцу грешнику и злomu*^g. А дьявола оно назвало не просто *грешником*, но и *злым*. Ведь Спаситель, уча нас молиться, говорит, что нам следует в молитве говорить: *Избавь нас от злого*^{h129}. Некоторые определили, что зло — преднамеренное совершение плохого¹³⁰. В самом деле, одно — совершать

i ἀπὸ ὀργῆς, «от гнева» *suppl.* для дополнения цитаты Пс. 36, 8 ii ἴδιον τι κακόν — ἴδιον μέντοι κακόν, «всё же чем-то особенно плохим» **N**

а Ср. 1 Кор. 3, 12 б Пс. 36, 8а с 1 Кор. 3, 13. Син.: ...*ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть* d Пс. 36, 8а. Син.: ...*не ревнуй до того, чтобы делать зло* e Пс. 36, 8б f Пс. 36, 9. Син.: ...*ибо делающие зло истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю* g Пс. 9, 36. Син.: ...*сокруши мышцу нечестивому и злomu* h Мф. 6, 13б

127 Под огнём может подразумеваться Бог. Ср.: *Origenes. Commentarium in Canticum Canticorum* II, 2, 11 // SC. 375. P. 312. Более подробно о толковании этого стиха ср.: *Crouzel H. L'exégèse origénienne de 1 Cor. 3, 12–15 et la purification eschatologique* // *Epektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Paris, 1972. P. 273–283.

128 Ср.: *Origenes. Homilia I in Psalmum 36, 1* // GCS. NF 19. S. 113–118.

129 Ср.: *Origenes. De oratione 29, 1* // GCS. 3. S. 381.

130 Об определении слова πονηρία ср.: *Origenes. Commentarii in Matthaeum XII, 4* // GCS 41. S. 381.

плохое по незнанию, другое — как бы покоряясь ему, а третье — хотеть поступить плохоⁱ. Последнее как раз и есть то зло, в силу которого егоⁱⁱ называют злым. Поэтому Спаситель, укоряя нас, говорит: *Итак, если вы, будучи злыми (πονηροί), умеете даяния благие давать детям вашим*^a. Таким образом, сердце людей лежит во зле во все дни^{iii b}, согласно тому, что Бог говорит в Книге Бытия. Впрочем, **злые истребятся, уповающие же на Господа наследуют землю**^c. Существует и другая земля, которая некоторыми называется «противоземлёй» (ἀντίχθων)¹³¹. Она, согласно Писанию, блага, потому что текут по ней молоко и мёд^d; её Спаситель обещает кротким со словами: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю*^e. Но это не земля (γῆ), а суша (ξηρά)^f, как и небо (οὐρανός), которое, в свою очередь, не небо, а *твёрдь* (στερέωμα)^g. Ведь Бог знает разницу между твёрдью, небом или небесами (οὐρανοί), а также между сушей и землёй. Итак, мы спешим к обещанию истинного неба, которое называется не небом, но истинной твёрдью. Точно так же мы спешим не к тому, что называется землёй, но к истинной суше¹³².

Кто же унаследует землю? **Уповающие на Господа**^h. Мы уповаем на Господа^{iv}, который поспешен и является упованием. Ибо написано^v:

ἰ ἄλλο αὐτό — καὶ ἄλλο αὐτό, «и третье» **N** ii ἐκεῖνος — ὁ διάβολος, «диавол» **N** iii В рукописи **M** после цитаты присутствует повтор «все дни» *del.* iv κύριον, «на Господа» *suppl.* v В **N** до слова «Христос» идут слова: «...подобно тому, как Спаситель — мудрость, разум, мир и праведность, Он также — упование. Ибо написано: “так кто есть ныне упование моё? Разве не Господь?” Отсюда происходит, что нужно принимать всё, чем является, согласно Писанию, Христос. Ибо как через упование на Него мы становимся праведными и мудрыми, а также пребываем в мире, так через упование на Него мы терпим. Итак, молчи, уповая и принимая Бога, не смущаясь настоящим»

а Мф. 7, 11 б Быт. 6, 5 с Пс. 36, 9. Син.: ...и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время d Ср.: Исх. 3, 8; Втор. 26, 8 e Мф. 5, 5 f Быт. 1, 9 g Быт. 1, 8 h Пс. 36, 9b

131 Согласно Аристотелю (Aristoteles. De caelo 86, 5 // Belles Lettres. 76. P. 85), пифагорейцы определяли «противоземлю» как космическое тело, вращающееся вокруг центрального огня. Ср.: Dicks D. R. Early Greek Astronomy to Aristotle. Ithaca (N. Y.), 1970. P. 65. Однако во времена Оригена ἀντίχθων также могло обозначать южное полушарие. Ср.: Origen. Homilies on the Psalms. P. 95.

132 Ориген противопоставляет землю и небо, относящиеся к реальности земной жизни, суше и тверди, которые принадлежат будущему веку. О месте суши в космологии Оригена см.: Cornélis H. Les fondements eschatologiques de la cosmologie d'Origène // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1959. Vol. 43. P. 45–46. О разнице между землёй и Раем см.: Origenes. De principiis II, 11, 6 // SC. 252. P. 408. «Небеса» упоминаются ниже в Быт. 1, 7. Ср.: Origenes. Homilia II in Psalmum 36, 4 // GCS. NF 19. S. 132.

так кто есть ныне упование моё? Разве не Господь?^а И подобно тому, как Спаситель — мудрость^б, слово^с, мир^д и праведность^е, Он же — упование. Таким образом, через причастность (μετοχή)¹³³ Ему мы становимся праведными, через причастность Ему мы становимся мирными и через причастность Ему мы становимся мудрыми. Так и через причастность Ему мы уповаем^и. Так будем иметь причастность всему Спасителю Христуⁱⁱ, от которого можно почерпнуть и обрести упование, праведность, мудрость и всё то, чем является, согласно словам Писания, Христос Бог. Поэтому здесь псалом говорит, что **уповающие же на Господа наследуют землю**^ф.

5. Затем он ещё добавляет таинственное для моего слуха, языка и ума. Дело в том, что он говорит что-то либо обо всех грешниках, либо об одном грешнике. Так, о грешнике говорится в единственном числе, что **ещё немного — и не станет грешника**^г. Ибо мало времени с настоящего времени до окончания и до огня, который наказывает¹³⁴ грешников после окончания и сделает так, чтобы больше не стало грешника. Как же его может больше не стать? Кто может, тот пусть объяснит¹³⁵.

Однако **ещё немного — и не станет грешника; ты будешь искать его место и не найдёшь его**^h. Не только грешника не станет, но места

i В N за этим следует следующее место: «Итак, молчи, уповая, принимая Бога и не смущаясь настоящим» ii тоῦ Χριστοῦ — τὸν Χριστόν, «в отношении Христа» M

а Пс. 38, 8. Син.: *И ныне чего ожидать мне, Господи?* б Ср. 1 Кор. 1, 24.30 с Ср. Ин. 1, 1 д Ср. Еф. 2, 14 е Ср. 1 Кор. 1, 30 ф Пс. 36, 9b г Пс. 36, 10a h Пс. 36, 10. Син.: *Ещё немного, и не станет нечестивого; посмотришь на его место, и нет его*

133 Слово μετοχή («причастность») отсылает к представлению об обожении, которого придерживался Ориген. Более подробно о μετοχή и прочей лексике, соотносящейся с обожением см.: *Limone V.* Θεοποίησθαι and δοξάζεσθαι. Deification and Glorification in Origen's Exegesis of John 13:31–32 // *Mystical Doctrines of Deification. Case Studies in the Christian Tradition* / ed. J. Arblaster, R. Faesen. London; New York, 2018. P. 5–15.

134 Об учении Оригена об апокатастасисе и очистительном огне, который предвараеет всеобщее спасение ср.: *Origenes.* Homilia II in Psalmum 36, 1 // GCS. NF 19. S. 128. Ср. также: *Moore E.* Origen of Alexandria and Apocatastasis: Some Notes on the Development of a Noble Notion // *Quodlibet: Online Journal of Christian Theology and Philosophy*. 2003. Vol. 5. № 1. URL: <https://web.archive.org/web/20100214114623/http://www.quodlibet.net/articles/moore-origen.shtml>; *Ramelli I., Kostan D.* Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts. Piscataway (N.J.), 2007. P. 117.

135 О Страшном Суде ср.: *Origenes.* Commentarii in Matthaеum XII, 28; XV, 20 // GCS. 41. S. 132, 409; *Origenes.* Contra Celsum VIII, 32 // SC. 150. P. 242–244; *Origenes.* Homiliae in Jeremiam 20, 9 // SC. 238. P. 290–298.

грешника не будет. Что такое место грешника? Преходящее: небо и земля прейдут вместе с преходящим грехом; и место грешника прейдёт, и больше не будет его: ...небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут^a. Итак, поспешим делать не то, что прейдёт, чтобы мы сами не прешли вместе с преходящим. Действительно, если мы совершаем преходящий грех, то прейдём; но если мы исполняем непреходящую праведность, то не прейдём, но останемся с праведностью, которая останется. Итак, мы же делаем преходящее [или непреходящее]ⁱ и также сами для себя являемся причиной того, что мы прейдём или не прейдём. Что делает Бог, если мы имеем преходящее? Разве не скажет Он нам: *Рука Моя не оказалась крепкой на то, чтобы спасти, и ухо Моё не отяжелело, чтобы услышать? Но грехи ваши стоят между мной и вами*^b. Итак, **ты будешь искать его место и не найдёшь его**^c.

Нечто возникло по причине греха, а другое сотворено из-за греха для чистых от греха. Не удивляйся: и на земле есть грешники. Эта твердь существует для того, чтобы отделить грехи от праведных дел¹³⁶. Таким образом, я слышу, что *да будет твердь посреди воды, и да отделяетⁱⁱ она воду от воды, которая над небесами*^d, а также безгрешного, который хвалит Бога, от воды под твердью небесной, против которой у нас вражда^e. Итак, воды смотрят на Бога, а бездны, наполненные водой, не видят Бога. Ибо написано: *Познали Тебя, Боже, воды, познали Тебя воды и убоялись, и вострепетали бездны*^{f137}. Ибо не имеют мира бездны, над которыми тьма, как сказано, что *тьма над бездною*^g. Туда уходят демоны как в своё собственное место, ибо там они приводятся в волнение и сами его создают¹³⁸. Ведь они просили, чтобы Он не приказывал им идти в бездну^h.

i ἡ τὰ μὴ παρέρχόμενα, «или не преходящее» *suppl.* ii διαχωρίζον — διαχωρίζων, «отделяя» **М**

а Мф. 24, 35 б Ис. 59, 1–2. Цитата, приведённая Оригеном, отличается от Септуагинты: *Рука Господа не оказалась крепкой (син.: сократилась) на то, чтобы спасти, и ухо Его не отяжелело, чтобы услышать? Но грехи ваши стоят между мной и вами* с Пс. 36, 10b d Быт. 1, 6–7 е Ср. Еф. 6, 12 f Пс. 76, 17 g Быт. 1, 2 h Ср. Лк. 8, 31

136 Согласно Оригену, «вода, которая над небом», — место, где обитают ангелы и праведники, а «воды, которые под небом», — место, где живут грешники. Демоны живут в бездне. Ср.: *Origenes. Homiliae in Samuelem V, 7 // SC. 328. P. 198–200.* Свт. Амвросий Медиоланский также приводит это место. Ср.: *Ambrosius Mediolanensis. In Psalmum XXXVI enarratio 21 // PL. 14. Col. 977–978.*

137 Подробное толкование на этот стих см.: *Origenes. Homilia III in Psalmum 76, 1 // GCS. NF 19. S. 327–329.*

138 Ср.: *Origenes. Homiliae in Numeros 13, 7 // SC. 29. P. 275.*

6. А кроткие наследуют землю^a. Для техⁱ, кто на основании ереси Валентина¹³⁹ или [других] неких ересейⁱⁱ считает, что Спаситель говорит нечто, что не значится в древних писаниях¹⁴⁰, мы научилисьⁱⁱⁱ у одного из пресвитеров¹⁴¹ добавлять этот стих к наставлению для их обличения. В самом деле, в Евангелии сказано, что *кроткие наследуют землю^b*. Посмотри, каким образом предыдущий стих был произнесён «Давидом»^{iv} через Самого Духа, который был во Христе. Ведь Святой «Дух»^v был и в прежние времена, а позже в Спасителе нашем. **Кроткие наследуют землю^c**, — говорит Он. Присоедини также к написанному в Евангелии пророчество: ибо **кроткие** не только **наследуют землю**, но **и наслаждаются множеством мира^d**. Итак, в то время как телесные (σωματικοί), земные (γῆϊνοι) и плотские (σάρκῃνοι)¹⁴² люди пусть

i τοῖς... οἰομένοις — οἱ... οἰόμενοι, «считающие» **N** ii τῶν αἰρέσεων — τῶν ἑτέρων, «некие другие» **V**; ceteros haereticos, «прочих еретиков» **Ruf** iii В **N** до цитаты на Мф. 5, 5 идут слова: «...поэтому пусть они будут обличены, слыша, что блаженны кроткие, ибо наследуют землю; в самом деле, это было сказано и прежде Давидом через Самого Духа» iv διὰ Δαυὶδ, «Давидом» *suppl. ex N*; per David **Ruf** v πνεῦμα, «Дух» *suppl.*

a Пс. 36, 11a b Мф. 5, 5 c Мф. 5, 5 d Пс. 36, 11b

139 Гностик Валентин учил в Александрии в первой половине II в., а его последователи были современниками Оригена. К ним же, вероятно, относился какое-то время Амвросий, покровитель Оригена. Ересь гностика Валентина упоминается в следующих «Беседах на псалмы»: *Origenes. Homilia III in Psalmum 36, 11 // GCS. NF 19. S. 154; Origenes. Homilia IV in Psalmum 36, 4 // GCS. NF 19. S. 171; Origenes. Homilia II in Psalmum 73, 6, 7 // GCS. NF 19. S. 249, 250; Origenes. Homilia V in Psalmum 77, 7 // GCS. NF 19. S. 416; Origenes. Homilia VII in Psalmum 77, 7 // GCS. NF 19. S. 448; Origenes. Homilia VIII in Psalmum 77, 6 // GCS. NF 19. S. 458; Origenes. Homilia IX in Psalmum 77, 5 // GCS. NF 19. S. 473; Origenes. Homilia II in Psalmum 80, 6 // GCS. NF 19. S. 504.*

140 Т. е. в Ветхом Завете. Выражение «ἐν τοῖς παλαιῶς γράμμασι» в том же значении см. у свт. Игнатия Богоносца: *Ignatius. Ad Philadelphenses 7, 2 // SC. 10. P. 148.*

141 Терминология церковной иерархии во времена Оригена не была ещё чётко установленной, так что в выражении: «у одного из пресвитеров» (ἀπὸ τινος τῶν πρεσβυτέρων) — можно увидеть указание на свидетеля апостольского предания без соотнесения с определённым церковным саном. Св. Ириней Лионский под «пресвитером» имеет в виду представителя поколения мужей апостольских. Ср.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses IV, 27, 1 // SC. 100. P. 263; Lemaire A. Les ministères aux origines de l'Église: Naissance de la triple hiérarchie, évêques, presbytes, diacres. Paris, 1971.* Тем не менее в других беседах мы можем найти противопоставление епископа и пресвитера (*Origenes. Homilia III in Psalmum 73, 8 // GCS. NF 19. S. 264.*)

142 Слово σάρξ, отсылающее к 1 Кор. 3, 1 и 3, согласно Оригену, означает тело, которое склоняет душу ко греху. Такое понимание можно усмотреть в следующих местах: *Origenes. ►*

наслаждаются напитками, доставляющими опьянение, и уничтоженной пищей в уничтожающем^a чреве, хотя они и не желают уничтожения, святые пусть наслаждаются вместо этих наслаждений, которыми они пренебрегли, **множеством мира**^b. В самом деле, мир — наслаждение, причём не в малом количестве, но во множестве мира, что обещает Слово во дни Христа. Ибо будет множество мира во дни Христа, *доколе не исчезнет луна*^c. **И**, таким образом, **будут наслаждаться множеством мира**^d услышавшие слова: «**перестань гневаться и оставь ярость**»^e. Ибо **кроткие наследуют землю и наслаются множеством мира**^f. Итак, нужно знать, что совершенно противоположны в отношении друг друга кротость и гневⁱ. Где гнев, там не может быть кротости, а где кротость, там не может быть гнева. Итак, гдеⁱⁱ кротость, там наслаждение **множеством мира**^g. Ибо **будут наслаждаться кроткие**^h, наследуя мир, и **будут наслаждаться кроткие**, наследуя землю с **множеством мира**ⁱ.

7. Затем **грешник будет злоумышлять против праведника и скрежетать на него зубами своими**^k. Подобно тому, какⁱⁱⁱ тьма и свет противоположны^{iv}, так и грешник противоположен праведнику. Таким образом, если^v ты однажды увидел ненавидимого праведника, не медли сказать о ненавидящем, что^{vi} он грешник. Если ты увидел мыслящего добродетельно, которого преследуют, не медли сказать о преследователе, что он не только грешник, но и злой.

Ибо **грешник будет злоумышлять против праведника** и, преследуя его, **будет скрежетать на него зубами своими**^l. Скрежет зубами надо понимать не всецело в отношении тела (πάντως ἐπὶ τοῦ σώματος), если это иногда может быть действием грешника против праведника. Посмотри: дурные помыслы, коварство, молчание вместо голоса, а затем

i В **N** перед словом «гнев» стоит слово «в самом деле» ii В **N** перед словом «где» стоит «и»
iii В **N** перед словами «подобно тому, как...» идут слова «отсюда мы узнаём, что...» iv ἐναντία (ex. **N**) — ἐν ἀμαρτίᾳ, «во грехе» **M**; ἐναντίον, «противоположное» **V** v В **N** после «если» идёт «таким образом» vi ὥς — ὅς, «который» **M**

a Ср. 1 Кор. 6, 13 b Пс. 36, 11b c Пс. 71, 7 d Пс. 36, 11b e Пс. 36, 8a f Пс. 36, 11b g Пс. 36, 11b h Пс. 36, 11b j Пс. 36, 11b k Пс. 36, 12. Син.: ...*нечестивый злоумышляет против праведника и скрежещет на него зубами своими* l Ср. Пс. 36, 12

► Commentarii in Joannem XXXII, 18, 218 // SC. 385. P. 278–279; *Origenes*. De principiis II, 8, 4 // SC. 252. P. 348–349; *Origenes*. Commentarii in epistolam ad Romanos I, 7, 4 // SC. 532. P. 182–185; *Origenes*. Commentarii in epistolam ad Romanos I, 21, 5 // SC. 532. P. 252–253.

крик в сердце, замышляющий злое против праведника — вот, что происходит, когда он скрежещет **на него зубами своими**^a. Но если это делает грешник против праведника, **Господь будет смеяться над ним, когда видит, что придёт день его**^{bb}. Ибо Он видит, что день грешника прейдёт, потому что больше не будет грешника^{c143}.

8. Меч обнажили грешники, натянули лук свой, чтобы низложить нищего и бедного^d. В самом деле, не все грешники имеют телесный (σωματικῆν) меч¹⁴⁴. Однако подобно тому, как существует некое всеоружие Божье^e, броня праведности^f и также упоминаются меч Духа^g и щит веры^h, так существует и некое всеоружие дьявола, котороеⁱ надевает грешный человек. А увидев всеоружие Божие, противопоставь каждому названию оружия из всеоружия Божия противоположное, чтобы увидеть всеоружие диавола. Таким образом, ты узнаешь обоих воинов, воина Божия и воина дьявола, так что облечёшься в броню [праведности]ⁱⁱ. Броня праведности относится ко всеоружию Божию, но есть также некая броняⁱⁱⁱ неправды [и грешник]^{iv}. Есть и некий шлем спасения^j, а грешник надевает шлем гибели. Есть некая готовность благовествовать^k, и существует нечто противоположное. Ноги их устремляются к неправде¹⁴⁵, и видно, что стопа весьма расположена ко греху. Есть некий щит веры, и есть щит неверия. Есть, таким образом, некий меч Духа^m, и существует некий меч злого духа. Его **обнажили грешники**ⁿ. Давайте сорвём оружие греха и возьмём оружие праведности в правую и левую руки, как сказал где-то апостол об *оружии неправды*^o.

Итак, **меч обнажили грешники**^p, потому что грех для них обыкновенен, и они готовы совершить его. Хотя они и не скрывали в ножнах

i В **N** данному придаточному предложению соответствуют слова: «которую надел его воин»

ii τῆς δικαιοσύνης, «праведности» *secl.* iii В **N** от слова «броня» до конца цитаты на Пс. 36, 14 идут слова: «...броня неправды, шлем гибели, щит неверия, меч духа злобы, который извлекает из ножен грешник, чьи ноги спешат к неправде. Есть и некая готовность благовествовать Евангелие, но есть и стопа, весьма расположенная ко греху» iv καὶ ἀμαρτωλός, «и грешник» *secl.*

a Ср. Пс. 36, 12b b Пс. 36, 13 c Ср. Пс. 36, 10a d Пс. 36, 14ac e Еф. 6, 11.13 f Еф. 6, 14 g Еф. 6, 17 h Еф. 6, 16 j Еф. 6, 17 k Еф. 6, 15 l Ср. Ис. 59, 7a m Еф. 6, 17 n Пс. 36, 14a o Рим. 6, 13; ср. 2 Кор. 7 p Пс. 36, 14a

143 Ср.: *Origenes. Homilia II in Psalmum 36, 1* // GCS. NF 19. S. 128.

144 Понятие «телесный» обозначает здесь меч в буквальном, а не переносном значении.

145 «Ноги, устремляющиеся к неправде» соответствуют в вооружении праведника «готовности благовествовать мир» (Еф. 6, 15).

греха меч злого духа, именно тогда **меч обнажили грешники**^a. Таким образом они **натянули лук свой**^b. И праведники имеют лук, имеют стрелы^c, а стрела их — Иисус Христос¹⁴⁶. *И сделал Тебя как избранную стрелу*^{d147}. Однако стрелы имеют и грешники. Слово их — стрела; оно имеет яд греха и ранит невооружённогоⁱ. Если против меня обрела силу стрела грешника, ясно, что я не применил щит веры^{e148}.

Итак, **натянули лук свой, чтобы низложить нищего и бедного**^f. Знаютⁱⁱ грешники, что не могут они сразить богатого. Поэтому они не с него начинают, но всякий злой умысел направлен у них против нищего, как притаившийся лев, который *подстерегает в засаде, чтобы похитить нищего*^g. По этой причине, поскольку собственное богатство является выкупом души человека, а нищий и угрозе не оказывает сопротивления^h, будем богатетьⁱ «в»ⁱⁱⁱ слове, мудрости и благих делах^k, чтобы, сорвав богатство греха, мы стали неуязвимыми и недостижимыми для стрел злого, потому что все они горят перед щитом веры^l благодаря Иисусу Христу, Спасителю нашему, Которому слава и сила во веки. Аминь.

i τῷ τῆς πίστεως θυρεῷ, «щитом веры» **N** ii В **N** до цитаты на 2 Кор. 9, 8 идут слова: «Они знают, что не получается сразить обладающего богатством в мудрости и добрых делах; поэтому они с него не начинают, но всякий злой умысел направлен против бедного» iii ἐν, «в» *suppl.* (ср. 1 Кор. 1, 5)

а Пс. 36, 14a б Пс. 36, 14b с Пс. 36, 14b d Ис. 49, 2. Син.: ...и соделал Меня стрелою **изострённую** e Ср. Еф. 6, 16 f Пс. 36, 14bc g Пс. 9, 30ab. Син.: ...подстерегает в потаённом месте, как лев в логовище; подстерегает в засаде, чтобы схватить бедного h Притч. 13, 8. Син.: Богатством своим человек выкупает жизнь свою, а бедный и угрозы не слышит j Ср. 1 Кор. 1, 5 k 2 Кор. 9, 8 l Ср. Еф. 6, 16

146 Этот образ, основанный на толковании Ис. 49, 2 и Песн. 2, 5 (*Origenes. Commentarium in Canticum Canticorum* III, 8, 13–15 // SC. 376. P. 574–575), вероятно, принадлежит Оригену. Тем не менее чаще всего стрелком является Отец или Слово, Которое пускает стрелу в душу человека. В отличие, однако, от толкования на Песнь песней, где стрела пронзает для того, чтобы исполнить человека желанием изучать Священное Писание, назначение стрелы здесь в том, чтобы наставить грешника на путь исправления. Ср.: *Crouzel H. Origines patristiques d'un thème mystique: le trait de la blessure d'amour chez Origène // Kyriakon. 1970. Vol. 1. P. 309–319.*

147 Ср. толкование на этот же стих: *Origenes. Homilia III in Psalmum XXXVI, 5 // GCS. NF 19. S. 339.*

148 Ср.: *Origenes. Commentarium in Canticum Canticorum* III, 8, 16 // SC. 376. P. 576.

Источники

- Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt* / ed. by E. J. Jonkers. Leiden: Brill, 1954.
- Ambrosius Mediolanensis*. In *Psalmum XXXVI enarratio* // PL. T. 14. Col. 965–1010.
- Aristote*. Du ciel / trad. par P. Moraux. Paris: Les Belles lettres, 1965.
- Aristotle*. Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices / trans. by H. Rackham. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1935. (Loeb Classical Library; vol. 285).
- Aristotle*. Nicomachean Ethics / trans. by C. Rowe. Oxford; New York: Oxford University Press, 1984.
- Basile*. Correspondance. T. 1. Lettres I–C / texte établi et trad. par Y. Courtonne. Paris: Les Belles lettres, 1957.
- Basilius Caesariensis*. De jejuniis 4 // PG. T. 31. Col. 185–198.
- Basilius Caesariensis*. Homilia in *Psalmum I* // PG. T. 29. Col. 209–228.
- Clément d'Alexandrie*. Le Protreptique / intr., trad. et notes par C. Mondésert, deuxième édition, revue et augmentée du texte grec, avec la collaboration de A. Plassart. Paris: Cerf, 1949. (SC; vol. 2).
- Clément d'Alexandrie*. Le Pédagogue. Livre I / introduction et notes de H.-I. Marrou, traduction de M. Harl. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 70).
- Clément d'Alexandrie*. Le Pédagogue. Livre III. Indices des livres I, II et III / éd. C. Mondésert, C. Matray. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 158).
- Epiktet*. Handbüchlein der Moral / hrsg. und über. von K. Steinmann. Stuttgart: Reclam, 1992.
- Eusèbe de Césarée*. Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène / texte critique, trad. et notes par R. Amacker et É. Junod. Paris: Cerf, 2002. (SC; vol. 464).
- Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique. T. 2. Livres V–VII / texte grec, trad. et notes par G. Bardy. Paris: Cerf, 1955. (SC; vol. 41).
- Hippolytus*. Werke. Bd. 3. Refutatio omnium haeresium / hrsg. von P. Wendland. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916. (GCS; Bd. 26).
- Ignace d'Antioche*. Lettres / texte grec, intr., et trad. et notes par P.-Th. Camelot. Paris: Cerf, 1998. (SC; vol. 10).
- Irénée de Lyon*. Contre les hérésies. Livre IV / éd. critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de A. Rousseau, avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau et Ch. Mercier. Paris: Cerf, 1965. (SC; vol. 100).
- Isocrates*. Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters / trans. by L. Van Hook. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1935. (Loeb Classical Library; vol. 373).
- Jérôme*. Lettres / texte établi et trad. par J. Labourt. Paris: Les Belles lettres, 1951.
- Justin Martyr*. Dialogue avec le Tryphon / éd. critique, trad. et comm. de Ph. Bobichon. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2003. (Paradosis; vol. 47).

- Maximus of Tyre*. The Philosophical Orations / trans. by M. B. Trapp. London: Clarendon Press, 1997.
- Novum Testamentum graece: Novum Testamentum graece / ed. E. Nestle, A. Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Origen*. Homilies on the Psalms: Codex Monacensis graecus 314 / trans. by J. Trigg. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2020.
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. T. 1. Livres I–II / texte de la version latine de Rufin; intr., trad. et notes par L. Brésard et H. Crouzel, avec la collaboration de M. Borret. Paris: Cerf, 1991. (SC; vol. 375).
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. T. 2. Livres III–IV / texte de la version latine de Rufin; trad. et notes par L. Brésard et H. Crouzel, avec la collaboration de M. Borret. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 376).
- Origène*. Commentaire sur l'Épître aux Romains. Livres I–II / texte critique établi par C. P. Hammond Bammel; intr. par M. Fédou, trad. et notes par L. Brésard, et M. Fédou, index par L. Brésard. Paris: Cerf, 2009. (SC; vol. 532).
- Origène*. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. T. 1. Livres X et XI / intr., trad. et notes par R. Girod. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 162).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean. T. 1. Livres I–V / texte critique, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc. Paris: Cerf, 1966. (SC; vol. 120).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean. T. 2. Livres VI et X / texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc. Paris: Cerf, 1970. (SC; vol. 157).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean. T. 3. Livre XIII / texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc. Paris: Cerf, 1975. (SC; vol. 222).
- Origène*. Commentaire sur saint Jean. T. 5. Livres XXVIII et XXXI / texte grec, avant-propos, trad. et notes par C. Blanc. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 385).
- Origène*. Contre Celse. T. 1. Livres I et II / intr., texte critique, trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1967. (SC; vol. 132).
- Origène*. Contre Celse. T. 2. Livres III et IV / intr., texte critique, trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 136).
- Origène*. Contre Celse. T. 4. Livres VII et VIII / intr., texte critique, trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 150).
- Origène*. Entretien avec Héraclide / intr., texte, trad. et notes par J. Scherer. Paris: Cerf, 1960. (SC; vol. 67).
- Origène*. Homélie sur Ézéchiél / texte latin, intr., trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1989. (SC; vol. 352).
- Origène*. Homélie sur Jérémie. T. 2. Homélie XII–XX et Homélie latine / trad. par P. Husson et P. Nautin; éd., intr. et notes par P. Nautin. Paris: Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Homélie sur la Genèse / texte latin de W. A. Baehrens (GCS); intr. par H. de Lubac et L. Doutreleau, trad. et notes par L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1976. (SC; vol. 7bis).
- Origène*. Homélie sur le Lévitique. T. 1. Homélie I–VII / texte latin, intr., trad. et notes par M. Borret. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 286).
- Origène*. Homélie sur les Juges / texte de la version latine de Rufin; intr., trad., notes et index par P. Messié, L. Neyrand et M. Borret. Paris: Cerf, 1993. (SC; vol. 389).

- Origène*. Homélies sur les Nombres / intr. et trad. par A. Méhat. Paris: Cerf, 1951. (SC; vol. 29).
- Origène*. Homélies sur les Psaumes 36 à 38 / texte critique par E. Prinzivalli; intr., trad. et notes par H. Crouzel et L. Brésard. Paris: Cerf, 1995. (SC; vol. 411).
- Origene*. Omelie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI–XXXVII–XXXVIII / a cura di E. Prinzivalli. Firenze: Nardini, 1991.
- Origène*. Philocalie. 1–20: Sur les Écritures; La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne / introd., texte, trad. et notes par M. Harl, N. De Lange. Paris: Cerf, 1983. (SC; vol. 302).
- Origène*. Traité des principes. T. 1. Livres I et II / intr., texte critique de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris: Cerf, 1978. (SC; vol. 252).
- Origène*. Traité des principes. T. 3. Livres III et IV / intr., texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris: Cerf, 1980. (SC; vol. 268).
- Origène*. Traité des Principes. T. 4. Livres III et IV / comm. et fragments par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris: Cerf, 1980. (SC; vol. 269).
- Origenes*. Excerpta in Psalmos // PG. T. 17. Col. 105–150.
- Origenes*. Exegetica in Psalmos // PG. T. 12. Col. 1053–1685.
- Origenes*. Expositio in Proverbia // PG. T. 17. Col. 161–252.
- Origenes*. Homiliae in Numeros // PG. T. 17. Col. 583–806.
- Origenes*. In Isaiam homiliae // PG. T. 13. Col. 219–254.
- Origenes*. Werke. Bd. 10. Matthäuseklärung / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. (GCS; Bd. 41).
- Origenes*. Werke. Bd. 13. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. von L. Perrone in Zusammenarbeit mit M. Molin Pradel, E. Prinzivalli und A. Cacciari. Berlin: W. de Gruyter, 2015. (GCS; Bd. NF 19).
- Origenes*. Werke. Bd. 2. Buch V–VIII gegen Celsus; Die Schrift vom Gebet / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899. (GCS; Bd. 3).
- Origenes*. Werke. Bd. 4. Der Johanneskommentar / ed. E. Preuschen. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (GCS; Bd. 10).
- Origenes*. Werke. Bd. 7/2. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices / hrsg. von W. A. Baehrens. Berlin: W. de Gruyter, 1921. (GCS; Bd. 30).
- Origenes*. Werke. Bd. 8. Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten / hrsg. von W. A. Baehrens. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1925. (GCS; Bd. 33).
- Philo*. On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams / trans. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1934. (Loeb Classical Library; vol. 275).
- Philo*. On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3 / trans. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929. (Loeb Classical Library; vol. 226).
- Philo*. On the Decalogue. On the Special Laws. Books 1–3 / trans. by F. H. Colson. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1937. (Loeb Classical Library; vol. 320).
- Philo*. On the Special Laws (Book 4). On the Virtues. On Rewards and Punishments / trans. by F. H. Colson. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1939. (Loeb Classical Library; vol. 341).

- Plato*. Laws (Books 7–12) / trans. by R. G. Bury. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1926. (Loeb Classical Library; vol. 192).
- Platon*. Phédon / trad. par L. Robin. Paris: Les Belles lettres, 1926.
- Plotini Opera*. T. 1. Porphyrii vita Plotini. Enneades I–III / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Oxonii: E. Typographeo Clarendoniano, 1964.
- Septuaginta* / ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 2007.
- Tertullien*. De l'âme / intr., texte latin, apparats et notes par J. Leal, trad. par P. Mattei. Paris: Cerf, 2019. (SC; vol. 601).

Литература

- Alieva O*. Theology as Christian Epopeteia in Basil of Caesarea // *Journal of Early Christian Studies*. 2020. Vol. 28. P. 373–394.
- Beckwith R*. The Old Testament Canon of the New Testament Church. London: SPCK Publishing, 1985.
- Bradshaw P. F*. Reconstructing Early Christian Worship. London: SPCK Publishing, 2009.
- Cabié R*. Le dimanche et le temps pascal au temps d'Origène // *Recherches et tradition: Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel* / éd. par A. Dupleix. Paris: Beauchesne, 1997. P. 47–60.
- Chrétien J.-L*. Symbolique du corps: La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques. Paris: PUF, 2005.
- Cornélis H*. Les fondements eschatologiques de la cosmologie d'Origène // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. 1959. Vol. 43. P. 32–80.
- Crouzel H*. Origène a-t-il tenu que le règne du Christ prendrait fin? // *Augustinianum*. 1986. Vol. 26. P. 51–61.
- Crouzel H*. Origines patristiques d'un thème mystique: le trait de la blessure d'amour chez Origène // *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten* / hsgb. von P. Granfield, J. A. Jungmann. Münster: Aschendorff, 1970. Bd. 1. S. 309–319.
- Crouzel H*. Quand le Fils transmet le Royaume à son Père: l'interprétation d'Origène // *Studia missionalia*. 1984. Vol. 33. P. 359–384.
- Crouzel H*. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris: Aubier, 1956.
- Crouzel H*. Le cœur selon Origène // *Bulletin de littérature ecclésiastique*. 1984. Vol. 85. P. 99–110.
- Devreesse R*. Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1970. (Studi e testi; vol. 264).
- Dicks D. R*. Early Greek Astronomy to Aristotle. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1970.
- Dively Lauro E*. The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis. Leiden; Boston: Brill, 2005. (The Bible in Ancient Christianity; vol. 3).
- Dunn-Wilson D*. A Mirror for the Church: Preaching in the First Five Centuries. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Co, 2005.
- Gallagher E. L*. Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text. Leiden: Brill, 2012.

- Grappone A.* Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene // *Augustinianum*. 2001. Vol. 41. P. 329–362.
- Hadot I.* Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens // *Simplicius*. Commentaire sur les Catégories / trad. commentée sous la direction de I. Hadot. Leiden: Brill, 1989. Vol. 1. P. 19–47.
- Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné. Paris: Seuil, 1958.
- Heine R.* Origen: Scholarship in the Service of the Church. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- James M. R.* Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation. Leiden: Brill, 2021.
- Jordan M. D.* Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres // *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. 1986. Vol. 4. P. 309–333.
- Junod É.* Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren? // *Predigt in der alten Kirche* / hrsg. von E. Mühlenberg und J. Oort. Kampen: Pharos Publishing House, 1994. S. 50–81.
- Knuuttila S.* Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Lange N., de.* Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-century Palestine. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Ledegang F.* *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Member in Origen*. Leuven: Peeters, 2002.
- Lemaire A.* Les ministères aux origines de l'Église: Naissance de la triple hiérarchie, évêques, presbytes, diacres. Paris: Cerf, 1971.
- Limone V.* Θεοποιεῖσθαι und δοξάζεσθαι. Deification and Glorification in Origen's Exegesis of John 13:31–32 // *Mystical Doctrines of Deification. Case Studies in the Christian Tradition* / ed. J. Arblaster, R. Faesen. London; New York: Routledge, 2018. P. 5–15.
- Ludlow M.* Prosōpopoeia and Embodied Performance // *Ludlow M.* Art, Craft, and Theology in Fourth-century Christian Authors. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 119–143.
- Marchand S.* Sextus Empiricus' Style of Writing. Leiden: Brill, 2011.
- Markschies Ch.* Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School // *The Nag Hammadi Library After Fifty Years* / ed. by J. D. Turner and A. McGuire. Leiden: Brill, 1997. P. 401–438.
- Martens P. W.* Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life. New York: Oxford University Press, 2012.
- McGuckin J.* Origen as Literary Critic in the Origenian Tradition // *Origeniana octava* / ed. by L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2003. P. 121–136.
- Monaci Castagno A.* Contesto liturgico e cronologia della predicazione origeniana alla luce delle nuove «Omelie sui Psalmi» // *Adamantius*. 2014. Vol. 20. P. 238–255.
- Monaci Castagno A.* Origene predicatore e il suo pubblico. Milano: Franco Angeli, 1987.
- Moore E.* Origen of Alexandria and Apocatastasis: Some Notes on the Development of a Noble Notion // *Quodlibet: Online Journal of Christian Theology and Philosophy*. 2003. Vol. 5. № 1. [Электронный ресурс]. URL : <https://web.archive.org/web/20100214114623/http://www.quodlibet.net/articles/moore-origen.shtml> (дата обращения: 21.09.2021).

- Naubin P.* Origène, sa vie et son œuvre. Paris: Beauchesne, 1977.
- Neuschäffer B.* Origenes als Philologe. Bd. 2. Basel: F. Reinhardt, 1987.
- Peri V.* Omelie Origeniane sui Salmi. Contributi all'identificazione del testo latino. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1980.
- Perrone L.* Origenes redivivus: la découverte des «Homélies sur les Psaumes» dans le Cod. Gr. 314 de Munich // *Revue d'études augustinienes et patristiques*. 2013. Vol. 59. P. 55–93.
- Perrone L.* The Dating of the New «Homilies on the Psalms» in the Munich Codex: The Ultimate Origen? // *Proche-Orient chrétien*. 2017. Vol. 67. P. 243–251.
- Piscini G.* De l'exégèse à la polémique: la notion d'ἀκολουθία dans les tomes 1–2 du Contre Celse d'Origène // *Vigiliae christianae*. 2020. Vol. 74. P. 199–221.
- Porter S. E.* Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B. C. — A. D. 400. Leiden: Brill, 2002.
- Prinzivalli E.* Apocatastasi // *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere* / ed. A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 24–29.
- Ramelli I., Kostan D.* Terms for Eternity: Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2007.
- Ramelli I.* The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden: Brill, 2013.
- Ševčenko I.* A Shadow Outline of Virtue: The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century) // *Age of Spirituality: A Symposium* / ed. by K. Weitzmann. Princeton: Princeton University Press, 1980. P. 53–74.
- Simonetti M.* Origene esegeta e la sua tradizione. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Torjesen K. J.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin: W. de Gruyter, 1986.
- Trigg J. W.* Origen. London; New York: Routledge, 1998.
- Tzamalikos P.* Origen and the Stoic View of Time // *Journal of the History of Ideas*. 1991. Vol. 54. P. 535–561.
- Tzamalikos P.* Origen: Philosophy of History and Eschatology. Leiden: Brill, 2007.
- Usacheva A.* Knowledge, Language and Intellection from Origen to Gregory Nazianzen: A Selective Survey. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017.
- Visnic J.* The Invention of Duty: Stoicism as Deontology. Leiden: Brill, 2021.
- Wagner M. M.* Rufinus, the Translator: A Study of His Theory and His Practice as Illustrated in His Version of the «Apologetica» of St. Gregory Nazianzen. Washington, D. C.: Catholic University of America, 1945.
- Watts E. J.* City and School in Late Antique Athens and Alexandria. Berkley: University of California Press, 2006.
- Weaver J. B.* The Noble and Good Heart: Καλοκαγαθία in Luke's Parable of the Sower // *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay* / ed. by P. Gray and G. R. O'Day. Leiden: Brill, 2008. P. 151–172.
- Woolfenden G. W.* The Use of the Psalter by Early Monastic Communities // *Studia patristica*. 1993. Vol. 26. P. 88–94.

Origen. Homilies I and II on Psalm 36

Part 1

Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries

Anna Grünert

PhD Student of the School of Philosophy and Cultural Studies,
Faculty of Humanities of the HSE University
Staraya Basmannaya Ulitsa, 21/4, Moscow 105066, Russia
agryunert@hse.ru

For citation: “Origen. Homilies I and II on Psalm 36. Part 1”. Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries by Anna Grünert. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 71–124 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.002

Abstract. This publication is the first translation from Ancient Greek into Russian of the first two Homilies on Psalm 36 by Origen. In the introduction, the author briefly explains which place the Psalter occupied in the history of the early Church, and also provides some information regarding the context in which the homilies were preached. The article also deals with the issues of authenticity, dating, historical and liturgical contexts, genre and audience. The translation is supplemented by a commentary and a translation of the apparatus. This publication will be followed by a translation of the next two homilies on Psalm 36.

Keywords: Origen, ante-Nicene homiletics, exegesis, allegorical interpretation, psalm 36.

References

- Alieva O. (2020) “Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea”. *Journal of Early Christian Studies*, vol. 28, no. 3, pp. 373–394.
- Amacker R., Junod É. (eds.) (2002) *Eusèbe de Césarée. Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène*. Paris: Cerf (SC; 464).
- Rowe C. (ed.) (1984) *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Baehrens W. A. (ed.) (1925) *Origenes Werke. Bd. 8. Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS; 33).
- Baehrens W. A., Lubac H., de, Doutreleau L. (eds.) (1976) *Origène. Homélie sur la Genèse*. Paris: Cerf (SC; 7bis).
- Baehrens W. A. (ed.) (1921) *Origenes. Werke. Bd. 7/2. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judges*. Berlin: W. de Gruyter (GCS; 30).
- Bardy G. (ed.) (1955) *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. T. 2. Livres V–VII*. Paris: Cerf (SC; 41).
- Beckwith R. (1985) *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. London: SPCK Publishing.
- Blanc C. (ed.) (1966) *Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 1. Livres I–V*. Paris: Cerf, (SC; 120).
- Blanc C. (ed.) (1970) *Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 2. Livres VI et X*. Paris: Cerf (SC; 157).

- Blanc C. (ed.) (1975) *Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 3. Livre XIII*. Paris: Cerf (SC; 222).
- Blanc C. (ed.) (1992) *Origène. Commentaire sur saint Jean. T. 5. Livres XXVIII et XXXI*. Paris: Cerf (SC; 385).
- Bobichon Ph. (ed.) (2003) *Justin Martyr. Dialogue avec le Tryphon*. Fribourg: Academic Press Fribourg (Paradosis; 47).
- Borret M. (ed.) (1967) *Origène. Contre Celse. T. 1. Livres I et II*. Paris: Cerf (SC; 132).
- Borret M. (ed.) (1968) *Origène. Contre Celse. T. 2. Livres III et IV*. Paris: Cerf (SC; 136).
- Borret M. (ed.) (1969) *Origène. Contre Celse. T. 4. Livres VII et VIII*. Paris: Cerf (SC; 150).
- Borret M. (ed.) (1981) *Origène. Homélie sur le Lévitique. T. 1. Homélie I–VII*. Paris: Cerf (SC; 286).
- Borret M. (ed.) (1989) *Origène. Homélie sur Ézéchiél*. Paris: Cerf (SC; 352).
- Bradshaw P. F. (2009) *Reconstructing Early Christian Worship*. London: SPCK Publishing.
- Brésard L., Crouzel H., Borret M. (eds.) (1991) *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. T. 1. Livres I–II*. Paris: Cerf (SC; 375).
- Brésard L., Crouzel H., Borret M. (eds.) (1992) *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. T. 2. Livres III–IV*. Paris: Cerf (SC; 376).
- Bury R. G. (ed.) (1926) *Plato. Laws (Books 7–12)*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library; 192).
- Cabié R. (1997) “Le dimanche et le temps pascal au temps d’Origène”, in A. Duplex (ed.) *Recherches et tradition: Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*. Paris: Beauchesne, pp. 47–60.
- Camelot P.-Th. (ed.) (1998) *Ignace d’Antioche. Lettres*. Paris: Cerf (SC; vol. 10).
- Chrétien J.-L. (2005) *Symbolique du corps: La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. Paris: PUF.
- Colson F. H., Whitaker G. H. (eds.) (1929) *Philo. On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library; 226).
- Colson F. H., Whitaker G. H. (eds.) (1934) *Philo. On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library; 275).
- Colson F. H. (ed.) (1937) *Philo. On the Decalogue. On the Special Laws. Books 1–3*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library; 320).
- Colson F. H. (ed.) (1939) *Philo. On the Special Laws (Book 4). On the Virtues. On Rewards and Punishments*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library; 341).
- Cornélis H. (1959) Les fondements eschatologiques de la cosmologie d’Origène // *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 43, pp. 32–80.
- Courtonne Y. (ed.) (1957) *Basile. Correspondance. T. 1. Lettres I–C*. Paris: Les Belles lettres.
- Crouzel H. (1956) *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*. Paris: Aubier.
- Crouzel H. (1970) “Origines patristiques d’un thème mystique: le trait de la blessure d’amour chez Origène” in P. Granfield, J. A. Jungmann (eds.) *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten. Bd. 1*. Münster: Aschendorff, pp. 309–319.
- Crouzel H., Simonetti M. (eds.) (1978) *Origène. Traité des principes. T. 1. Livres I et II*. Paris: Cerf (SC; 252).

- Crouzel H., Simonetti M. (eds.) (1980) *Origène. Traité des principes. T. 3. Livres III et IV*. Paris: Cerf (SC; 268).
- Crouzel H., Simonetti M. (eds.) (1980) *Origène. Traité des Principes. T. 4. Livres III et IV*. Paris: Cerf (SC; 269).
- Crouzel H. (1984) "Quand le Fils transmet le Royaume à son Père: L'interprétation d'Origène". *Studia missionalia*, vol. 33, pp. 359–384.
- Crouzel H. (1984) "Le coeur selon Origène". *Bulletin de littérature ecclésiastique*, vol. 85, pp. 99–110.
- Crouzel H. (1986) "Origène a-t-il tenu que le règne du Christ prendrait fin?" *Augustinianum*, vol. 26, pp. 51–61.
- Devreesse R. (1970) *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana (Studi e testi; 264).
- Dicks D. R. (1970) *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press.
- Dively Lauro E. (2005) *The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis*. Leiden; Boston: Brill (The Bible in Ancient Christianity; 3).
- Dunn-Wilson D. (2005) *A Mirror for the Church: Preaching in the First Five Centuries*. Grand Rapids: William Eerdmans Publishing Co.
- Gallagher E. L. (2012) *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory: Canon, Language, Text*. Leiden: Brill.
- Girod R. (ed.) (1970) *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. T. 1. Livres X et XI*. Paris: Cerf (SC; 162).
- Grappone A. (2001) "Annotazioni sul contesto liturgico delle omelie di Origene". *Augustinianum*, vol. 41, pp. 329–362.
- Hadot I. (1989) "Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens", in I. Hadot (ed.) *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Vol. 1*. Leiden: Brill, pp. 19–47.
- Hammond Bammel C. P., Fédou M., Brésard L. (eds.) (2009) *Origène. Commentaire sur l'Épître aux Romains. Livres I–II*. Paris: Cerf (SC; 532).
- Harl M. (1958) *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*. Paris: Seuil.
- Harl M., Marrou H.-I. (eds.) (1960) *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I*. Paris: Cerf (SC; 70).
- Harl M., De Lange M. (eds.) (1983) *Origène. Philocalie. 1–20: Sur les Écritures; La Lettre à Africainus sur l'histoire de Suzanne*. Paris: Cerf (SC; 302).
- Heine R. (2010) *Origen: Scholarship in the Service of the Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Henry P., Schwyzer H.-R. (eds.) (1964) *Plotini Opera. T. 1. Porphyrii vita Plotini. Enneades I–III*. Oxonii: E. Typographeo Clarendoniano.
- Hook L., van (ed.) (1935) *Isocrates. Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library; 373).
- Husson P., Nautin P. (eds.) (1977) *Origène. Homélie sur Jérémie. T. 2. Homélie XII–XX et Homélie latines*. Paris: Cerf (SC; 238).
- James M. R. (2021) *Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation*. Leiden: Brill.

- Jonkers E. J. (ed.) (1954) *Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*. Leiden: Brill.
- Jordan M. D. (1986) "Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres". *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 4, pp. 309–333.
- Junod É. (1994) "Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?", in E. Mühlenberg, J. Oort (eds.) *Predigt in der alten Kirche*. Kampen: Pharos Publishing House, 1994, pp. 50–81.
- Klostermann E. (ed.) (1935) *Origenes. Werke. Bd. 10. Matthäuserklärung*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (GCS; 41).
- Knuuttila S. (2006) *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Labourt J. (ed.) (1951) *Jérôme. Lettres*. Paris: Les Belles lettres.
- Lange N., de (1977) *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-century Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leal J., Mattei P. (eds.) (2019) *Tertullien. De l'âme*. Paris: Cerf (SC; 601).
- Ledegang F. (2002) *Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and Its Member in Origen*. Leuven: Peeters.
- Lemaire A. (1971) *Les ministères aux origines de l'Église: Naissance de la triple hiérarchie, évêques, presbytes, diacres*. Paris: Cerf.
- Limone V. (2018) "Θεοποιεῖσθαι and δοξάζεσθαι. Deification and Glorification in Origen's Exegesis of John 13:31–32", in J. Arblaster, R. Faesen (eds.) *Mystical Doctrines of Deification. Case Studies in the Christian Tradition*. London; New York: Routledge, pp. 5–15.
- Ludlow M. (2020) "Prosōpopoeia and Embodied Performance" in M. Ludlow. *Art, Craft, and Theology in Fourth-Century Christian Authors*. Oxford: Oxford University Press, pp. 119–143.
- Marchand S. (2011) *Sextus Empiricus' Style Of Writing*. Leiden: Brill.
- Markschies Ch. (1997) "Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School", in J. D. Turner, A. McGuire (eds.) *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*. Leiden: Brill, pp. 401–438.
- Martens P. W. (2012) *Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life*. New York: Oxford University Press.
- McGuckin J. (2003) "Origen as Literary Critic in the Origenian Tradition", in L. Perrone, P. Bernardino, D. Marchini (eds.) *Origeniana octava*. Leuven: Leuven University Press; Peeters, pp. 121–136.
- Méhat A. (ed.) (1951) *Origène. Homélie sur les Nombres*. Paris: Cerf (SC; 29).
- Messié P., Neyrand L., Borret M. (eds.) (1993) *Origène. Homélie sur les Juges*. Paris: Cerf (SC; 389).
- Monaci Castagno A. (1987) *Origene predicatore e il suo pubblico*. Milano: Franco Angeli.
- Monaci Castagno A. (2014) "Contesto liturgico e cronologia della predicazione origeniana alla luce delle nuove 'Omélie sui Psalmi'". *Adamantius*, vol. 20, pp. 238–255.
- Mondésert C., Plassart A. (eds.) (1949) *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique*. Paris: Cerf (SC; 2).
- Mondésert C. Matray C. (eds.) (1970) *Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre III. Indices des livres I, II et III*. Paris: Cerf (SC; 158).
- Moraux P. (ed.) (1965) *Aristote. Du ciel*. Paris: Les Belles lettres.
- Moore E. (2003) "Origen of Alexandria and Apocatastasis: some notes on the development of a noble notion". *Quodlibet: Online journal of Christian Theology and Philosophy*, vol. 5,

- no. 1, available at: <https://web.archive.org/web/20100214114623/http://www.quodlibet.net/articles/moore-origen.shtml> (access date 21.09.2021).
- Nautin P. (1977) *Origène, sa vie et son œuvre*. Paris: Beauchesne.
- Nestle E., Aland A. (eds.) (2012) *Novum Testamentum graece: Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Neuschäffer B. (1987) *Origenes als Philologe*. Vol. 2. Basel: F. Reinhardt.
- Peri V. (1980) *Omēlie Origeniane sui Salmi. Contributi all'identificazione del testo latino*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana.
- Perrone L. (2013) "Origenes redivivus: la découverte des 'Homélies sur les Psaumes' dans le Cod. Gr. 314 de Munich". *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, vol. 59, pp. 55–93.
- Perrone L., Molin Pradel M., Prinzivalli E., A. Cacciari A. (eds.) (2015) *Origenes Werke. Bd. 13. Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314*. Berlin: W. de Gruyter (GCS; NF 19).
- Perrone L. (2017) "The Dating of the New 'Homilies on the Psalms' in the Munich Codex: The Ultimate Origen?" *Proche-Orient chrétien*, no. 67, pp. 243–251.
- Piscini G. (2020) "De l'exégèse à la polémique: la notion d'ἀκολουθία dans les tomes 1–2 du Contre Celse d'Origène". *Vigiliae christianae*, vol. 74, pp. 199–221.
- Porter S. E. (2002) *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 B. C. — A. D. 400*. Leiden: Brill.
- Prinzivalli E. (ed.) (1991) *Origene. Omēlie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI–XXXVII–XXXVIII*. Firenze: Nardini.
- Prinzivalli E., Crouzel H., Brésard L. (eds.) (1995) *Origène. Homélies sur les Psaumes 36 à 38*. Paris: Cerf (SC; 411).
- Prinzivalli E. (2000) "Apocatastasi", in A. Monaci Castagno (ed.) *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. Roma: Città Nuova, pp. 24–29.
- Rackham H. (ed.) (1935) *Aristotle. Athenian Constitution. Eudemian Ethics. Virtues and Vices*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library; 285).
- Rahlfs A., Hanhart R. (eds.) (2007) *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
- Ramelli I. (2013) *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- Ramelli I., Kostas D. (2007) *Terms for Eternity: Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press.
- Robin L. (ed.) (1926) *Platon. Phédon*. Paris: Les Belles lettres.
- Rousseau A., Hemmerdinger B., Doutreleau L., Mercier Ch. (eds.) (1965) *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*. Paris: Cerf (SC; 100).
- Scherer J. (ed.) (1960) *Origène. Entretien avec Héraclide*. Paris: Cerf (SC; 67).
- Ševčenko I. (1980) "A Shadow Outline of Virtue: The Classical Heritage of Greek Christian Literature (Second to Seventh Century)", in K. Weitzmann (ed.) *Age of Spirituality: A Symposium*. Princeton: Princeton University Press, pp. 53–74.
- Simonetti M. (2004) *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia: Morcelliana.
- Steinmann K. (ed.) (1992) *Epiktet. Handbüchlein der Moral*. Stuttgart: Reclam.

- Torjesen K. J. (1986) *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin: W. de Gruyter.
- Trapp M. B. (ed.) (1997) *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. London: Clarendon Press.
- Trigg J. (ed.) (2020) *Origen. Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Trigg J. W. (1998) *Origen*. London; New York: Routledge.
- Tzamalikos P. (1991) "Origen and the Stoic View of Time". *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, pp. 535–561.
- Tzamalikos P. (2007) *Origen: Philosophy of History and Eschatology*. Leiden: Brill.
- Usacheva A. (2017) *Knowledge, Language and Intellection from Origen to Gregory Nazianzen: A Selective Survey*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Visnic J. (2021) *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Leiden: Brill.
- Wagner M. M. (1945) *Rufinus, the Translator: A Study of His Theory and His Practice as Illustrated in His Version of the "Apologetica" of St. Gregory Nazianzen*. Washington, D. C.: Catholic University of America.
- Watts E. J. (2006) *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkley: University of California Press.
- Weaver J. B. (2008) "The Noble and Good Heart: Καλοκαγαθία in Luke's Parable of the Sower", in P. Gray, G. R. O'Day (eds.) *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*. Leiden: Brill, pp. 151–172.
- Woolfenden G. W. (1993) "The Use of the Psalter by Early Monastic Communities". *Studia patristica*, vol. 26, pp. 88–94.

К ВОПРОСУ О МЕДИЦИНСКОЙ БИБЛИОТЕКЕ свт. ФОТИЯ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО

Ирина Викторовна Пролыгина

кандидат филологических наук
заведующая кафедрой латинского языка и основ терминологии
МГМСУ им. А. И. Евдокимова
127473, Москва, ул. Делегатская, д. 20, стр. 1
prolygina99@yandex.ru

Для цитирования: Пролыгина И. В. К вопросу о медицинской библиотеке свт. Фотия Константинопольского // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 125–139. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.003

Аннотация

УДК 82.091 (801.82)

В статье рассматривается 322 трактат «Амфилохий» свт. Фотия Константинопольского, посвящённый медицинским вопросам, и ставится вопрос о его возможных источниках и медицинской библиотеке, доступной патриарху в Константинополе. Композиционно в амфилохии вычленяются четыре отрывка разной тематики, заимствованные в сжатой форме из позднеантичной медицинской литературы. В качестве источников патриарх преимущественно использовал тексты, упомянутые им в «Библиотеке». Способы компиляции текстов свидетельствуют не только о прекрасном знании предшествующей медицинской традиции, но и о критическом осмыслении источников и стремлении к обобщению разных взглядов. Впервые публикуется русский перевод 322-й амфилохии.

Ключевые слова: византийская медицина, медицинские книги, библиотека, византийская филология, свт. Фотий Константинопольский.

В сборнике «Амфилохии» свт. Фотия (ок. 820–895), значительная часть которых уже доступна русскому читателю в переводе Д. Е. Афиногенова¹, сохранился трактат 322 «О медицинских вопросах». Он относится к серии так называемых дополнительных трактатов (№ 314–329), составленных, вероятно, уже после возвращения патриарха из первой ссылки в столицу, то есть после 872 г. Эта амфилохия представляет собой собрание из четырёх фрагментов, в которых речь идёт об анатомии головы (v. 2–41), заболеваниях глаз (v. 42–58), гидроцефалии (v. 59–68) и видах пульса (v. 69–75). Выбор вопросов столь различной медицинской тематики объясняется в начале трактата просьбой адресата о разъяснении именно этих медицинских глав. Последовательность их изложения вполне соответствует рекомендованному ещё Галеном порядку изучения медицины: сначала излагаются вопросы анатомии и физиологии, далее терапии и патологии и только затем прогностики, к которым относилась и сфигмология².

Первый анатомический отрывок, как справедливо полагают издатели³, фрагментарно заимствован из XXIV–XXV глав «Медицинского сборника» Орибазия. Последние, в свою очередь, представляют собой компиляцию отрывков из сочинений Галена «О пользе частей человеческого тела» (*De usu partium* VIII–IX), «О костях для начинающих» (*De ossibus ad tirones* III, 4–8) и «Об анатомии мышц» (*De musculorum dissectione* II) — его главных трактатов по анатомии и физиологии. Источники других трёх отрывков, касающихся патологии и прогностики, остаются неизвестными и ставят вопрос о медицинской библиотеке патр. Фотия, которой он мог располагать в Константинополе.

Известно, что от обширного корпуса античных медицинских текстов к IX в. уцелела лишь его незначительная часть. Причиной тому была как невысокая продуктивность рукописного копирования вообще, так и переход во II–IV вв. с папирусного свитка как материального носителя текста на пергаментный кодекс, который значительно увеличил стоимость книг. Как следствие, составлялись преимущественно разного

- 1 *Фотий, патриарх, свт.* Избранные трактаты из «Амфилохий» / пер., сост., статья Д. Е. Афиногенова. М., 2002; *Фотий Константинопольский, свт.* Амфилохии. Трактат 1 / пер. с др.-греч., предисл. и примеч. Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 78–108; *Фотий Константинопольский, свт.* Трактаты 223–248 / пер. с др.-греч., предисл. и примеч. Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 44–76.
- 2 См.: *Galenus. De libris propriis* IV–VIII // *Galien. Œuvres*. T. 1. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur les propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe / ed. V. Boudon-Millot. Paris, 2007. P. 145–159.
- 3 *Photii Epistulae et Amphilochia* / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae, 1987. Vol. 4. Fasc. 1. P. 130–131.

рода медицинские сборники, руководства и энциклопедии, например, Орибазия (ок. 325–395), Аэция Амидского (сер. VI в.), Александра Тралльского (VI в.) и Павла Эгинского (ок. 625–690), которые состояли из компиляции фрагментов античных медицинских авторов и служили практическими руководствами для врачей в области диагностики и терапии. Далее, в VI в. в Александрии была разработана школьная программа изучения медицины — знаменитый Александрийский канон, который на долгие годы определил приоритеты при выборе и копировании античных медицинских текстов. Кроме того, на рубеже VIII–IX вв. произошёл переход с маюскульного письма на минускульное, который позволил переписывать книги быстрее и компактнее и повлёк за собой новую рукописную традицию. Возникла необходимость сохранить наиболее важные сочинения, используя новое письмо⁴.

В «Библиотеке», озаглавленной как «Описание и пересказ прочитанных нами книг, краткое содержание которых пожелал узнать возлюбленный наш брат Тарасий. Всего книг триста без двадцати одной», патр. Фотий среди 99-ти перечисленных авторов упоминает, по подсчётам Ж. Иригуэна⁵, в античной части: 31-го историка, 9 аттических ораторов, 5 мифографов и авторов греческих романов, 2 философов, 16 лексикографов и 6 врачей, к которым он причисляет и Феофраста (371–287 гг. до н. э.). Если не считать Феофраста, трактаты которого следует относить скорее к биологии и естественным наукам, и Диоскорида (ок. 40–90 гг. н. э.), автора трактата «О лекарственных веществах», который оставался самым авторитетным текстом в области фармакологии вплоть до XVI в., непосредственно о медицине речь идёт в 9 кодексах с упоминанием сочинений Галена (cod. 164), Дионисия Эгейского (cod. 185 и 211), Орибазия (cod. 216–219), Теона Александрийского (cod. 220) и Аэция Амидского (cod. 221)⁶.

- 4 Об истории медицинских книг в Византии см.: *Bouras-Vallianatos P.* Galen in Late Antique Medical Handbooks // *Brill's Companion to the Reception of Galen* / ed. P. Bouras-Vallianatos, B. Zipser. Leiden, 2019; *Eijk P., van der.* Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical «Encyclopaedias» of Late Antiquity // *Condensing Text — Condensed Texts* / ed. M. Horster, C. Reitz. Stuttgart, 2010. P. 519–554; *Eijk P., van der, Geller M., Lehmann L., Martelli M., Salazar C.* Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud // *Wissen in Bewegung: Institution — Iteration — Transfer* / hsgb. E. Cancik-Kirschbaum, A. Traninger. Wiesbaden, 2015. S. 195–221; *Marganne M.-H.* Le livre médicale dans le monde gréco-romaine. Liège, 2004.
- 5 *Irigoin J.* Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle) // *Cahiers de civilisation médiévale*. 1962. Vol. 5. P. 287–302.
- 6 Подробный анализ десяти медицинских и фармацевтических трактатов, описываемых свт. Фотием в «Библиотеке», см.: *Marganne M.-H.* La «Bibliothèque médicale» de Photios // *Medicina nei secoli. Arte e scienza*. 2010. Vol. 22 (1–3). P. 509–529.

Знание Фотием медицинских текстов подтверждается и свидетельством Никиты Пафлагона (кон. IX — нач. X в.), которого трудно заподозрить в симпатии к Фотию. Он пишет о том, что патриарх был знаменит познаниями «в грамматике и поэзии, риторике и философии и даже в медицине, как почти и во всякой мирской науке, так что говорят, что он не только превзошёл всех в своём поколении, но может соперничать даже с древними»⁷. Кроме того, в своих письмах он неоднократно даёт лекарственные предписания и получает благодарности за успешное лечение⁸. На какие же тексты мог опираться свт. Фотий в 322-й амфилохии?

Из многочисленных сочинений Галена (ок. 129–200/217 гг. н. э.) в «Библиотеке» Фотий упоминает лишь один его текст «О школах (De sectis)»⁹ (cod. 164), хотя, несомненно, он был знаком и с другими его сочинениями, стиль которых он критикует за многословие и длинные периоды¹⁰. В корпусе текстов Галена это сочинение занимает особое место: именно с него, по мнению автора, необходимо начинать изучение медицины¹¹. Кроме того, оно первым входило в перечень медицинских сочинений Александрийского канона. Свт. Фотий повторяет мысль Галена: «Очевидно, что эта книга должна предварять чтение всех прочих медицинских сочинений, если нужно узнать, какова школа наилучшая, и ей таким образом следовать»¹².

О втором авторе, Дионисии Эгейском, и его сочинении «Dictyasa» (Δικτυακῶν ἐπιγραφῶν ἔχων) практически ничего не известно, кроме этого свидетельства Фотия (cod. 185 и 211). Согласно Г. фон Штадену¹³, из содержания этого описания можно сделать вывод о том, что Дионисий был хорошо знаком не только с медицинскими и философскими учениями V–IV вв. до н. э., но и с учениями эллинистического периода, в частности Эразистрата и стоиков. Таким образом, он мог написать

7 Nicetas Paphlagonius. Vita Ignatii // PG. 105. Col. 509B.

8 Epistulae 169, 179, 223 и 224.

9 Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 164, 107a:17–b12 // Photius. Bibliothèque / ed. R. Henry. Paris, 1960. T. 2. P. 135–136.

10 Ibid. Cod. 164, 107b:7 // Op. cit. T. 2. P. 136.

11 Galenus. De libris propriis I, 2–4 // Op. cit. P. 132.

12 Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 164, 107a41–b2 // Op. cit. T. 2. P. 135–136. Имеются в виду три античные медицинские школы: логическая, или догматическая, эмпирическая и методическая.

13 Staden H., von. Rupture and Continuity: Hellenistic Reflections on the History of Medicine // Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity / ed. Ph. van der Eijk. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 177–185.

своё сочинение в эллинистический или римский период и входить в круг последователей известного эмпирика Менодота Никомидийского (I–II в. н. э.). Фотий называет это сочинение «книжицей» (βιβλιδάριον), но не даёт разъяснений относительно его названия, которое представляет собой *hарах*, образованный от слова *δίκτυον* («сеть»). Относительно композиции и содержания сочинения он пишет, что оно состояло из 100 глав, которые содержали 50 утверждений и их опровержений по вопросам физиологии (рождения, пищеварения, дыхания и других), патологии (некоторые заболевания глаз, френит, летаргия), аппетита, мозга, крови, сердца, различных видов лечения, сосудов, нервов и других¹⁴. Это сочинение, по мнению Фотия, полезно для упражнения в диалектике и знакомства с некоторыми мнениями, касающимися медицинской теории.

Сочинениям Орибазия (325–395 гг. н. э.), который, скорее всего, был основным источником свт. Фотия в области позднеантичной медицины, посвящены четыре кодекса (cod. 216–219). Патриарх замечает, что он прочитал четыре медицинских трактата Орибазия и ещё семь других его книг¹⁵. Первый трактат (cod. 216), точного наименования которого Фотий не приводит, содержал «Сокращение» (Εἰςτομή) сочинений Галена¹⁶, посвящённое имп. Юлиану Отступнику. Из длинной цитаты Орибазия в предисловии к этому трактату следует, что он был предназначен для тех, кто только решил заниматься медициной, кто уже приступил к её изучению, и тех, кто имеет базовые знания в области медицины, чтобы в случае необходимости быстро вспомнить самое важное.

Второй упоминаемый Фотием трактат Орибазия — «Медицинский сборник» (cod. 217) — также посвящён Юлиану Отступнику. Он состоял из 70 книг, большая часть которых в настоящее время утрачена. Как следует из длинной цитаты Орибазия, он старался разыскать и собрать самое важное у всех наилучших мужей, особенно всё, что содействует достижению цели медицины. Первым среди медицинских авторов Орибазий признаёт Галена, потому что «он превосходит всех прочих авторов, писавших на ту же тему, пользуясь самыми точными методами и определениями, поскольку следует принципам и мнениям

14 О содержании дилемм см.: *Dulière W.-L.* Les «Dictyaques» de Denys d'Egée ou les dilemmes du *sic et non* de la médecine antique. Histoire d'un procédé dialectique // *L'Antiquité classique*. 1965. Vol. 34. P. 506–518.

15 *Photius Constantinopolitanus.* Bibliotheca. Cod. 216, 173b:34 // *Photius.* Bibliothèque / ed. R. Henry. Paris, 1962. T. 3. P. 131.

16 Скорее всего, речь идёт о так называемом Синописе сочинений Галена.

Гиппократ»¹⁷. Относительно порядка изложения материала Орибазий отмечает, что сначала речь идёт о гигиене и терапии, затем о природе и строении человека, о сохранении здоровья и выздоровлении, потом о диагностике и прогностике и, наконец, о лечении болезней, их симптомах и восстановлении противоестественного.

В 218 кодексе свт. Фотий приводит краткое содержание «Сокращения» (Συντομία) вышеупомянутого «Медицинского сборника» Орибазия, которое состояло из девяти книг и было обращено к его сыну Евстафию. Оно должно было служить кратким справочником или руководством, полезным для медицинской практики. И, наконец, четвёртое сочинение Орибазия (cod. 219) состояло из 4 книг и было адресовано некоему Евнапию — другу Орибазия, автору известной «Жизни софистов». В нём речь шла об изготовлении и применении общедоступных лекарств (τὰ εὐλόγιστα τῶν ἰαμάτων), в частности, о свойствах простых лекарств, описании медикаментов от каждой болезни и способах лечения больных частей.

Свт. Фотий упоминает ещё об одном медицинском авторе — Феоне (cod. 220), который, по его словам, был архиатром Александрии (IV–V вв.?) и составил сочинение под названием «Человек», посвящённое некоему Феоктисту. О жизни и трудах этого автора ничего неизвестно из других источников. Фотий кратко описывает содержание этого трактата, в котором говорилось о лечении больных частей тела в порядке а сапите ad calcem («с головы до пятки»).

И наконец, самое пространное описание свт. Фотий посвятил Аэцию Амидскому (502–572 гг. н. э.) (cod. 221), возможно, придворному врачу имп. Юстиниана Великого¹⁸, который составил компиляцию медицинских текстов в 16 книгах, известную под названием «Четверокнижие» (Τετράβιβλον), или «Медицинские книги». Цель этого сочинения, по словам свт. Фотия, заключалась в том, чтобы сделать известными «отрывки из сочинений Орибазия, обращённые к Юлиану, Евстафия и Евнапия, а также терапевтических сочинений Галена, Архигена и Руфа и ещё Diosкорида, Геродота, Сорана, Филагрия, Филумена, Посидония и некоторых других, которые оставили своё имя в медицинском искусстве»¹⁹. После подробного описания каждой из книг, в которых рассматриваются вопросы терапии, Фотий заключает, что это сочинение превосходит все

17 *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 217, 174 // Op. cit. T. 3. P. 131.*

18 О дискуссии по этому вопросу см.: *Scarborough J. Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2013. Vol. 53. P. 742–762.*

19 *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 221, 177a:10–15 // Op. cit. T. 3. P. 140.*

прочие ясностью и полнотой и советует постоянно обращаться к нему для лечения тела.

Таким образом, свт. Фотий упоминает о пяти медицинских авторах I–VI вв. н. э., которых можно расположить в следующем хронологическом порядке: Дионисий Эгейский (?), Гален, Орибазий, Феон и Аэций Амидский. О двух авторах — Дионисии Эгейском и Феоне — не сохранилось никаких иных сведений, кроме упоминаний в «Библиотеке». Следует отметить, что Фотий не оставил заметок о важных сочинениях ещё двух известных византийских врачей — Александра Тралльского (VI в.) и Павла Эгинского (VII в.), хотя упоминает, что был знаком с их сочинениями²⁰. Во вступлении к «Библиотеке», обращённом к свт. Тарасию, он поясняет, что излагает содержание только тех книг, которые были прочитаны в его отсутствие, чтобы он имел точное и цельное представление о книгах, которые он не прослушал вместе с Фотием. Служат ли эти слова вымышленным предлогом для написания книги, или речь здесь идёт об имевших место совместных чтениях в кругу византийских интеллектуалов²¹, вполне можно предположить, что Фотий был знаком и с другими медицинскими текстами, описание которых он не приводит либо потому, что не располагал ими в собственной библиотеке, либо потому, что они были уже хорошо известны адресату, либо потому, что не счёл их достаточно полезными.

Из упомянутых Фотием сочинений четыре текста сохранились полностью («О школах» Галена, «Сокращение к Евстафию» и «Об общедоступных лекарствах к Евнапию» Орибазия и «Четверокнижие» Аэция Амидского), один — частично («Медицинский сборник» Орибазия: из 70 книг сохранилась только треть) и три текста утрачены («Diktuaka» Дионисия Эгейского, «Сокращение сочинений врача Галена» Орибазия и «Человек» Теона). Рассмотрим, могут ли какие-то из сохранившихся текстов быть источниками для остальных трёх фрагментов 322-й амфилохии.

Во втором фрагменте амфилохии, посвящённом заболеваниям глаз (v. 42–58), Фотий кратко перечисляет общие с другими частями тела неспецифические заболевания глаз; далее — болезни, вызванные внешними причинами, иначе говоря, травматического происхождения; и специфические заболевания глаз, среди которых он различает заболевания всего глаза и какой-то его части. Повествование явно

20 *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 178, 123b:24–25* // Op. cit. T. 2. P. 182.

21 См.: *Marganne M.-H. La «Bibliothèque médicale» de Photios. P. 522; Cavallo G. Lire à Byzance. Paris, 2006. P. 61, 70, 99; Canfora L. Il «Reading circle» intorno a Fozio // Byzantion. 1998. Vol. 68. P. 222–223.*

ориентировано на несведущую в медицинских вопросах аудиторию и представляет собой краткий конспект отдельных глав VII книги «Четверокнижия» Аэция Амидского²², на что указывают как многочисленные терминологические и фразеологические совпадения, так и последовательность изложения материала.

Следующий небольшой фрагмент о гидроцефалии (v. 59–68) содержит краткие сведения о видах этого заболевания, его патогенезе и клинической форме и служит прекрасным примером критического подхода Фотия к работе с источниками и компиляции текстов. Среди упоминаемых в «Библиотеке» текстов сохранилось два отрывка о гидроцефалии, принадлежащих Орибасию и Аэцию Амидскому. Орибазий в 46-й книге своего «Медицинского сборника» приводит фрагмент несохранившегося текста врача Антилла (первая пол. II в. н. э.), в начале которого он перечисляет три вида гидроцефалии²³. Однако Фотий к этим трём видам добавляет четвёртый, утверждая, что жидкость может также скапливаться «между оболочкой, окружающей головной мозг, и самим мозгом». В этом вопросе он вступает в прямую полемику с Орибазием, который замечает, что «между мозговой оболочкой и мозгом влага скапливаться не может»²⁴. Скорее всего, Фотий опирался здесь на текст Аэция Амидского, который в 15-й книге «Четверокнижия» приводит отрывок «О гидроцефалии»²⁵, принадлежащий античному врачу Леониду, который при перечислении возможных видов гидроцефалии замечает, что, по мнению некоторых, жидкость может скапливаться между мозговой оболочкой и мозгом²⁶.

Последний отрывок (v. 69–75) служит собранием самых общих сведений по античной сфигмологии: сколько видов пульсов существует, что такое пульс, каково его назначение, в каких сочетаниях он может встречаться. На какие именно тексты опирался Фотий в последнем отрывке, остаётся неясным. Прямых заимствований из текстов Галена, который подробнее образом разработал учение о пульсе и посвятил этому вопросу более семи отдельных сочинений, обнаружить не удалось. Вполне вероятно, Фотий опирался на утраченные части «Медицинского сборника» Орибазия.

22 *Aëtius. Libri medicinales VII // Aëtius Amidenus. Libri medicinales* / ed. A. Olivieri. Leipzig, 1950. Vol. 2. P. 253–399.

23 *Oribasius. Collectionum medicarum reliquiae* 46, 28, 1–16 // *Oribasius. Collectionum medicarum reliquiae* / ed. H. Raeder. Leipzig, 1931. Vol. 3. P. 237–238.

24 *Ibid.* 46, 28, 3–4 // *Op. cit.* P. 237.

25 *Aëtius. Libri medicinales* XV, 12, 1–80 // *Ζερβός Σ. Αετίου Αμιδηνού λόγος δέκατος πέμπτος* // *Αθηνά*. 1909. Т. 21. Σ. 41–46.

26 *Ibid.* XV, 12, 14–16 // *Op. cit.* Σ. 43.

Итак, следует отметить, что свт. Фотий использовал преимущественно те тексты, которые он упоминает в своей «Библиотеке». Что касается филологических приёмов, которыми он пользовался при составлении данной амфилохии, то к ним можно отнести компиляцию прямых цитат одного автора, краткий конспект содержания с перечислением ключевых терминов, критически осмысленную компиляцию с обобщением разных точек зрения.

Далее приводится перевод 322-й амфилохии свт. Фотия Константинопольского, который выполнен под редакцией Д. Е. Афиногенова по изданию: *Photii Epistulae et Amphilochia* / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubneriana, 1987. Vol. 6. Fasc. 1. P. 130–132.

Фотий Константинопольский
Амфилохии. Трактат 322. О медицинских вопросах

О святейший из любомудрых, приведу тебе краткое разъяснение тех медицинских глав, о разрешении которых ты просил.

Головной мозг окружают две мозговые оболочки, называемые мягкой и твёрдой, и последняя настолько плотнее мягкой, насколько мягкая — плотнее головного мозга. У мозга есть два передних желудочка, осуществляющих вдыхание, выдыхание и выдувание из мозга, которые заранее готовят и производят душевную пневму²⁷. А у их нижних частей, обращённых к носу, есть орган обоняния и одновременно словно бы некий проток, подходящий для истечения выделений. Выделения в голове бывают двух видов: одни — как бы парообразные и дымообразные, а другие — как бы водянистые и илистые, а потому и пути их выхода бывают двоякие. У первых это голова с её различными испарениями (ибо её кость — пещеристая), а у вторых — нёбо, рот и нос.

Артерии возносятся от сердца к голове, а некоторые их короткие отростки отошли к шее, лицу и внешним частям головы. А всё остальное, что возносится прямо через грудную клетку и шею к голове, приняла часть черепа с этой стороны и через своё отверстие пропустила внутрь головы. И они оплетают, разделяясь на тонкие артерии, переднюю и заднюю часть [головы], левую и правую, взаимно устремляясь и переплетаясь. Из этих многочисленных тонких артерий, собирающихся словно бы от корней к стволу, родилось, в свою очередь, другое сочетание артерий, равное тому, которое изначально восходило [от сердца], и таким образом через отверстия в твёрдой мозговой оболочке оно проникает в головной мозг. И вены с артериями природа возвела [от сердца] через грудную клетку и всю шею.

У верхней челюсти с каждой стороны, справа и слева, есть три кости, посредством которых она соединяется с головой. И наибольшая из них та, которая примыкает к скуловой кости. Ибо она затрагивает и часть височной кости, и брови, и глазницы, а также охватывает весь маленький угол глаз и доходит до так называемого яблока. И под этими тремя

27 Согласно Галену, душевная пневма (τὸ ψυχικὸν πνεῦμα) представляла собой парообразное вещество, которое образовывалось в желудочках мозга частично из вдыхаемого воздуха, частично из испарения, и была главным инструментом души, обеспечивая передачу чувств и произвольных движений. См.: *Galenus. De usu partium* // *Galenus. Opera omnia* / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1822. Vol. 3. P. 663; *Galenus. De placitis Hippocratis et Platonis* // *Galenus. Opera omnia* / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1823. Vol. 5. P. 614.

костями расположена одна кость значительной величины, и так называемое яблоко и есть часть этой кости и альвеолы всех зубов, кроме резцов.

У губ есть мышцы: одни — поднимающие, а другие — опускающие, у верхней и нижней губы соответственно; и ещё мышцы двигают крылья носа, а под кожей [у них] находятся мышечные волокна так же, как у губных мышц. Нижнюю челюсть двигают четыре пары мышц: те, что тянут её вверх, называются височными и располагаются внутри рта, а те, что отводят её в сторону, находятся на щеках, и их называют жевательными. А остальные две пары [мышц] — опускающие.

Но [скажу] и о глазах. У глаз и, вообще говоря, других [частей] тела бывают общие [болезни]: переохлаждение от воздуха и перегревание. И у век, как у других [частей] тела, бывают кисты, атеромы, рак, карбункулы, аневризмы, варикозные расширения, новообразования, изъязвления, сыпь, гнойные опухоли, вздутия. Ибо все эти болезни наблюдаются как у век, так и других [частей] тела человека. И это болезни сами по себе. А ещё у них бывают болезни, вызванные внешними причинами, как некоторые из уже названных, так и попадание песка, или мелких живых существ, или шелухи, или извести, или это дым, или пепел, или ушиб, или ожоговые раны, или застрявшие занозы (а от ушиба случаются и повреждения, и кровоподтёки, и увечья, от него же бывает и выпадение [глаза] и нечто тому подобное). И одни [болезни] возникают в какой-то одной части, а другие — во всём глазу вместе с веками, [как, например], сухость и затвердение глаз, гноетечения, и выпячивание, и тому подобное. И одни болезни касаются только самого глазного яблока и окружающих его тканей, а другие — всего глаза, как расслабление, никталопия и полная неспособность видеть ночью, и ещё бывает атрофия, и миопия, и страбизм, и давление, и паралич, который может быть общим как у век, так и у других частей тела; а другие болезни касаются какой-то части глаза.

Гидроцефалия бывает четырёх видов: 1) между кожей и оболочкой, окружающей череп; 2) между оболочкой, окружающей череп, и костью; 3) между костью и оболочкой, окружающей головной мозг; 4) между оболочкой, окружающей головной мозг, и самим мозгом. Вообще, гидроцефалия возникает из естественной жидкости в голове, которая, смешавшись с кровью, противоестественно вытесняется из естественных тканей головы и занимает чуждое место. И гидроцефалия представляет собой объёмное образование в голове, возникающее из смешанной с кровью жидкости, которая вытесняется из находящихся в голове тканей и занимает чуждое место.

Различают десять видов пульсов по роду²⁸. Пульс — это движение жизненной пневмы, которая от сердца через артерии рассеивается по всему телу²⁹. Каково назначение пульса? Посредством выдыхания выпускать из сердца дымообразное выделение, а посредством вдыхания охлаждать сердечное тепло³⁰. И из этих видов пульсов складываются различия: одни — когда они сочетаются друг с другом в одной паре³¹, а другие — когда [они сочетаются] в трёх, четырёх и пяти парах до двадцати восьми.

Испытывая в то время недостаток в писце, мы послали тебе эти заметки, набросав из многого то небольшое, на что была способна варварская рука.

Источники

- Aëtius Amidenus*. Libri medicinales / ed. A. Olivieri. Leipzig: B. G. Teubner, 1935–1950. Vol. 1–2.
- Galenus*. Opera omnia / ed. C. G. Kühn. Leipzig: C. Cnobloch, 1821–1833. Vol. 1–20.
- Galien*. Œuvres. T. 1. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur les propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe / ed. V. Boudon-Millot. Paris: Les Belles lettres, 2007.
- Nicetas Paphlagonius*. Vita Ignatii // PG. T. 105. Col. 487–574.
- Oribasius*. Collectionum medicarum reliquiae / ed. H. Raeder. Leipzig: B. G. Teubner, 1928–1933. Vol. 1–4.
- Photius*. Bibliothèque / ed. R. Henry. Paris: Les Belles lettres, 1959–1977. T. 1–8.
- Photius*. Epistulae et Amphilochia / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig: B. G. Teubner, 1983–1988. Vol. 1–6.

- 28 В античной сфигмологии существовала классификация пульсов по роду и по возрасту. Под родовыми различиями имеется в виду различия пульсов по их размеру (степенью расширения сосуда в каждом из трёх измерений: длине, ширине и глубине), скорости (насколько быстро происходит сокращение), силе, твёрдости или мягкости самих сосудов, частоте (интервале между ударами), постоянстве. Иногда упоминается ещё объём наполнения сосудов и ритм. См.: *Galenus*. De pulsibus ad tirones // *Galenus*. Opera omnia / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1824. Vol. 8. P. 455–458.
- 29 Согласно Галену, жизненная пневма (τὸ ζωτικὸν πνεῦμα) образуется из вдыхаемого воздуха. Двигаясь по артериям, она питает органы и ткани, а попадая в желудочки мозга, преобразуется в душевную пневму. См.: *Galenus*. De usu partium // *Galenus*. Opera omnia / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1822. Vol. 3. P. 541–542, 700.
- 30 См.: *Galenus*. De usu pulsuum // *Galenus*. Opera omnia / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1823. Vol. 5. P. 161.
- 31 Под парой имеются в виду противоположные качественные характеристики пульсов: быстрый — медленный, твёрдый — мягкий и др. О классификациях видов пульсов см.: *Galenus*. De differentia pulsuum // *Galenus*. Opera omnia / ed. C. G. Kühn. Leipzig, 1824. Vol. 8. P. 493–765.

- Ζερβός Σ.* Αετίου Ἀμιδηνοῦ λόγος δέκατος πέμπτος // Ἀθηνᾶ. 1909. Τ. 21. Σ. 7–138.
- Фотий Константинопольский, свт. Амфилохий. Трактат 1 / пер. с др.-греч., предисл. и примеч. Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 78–108.
- Фотий Константинопольский, свт. Трактаты 223–248 / пер. с др.-греч., предисл. и примеч. Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 44–76.
- Фотий, патриарх, свт. Избранные трактаты из «Амфилохий» / пер., сост., статья Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2002.

Литература

- Bouras-Vallianatos P. Galen in Late Antique Medical Handbooks // Brill's Companion to the Reception of Galen / ed. P. Bouras-Vallianatos, B. Zipser. Leiden: Brill, 2019. P. 38–61.
- Canfora L. Il «Reading circle» intorno a Fozio // Byzantion. 1998. Vol. 68. P. 222–223.
- Cavallo G. Lire à Byzance. Paris: Les Belles lettres, 2006.
- Dulière W.-L. Les «Dictyaques» de Denys d'Egée ou les dilemmes du *sic et non* de la médecine antique. Histoire d'un procédé dialectique // L'Antiquité classique. 1965. Vol. 34. P. 506–518.
- Eijk P., van der, Geller M., Lehmann L., Martelli M., Salazar C. Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud // Wissen in Bewegung: Institution — Iteration — Transfer / hsgb. E. Cancik-Kirschbaum, A. Traninger. Wiesbaden: Harrassowitz, 2015. S. 195–221.
- Eijk P., van der. Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical «Encyclopaedias» of Late Antiquity // Condensing Text — Condensed Texts / ed. M. Horster, C. Reitz. Stuttgart: Steiner, 2010. P. 519–554.
- Irigoien J. Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle) // Cahiers de civilisation médiévale. 1962. Vol. 5. P. 287–302.
- Marganne M.-H. La «Bibliothèque médicale» de Photios // Medicina nei secoli. Arte e scienza. 2010. Vol. 22 (1–3). P. 509–529.
- Marganne M.-H. Le livre médicale dans le monde gréco-romaine. Liège: CEDOPAL-Éditions de l'Université de Liège, 2004.
- Scarborough J. Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2013. Vol. 53. P. 742–762.
- Staden H., van. Rupture and Continuity: Hellenistic Reflections on the History of Medicine // Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity / ed. Ph. van der Eijk. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. P. 143–187.

About the Medical Library of St. Photius of Constantinople

Irina V. Prolygina

PhD in Philology

head of the Department of Latin Language and Basic Terminology

at the Moscow State University of Medicine and Dentistry

Delegatskaya, 20/1, Moscow 127473, Russia

prolygina99@yandex.ru

For citation: Prolygina, Irina V. "About the Medical Library of St. Photius of Constantinople". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 125–139 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.003

Abstract. This paper discusses the treatise 322 of St. Photius' «Amphilochia» dedicated to some medical questions and raises the question of its possible sources and the medical library available to the patriarch in Constantinople. In its composition there can be discerned four fragments of different topics borrowed from the Late Ancient medical literature. The texts used by Photius in this treatise as his sources, are mostly those of his «Bibliotheca». The methods he applied to combine different texts together, give sufficient evidence that Photius not only was very well acquainted with Ancient medical tradition, but also considered his sources critically, making attempts to summarize different opinions. Russian translation of this treatise is attached.

Keywords: Byzantine medicine, Medical books, Library, Byzantine philology, Photius of Constantinople.

References

- Afinogenov D. E. (ed.) (2002) *Fotij, patriarch, svt. Izbrannye traktaty iz 'Amfilohij'* [St. Photius. *Selected Treatises from 'Amphilochius'*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Afinogenov D. E. (ed.) (2019) "Fotij Konstantinopol'skij, svt. Amfilohii. Traktat 1" ["St. Photius of Constantinople. Amphilochia. Treatise 1"]. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, pp. 78–108 (in Russian).
- Afinogenov D. E. (ed.) (2019) "Fotij Konstantinopol'skij, svt. Traktaty 223–248" ["St. Photius of Constantinople. Amphilochia. Treatises 223–248"]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 4 (4), pp. 44–76 (in Russian).
- Boudon-Millot V. (ed.) (2007) *Galien. Œuvres. T. 1. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur les propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*. Paris: Les Belles lettres.
- Bouras-Vallianatos P. (2019) "Galen in Late Antique Medical Handbooks", in P. Bouras-Vallianatos, B. Zipser (eds.) *Brill's Companion to the Reception of Galen*. Leiden: Brill, pp. 38–61.
- Canfora L. (1998) "Il 'Reading circle' intorno a Fozio". *Byzantion*, vol. 68, pp. 222–223.
- Cavallo G. (2006) *Lire à Byzance*. Paris: Les Belles lettres.
- Dulière W.-L. (1965) "Les 'Dictyaques' de Denys d'Egée ou les dilemmes du *sic et non* de la médecine antique. Histoire d'un procédé dialectique". *L'Antiquité classique*, vol. 34, pp. 506–518.

- Eijk P., van der (2010) "Principles and Practices of Compilation and Abbreviation in the Medical 'Encyclopaedias' of Late Antiquity", in M. Horster, C. Reitz (eds.) *Condensing Text — Condensed Texts*. Stuttgart: Steiner, pp. 519–554.
- Eijk P., van der, Geller M., Lehmhaus L., Martelli M., Salazar C. (2015) "Canons, Authorities and Medical Practice in the Greek Medical Encyclopaedias of Late Antiquity and in the Talmud", in E. Cancik-Kirschbaum, A. Traninger (eds.) *Wissen in Bewegung: Institution — Iteration — Transfer*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 195–221.
- Henry R. (ed.) (1959–1977) *Photius. Bibliothèque, vol. 1–8*. Paris: Les Belles lettres.
- Irigoin J. (1962) "Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle)". *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 5, pp. 287–302.
- Laourdas B., Westerink L. G. (eds.) (1983–1988) *Photius. Epistulae et Amphilochia, vol. 1–6*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Marganne M.-H. (2004) *Le livre médicale dans le monde gréco-romaine*. Liège: CEDOPAL-Éditions de l'Université de Liège.
- Marganne M.-H. (2010) "La 'Bibliothèque médicale' de Photios". *Medicina nei secoli. Arte e scienza*, vol. 22 (1–3), pp. 509–529.
- Olivieri A. (ed.) (1935–1950) *Aëtius Amidenus. Libri medicinales, vol. 1–2*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Raeder H. (ed.) (1928–1933) *Oribasius. Collectionum medicarum reliquiae, vol. 1–2*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Scarborough J. (2013) "Theodora, Aetius of Amida, and Procopius: Some Possible Connections". *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 53, pp. 742–762.
- Staden H., van (1999) "Rupture and Continuity: Hellenistic Reflections on the History of Medicine", in Ph. van der Eijk (ed.) *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*. Leiden; Boston; Köln: Brill, pp. 143–187.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕМЫ
ПРОНИКНОВЕНИЯ
ОГНЯ В ЖЕЛЕЗО
ДЛЯ ОПИСАНИЯ
СОЕДИНЕНИЯ
С БОГОМ В ВОСТОЧНО-
ХРИСТИАНСКОМ
БОГОСЛОВИИ:
ПУТЬ ОТ ОРИГЕНА
ДО свт. ГРИГОРИЯ
ПАЛАМЫ

ЧАСТЬ II: ОТ ЯЗЫКА ОТОЖДЕСТВЛЕНИЯ
К ЯЗЫКУ УЗНАВАНИЯ*

Дмитрий Сергеевич Бирюков

доктор философских наук, PhD in Philosophy
научный сотрудник Национального исследовательского
университета «Высшая школа экономики»
ведущий научный сотрудник Социологического института РАН –
филиала Федерального государственного бюджетного учреждения
науки Федерального научно-исследовательского
социологического центра РАН
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
dbirjuk@gmail.com

* Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 19-011-00952, «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

Для цитирования: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть II: От языка отождествления к языку узнавания // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 140–159. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.004

Аннотация

УДК 27-18

Публикация представляет собой вторую часть исследования, посвящённого использованию в восточно-христианской богословской литературе темы проникновения огня в железа для описания соединения человека с Богом от Оригена до свт. Григория Паламы. В настоящей публикации я показываю, как стоическая натурфилософская парадигма всецелого смешения, проявляющаяся на примере проникновения огня в железо, была заимствована византийскими богословами — прпп. Максимом Исповедником, Иоанном Дамаскином, Симеоном Новым Богословом и свт. Григорием Паламой, когда они вели речь об обожении, для иллюстрации проникновения божественного в тварное и соединения тварного с божественным — такого, что тварное не растворяется в божественном, но остается в своей природе, проникаясь свойствами Божества. В целом рассмотренные мною в этой статье тексты свидетельствуют, что описание обожения с использованием стоического натурфилософского языка развивалось от более наивного, онтологизирующего дискурса (у Псевдо-Макария) к дискурсу, в рамках которого о единстве говорится как о феномене, явленном для ментальных способностей, что предполагает указание на единство *в некотором отношении* и предохраняет от понимания этого единства в смысле слияния человеческой природы с божественной. В рамках же последнего выделяется стратегия *опознавания / распознавания* (проводимая прпп. Максимом Исповедником, Симеоном Новым Богословом и свт. Григорием Паламой). Согласно этой стратегии, по свойствам, являемым раскаленным металлом, мы можем распознать природу огня, явленную в металле, и подобным образом мы можем сделать вывод, что человек есть бог (с маленькой буквы) на основании того, что он являет себя как Бог, то есть проявляет божественные свойства.

Ключевые слова: обожение, всецелое смешение, сущность, свойства, именование, узнавание, тождество и отличие, энергия.

Настоящая публикация представляет собой вторую часть моей статьи, исследующей, как стоическая натурфилософская парадигма всецелого смешения, на примере темы проникновения огня в железо, проявлена в византийско-патристическом учении об обожении. На мой взгляд, именно эта парадигма послужила значимым инструментом для формулирования учения об обожении в византийском богословии. В первой части настоящей статьи¹ я утверждаю, что тема проникновения огня в железо, с содержащимися в ней импликациями стоической натурфилософии, была заимствована раннехристианскими и византийскими богословами для иллюстрации проникновения божественного в тварное и соединения тварного с божественным — такого, что тварное не растворяется в божественном, но остается в своей природе, проникаясь свойствами Божества. Характер этой парадигмы таков, что она несёт в себе различительный и объединяющий потенциалы в силу того, что предполагает взаимодействие двух природ, остающихся различными, но образующих единство в определённом отношении. Эта парадигма появляется у Оригена, который использовал пример проникновения огня в железо для иллюстрации соединения души Христа с Богом. Дальнейшее развитие византийскими богословами этой темы включало в себя две важнейшие линии, заложенные в оригеновском использовании этого примера: это христологическая линия и линия теозисная (то есть связанная с тематикой обожения).

В данной статье я исследую развитие теозисной линии, в контексте ещё одной линии (прослеженной в первой части статьи), в рамках которой пример с железом и огнём использовался для прояснения отличия в способе бытия тварных и нетварных сущих. В первой части статьи я рассмотрел, как эта линия проявляется у Каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского, и показал, как она работает с различительным потенциалом примера проникновения огня в железо, тогда как собственно теозисная линия, проявляющаяся в Макариевском корпусе, задействует объединяющий потенциал этого примера, используя язык, как будто отождествляющий обоживаемого человека с Божеством. В предлагаемой вниманию читателя второй части статьи я прослежу развитие примера проникновения огня в железо в контексте учения об обожении у прпп. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы и сформулирую свои наблюдения о характере и особенностях использования этого примера в истории византийской богословской мысли.

1 Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 115–134.

6. Прп. Максим Исповедник

Тема проникновения огня в железо в контексте речи о проникновении нетварной природы в тварную находит яркое проявление у прп. Максима Исповедника. Максим пишет в «Амбигвах»:

Εἰ δὲ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοερῶς τὸ νοερόν, καὶ νοεῖ πάντως· εἰ δὲ νοεῖ, καὶ ἔρᾳ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ' ἔρᾳ, καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἑραστόν ἔκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δηλονότι καὶ ἐπείγεται· εἰ δὲ ἐπείγεται, καὶ ἐπιτείνει πάντως τὸ σφοδρόν τῆς κινήσεως· εἰ δὲ ἐπιτείνει σφοδρῶς τὴν κίνησιν, οὐχ ἴσταται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἑραστῷ ὅλου καὶ ὑπ' ὅλου περιλήφθῃ, ἐκουσίως ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον, ἵν' ὅλον ὅλου ποιωθῇ τῷ περιγραφόντι, ὡς μηδ' ὅλος λοιπὸν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸ ἐκεῖνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τὸ περιγραφόμενον, ἀλλ' ἐκ τοῦ περιγράφοντος· ὡς ἂν δι' ὅλου πεφωτισμένος φωτί, καὶ πυρί σίδηρος, ὅλος ὅλου πεπυρακτωμένος, ἢ εἴ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐστίν².

Ὅλοι ὅλου κατὰ τὸ ἐφικτόν τῆς ἐνούσης αὐτοῖς φυσικῆς δυνάμεως ἐνωθέντες τοσοῦτον ἐνδεχομένως ὑπ' αὐτοῦ ἐποιώθησαν, ὥστε καὶ ἀπὸ μόνοῦ γνωρίζεσθαι, οἷον ἑσοπτρα διειδέστατα, ὅλου τοῦ ἐνωρῶντος Θεοῦ Λόγου τὸ εἶδος ἀπαρλείπτως διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων φαινόμενον ἔχοντες, τῷ ἐλλειφθῆναι μηδένα τῶν παλαιῶν χαρακτήρων, οἷς μνηνέσθαι πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον, πάντων εἰζάντων τοῖς ἀμείνοσιν, οἷον ἂν ἀφεγγῆς φωτί δι' ὅλου μετεγκραθεῖς⁴.

[Вожделеющее] не останавливается, пока не окажется целиком в целом вожделенном и не будет всем [им] объято, — приемля спасительное определение всецело вольно, по [осознанному] предпочтению, — дабы целиком окачествоваться определяющим его целым так, чтобы само это определяемое совсем не хотело больше иметь возможность узнаваться как целое по самому себе, но [хотело бы узнаваться] по тому, что его определяет, как воздух, весь освещенный светом, и железо, всё целиком раскалённое огнём, и что угодно иное, подобное тому³.

[Святые,] всецело с Ним, Всецелым, соединившись, настолько, по мере возможности, восприняли Его качества, что только Им одним и познаются, словно чистейшие зеркала, ибо всецело и без ущерба являют — посредством Его божественных черт — вид взирающего [в них] Бога Слова, хотя и не лишившись ни одной из старых черт, каковым присуще обозначать человеческую [природу], ибо все они уступили лучшим [чертам], как [происходит] с воздухом, когда он, [сам по себе] не светлый, всецело смешивается со светом⁵.

- 2 *Maximus Confessor. Ambigua 7 // PG. 91. Col. 1073C–1076A; Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. 1 / ed. and trans. by N. Constas. Cambridge (Mass.), 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28). P. 86.17 – 88.10.*
- 3 *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. Г. И. Беневица. М., 2020. С. 257 (с изменениями).*
- 4 *Maximus Confessor. Ambigua 10 // PG. 91. Col. 1137B11–C6; Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. P. 212.9–17.*
- 5 *Максим Исповедник, прп. Амбигвы. С. 366 (с изменениями).*

Максим ведёт речь о том, что святые люди, всецело проникнутые всецелым Божеством, претерпевая окачествование со стороны божественного, целиком воспринимают Божественные свойства, так что уже и познаются по ним, и осознают себя согласно этим свойствам, однако же не лишаются и собственной тварной природы⁶. Можно отметить, что Максим использует здесь терминологию стоиков: он говорит о *всецелом смещении* воздуха со светом, причём пример пронизанного светом воздуха, как и в случае стоиков⁷, употребляется им наравне и в контексте тех же натурфилософских коннотаций, что и пример проникновения огня в железо.

В концептуальном плане мы видим здесь ту же линию, что и у автора Макариевского корпуса⁸: Максим, как и Псевдо-Макарий, использует объединяющий потенциал примера проникновения огня в железо (как и примера проникновения света в воздух), и говорит, что обоживаемый человек узнаётся уже не по своим человеческим, но по божественным свойствам, которые он приобретает при соединении с Божеством.

При этом, развивая линию Псевдо-Макария⁹, Максим делает ход, который позволяет ему работать с объединяющим потенциалом метафоры пронизанного огнём железа, как указывающей на проникновение нетварной природы в тварную, и избежать опасности понимания своей мысли в том духе, что тварное растворяется в нетварном. Сознательно или несознательно он вводит в свою речь рефлексивность и использует

- 6 Ср. об этом у Поликарпа Шервуда: «Знание Бога из себя и себя из Бога [у Максима]... предваряется тем, что святые окачествываются божественными *idiomata*... Такое окачествование иллюстрируется образом раскалённого меча или воздуха, просвечиваемого светом... но цель этих иллюстраций, обычных в христологии, — акцентировать внимание на том, что железо и воздух, хотя приобретают характеристики огня и света, бытийно не лишаются своих собственных характеристик; последние просто превосходятся» (Шервуд П. Ранние *Ambigua* преподобного Максима Исповедника и опровержение оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. (Византийская философия; т. 1). С. 432–433; по оригинальному изданию: Sherwood P. The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma, 1955. (Studia Anselmiana; vol. 36). P. 151).
- 7 Alexander Aphrodisiensis. De mixtione 4 // *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / ed. I. Bruns. Berlin, 1892. S. 217.32 – 218.11.
- 8 О ней см.: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 127–129.
- 9 В отличие от Аркадия Шуфрина (Шуфрин А. М. Схолии // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 325–327), я бы не стал говорить о влиянии Оригена на Максима в плане использования им темы огня и железа. На мой взгляд, здесь проявляется влияние именно Макариевского корпуса.

язык, отсылающий к *познанию / узнаванию*, — и этим его дискурс принципиально отличается от онтологизирующего языка Псевдо-Макария. Действительно, Максим использует образ зеркала (имея в виду, что обоживаемый человек отражает в себе божественные свойства) и говорит, что святой *познаётся и узнаётся* по присутствующим в нём свойствам Божества, подобно освещённому воздуху и раскалённому железу, каковые познаются по пронизывающим их природам — соответственно, свету и огню. А у Псевдо-Макария, как мы видели¹⁰, речь шла о том, что очищенная огнём Святого Духа человеческая душа *есть* дух, так же как пронизанное огнём железо *есть* огонь.

7. Прп. Иоанн Дамаскин

После Максима Исповедника тема соединения огня с железом в контексте описания обожения человека, как кажется, сохраняет связь с дискурсом познания, которой ее наделил Максим. Отражение этого мы можем увидеть у Иоанна Дамаскина и Симеона Нового Богослова.

Дамаскин касается этой темы в третьем слове «Против отвергающих святые иконы»:

Ἐφ' οἷς ἀναλέπανται ὁ θεὸς ὁ μόνος ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενος» ὡς τῇ ἁγίᾳ θεοτόκῃ καὶ πᾶσι τοῖς ἁγίοις. Οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ κατὰ τὸ δυνατόν ὁμοιωθέντες θεῷ ἔκ τε τῆς ἐαυτῶν προαιρέσεως καὶ τῆς θεοῦ ἐνοικήσεως καὶ συνεργίας, οἵτινες καὶ θεοὶ λέγονται ἀληθῶς, οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει, ὡς πῦρ λέγεται ὁ πεπυρακτωμένος σίδηρος, οὐ φύσει, ἀλλὰ θέσει καὶ μεθέξει πυρός¹¹.

[Воздается поклонение] «тем, на ком почил» Бог, Который один только свят и во святых почивает (Ис. 57, 15), как то: во Святой Богородице и всех святых людях. Эти же суть те, которые по возможности уподобились Богу как вследствие своего собственного произволения, так и Божия пребывания и содействия, те, которые поистине называются даже богами, не по природе, но по положению, подобно тому как раскалённое в огне железо называют огнём не по природе, но по положению и по причастности огню¹².

10 Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 128.

11 *Ioannes Damascenus. Orationes de imaginibus* III, 33 // PTS. 17. S. 137.1–11.

12 *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы и изображения / пер. с греч. А. Бронзова. СПб., 1893. С. 111 (с изменениями). Об этом фрагменте см. также: *Himmerich M. F. Deification in John of Damascus. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School. Milwaukee (Wisc.), 1985. P. 136.*

Дамаскин здесь, в контексте иконоборческих споров, говорит о поклонении, воздаваемом святым и обоженным людям. В этой связи он конкретизирует, что означает быть святым, и привлекает для этого понятие об уподоблении Богу, учение о произволении и синергии и пример раскалённого огнём железа. При этом Дамаскин использует терминологическую связку «по природе — по положению / по причастности»^{13,14}.

У Дамаскина в этом фрагменте как бы собираются различные линии, которые мы обнаружили в связи с примером железа и огня у предшествующих византийских авторов. Так, из встречающихся в этом фрагменте тем, у Василия мы встречали тему произволения; у Кирилла — связку «по природе — по причастности» и тему причастности раскалённого железа огню, иллюстрирующую окачествование железа свойствами огня; Максимова же тема «познания / узнавания» по «лучшей природе» (пронизанное огнём железо познаётся по свойствам огня, святой — по свойствам Божества, воспринятых им) здесь трансформируется в тему *называния*: раскалённое огнём железо *называется* огнём, а обоженные люди — богами (по положению, или по причастности).

Иными словами, как Псевдо-Макарий и Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин использует объединяющий потенциал примера проникновения огня в железо. Но, как и Максим, Дамаскин при этом уходит от используемого Псевдо-Макарием «наивного» онтологизирующего языка, указывающего на единство соединяющихся природ. Уходит в сторону дискурса, в рамках которого об этом единстве говорится как о феномене, явленном для ментальных способностей, что предполагает указание на единство в некотором отношении и предохраняет от понимания этого единства в смысле слияния соединяющихся природ (то есть слияния тварной природы с нетварной)¹⁵.

13 Выражения «по положению» и «по причастности» Дамаскин здесь использует синонимично.

14 О связке «по природе — по причастности» см.: *Бирюков Д. С.* О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции «по сущности — по причастности» у Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // *EINAI: Философия. Религия. Культура*. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 439–442.

15 О теме проникновения огня в железо у прп. Иоанна Дамаскина см. также: *Бирюков Д. С.* Античная натурфилософия в византийской христологии: тема проникновения огня в железо // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения*. 2019. Т. 24. № 6. С. 310–312, 314.

8. Прп. Симеон Новый Богослов

Следующим византийским автором, сочинений которого мы коснёмся в этом обзоре, будет прп. Симеон Новый Богослов. В 30-м гимне Симеон следующим образом описывает соединение своей души с Богом:

Ἀπορρήτως συναφθέντα
καί μιγέντα μοι ἀμίκτως
ὥς τό πῦρ αὐτῷ σιδήρῳ
καί τό φῶς γε τῷ ὑέλῳ,
καί ἐποίησεν ὥς πῦρ με
καί ὥς φῶς ἀπέδειξέ με,
καί ἐκείνο ἐγενόμην,
ὅπερ ἔβλεπον πρό τοῦτου
καί μακρόθεν ἐθεώρουν¹⁶.

Он несказанно льнёт ко мне,
Мешается несмешанно, —
Железо будто бы и огонь,
В стекле прозрачном будто свет.
Содеял Он огнём меня,
И как бы в свет преобразил,
Тогда и обратился я
Вдруг тем, что прежде видел лишь
И созерцал лишь издали¹⁷.

Несколько ниже, говоря о причащении Тела и Крови Христа, Симеон описывает это причащение так:

Ταῦτα οὖν τά ἐν δύο
τοῦ Χριστοῦ μεταλαμβάνοντα
καί τοῦ αἵματος πίνοντα
ἀμφοτέραις ταῖς οὐσίαις
καί ταῖς φύσεσιν ὡσαύτως
ἐνωθέντα τοῦ Θεοῦ μου
γίνονται Θεός μεθέξει,
ὁμωνύμως τε καλοῦνται
τῷ ὀνόματι ἐκείνου,
οὗ οὐσιωδῶς μετέσχον.
Λέγεται οὖν πῦρ ὁ ἄνθραξ
καί ὁ σίδηρος ὁ μέλας
πυρωθεῖς ὥς πῦρ ὁρᾶται¹⁸.

Да, обе эти сущности¹⁹,
Обеими природами,
С Богом так моим слились,
Что Богу причастились
И стали соименными
Его Святому Имени,
Ему причастны сущностно²⁰.
Ведь уголь зовётся и «огнём»,
Ведь и железо чёрное
Как огонь, когда раскалено.
Коль выглядит таким оно,
Таким и называется.
Что выглядит огнем — огонь!

В 44-м гимне Симеон снова обращается к теме проникновения огня в железо для иллюстрирования соединения человека с Богом посредством даров Святого Духа:

16 *Symeon Novus Theologus*. Hymni XXX, 425–433 // *Symeon der Neue Theologe*. Hymnen / ProL und krit. text, besorgt. A. von Kambyles. Berlin; New York, 1976. S. 280–281.

17 Здесь и ниже «Гимны» прп. Симеона приводятся в пер. А. Ю. Голубца и Д. А. Поспелова, с изменениями.

18 *Symeon Novus Theologus*. Hymni XXX, 478–493 // *Op cit*. S. 282.

19 Имеются в виду тело и душа.

20 О специфике использования прп. Симеоном темы причастности сущности см.: Бирюков Д. С. О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции «по сущности — по причастности» у Симеона Нового Богослова. С. 431–445.

Ὡς οὐδέ τό πῦρ μετέχει
 τῆς σιδήρου μελανίας,
 μεταδίδωσι δ' ἐκεῖνον
 πάντα τά αὐτῷ προσόντα,
 οὕτω καί τό Θεῖον Πνεῦμα
 ἄφθαρτον ὄν ἀφθαρσίαν
 καί ἀθάνατον ὑπάρχον
 δίδωσιν ἀθανασίαν,
 φῶς τε ἄδύτον τυχάνον
 φῶς ἀποτελεῖ τοῦς πάντας
 ἐν οἷσπερ κατασκηνώσει²¹.

Как не причаствует²² огонь
 Ко черноте железных руд,
 Но им тотчас передаёт
 Всё, что ему лишь свойственно,
 Вот так же точно Дух Святой
 Нетленный, непогибельный,
 Бессмертный, сущий навсегда
 Передаёт бессмертие,
 А также незакатный свет,
 И Он преобразует в свет
 Тех, в ком Он обретается.

В отличие от предшествующих рассмотренных мною авторов, Симеон, ведя речь о соединении с Богом с использованием темы железа и огня, говорит от первого лица, его речь наиболее экзистенциальна. Описывая своё приобщение к Богу, Симеон уподобляет себя железу, которое раскаляется огнём и приобретает его качества, а также стеклу, пронизываемому светом. Можно отметить, что, когда Симеон в контексте примера с огнём и железом использует выражение *μιγύντα ἀμίκτος* («смешивается несмешанно») ²³, употребляя таким образом производные от *μίξις*, здесь имеет место соответствие стоической натурфилософской терминологии, в рамках которой, как я упоминал ²⁴, различалось смешение-*κρᾶσις* для жидкостей и смешение-*μίξις* для других тел, и смешение-*μίξις* иллюстрировалось стойками как раз посредством примера железа и огня ²⁵.

21 *Symeon Novus Theologus*. Hymni XLIV, 367–377 // Op. cit. S. 371.

22 Интересно, что значение понятия причастности (*μετέχω*) здесь противоположно по смыслу значению этого понятия, как оно употреблялось в контексте темы проникновения огня в железо у свт. Василия Кесарийского и Кирилла Александрийского, у которых «причастность» употреблялась в значении, которое я называю «платоническим». Это значение причастности предполагает, что свойства одного сущего принимаются другим, притом что первое сущее не принимает свойства последнего (см.: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 118–119 и примеч. 7; 124–126), т. е. в этом случае ситуация причастности предполагает, что два сущих, одно из которых причастно другому, остаются каждое в своей природе. У прп. Симеона же в этом фрагменте, очевидно, причастность имеет смысл слияния.

23 *Symeon Novus Theologus*. Hymni XXX, 426 // Op. cit. S. 280.

24 Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 117.

25 *Ioannes Stobaeus*. Anthologium I, 17, 374–377 // *Ioannis Stobaei Eclogarum. Physicarum et Ethicarum libri duo*. Vol. 1 / ed. A. Meineke. Lipsiae, 1860. P. 102 = *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 2. Chrysippi fragmenta. Logica et Physica / collegit Ioannes ab Arnim. Leipzig, 1903. P. 152:31–153:26, fr. 471 (см. цитату в: Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 117, примеч. 4). В целом см.: Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М., 2002. С. 55–61.

В концептуальном плане Симеон следует линии Макария — Максима. Как и последние, Симеон использует объединяющий потенциал примера соединения железа с огнём для того, чтобы таким образом описать происходящее с ним обретение божественных свойств, даруемых ему Господом. При этом звучание данной темы у Симеона ближе всего к её звучанию у Максима. Последний, говоря об окачествовании святых божественными свойствами, использует примеры с железом-огнём и воздухом-светом и делает акцент на претерпевательном характере способа бытия обоживаемых людей, что находит выражение в его словах о том, что обоживаемый человек желает узнаваться и определяться по Божественной, а не собственной, человеческой природе. Симеон, как и Максим, ведёт речь о раскалённом огнём железе, а также о пронизанном светом стекле, что похоже на Максимов пример с воздухом и светом, и говорит об узнаваемости и именуемости соединяющегося с Богом человека по лучшей природе. Я считаю, что это позволяет говорить о влиянии Максима на Симеона в рассматриваемом отношении²⁶.

Интересно, что Симеон в 30-м Гимне²⁷ и Максим в 7-й Амбигве²⁸, приводя пример железа и огня, используют одну и ту же стратегию. Это стратегия *опознавания*, или *распознавания* (почти в научном смысле): по свойствам, являемым раскалённым железом, мы можем распознать, или опознать, природу огня, явленную в железе, и подобным образом — опознать обоживаемого человека как бога (с маленькой буквы) в силу являемых нам божественных свойств, которыми обладает этот человек и которыми он наделяется Богом. Или: мы можем сделать вывод, что человек есть бог (с маленькой буквы) на основании того, что он являет себя как Бог.

9. Свт. Григорий Палама

Наконец, тема проникновения огня в железо появляется у свт. Григория Паламы, в частности, в трактатах «О Божественных энергиях и причастности к ним» и «О божественной и боготворящей причастности». Эта тема у Паламы, с одной стороны, аккумулирует смыслы и линии,

26 Другие примеры влияния богословия Максима на Симеона обсуждаются, в частности, в моей статье: *Бирюков Д. С. О теме причастности к Божественной сущности*. С. 441–442.

27 *Symeon Novus Theologus*. Hymni XXX, 478–493 // *Op. cit.* S. 282–283.

28 *Maximus Confessor*. Ambigua 7 // PG. 91. Col. 1073C–1076A; *Maximus the Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers. P. 86.17 – 88.10.

имевшие место в предшествующей византийской традиции, и с другой, отражает специфику собственного учения Григория Паламы.

В трактате «О Божественных энергиях» эта тема возникает сначала в 17-й главке в составе цитаты из «Против Евномия», III, 2²⁹ свт. Василия Кесарийского, которой я касался в этой статье ранее³⁰ (Василий уподобляет причастуемые Святому Духу ангельские силы раскалённому железу, а Дух — раскаляющему это железо огню, наделяющим его своими свойствами). Далее метафора раскалённого металла возникает в 40-й главке трактата в контексте речи об обожении человека:

Ἡ ἐπιφαινομένη τοῖς δημιουργήμασι σοφία τοῦ θεοῦ ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ ἐστίν· Ἀλλ' αὕτη μὲν αἰεὶ ἀμέθεκτός τε καὶ ἀπλή. Ἡ δὲ σοφία παρὰ τῶν σοφῶς συνεστηκότων μετέχεται <...>. Σοφίαν δὲ λέγω νῦν τὴν ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι θεωρουμένην. <...> Κἂν τι τοίνυν τῶν δημιουργημάτων ὑπάρχῃ σοφόν, ἦν μὲν ἔχει σοφίαν κτίσμα, καὶ γὰρ ἀποτέλεσμα, ἧς δὲ μετέχει, καθὸ τεχνητόν, σοφίας οὐ κτίσμα, καὶ γὰρ δυνάμεις ἐστὶ θεία συνημμένη τῷ κτίσαντι. Τῶν μέντοι τεθεωμένων τὴν μέθεξιν ἐτέραν οὖσαν καὶ διαφέρουσαν διαφερόντως τῆς τῶν κτιστῶς προηγμένων μεθέξεως, οὐκ ἐπιφαινομένην μόνον, ἀλλὰ καὶ διαφαινομένην ἐχόντων τὴν θεῖαν ἐνέργειαν καὶ δι' αὐτῶν ἐνεργοῦσαν αὐθις τὰ ἑαυτῆς ὡς δι' ὑελίνων ὑμένων ἢ τοῦ ἡλίου ἁκτὶς ἢ διὰ τῆς πεπυρακτωμένης ὕλης τὸ πῦρ³¹.

Разве посредством творений обнаруживающаяся премудрость Бога есть Божия сущность? Но сущность непричастуема и проста, а премудрость причастуется утвердившимися в мудрости... Я говорю сейчас о премудрости, созерцаемой в Отце, и Сыне, и Святом Духе... Если какое-нибудь из созданий [Божиих] мудро, то та мудрость, которой оно обладает, есть творение, поскольку является результатом [Божественного акта], а та Премудрость, которой оно причастно как произведение, не есть творение, поскольку является Божественной силой, соединённой с Творцом. Притом, причастность обожённых является иной и весьма отличается от причастности творяще-произведённых [существ], поскольку [обоженные] имеют Божественную энергию не только проявляющейся, но и через них являющейся и также через них совершающей свойственное ей, как луч солнца — сквозь стекло или как огонь — через раскалённое вещество³².

29 *Basiliius Caesariensis. Adversus Eunomium* III, 2 // PG. 29b. Col. 660; SC. 305. P. 152–154.

30 Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо. Ч. 1. С. 123–125.

31 *Gregorius Palamas. De divinis actionibus* 40 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμματα*. Τ. 2 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Ματσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Δευτέρα ἔκδοσις. Θεσσαλονίκη, 1994. σ. 125:8–26.

32 *Григорий Палама, свт. Трактаты* / пер. Р. В. Яшунского. Краснодар, 2007. С. 74–75 (с изменениями).

Здесь проявляются две линии, важные для паламитского дискурса. Одна — базовая для паламитской доктрины — связана с различием в Боге непричастуемой сущности и причастуемых нетварных энергий (сил), к каковым причастуют вещи тварного мира. Как о таковой энергии (силе) Палама говорит здесь о нетварной Божественной Премудрости, к которой причастны тварные сущие, обладающие мудростью. Этот вид причастности к Божеству Палама отличает от другого вида причастности — причастности Богу обоженных людей. Здесь находит свое проявление ещё одна линия, важная для паламитского дискурса, — линия иерархии сущего. Григорий Палама различает два вида нетварных энергий в Боге: это, с одной стороны, *творящие* нетварные энергии, и с другой — нетварная энергия *боготворения*. Различным *творящим энергиям* причастуют все тварные сущие в зависимости от их места в иерархии природных способностей; *боготворящей энергии* же сверхприродным образом причастуют, помимо природной причастности к *творящим энергиям*, обоживаемые люди и ангельские силы, которые пригодны ей причастовать.

Говоря об иерархии природных способностей, Палама различает — по нисходящей в плане меры общности — природную причастность следующих видов: *бытийную, жизненную, чувствующую, разумную, умную, мудростную* и, кроме того, *духовную* (для ангельских сил)³³. Каждой из указанных способностей соответствует определённая творящая Божественная энергия: *сущностнотворная, житнетворная, мудростнотворная* и тому подобная, к которой причастует существо, обладающее этими способностями³⁴. Почти везде, где Палама ведёт речь об иерархии природно причастующих, он упоминает и о причастности к боготворящей энергии людей, «живущих божественно»³⁵. При этом обладание каждой последующей (в рамках указанной выше последовательности способностей) природной способностью, соответствующей причастности к определённой Божественной энергии, предполагает обладание предыдущими способностями и соответствующими причастностями³⁶. Можно говорить, что в этом отношении виды тварных

33 Ср.: *Gregorius Palamas. Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam* 46–47 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 2. σ. 209–210.

34 *Gregorius Palamas. Antirrhethici contra Acindynum* V, 27, 116 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 3 / ἔκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουράκης. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 375–376.

35 *Gregorius Palamas. De divina et deifica participatione* 11 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 2. Σ. 147.3.

36 За исключением, очевидно, соответствующих высшей ступени иерархии природных способностей (духовного) ангельских сил.

существ — носителей соответствующих видов природных причастностей — составляют иерархию.

Соответственно, в вышеприведённом фрагменте Палама ведёт речь о различии, с одной стороны, между наивысшим уровнем природной причастности к Божеству для материальных существ — причастности обладающих мудростью (человеческих) существ к Божественной мудростнотворной энергии-силе, и с другой — причастностью обоженных людей к боготворящей Божественной энергии. В последнем случае Палама использует ставший традиционным в византийском богословии язык смешения тел, восходящий к стоической натурфилософской парадигме. Он приводит примеры действия огня через раскалённое вещество и луча света, проникающего сквозь стекло, и использует стоящие за этими примерами импликации: в случае обоженных людей, причастных к боготворящей Божественной энергии, энергия являет себя через них, совершая свойственное ей, то есть проявляясь через этих людей, становясь их собственной энергией. Тогда как в случае людей, наделённых природным свойством мудрости, то есть причастствующих к творящей Божественной энергии Премудрости, эта энергия не проявляется *через* них, а просто являет себя в свойстве человека быть мудрым.

В 21-й главке трактата «О божественной и боготворящей причастности» импликации стоической натурфилософии появляются у Григория Паламы, как и у предшествующих византийских богословов, в контексте темы опознавания обоженного человека по божественным свойствам:

Ἄρ' ἔχει τις ἐτι λέγειν ὡς οὐ τῆς φυσικῆς καὶ ἀκτίστου θείας ἐνεργείας μετέχουσιν οἱ ἅγιοι πάντες, οἱ τῇ κατὰ προαίρεσιν ἐλλείπει τῆς φύσεως ἐκ μόνης τῆς χάριτος γνωρίζομενοι, καὶ μέλτης φύσεως ἐκ μόνης τῆς χάριτος γνωρίζομενοι, καὶ μέλλοντες ἐκ τῆς κατ' αὐτὴν τοσοῦτο διαδειχθῆναι δυνάμει, ὅποσον ὁ φύσει θεὸς τῆς ἡμῶν σαρκωθεὶς ἀσθενείας μετέληφεν, ἀντιμετρομένης, ὡς οἶδεν αὐτός, τῇ αὐτοῦ κενώσει τῆς τῶν χάριτι σωζομένων θεώσεως; <...> Ὅλους εἰσδύντας εἰς ἐαυτὸν προσεμένῳ καὶ μεταδόντι τῆς οἰκειᾶς δόξης τε καὶ λαμπρότητος, ὡς μηδὲν εἰς ἐαυτὸν γνωρίζεσθαι δύνασθαι, καθάπερ καθαρὸς ἀπὸ διόλου πεφωτισμένος φωτί, μᾶλλον δὲ καθάπερ λογικὸς χρυσὸς ἀκίβδηλος,

Неужели сможет кто-нибудь ещё сказать, будто не природной и нетварной Божественной энергии причащаются все святые, которые по причине произвольного умаления [в них действия их человеческой] природы познаются по одной лишь благодати, имея выказать по ней столько силы, насколько Тот, Кто Бог по природе, воплотившись, приобщился нашей слабости, соразмерив, как Сам Он знал, обожение спасаемых благодатью Своему умалению? <...> Тогда как Он дозволил им целиком войти в Себя и уделил [им нечто от] собственной славы и светлости, так что им вовсе невозможно познаваться самим по себе, как [не виден сам по себе] чистый

ἐκτετρακτωμένος αὐτὸς τε καὶ θεῖος
πῦρ³⁷.

воздух, всецело просвещённый светом,
или, скорее, как неподдельное разумное
золото, раскалённое невещественным
Божественным огнём³⁸.

Здесь Григорий Палама так же, как Максим Исповедник, ведёт речь об узнаваемости святого человека не по его человеческим, но по божественным свойствам, которые тот приобретает при соединении с Божеством. При этом Палама использует, как и Максим, восходящую к стоической натурфилософии метафору всецелого проникновения воздуха светом, сохраняющим при этом свои свойства, и метафору раскалённого огнём металла, несущего свойства огня. В целом Палама опирается в данном случае на учение Максима о едином действии Бога и святых, выраженном в «Главах о богословии и домостроительстве» последнего, цитату из которых он приводит в конце фрагмента, заключая главку³⁹. Однако сама тема узнавания (опознавания) святых не по их человеческим, но по божественным свойствам в контексте примеров пронизанного светом воздуха и раскалённого металла, очевидно, заимствована Паламой из фрагмента 10-й «Амбигвы» Максима Исповедника, которого я касался в этой статье выше⁴⁰. При этом, в отличие от Максима, у Григория Паламы в этом контексте находит эксплицитное выражение принцип *tantum quantum* (в общем смысле понимаемый в византийском богословии как: «насколько Бог стал человеком, настолько человек становится Богом»), который мы встречали уже в связи с темой проникновения огня в железо у Псевдо-Макария. У Паламы этот принцип выражается следующим образом: обоженный человек познаётся по Божественной благодати, проявляющейся в нём соразмерно тому и насколько, насколько Бог, умалившись, стал человеком в воплощении (то есть совершенно).

37 *Gregorius Palamas. De divina et deifica participatione* 21 // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγραμματα*. Т. 2. σ. 155–156.

38 Приведу также продолжение цитаты: «...ибо они, согласно боговдохновенно сказавшему Максиму, “в обожении стали богами и по причине препобедившей благодати Духа восприяли одно только Божественное действие, чтобы во всём было одно лишь единственное действие Бога и достойных Бога, всецелого [Себя] всецелым достойным [Его] благолепно соединившего”» (*Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica* II, 90 // PG. 90. Col. 1168C); рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Тракаты. С. 111–112 (с изменениями).

39 См. предыдущее примеч.

40 *Maximus Confessor. Ambigua* 10 // PG. 91. Col. 1137B11–C6; *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers*. P. 212.9–17.

Заключение

Мы рассмотрели, как стоическая натурфилософская парадигма всецелого смешения на примере проникновения огня в железо была заимствована раннехристианскими и византийскими богословами для иллюстрации проникновения божественного в тварное и соединения тварного с божественным — такого, что тварное не растворяется в божественном, но остается в своей природе, проникаясь свойствами Божества. Характер этой парадигмы таков, что она несет в себе различительный и объединяющий потенциалы — в силу того, что она предполагает взаимодействие двух природ, остающихся различными, но образующих единство в определенном отношении.

Как и некоторые другие важнейшие философские темы, связанные с богословскими интуициями, как кажется, она впервые появляется у Оригена, который примером проникновения огня в железо иллюстрировал соединение души Христа с Богом. Дальнейшее развитие византийскими богословами этой темы включало в себя две важнейшие линии, заложенные в оригеновском использовании этого примера: это христологическая⁴¹ и теозисная линии. В данной статье меня интересовала последняя линия, наряду с еще одной линией, использовавшей пример проникновения огня в железо, также, вероятно, отталкивавшейся от Оригена. Эта линия — назовём её догматизирующей — использовала пример с железом и огнём для прояснения отличия в способе бытия тварных и нетварных сущих (в рамках полемики о природе Святого Духа; в первой части настоящей статьи⁴² я рассматривал эту линию у Каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского). Соответственно, догматизирующая линия работала с различительным потенциалом примера проникновения огня в железо. Теозисная линия, в свою очередь, задействовала объединяющий потенциал этого примера (мы видели это в Макариевском корпусе, у Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы).

Рассмотренные мною тексты свидетельствуют, что эта линия развивалась от более наивного, онтологизирующего дискурса у Псевдо-Макария, который говорит, что как раскалённое огнём железо становится огнём, так и очищенная Святым Духом душа становится духом (божеством),

41 Этой линии проявления стоической парадигмы всецелого смешения в патристике посвящена моя статья: *Бирюков Д. С. Античная натурфилософия в византийской христологии*. С. 305–315.

42 *Бирюков Д. С. Использование темы проникновения огня в железо*. Ч. 1. С. 123–127.

к дискурсу, в рамках которого о единстве говорится как о феномене, явленном для ментальных способностей, что предполагает указание на единство *в некотором отношении* и предохраняет от понимания этого единства в смысле слияния человеческой природы с божественной. В рамках последнего же выделяется стратегия *опознавания / распознавания* (проводимая Максимом Исповедником, Симеоном Новым Богословом и Григорием Паламой). Согласно этой стратегии, по свойствам, являемым раскаленным металлом, мы можем распознать природу огня, явленную в металле, и подобным образом мы можем сделать вывод, что человек есть бог (с маленькой буквы) на основании того, что он являет себя и узнается как Бог (с большой буквы), то есть проявляет божественные свойства.

Развитие этого дискурса проявляется в уточняющей коннотации, эксплицированной и выявленной в примерах, восходящих к стоической натурфилософии, Григорием Паламой: приводя примеры действия огня через раскаленное вещество и луча света, проникающего сквозь стекло, он иллюстрирует ими, что в случае обоженных людей, причастных к боготворящей Божественной энергии, эта энергия, становясь их собственной, являет себя *через* них, синергийно распространяясь далее. Эту ситуацию Палама противопоставляет действию в человеческих существах творящих энергий Божества (к которым все тварные сущие причастны по своим природным способностям), каковые лишь проявляются в причастным к ним существах, но не являют себя *через* них.

Источники

- Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* / ed. I. Bruns. Berlin: G. Reimer, 1892.
- Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie*. T. 2 / éd. par B. Sesboüé, G. de Durand, L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1983. (SC; vol. 305).
- Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 3 / hrsg. B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1975. (PTS; Bd. 17).
- Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τ. 2 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Μатσοῦκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Δευτέρα ἔκδοσις. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1994.
- Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Τ. 3 / ἔκδ. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ερευνῶν, 1970.
- Ioannis Stobaei Eclogarum. Physicarum et Ethicarum libri duo*. Vol. 1 / ed. A. Meineke. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1860.
- Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*. Vol. 1 / ed. and trans. by N. Constatas. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28).

- Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. 2. Chrysippi fragmenta. Logica et Physica / collegit Ioannes ab Arnim. Leipzig: Teubner, 1903.
- Symeon der Neue Theologe*. Hymnen / Prol. und krit. text, besorgt. A. von Kambyles. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1976.
- Григорий Палама, свт.* Трактаты / пер. Р. В. Яшунского. Краснодар: Текст, 2007.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы и изображения / пер. с греч. А. Бронзова. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1893.
- 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. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020.

Литература

- Бирюков Д. С.* Античная натурфилософия в византийской христологии: тема проникновения огня в железо // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2019. Т. 24. № 6. С. 305–315.
- Бирюков Д. С.* Использование темы проникновения огня в железо для описания соединения с Богом в восточно-христианском богословии: путь от Оригена до свт. Григория Паламы. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 115–134.
- Бирюков Д. С.* О теме причастности к Божественной сущности и оппозиции *по сущности* — *по причастности* у Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // EINA1: Философия. Религия. Культура. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 431–445.
- Солопова М. А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М.: Наука, 2002.
- Шервуд П.* Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение оригенизма // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд. СПб. университета, 2007. (Византийская философия; т. 1). С. 389–494.
- Шуфрин А. М.* Схолии // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд. СПб. университета, 2007. (Византийская философия; т. 1). С. 294–382.
- Himmerich M. F.* Deification in John of Damascus. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School. Milwaukee (Wisc.): Marquette University, 1985.
- Sherwood P.* The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Roma: Pontificum Institutum S. Anselmi, 1955. (Studia Anselmiana; vol. 36).

Using the Theme of the Penetration of Fire into Iron for Description of Uniting with God in Eastern Christian Theology: The Path from Origen to Gregory Palamas

Part II: From the Language of Identification to the Language of Recognition

Dmitry S. Biryukov

Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy

Researcher at the National Research University

Higher School of Economics

Leading Researcher at the Sociological Institute of the RAS –

a Branch of the Federal State Budgetary Institution of Science

of the Federal Research Sociological Center of the RAS

20 Myasnitskaya street, Moscow 101000, Russia

dbiryuk@gmail.com

For citation: Biryukov, Dmitry S. "Using the Theme of the Penetration of Fire into Iron for Description of Uniting with God in Eastern Christian Theology: the Path from Origen to Gregory Palamas. Part II: From the Language of Identification to the Language of Recognition". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 140–159 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.004

Abstract. This paper is the second part of my study on the usage of the topic of the penetration of fire into iron to describe uniting man with God in the East Christian theological literature from Origen to Gregory Palamas. I show how the Stoic natural-philosophical paradigm of total blending, manifested in the example of the penetration of fire into iron, was borrowed by the Byzantine theologian – Maximus The Confessor, John of Damascus, Simeon the New Theologian, Gregory Palamas – when they were talking about deification, to illustrate the penetration of the divine into the created world and the union of the created with the divine, such that the created does not dissolve in the divine, but remains in its nature, imbued with the properties of the deity. The texts I have discussed testify that this line developed from the more «naive» and ontologizing discourse of Ps.-Macarius to the discourse where the unity is spoken of as a phenomenon revealed for intellectual abilities, which suggests an indication of unity *in a certain respect* and preserves from interpreting this unity as a merger of unified natures. For the latter, one can distinguish the strategy of *cognition / recognition*, which Maximus the Confessor, Symeon the New Theologian, and Gregory Palamas adhered to. According to this strategy, we can discern the nature of fire revealed in iron through the properties displayed by incandescent iron, and, in the same way, we can conclude that a human being is god (of small letter) insofar as he manifests himself as God, that is, manifests the divine features.

Keywords: theosis, total blending, essence, properties, naming, recognition, identity and difference, *energeia*.

References

- Biriukov D. S. (2015) "O teme prichastnosti k Bozhestvennoj sushchnosti i oppozicii *po sushchnosti* — *po prichastnosti* u Simeona Novogo Bogoslova v kontekste predshestvujushchej patristicheskoj mysli" ["On the Topic of Participation in the Divine Essence and Opposition in Essence — in Connection with Simeon the New Theologian in the Context of Previous Patristic Thought]. *EINAI: Philosophy. Religion. Culture*, vol. 4, no. 1/2 (7/8), pp. 431–445 (in Russian).
- Biriukov D. S. (2019) "Antichnaja naturfilosofija v vizantijskoi hristologii: tema proniknovenija ognja v zhelezo" ["Antique Natural Philosophy in Byzantine Christology: The Theme of the Penetration of Fire into Iron"]. *Bulletin of the Volgograd State University. Series 4: History. Regional Studies. International Relationships*, vol. 24, no. 6, pp. 305–315 (in Russian).
- Biriukov D. S. (2020) "Ispol'zovanie temy proniknovenija ognja v zhelezo dlja opisanija soedinenija s Bogom v vostochno-hristianskom bogoslovii: put' ot Origena do svt. Grigorija Palamy. Chast' I" ["Using the Theme of the Penetration of Fire into Iron for Description of Uniting with God in Eastern Christian Theology: the Path from Origen to Gregory Palamas. Part I"]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 1 (5), pp. 115–134 (in Russian).
- Chernoglazov D. A., Shufrin A. M., Benevich G. I. (eds.) (2020) *Maksim Ispovednik, prp. Ambigvy: Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam), Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem) [St. Maxim the Confessor. Ambigua: Difficulties for Thomas (Ambigua ad Thomam), Difficulties for John (Ambigua ad Iohannem)]*. Moscow: Eksmo (in Russian).
- Chrestou P. K., Matsoukas N. A., Mantzarides G., Psiftonkas B. S. (eds.) (1994) *Grēgoriou tou Palama Syngrammata. Deutera ekdosis. T. 2 [Gregory of Palamas's Writings. Second Edition. T. 2]*. Thessalonikē: Kyromanos (in Greek).
- Constas N. (ed.) (2014) *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. 1*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library; 28).
- Himmerich M. F. (1985) *Deification in John of Damascus. A Dissertation Submitted to the Faculty of the Graduate School*. Milwaukee (Wisc.): Marquette University.
- Jashunskij R. V. (ed.) (2007) *Grigorij Palama, svt. Tractaty [St. Gregory of Palamas. Treatises]*. Krasnodar: Text (in Russian).
- Kambyles A., von (ed.) (1976) *Symeon der Neue Theologe. Hymnen*. Berlin; New York: W. de Gruyter.
- Kontogiannēs L., Phanourgakēs B. (eds.) (1970) *Grēgoriou tou Palama Syngrammata. T. 3 [Gregory of Palamas's Writings. T. 3]*. Thessalonikē: Basilikon Idryma ereunōn (in Greek).
- Kotter B. (ed.) (1975) *Die Schriften des Johannes von Damaskos, vol. 3*. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 17).
- Sesboué B., Durand G., de, L. Doutreleau L. (eds.) (1983) *Basile de Césarée. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. T. 2*. Paris: Cerf (SC; 305).
- Sherwood P. (1955) *The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. Roma: Pontificum Institutum S. Anselmi (Studia Anselmiana; 36).
- Sherwood P. (2007) "Rannie Ambigua prepodobnogo Maksima Ispovednika i oproverzhenie origenizma" ["Early Ambigua of St. Maximus the Confessor and the Refutation of Origenism"],

- in G. I. Benevich, D. S. Biryukov, A. M. Shufrin *Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoenergizmom* [*Maximus the Confessor: Controversy with Origenism and Monoenergetism*]. Saint-Petersburg: Izd. SPb. universiteta (Vizantijskaja filosofija; 1), pp. 389–494 (in Russian).
- Shufrin A. M. (2007) “Sholii” [“Scholia”], in G. I. Benevich, D. S. Biryukov, A. M. Shufrin *Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoenergizmom* [*Maximus the Confessor: Controversy with Origenism and Monoenergetism*]. Saint-Petersburg: Izd. SPb. universiteta (Vizantijskaja filosofija; 1), pp. 294–382 (in Russian).
- Solopova M. A. (2002) *Aleksandr Afrodizijskij i ego traktat “O smeshenii i roste” v kontekste istorii antichnogo aristotelizma* [*Alexander of Aphrodisias and His Treatise “On Mixing and Growth” in the Context of the History of Ancient Aristotelianism*]. Moscow: Nauka (in Russian).

АГИОГРАФИЯ И ГИМНОГРАФИЯ

СВЯТЫЕ ЖЕНЫ В ДРЕВНЕИЕРУСАЛИМСКОМ БОГОСЛУЖЕНИИ: КОРПУС ТЕКСТОВ И СИСТЕМА ТОПОСОВ

Александра Юрьевна Никифорова

кандидат филологических наук
старший научный сотрудник ИМЛИ РАН
старший научный сотрудник НЦИБИБО ПСТГУ
121069, г. Москва, ул. Поварская, 25а
sashunja@yandex.ru

Лилия Сергеевна Холкина

кандидат филологических наук
доцент, старший научный сотрудник ИЛ РГГУ
125993, г. Москва, Миусская площадь, д. 6
kholkina.liliya@yandex.ru

Для цитирования: Никифорова А. Ю., Холкина Л. С. Святые жены в древнеиерусалимском богослужении: корпус текстов и система топосов // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 160–196. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.005

Аннотация

УДК 82-091 (82-141) (245)

Цель статьи — изучить формирование системы топосов в службах святым женам в зависимости от истории древнеиерусалимских литургических чинов и библейских чтений, входящих в их состав. Для достижения этой цели авторы, применяя совместно историко-литургический и литературоведческий подходы, изучают создание корпуса служб женам в ранней иерусалимской традиции, исследуют систему его топосов и её влияние на более позднюю гимнографию; впервые в переводе на русский язык публикуют общие

тексты женам из РНБ. Гр. 44 (IX в.), Sinait. gr. NE/МГ 24 (VIII–IX вв.), Sinait. gr. NE/МГ 56+5 (VIII–IX вв.). В итоге предлагается следующая модель описания поэтики гимнографии, учитывающая поэтапное формирование её корпуса и бытование топосов в ранних текстах: изначально службы женам совершались по общим формулярам — мученикам, преподобным, женам; в VII–VIII вв. появились особые последования; их топосы образуют три блока, основанные на библейских чтениях общих формуляров: «брак», «состязание» / «брань» или «война», «страдание». Делается вывод о том, что большинство из рассмотренных в статье топосов послужили продуктивными моделями для разработки метафорического языка последующей гимнографии святым женам.

Ключевые слова: гимнография, древнеиерусалимское богослужение, топос, тропологий, святые жены, общие службы, находки 1975 г. на Синае.

Византийский гимнографический корпус святым женам включает в себя более ста служб¹. Квинтэссенция отношения к женской святости сформулирована в них через *топосы*, то есть повторяющиеся образы, например: «агница Христова», «невеста Христова» и другие². Эти топосы зародились в богослужении древнего Иерусалима, где были органически связаны с его библейскими чтениями и понятны молящимся. Сегодня же, чтобы усвоить мысль средневекового автора, необходимо установить изначальную связь лекционных и гимнографических текстов, определить истоки метафор, рассмотреть смысловые ряды, к которым они отсылают. Для этого мы совместим в статье историко-литургический и литературоведческий подходы, предложим модель описания поэтики гимнографии, учитывающую историю развития богослужения: изучим создание корпуса служб женам в ранней иерусалимской традиции, исследуем систему его топосов и её влияние на более позднюю гимнографию; впервые в переводе на русский язык опубликуем *общие* тексты женам из РНБ. Гр. 44 (IX в.), Sinait. gr. NE/МГ 24 (VIII–IX вв.), Sinait. gr. NE/МГ 56+5 (VIII–IX вв.).

Рукописи и издания

Древнеиерусалимские формуляры святым женам сохранились в лекционариях и гимналах. В нашей работе учтены следующие рукописи и их издания.

1. Лекционарии

а) Армянский Лекционарий (= АЛ)³

Армянский перевод иерусалимского кафедрального лекционария храма Воскресения. Содержит библейские чтения, прокимны, аллилуарии, песнопения на весь год. Традиция АЛ датируется периодом между 417 и 439 г. Он сохранил древнейший литургический материал на память свв. Маккавеев (1 августа).

- 1 Авторы благодарят протоиерея Павла Хондзинского и диакона Николая Серебрякова за замечания, высказанные в ходе работы над статьёй.
- 2 Кристианс Д. Топосы в песнопениях византийской служебной Минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М., 2018. С. 15.
- 3 Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121. T. 1: Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles. Turnhout, 1969. (PO; vol. 35/1); T. 2: Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes. Turnhout, 1971. (PO; vol. 36/2).

б) *Грузинский Лекционарий* (= ГЛ)⁴

Грузинский перевод иерусалимского кафедрального лекционария храма Воскресения. Содержит библейские чтения, прокимны, аллилурии, песнопения на весь год, приложение с *общими* чинами, в том числе мученикам, праведным, благословенным и исповедникам. Сохранил отсылки к ним на памяти, примерно, двадцати женам, особые формуляры пророчицы Анны (1 февраля), свв. Марфы и Марии (4 июня), мц. Феклы (26 июля), царицы Евдокии (19 октября). Традиция ГЛ датируется V–VIII вв.

в) *РНБ. Гр. 44* (IX в.) 69 л.⁵

Фрагмент греческого лекционария иерусалимской традиции, созданного в середине IX в. двуязычного арабо-греческого населения Египта. Вероятно, он был частью сборника, аналогичного по составу Sinait. geo. 53, Sinait. geo. 54, Sinait. geo. NF 58, с литургиями ап. Иакова и Преждеосвященных Даров, избранным лекционарным и евхологическим материалом для совершения Евхаристии в воскресные, праздничные и постовые дни. Содержит восемь *общих* формуляров чтений и гимнов святым, в том числе женам (εις γυναῖκας), и восемь воскресных, на каждый из восьми гласов.

II. *Гимнографические сборники*

а) *Древний Иадгари* (= ДИ)⁶

Грузинский перевод несохранившейся редакции греческого тропология ранней иерусалимской традиции. Содержит гимны IV — нач. VIII в. на весь год, воскресные и покаянные тропари на восемь гласов. Включает последования свв. Кирика и Иулитты (15 июля), мц. Феклы (26 июля)⁷, св. Февронии (26 июня)⁸.

4 Tarchnischvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église Jérusalem (V^e–VIII^e). Louvain, 1959–1960. (CSCO; vol. 189–189, 204–205. Scriptores iberici; t. 9–10, 13–14).

5 Nikiforova A., Chronz T. The Codex Sinaiticus Liturgicus Revisited: A New Edition and Critical Assessment of the Text // Orientalia christiana periodica. 2017. Vol. 83. P. 59–125. Датировка Б. Л. Фонкича: 30–40-е гг. — конец IX в. (см.: Фонкич Б. Л. Византийский маюскул. VIII–IX вв. К вопросу о датировке рукописей. М., 2020. С. 49).

6 Древнейший Иадгари / изд., иссл., указат. Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1980. По мнению Ш. Рену, положенная в основу издания рукопись НЦГР Н 2123 (IX–X вв.), хранящаяся в Национальном центре грузинских рукописей им. К. С. Кекелидзе в Тбилиси, отражает традицию обители св. Саввы Освященного: Renoux C. L'Hymnaire de Saint-Sabas (V–VIII siècle): Le manuscrit géorgien N 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte. Turnhout, 2008. (PO; vol. 50/3). P. 247–249.

7 Дата праздника и лики святости жен даны в соответствии с цитируемыми источниками.

8 Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. 368.

б) *Sinait. gr. NE/MГ 56+5* (VIII–IX вв. Далее — МГ 56+5). 245 fol.⁹

Неизданный фрагмент греческого тропология, созданного на основании кафедральной традиции иерусалимского храма Воскресения, в новой, «дамаскиновой», редакции. Имеет календарную специфику, связанную с Египтом¹⁰. Содержит 73 рубрики с гимнами вечерни, утрени и литургии на период от кануна Рождества Христова до памяти Иосифа Аримафейского (12 июня). Сохранил древние службы мцц. Вере, Надежде, Любви (1 июня), с каноном св. Андрея, службу женам-мироносицам на третий день после Новой, или Фоминой, недели (без пагинации).

в) *Sinait. gr. NE/MГ 4* (IX–X вв. Далее — МГ 4). 96 fol.¹¹

Неизданный фрагмент греческого тропология иерусалимской традиции, с региональными литургическими чертами Египта, дубликацией дат по коптскому календарю (например, память 45 мчч. — 10 июля и 16 епифа соответственно)¹². Содержит избранные службы на июль–сентябрь, среди них — мчч. Кирика и Иулитты (15 июля, fol. 19–22v), мц. Христины (24 июля, fol. 22v–41¹³), прп. Евпраксии (25 июля, fol. 41–45v), свв. Киприана и Иустины (28 июля, fol. 70v–74v), свв. Соломонии, семи её чад Маккавеев и законоучителя Елеазара (1 августа, fol. 57–62v).

г) *Sinait. gr. NE/MГ 24* (VIII–IX вв. Далее — МГ 24). 27 fol.¹⁴

Неизданный фрагмент греческого сборника. Сохранил коллекцию *общих* седальнов на 3-й, 4-й и 5-й гласы — воскресные, богородичные, мученикам, апостолам, женам (εἰς γυναῖκας), отрокам, пророкам, преподобным и святителям, усопшим.

III. Другое

«Дневник» Эгерии (381–384 гг.)¹⁵. Подробное описание на латинском языке паломничества некоей Эгерии на Святую Землю с указанием

9 *Nikolopoulos P.* The New Finds of Sinai. Athens, 1998. P. 142, 150; *Nikiforova A.* The Oldest Greek Tropologion *Sin. Gr. МГ 56+5*: A New Witness to the Liturgy of Jerusalem from Outside Jerusalem with First Edition of the Text // *Oriens christianus*. 2015. Bd. 98. S. 138–173. Датировка Б. Л. Фонкича: 2-ая пол. VIII — 1-ая треть IX в. (см.: *Фонкич Б. Л.* Византийский маюскул. С. 44).

10 *Никифорова А. Ю.* Египетский след в Иерусалимском Тропологии *Sin. gr. NE / МГ 56+5* // Вестник СПбГУ. Серия 13: Востоковедение и африканистика. СПб, 2016. Т. 4. С. 40–54.

11 *Nikolopoulos P.* The New Finds of Sinai. P. 141.

12 *Nikiforova A.* The Oldest Greek Tropologion *Sin. Gr. МГ 56+5*. S. 139.

13 Сбивка в пагинации.

14 *Nikolopoulos P.* The New Finds of Sinai. P. 146. Датировка Б. Л. Фонкича: 2-ая пол. VIII — 1-ая треть IX в. (см.: *Фонкич Б. Л.* Византийский маюскул. С. 45).

15 *Égérie.* Journal de Voyage (Itinéraire) / éd. par P. Maraval. Paris, 1982. (SC; vol. 296).

на замеченные ей локальные литургические особенности. Сообщает о поклонении местам, связанным с жизнью ветхозаветных праведных жен Ревекки и Рахили, гробницам мучениц Евфимии и Феклы.

Песнопения, дошедшие до наших дней в составе печатных миной, приводятся по стандартным изданиям — славянскому (СМ) и греческому афинскому (АМ).

Формуляры святым женам и их становление

Круг почитаемых в древнем Иерусалиме святых жен включал библейских жен (мать мучеников Маккавеев, Марфу и Марию, жен-мироносиц), христианских мучениц и подвижниц (Феклу, Евфимию, Евпраксию). Их литургический культ развивался по мере становления богослужения: от *общих* к особым службам. Помогавшие Церкви Иерусалима императрицы (Евдокия, Феодора) первоначально почитались поминальной службой¹⁶.

1. Общие формуляры

а) Мученикам и преподобным

Общие чины, дошедшие в греческих, арабских, грузинских рукописях, отличали иерусалимское богослужение того периода, когда число памятей святых превышало количество особых формуляров. Основной комплект *общих* чинов в ГЛ, РНБ. Гр. 44 (IX в.), Sinait. gr. 212 (IX в.), Sinait. gr. NE/МГ 11 (IX в.), Sinait. geo. 38 (979 г.), Sinait. arab. 116 (995/6 г.)¹⁷ включал последования служб апостолам, пророкам, мученикам, святителям, преподобным, на освящение храма; к факультативным относились *общие* службы Божией Матери, архангелам¹⁸, усопшим, Кресту, женам, императорам. Эти формуляры соответствовали строю литургии ап. Иакова и состояли из входного тропаря, прокимна, Апостола, аллилуария, Евангелия, тропарей на умовение рук и перенесение Святых Даров (например, в ГЛ, РНБ. Гр. 44, IX в.). Согласно ГЛ, по схеме *общего* чина

16 Чин состоял из прокимна «Вѣлына ѿ҃҃҃х моѿхъ» (Пс. 118, 108, 168), Апостола (Евр. 6, 1–12), аллилуария «Прѣбда твоѡ прѣбда во вѣкѡхъ» (Пс. 118, 142), Евангелия (Ин. 13, 3–30; 19, 10; ГЛ II, § 1312–1314). Здесь и далее при ссылках на греческие рукописи тексты приводятся в переводе на церковнославянский язык для удобства чтения.

17 Подробнее об этих кодексах: Nikiforova A., Chronz T. The Codex Sinaiticus Liturgicus Revisited. P. 91–95.

18 Формуляр сопровождала арабская ремарка — «Михаил» (РНБ. Гр. 44, л. 100 об.; также в Sinait. gr. 212, Sinait. arab. 116), что свидетельствовало об употреблении рукописей в Египте, где этот архангел почитался особо.

всем святым служили св. Христине (15 марта, ГЛ I, § 257), св. Евфросинии (26 марта, ГЛ I, § 258), св. Марии (4 апреля, ГЛ II, § 910), Елене (sic!), матери Симеона Столпника (вместе с ним, 28 мая, ГЛ II, § 998), св. Евдокии (29 мая, ГЛ II, § 999), св. Фекле (со св. Василием, 19 июня, ГЛ II, § 1043); свв. Евпраксии и Олимпиаде (28 июля, ГЛ II, § 1115), свв. Макавеем (1 августа, ГЛ II, § 1119), св. отроковице Евдокии (10 сентября, ГЛ II, § 1228)¹⁹; св. Ирине (21 октября)²⁰, Рипсимэ и Гаянэ (22 декабря, ГЛ II, § 1428). По этому же чину служили св. Евфимии (12 декабря, ГЛ II, § 1409)²¹. По чину *всем праведным* — блж. Вассе (6 декабря, ГЛ II, § 1401)²². Свв. Дросиде и Дедозии (29 марта, ГЛ I, § 261), царице Феодоре, построившей храм Богородицы (26 июня, ГЛ II, § 1063), царице Евдокии (19 октября, ГЛ II, § 1312–1314²³) полагалась *общая* поминальная служба. В составе чина *всем святым* (иначе *мученикам*) читали отрывки из Евангелия: Мф. 10, 16–21 (23, 36), 24–31 (33), 32–42 (оно же преподобным); Мк. 8, 31–9, 1; 10, 16–22.24 (28)–31; 13, 3 (9)–13; Лк. 9, 23–26; 12, 4–12 (31), 32–59 (оно же святым); Ин. 12, 24–26; 15, 20–16, 4²⁴; из Апостола — Рим. 8, 10–18.18–27.28–39; 2 Кор. 4, 7–15; Еф. 6, 10–17; Евр. 10, 32–39; 11, 1–31; 12, 1–11 (ГЛ II, § 1475–1492). *Преподобным* (иначе *всем праведным*, или — *монахам и игуменам*)²⁵ — из Евангелия

- 19 «Eudoxia» у Тархнишвили ошибочно; он указывает альтернативу — «святым / поминальная». Вероятно, смешение отроковицы Евдокии и мц. Ии Персидской (*Кекелидзе К. С. Иерусалимский Канонарь VII века (грузинская версия)*. Тифлис, 1912. С. 129, 268–269).
- 20 *Кекелидзе К. С. Иерусалимский Канонарь*. С. 139.
- 21 Назван «всем мученикам». Для ранней традиции характерно смешение категорий святых и мучеников. «Ефремии» ошибочно. Тархнишвили указывает альтернативу — «всем святым» (Там же). См.: *Кекелидзе К. С. Иерусалимский Канонарь*. С. 146; *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*. Bruxelles, 1958. (Subsidia hagiographica; vol. 30). P. 109–110, 407–408.
- 22 Ср.: *Кекелидзе К. С. Иерусалимский Канонарь*. С. 145 — «всем мученикам». В ДИ св. Февронии (26 июня) — «всем святым» (*Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники*. С. 368). Присутствуют памяти св. Феклы (24 сентября), св. Иулитты (с мч. Кириком, 15 июня, см.: *Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники*. С. 369, 368).
- 23 «Eudoxia» у Тархнишвили ошибочно; имеется в виду царица Евдокия, супруга Феодосия Младшего, почившая 19 октября 460 г. в Иерусалиме. См.: *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien*. P. 361.
- 24 Ср. святым: Мф. 3, 1–12; 4, 23–5.16; 5, 17–48; 10, 16–36; 12, 1–8, 9–21; Мк. 6, 1–6а; Ин. 15, 1–10.11–19.20; 16, 4; Лк. 12, 4 (8)–12; 14, 25 и 27; 19, 1.
- 25 Соответствие этих рубрик в ГЛ и других лекционариях видно из совпадения чтений: Мф. 5, 1–12; 10, 32–42; 11, 25–30; 13, 36–43; Лк. 6, 20–36; 12, 32–44; Мф. 10, 37–42 и др. (см.: *Verhelst S. Le lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire suivant l'index des péripécopes évangéliques, conclu par le sanctoral du Sin. géo. 58 novus*. Freiburg, 2012. (Spicilegii Friburgensis Subsidia; vol. 24)).

Мф. 5, 1–12 (16); 10, 32 (37)–42 (11, 1); 11, 25–30; 13, 36–43; Мк. 9, 33–41; Лк. 6, 20 (27 или 29)–36; 10, 21–24; 12, 32–44; из Апостола Рим. 15, 14–33; 2 Кор. 8, 1–9; 10, 1–6; Евр. 6, 1–12; 2 Тим. 1, 16–2, 15; 4, 1–8 (ГЛ II, § 1508–1522; в скобках указаны варианты по разным иерусалимским лекционарям по изд. Верхельста). Особое влияние на формирование топосов в службах женам оказали идеи чтений этих *общих* чинов — о несении креста (Мф. 10, 38; Мк. 10, 21; Лк. 9, 23), о пренебрежении телом ради души (Мф. 10, 28.39; Мк. 8, 35–37; Лк. 9, 24–25; 12, 4.16–26; Ин. 12, 25), о свече (Мф. 5, 14–16), о горящих светильниках (Лк. 12, 35), о сиянии праведников (Мф. 13, 43), об ожидающих господина с брака (Лк. 12, 36–40), об облечении во всеоружие и в броню праведности, о взятии щита веры для угашения стрел лукавого, шлема спасения и меча духовного (Еф. 6, 10–17), о воинствовании не по плоти и не плотскими оружиями (2 Кор. 10, 3), о взыскании небесного отечества (Евр. 11, 14–16), о подвизании атлета добрым подвигом, совершении течения, сохранении веры и уготованном за это венце правды (2 Тим. 4, 7–8).

б) Женам

Общие чтения и гимны женам сохранились в РНБ. Гр. 44 (IX в.), Sinait. gr. 212 (IX в.), Sinait. arab. 116 (995/6 г.), МГ 56+5 (VIII–IX вв.), МГ 24 (VIII–IX вв.)²⁶. Полный формуляр дошёл в составе РНБ. Гр. 44 (л. 27 об. — 30 об.)²⁷ и включал тропарь «Дочери Иерусалима» (гл. пл. 4²⁸), прокимен «Привѣдѣтъ ѿ црѣи дѣвы» (Пс. 44, 15.16)²⁹, Апостол «Нѣмлы же сокровѣще еѣ въ скѣдельныхъ сокѣдѣхъ» (2 Кор. 4, 7–12), аллилуарий «Дѣвны вышѣтъ мѡриклѣ» (Пс. 92, 4–5), евангельское чтение о десяти девах, вышедших навстречу Жениху (Мф. 25, 1–13; оно же — в Sinait. arab. 116³⁰), ставшее

26 Литургическая традиция Египта знала два типа *общих* чинов женам: матерям (свв. Анне и Елисавете) и всем остальным — вдовам, мученицам, монахиням (см.: Zanetti U. Les lectionnaires coptes annuels, Basse-Égypte. Louvain-la-Neuve, 1985. P. 46–47, 237–240, 252).

27 Nikiforova A., Chronz T. The Codex Sinaiticus Liturgicus Revisited. P. 76–77.

28 Гласы указаны в соответствии с цитируемым источником, греческим или славянским.

29 Сщмч. Мефодий Олимпийский в «Пире десяти дев» цитирует псаломские стихи, ставшие прокимном чина (Пс. 44, 15–16), что говорит о ранней связи этих текстов: «Здесь, кажется, весьма ясно Дух восхваляет девство и обещает, что за невестой Господа, как мы изложили, вторыми приступят к Всемогущему с радостью и веселием девы, окружённые и сопровождаемые ангелами» (Methodius Olympius. Convivium decem virginum VII, 8. Рус. пер.: Отцы и учителя церкви III века. В 2 т. / сост., биогр. и библи. статьи иером. Илариона (Алфеева). М., 1996. Т. 2. С. 429).

30 Verhelst S. Le lectionnaire de Jérusalem. P. 216. Верхельст относит к *общему* формуляру жен такое чтение о пришедшей ко Христу с алавастровым сосудом мира блуднице (Мф. 26, 6–13) из Sinait. gr. 210 (IX в., см.: Verhelst S. Le lectionnaire de Jérusalem. P. 214).

впоследствии продуктивным источником для создания топосов семантического поля «брак», стихиру на синаксис «Девства похвала» (см. Приложение I.1).

Кроме того, удалось выявить циклы *общих* гимнов:

- 1) «Дочери Иерусалима», «Несущие трофеи юницы», «Свечи добродетелей» (МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви (1 июня), стихиры на «Господи воззвах» и «Хвалите», гл. пл. 4; «Дочери Иерусалима» также: РНБ. Гр. 44, IX в., л. 27 об., см. Приложение I.2, I.1);
- 2) «Девства похвала», «Слух приклонившая закону Духа», «В немощи естества» (МГ 4, IX–X в., служба мц. Христине (24 июля), стихиры на «Хвалите», гл. 2, fol. 41; «Девства похвала» также: РНБ. Гр. 44, IX в., л. 31, здесь с именем мц. Варвары, см. Приложение I.2, I.1);
- 3) «Несомненною верою», «Претерпевшая муки», «Славою стала и венцом» (МГ 24, VIII–IX вв., седальны, гл. 4, см. Приложение I.3, здесь с именем мц. Февронии³¹).

II. *Особые формуляры*

а) *Библейским женам*

Ветхозаветным женам. В IV в. христиане продолжали почитать места, связанные с жизнью ветхозаветных праведных жен: так Эгерия вместе с епископом в Харране посетила колодец, «из которого черпала воду святая жена Ревекка» и «поила верблюдов слуги Авраама Елиезера», и другой, откуда «святая жена Иаков напоил овец святой жены Рахили»³².

Древнейшая известная на сегодня особая служба в честь святой жены — это служба ветхозаветной мученице и её детям, *мученикам Маккавеям* (1 августа, 166 г. до н. э., 2 Мак. 6, 18–7, 42, BHG 1006–1010k), пострадавшим «до Креста», «прежде Христовых страданий»³³. И хотя, по сообщению свт. Григория Богослова, «немногие их чествовали»³⁴, первый формуляр мучеников был известен уже в АЛ (1 августа, АЛ: 352–355) и включал прокимен «Чтѣнїа прѣдъ гдѣмъ» (Пс. 115, 6), ветхозаветное чтение (2 Мак. 6, 18–7, 42), Апостол (Евр. 11, 32–12, 7а (13)), аллилуарий

31 Мц. Феврония Низибинская (25 июня – BHG 659–659g, 24 июня – *Garitte G. Le calendrier palestinogéorgien*. P. 258–259). Последование ей: *Кекелидзе К. С.* Литургические грузинские памятники. С. 368).

32 *Itinerarium Egeriae* 20, 4, 11 // SC. 296. P. 214–215, 220–221.

33 *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 15. In Machabaeorum laudem 15, 1 // PG. 35. Col. 911.

34 Ibid.

«Возлюбѣхъ, ѿкъ ѿглышнѣхъ гдѣ» (Пс. 114, 1), Евангелие (Мф. 5, 17–20). Иерусалимо-палестинские гимнографы дополнили формуляр: прп. Андрей Критский написал канон (АМ), прп. Иоанн Дамаскин и Косма Маюмский³⁵ стихиры (СМ). Неопубликованной остаётся служба из МГ 4 (IX–X вв.)³⁶. Именно в гимнографических текстах зафиксировано одно из ранних употреблений имени матери — Соломония³⁷. Формуляр службы построен на аллюзиях из *общего* чина мучеников и его чтения (ГЛ II, § 1483) о силе веры праведников Ветхого Завета, Авраама и Сарры, взыскающих града, *которого художник и строитель Бог* (Евр. 11, 10), отечества небесного (Евр. 11, 16)³⁸, а также на образах из Слова свт. Григория Богослова (ВНГ 1007–1007а)³⁹. Григорий Богослов и Иоанн Златоуст ставили подвиг матери, «вѣрѣ порекновѣхше своегѡ прѡтѣца ѿбраѣма» (1 августа, славник на вечерне, прп. Косма Маюмский, ср. Евр. 11, 8), принесшего в жертву Богу сына Исаака, выше подвига детей: «Мать терзалась страданиями детей сильнее самих детей, и большее мученичество было у матери, нежели у детей»⁴⁰.

35 В ранних иерусалимских рукописях, в том числе в тропологии, они именуются: «Андрей монах», «Иоанн монах», «Косма монах».

36 На «память святых и мучеников Соломонии и семи её детей Маккавеев и Елеазара, законоучителя» (ἡ μνήμη ἁγίων καὶ μαρτύρων Σολομονίδος καὶ τῶν ἐπτά τέκνων αὐτῆς τῶν Μακκαβαίων καὶ Ἑλεάζαρου τοῦ νομοδιδασκάλου), с каноном, гл. пл. 4, ирм.: Ἄσμα ἀναμέλ-πτωμεν, нач.: Τρόπος ἐγκωμίων ἀληθῶς (л. 57–62 об.). Ещё три канона выявлены Е. Папаилиопулу-Фотопулу (Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἁσματικῶν κανόνων seu Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Orientis christiani / ἔκδ. Ε. Παπαλιποπούλου-Φωτοπούλου. Αθήναι, 1996. № 812–814).

37 Имя матери, отсутствующее в тексте Маккавейских книг, в сирийской традиции передаётся как *Shmūnī* (Афраат, ок. 270 — после 375 гг.; прп. Ефрем Сирийский, ок. 306–373 гг.; мариолог Brit. Lib. Add. 12150, 411 г.), в арабо-христианской и армянской — как *Shamuni*, в иудейской — как *Hannah* или *Miryam bat Tanhum* (Witkowski W. Mart(y) Shmuni, the Mother of the Maccabean Martyrs, In Syriac Tradition // VI Symposium Syriacum 1992, University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August — 2 September 1992 / ed. R. Lavenant. Roma, 1994. (Orientalia christiana analecta; vol. 247). P. 153–168). В ранней греческой и латинской письменности (Ориген, сщмч. Киприан Карфагенский, свт. Иоанн Златоуст, блж. Августин и др.) имени нет. Имя Σολομῶνις в МГ 4 (IX–X в.) и производное от Σολομονή есть говорящая характеристика святой, т. е. «подобная (в мудрости) Соломону», «мудрая» (σοφίη).

38 Ср. чтение о принесении в жертву Исаака (Быт. 22, 1–18) на вечерней Евхаристии Великого Четверга (см.: АЛ: 267; ГЛ I, § 633, здесь Быт. 22, 1–19).

39 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 15. In Machabaeorum laudem 15 // PG. 35. Col. 911–934. См.: *Karavites P.* Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography // *Journal of Hellenic Studies*. 1993. Vol. 113. P. 90–91.

40 *Joannes Chrysostomus*. In sanctos septem Maccabaeos 1, 2 // PG. 50. Col. 619–620. Также см.: *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 15. In Machabaeorum laudem 15, 4 // PG. 35. Col. 915–918.

Служба Маккавеев повлияла на формирование топосов последующих служб мучеников и мучениц, а вслед за Соломонией в богослужении Иерусалима почитались матери: прп. Симеона Столпника — Елена (по ГЛ!); мч. Кирика — Иулитта; мцц. Веры, Надежды, Любви — София⁴¹. Ещё один чин с прокимном (Пс. 144, 19 и 1), аллилуарием и чтениями (Рим. 10, 12 и другие, Мф. 12, 38 и другие) полагался пророчице Анне уже в ГЛ (1 февраля, ГЛ I, § 193–195), позднее Андрей Критский составил ей канон (9 сентября, Ταμεῖον. № 38).

Новозаветным женам. Согласно ГЛ, из новозаветных жен вспоминали сестёр Лазаря Марфу и Марию (4 июня, ГЛ II, § 1010–1012: прокимен «Γὰν, возлюбѣхъ ѿголюбїе до́мѹ твоѣмѹ» (Пс. 25, 8 и 7), Апостол (1 Тим. 3, 14–16), аллилуарий «Γὰν воцрѣи» (Пс. 92, 1), Евангелие (Лк. 10, 38–42)⁴²), жену-грешницу, помазавшую ноги Христа миром (в Великую Среду, ГЛ I, § 618: тропарь, гл. 1 «Егда грешница сие благовоние», Мф. 26, 2–16; в Великие Среду и Четверг, МГ 56+5, VIII–IX вв., § 36 и 37)⁴³. Особая служба полагалась только женам-мироносицам (во вторник после Пасхи, ГЛ I, § 767–772⁴⁴: прокимен «Приведѣтиа црѣю» (Пс. 44, 14–15, то же, что женам), Апостол (1 Пет. 3, 5–8), прокимен (Пс. 44, 15), Евангелие (Лк. 8, 1–3); в третий день после Новой (Фоминой) недели, МГ 56+5, VIII–IX вв., § 43: гимны для вечерни и утрени, неизданный канон⁴⁵).

б) Женам-христианкам

Большинство особых ранних служб посвящено первым мученицам. К древнейшему пласту относятся тексты в честь ученицы ап. Павла мученицы Феклы (26 июля, ВHG 1710–1722). Эгерия упоминает о поклонении её гробнице за чертой города Селевкии Исаврийской, о молитве и причащении Святых Даров в её храме⁴⁶. Фекле, единственной

41 Елена (28 мая, ГЛ II, § 998), Иулитта (15 июля, МГ 4, IX–X вв.), София (1 июня, МГ 56+5, VIII–IX вв., с каноном «Андрея монаха», гл. пл. 1, ирм.: Ἰππὼν καὶ ἀναβάτην, нач.: Τῇ τῆς φωτῶσης).

42 Также Марфа и Мария вспоминались в Субботу Лазаря, ГЛ I, § 571–575, с тропарём на входе, прокимном (Пс. 29, 4 и 2), тремя чтениями (Притч. 10, 27 – 11, 4; Еф. 5, 13–17; Ин. 11, 55 – 12, 11).

43 Тропарь «Егда грешница» (Ὁτὲ ἡ ἁμαρτωλός). Как св. Соломония стала прообразом святой матери в гимнографии, так жена-грешница — раскаявшейся блудницы для прп. Пелагеи Иерусалимской (8 октября, ВHG 1478–1479т), прп. Февронии Месопотамской (26 июня, при Диоклетиане, ВHG 659–659g), прп. Евдокии Илиопольской (1 марта, при Траяне, ВHG § 604–605е), прп. Марии Египетской (1 апреля, ВHG 1041z–1044с).

44 Также жены-мироносицы вспоминались в Великую Субботу (чтение Ин. 20, 1–18, см.: ГЛ I, § 742).

45 Гл. 4, ирм.: Ἀσφαί σοι, Κύριε ὁ Θεός μου, нач.: Ἐδραμον γυναικες.

46 Itinerarium Egeriae 23, 2–5 // SC. 296. P. 226–231.

жене-христианке, полагалось особое последование в ГЛ (26 июля, ГЛ II, § 1110–1113), по схеме *общего* чина (прокимен, гл. 3, «Приведѣтиа црѣдѣвы» (Пс. 44, 15), 2 Тим. 1, 16–2, аллилуарий «Нѣ предлагѣ съѣрѣмъ дѣшѣ» (Пс. 73, 19), Мф. 10, 32–42⁴⁷). Первые специальные гимны были составлены Андреем Критским (Ταμεῖον. № 68, 69) и Иоанном Дамаскиным (СМ, канон, гл. 8). В печатных Минеях сохранилась раннеиерусалимская стихира «Нѣбѣтница ѿмѣщи на нѣбѣхъ» («Анатолиева», гл. 8).

Другая святая, культ которой существовал уже при Эгерии и разрабатывался первыми гимнографами, Иоанном Дамаскиным (СМ, канон, гл. 8) и Андреем Критским⁴⁸, это вмч. Евфимия Всехвальная (16 сентября, 11 июля⁴⁹, 12 декабря; IV в., ВHG 619–624). Её гробницу паломница посетила в Халкидоне⁵⁰: там, по свидетельству Евагрия Схоластика (VI в.), было небольшое отверстие, закрывающееся маленькой дверцей. В это отверстие до самых святых останков впускали длинный железный прут с привязанной к концу губкой и, повернув там губку, извлекали её, полную крови, вместе с прутком⁵¹. Вблизи гробницы был построен храм, где пребывала чтимая икона великомученицы и рака с её мощами (свт. Астерий Амасийский, V в., «Слово на страдание вмч. Евфимии», см.: ВHG 623–623a). В этом храме в 451 г. проходили заседания IV Вселенского Собора.

Кроме того, особые службы в иерусалимском корпусе VII–VIII вв. были составлены богоотцам Иоакиму и Анне (9 сентября), прп. Пелагее Иерусалимской (8 октября, ВHG 1478–1479m)⁵², мц. Евлампии (с мч. Евлампием Никомидийским, 10 октября, при Максимиане, ВHG 616–617)⁵³, мц. Зиновии (с мч. Зиновием Киликийским, 30 октября, при Диоклетиане, ВHG 1884–1885)⁵⁴, мц. Фессалоникии (с мчч. Авктом и Таврионом Амфипольскими, 7 ноября)⁵⁵, вмц. Варваре (4 декабря, при Максимиане, ВHG 213–218q)⁵⁶, мц. Лукии (с мчч. Евстратием, Авксентием Сиракузскими,

47 Дополнительно совершались памяти: положения со св. Кононом (24 сентября, ГЛ II, § 1256) — всем мученикам; Феклы (10 октября, ГЛ II, § 1290) и с Василием (19 июня, ГЛ II, § 1043) — всем святым.

48 См.: AHG. Vol. 11. P. 183–249.

49 Праздник посмертного чуда Евфимии на IV Вселенском Соборе.

50 Itinerarium Egeriae 23, 7 // SC. 296. P. 230–231.

51 Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica II, 3 // PG. 86. Col. 2491–2494.

52 Стихиры Иоанна (СМ).

53 Стихиры Иоанна (СМ).

54 Стихиры Иоанна (СМ).

55 Канон Иоанна (Ταμεῖον § 180, здесь под именем Космы).

56 Канон Иоанна (AHG. Vol. 4. P. 24–36) и его же «Похвала св. Варваре» (ВHG 217). В Sinait. gr. NE/МГ 100 (IX в.) остаётся неизданным фрагмент службы (см.: Nikolopoulos P. The New Finds of Sinai. P. 158).

13 декабря, при Диоклетиане, ВHG 995–996)⁵⁷, мц. Василиссе (с мч. Иулианом Египетским, 8 января, † 313, ВHG 970–971, 2209)⁵⁸, пророчице Анне (1 февраля), императрице Елене (с имп. Константином, 21 мая)⁵⁹, мцц. Вере, Надежде, Любви (1 июня), мц. Февронии (26 июня), мчч. Кирику и его матери Иулитте Тарсийским (15 июля, ВHG 313y–318e)⁶⁰, мц. Иустине (с мч. Киприаном Антиохийским, 2 октября, † 304, ВHG 452–461)⁶¹, мц. Христине Тирской (24 июля, ВHG 301y–305)⁶², свв. Евпраксии и Олимпиаде Фиваидским (25 и 28 июля, V в., ВHG 631–631m)⁶³, мц. Соломонии (с Маккавейскими мучениками, 1 августа), женам-мироносицам (в третий день после Новой, или Фоминой, недели)⁶⁴. В этих службах продолжала разрабатываться система топосов, заложенная в *общих* формулярах.

Топосы: классификация и интерпретация

Исходя из того, с какими текстами и формулярами связаны анализируемые топосы в особых службах святым женам, мы разделили их на три группы:

- «брак» (*общий* формуляр женам);
- «состязание / война» (*общий* формуляр мученикам и преподобным);
- «страдание» (*общий* формуляр мученикам, тексты *тридуума*).

Библейские чтения каждого из формуляров задавали то смысловое поле, которое разрабатывалось гимнографами в топосах каждой

57 Канон Иоанна (см.: АНГ. Vol. 4. P. 249–278).

58 Канон Андрея (7 января, АНГ. Vol. 5. P. 165–178).

59 Канон Иоанна (Ταμεῖον § 613).

60 Канон, гл. 4, ирм. Θαλάσσης, нач. Κηρύκου τοῦ ἀθλοφόρου (МГ 4, fol. 20–22). Первый формуляр в ГЛ (15 июля) содержал: ветхозаветные чтения (Притч. 29, 2–6; Ис. 65, 13–18), прокимен (Пс. 118, 130–131), Апостол (1 Кор. 9, 24–27), аллилуарий (Пс. 114, 6), Евангелие (Мф. 17, 24–18, 10), тропарь на умовение рук, гл. 5, «Святой Кирик» (ГЛ II, § 1089–1092).

61 Канон, гл. пл. 4, ирм. Ἦ κεκοιμήνη τὴν ἁγίων, нач. Κόσμῳ ματαίῳ (МГ 4, fol. 70v–74, здесь 28 июля).

62 Канон, гл. пл. 4, ирм. Ὑγρὰν διοδεύσας, нач. Ὁ πᾶσι πηγάσας (МГ 4, fol. 36v–40v).

63 Канон, гл. пл. 4, ирм. Τὸν Ἰσραὴλ ἐκ δουλείας, нач. Ἰδοὺ θελίον ἡ φύσις (МГ 4, fol. 41–45).

64 Могли почитаться литургически упомянутые Златоустом мцц. Домнина и её дочери Вириния и Просдока Эдесские († 302–306, 4 октября, ВHG 274–275, здесь 1 октября), Дросида Антиохийская (II в., 22 марта, ВHG 566; 29 марта, ГЛ I, § 261, с Дедозией), которой сохранилась служба в сирийском тропологии Brit. Lib. Add.14.505, X в. (14 декабря; Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838. London, 1870. Vol. 1. P. 283 (№ 339)).

группы (см. Приложение II) с учётом существовавшего экзегетического опыта святых отцов, отражённого в их сочинениях прежде всего о девстве и мученичестве.

1. «Брак» / γάμος

Топосы «брака» создавались в гимнографии как интерпретация чтения о девах (παρθένοι), встречающих с горящими светильниками Жениха (Мф. 25, 1–13), из общего формуляра женам. Парадоксальным образом, это происходило прежде всего в связи с формирующимся представлением о девстве (παρθενία, ἀγνεία). Чуждое ветхозаветному мировоззрению⁶⁵, оно стало считаться добродетелью после рождения от Девы Христа, Который, «приняв плоть, сохранил её неразтленной — в девстве... Слово стало перводевственником (ἀρχιπαρθένος)»⁶⁶. Иустин Философ († 165) свидетельствовал, что в его времена было «много мужчин и женщин лет шестидесяти и семидесяти, которые с детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве (ἄφθοροι)»⁶⁷. Души таких людей прилеплялись к Богу, «чтобы быть с Ним единым духом, заключив как бы некий договор совместной жизни (ὁμολογίαν... συμβιωτικῇν), — Его Одного любить всем сердцем и всей силой»⁶⁸. Девство понималось не просто как воздержание от плотских отношений: «корень и плод девства (παρθενίας)» есть «крестная жизнь»⁶⁹, поэтому считалось, что девы войдут со Христом «как бы в брачный чертог (εἰς νυμφῶνα). Ибо они принадлежат к мученикам, перенося телесные тягости не какое-нибудь краткое время, но страдая во всю жизнь и не убоившись подвизаться поистине олимпийским подвигом девства (τὸν ἀγῶνα τὸν Ὀλυμπιακόν... τῆς ἀγνείας)»⁷⁰. Брак Христа и девы сопровождается *брачным пиром*: «Слово, по великим уставам любви сопрягаясь с душами чистыми, дарует им сияние и славу. Вот и *брачный пир* (γάμος), который

65 Девство отождествлялось с бесплодием, считавшимся позором (Быт. 30, 23; 1 Цар. 1, 11; Лк. 1, 25).

66 *Methodius Olympius. Convivium decem virginum* I, 5 // PG. 18. Col. 45. См.: сщмч. Мефодий Олимпийский («Пир десяти дев»), прп. Роман Сладкопевец («На притчу о десяти девах»), свт. Иоанн Златоуст («На Евангелие от Матфея», «Книга о девстве»), свт. Григорий Богослов («К девам», «Советы девственникам», «Похвала девству», «Советы Олимпиаде»), свт. Григорий Нисский («О девстве») и др.

67 *Justinus Martyr. Apologia prima* 15 // PG. 6. Col. 349. Здесь и далее (если не указано иное) перевод наш. — *Авт.*

68 *Gregorius Nyssenus. De virginitate* 14, 1 // PG. 46. Col. 381.

69 *Joannes Chrysostomus. De virginitate* 80 // PG. 48. Col. 592.

70 *Methodius Olympius. Convivium decem virginum* VII, 3 // PG. 18. Col. 128–129. Рус. пер.: Отцы и учителя церкви III века. С. 426.

учреждает добрый Отец, веселясь о наилучшем Сыне»⁷¹. Значение *брачного пира* из притчи о десяти девах пересекается с аналогичным пиром из притчи о званных и избранных (Мф. 22, 2–14) и символизирует Царствие Небесное: «Боюсь и того, чтобы среди пирующих, которые все одеты по-брачному, одного меня, у которого осквернены одежды, не связали по рукам и по ногам и не изринули из брачного чертога далеко от друзей и от *брачного пира* (γάμων). Когда же Царь мой, возвращаясь с *брака* (ἐκ τῶν γάμων), придет внезапно к ожидающим и к не ожидающим. О если бы мне тогда оказаться в числе ожидающих!»⁷² Под девами-невестами Христа шире понимались:

- 1) «души, верующие (πενιστευκίας... ψυχάς) в Иисуса Христа»⁷³;
- 2) Церковь (2 Кор. 11, 2; Еф. 5, 25–32; Откр. 18, 23; 19, 7–8; 21, 2, 9; 22, 16–17), «превосходящая всех красотой цветущей юности и девства»⁷⁴.

К семантической группе «брака» можно отнести следующие топосы.

Брачная одежда / στολή νυμφική, ἑνδυμα γάμου. Топос имеет дополнительный источник — притчу о званных и избранных (Мф. 22, 2–14)⁷⁵. Синоним брачной — светлая одежда: «Ἰγὼ γὰρ ἐκτέλει ὁδεγεῖν ἐκτεσνῶν... (στολήν φωτεινὴν) τὰ... ὠδῶν... ἵακομεν νεκρῶν» (вмц. Варвары, 4 декабря, канон, песнь 8), что есть аллюзия на строки «ὠδῶν... ἐκτεσνῶν... ἵακομεν νεκρῶν» (Пс. 103, 2): «ὠδῶν... ἐκτεσνῶν... ἵακομεν νεκρῶν» (Пс. 103, 2): «ὠδῶν... ἐκτεσнῶν... ἵακομεн νεκρῶν» (Пс. 103, 2): «ὠдῶн... ектеснῶн... ἵакомен некрῶн» (мц. Феклы, 24 сентября, стихира на «Хвалите», «Анатолиево»).

Близок также образ «одевания в золотые рясны», из прокимна *общего* чина женам «Πρὶν ἐλθεῖν αὐτὴν αὐτῶν» (Пс. 44, 15.16): «Ράσιναι ἵακω златы-ми τὰ, στεφάνη... ὠδῶν... ἐκτεσнῶн... ἵакомен некрῶн» (вмц. Евфимии, 11 июля, канон, песнь 3).

Брачный венец / στέφανος. В гимнографии мучеников и преподобных — мужчин и жен — чаще встречаются венцы победителей спортивных состязаний. Брачные же венцы уготованы только святым женам:

71 Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. II. Praecepta ad virgines 387–389 // PG. 37. Col. 609–610. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Собрание творений: в 2 т. Сергиев Посад, 1994. Т. 1. С. 160.

72 Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. II. Praecepta ad virgines 387–389 // PG. 37. Col. 609–610. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 1. С. 159–160.

73 Methodius Olympius. Convivium decem virginum VI, 2 // PG. 18. Col. 116.

74 Ibid. VII, 7 // PG. 18. Col. 133. Рус. пер.: Отцы и учителя церкви III века. С. 428.

75 Ср. тропарь: «Чертогъ твоѣнъ вѣкъ спѣсѣ мѡѣ, оукрашеннѣи, нъ одѣжды (ἑνδυμα) не имамъ, да вѣнѣдъ боюсь...».

«нѣнымъ же ѿ бжѣтвеннымъ вѣнцѣмъ (στέφει) οὔκραίνεσθαι, μόλις τὰ γενήσῃ» (вмц. Евфимии, 11 июля, стихира самогласна на «Хвалите»).

Брачное приданое / προίκα. Идея приданого невесты Христовой встречается в службе вмц. Евфимии: «востекла εἰς κζ разлнмнмъ чертѣгмъ, вѣно (проіка) женихѣ твоемѣ, дѣво, принеши страдніе» (вмц. Евфимии, 16 сентября, стихира на «Господи, воззвах», гл. 4). Образ станет более частотным в византийской гимнографии.

Брачный чертог / νυμφών, θάλαμος, παστάς γαμήλιος. Один из наиболее частотных топосов в ранних песнопениях: «и тѣ хрѣтѣмъ невѣстѣмъ вѣ нетлѣннымъ чертогѣмъ (ἐν νυμφῶσι) прїаѣтъ» (вмц. Евфимии, 16 сентября, канон, Иоанн, гл. пл. 4, песнь 3); «камень... бжѣтвеннѣмъ невѣстѣмъ, ѣкѣ чертогѣмъ (θάλαμος) вѣжѣмъ внѣтъ прїаѣтъ» (мц. Феклы, 24 сентября, канон, Иоанн, гл. 8, песнь 9), «Небесный приготовлен вам брачный чертог (θάλαμος), дабы вы освятились Христу и Его, нетленного, ожидающие Жениха, Софии дочери премудрые (МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, канон, Андрей Критский, гл. пл. 4, песнь 4), «Чертог небесный (Ὁ νυμφών ὁ οὐράνιος) тебе дан для жительства, Евпраксия всечестная, и возрадуешься, словно невеста, Богом посланная» (МГ 4, IX–X вв., прп. Евпраксии, 25 июля, канон, гл. пл. 4, песнь 4, fol. 42v).

Воня благоухания / ὁσμὴ μύρου. Топос восходит к строкам «и вонѣ мѣра твоегѣмъ плѣе вѣѣхъ ἀρωματѣ. Мѣро ѿзлѣнное ѿмѣ твое: егѣмъ рѣдн ѿтрокѣицы возлюбѣша тѣ. Привлекѣша тѣ: вѣлѣдѣ тѣбѣ вѣ вонѣ мѣра твоегѣмъ тѣчѣмъ» (Песн. 1, 2–3). «Описанными здесь действиями душа... уготовляется в невесты для бесплотного, духовного и невещественного сочетания с Богом»⁷⁶, — объясняет Григорий Нисский. Связь с идеей брака прослеживается в ранних песнопениях: «послѣдовала εἰς женихѣ твоемѣ зовѣи: вѣ вонѣ мѣра (εἰς ὁσμὴν μύρου) твоегѣмъ притекѣхъ, хрѣтѣ» (мц. Феклы, 24 сентября, славник, «Анатолиево», гл. 8).

Елей / ἔλαιον. Елей в светильниках символизирует «добрые дела и мудрость» для встречи с Женихом Христом: «доколе этот народ приносил необходимое для питания светильника (τὸν λύχνον), доставляя елей (τὸ ἔλαιον) добрыми делами, дотоле у них не угасал светильник (ὁ λύχνος) целомудрия... Когда же этот елей (τὸ ἔλαιον) оскудел оттого, что они уклонились от веры в воздержание, то светильник (ὁ λύχνος) совершенно погас, дабы девы (αἱ παρθένοι)... опять засветили эти светильники (τὰς λαμπάδας)»⁷⁷. Образ, излюбленный гимнографами:

76 Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum I, 1 // PG. 44. Col. 765.

77 Methodius Olympius. Convivium decem virginum VI, 4 // PG. 18. Col. 117–120. Рус. пер.: Отцы и учителя церкви III века. С. 422–423.

«принесли мудрейше елей (τὸ... ἔλαιον) сострадания» (МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, стихира на «Господи воззвах» и «Хвалите», гл. пл. 4, см.: Приложение I.2), «ὡδὲ ἄλλα добродѣтельми непобѣждена, предкрасна ἐλέμη (ἐλαίῳ) чистоты» (вмц. Евфимии, 16 сентября, стихира самогласна на «Хвалите»).

Жених / νυμφίος. Христос Сам говорит о Себе как о Женихе (Мф. 25, 1–13; 9, 15; 22, 2–14; Мк. 2, 19; Откр. 19, 7–9; 21, 2), Женихом называет Его Иоанн Креститель (Ин. 3, 29). Образ входит в гимнографию жен, начиная с первых, *общих*, песнопений: «Дочери Иерусалима возлюбили своего Жениха (τὸν νυμφίον) и устремились вслед за Ним» (МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, стихира на «Господи воззвах» и «Хвалите», гл. пл. 4, см.: Приложение I.2); «невѣстговѣдец (ὁ νυμφαγωγός) πάειν τὰ σοχέτῃ женихъ (τῷ νυμφίῳ) нѣномъ» (мц. Феклы, 24 сентября, канон, Иоанн, гл. 8, песнь 4)⁷⁸.

Мудрые девы / φρόνιμα παρθένοι. Причисление к *мудрым девам* символизирует возможность вхождения в брачный чертог: «нѣмго женихъ возлюбилъ єи... єз мѣрыми бошлѣ єи дѣвами (σὺν ταῖς φρονίμοις... παρθένοις) кз женихъ хрѣтъ» (вмц. Варвары, 4 декабря, стихира на «Хвалите», «Анатолиева», гл. 1).

Невеста Христова / νύμφη Χριστοῦ. Невеста Христова — центральный топос блока «брак». Свт. Григорий Богослов призывает: «Дева, невеста Христова (νύμφη Χριστοῦ), прославляя своего Жениха (τὸν νυμφίον)⁷⁹. При разнице подвигов Феклы и Евфимии (Фекла до 90 лет подвизалась и в преклонном возрасте была сокрыта скалой от обидчиков, Евфимия умучена в юности), обе уневестились Христу: «хрѣтъ дѣва ѡννεѣстна (νενύμφεταί)» (мц. Феклы, 24 сентября, канон, Иоанн, гл. 8, песнь 1), «Невѣстника нмѣши на нѣѣхъ хрѣтѣ бѣ хрѣтѣ ѡннеѣстна єи» (вмц. Евфимии, 16 сентября, стихира «восточна» на «Хвалите», гл. 2). В греческом лексеме «невеста» (νύμφη) и «жених» (νυμφίος) однокоренные,

78 Ср.: «настаивала мать, побуждая к браку, но она взывала к небесному Жениху (ἐν τοῖς οὐρανοῖς... νυμφίον): к Тебе возвожу очи мои, Живущий на небесах (Пс. 122, 1); часто приходил жених, обольщая беседой о браке, но она сама сочеталась Христу, говоря: к Тебе прилепилась душа моя (Пс. 62, 9); стекались родственники и употребляли ласки, но она представляла себе апостола Павла, свидетельствующего: Я обручил тебя единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою (2 Кор. 11, 2); умоляли слуги со слезами, но она воспевала с любовью Жениху (τῷ νυμφίῳ): кто отлучит нас от любви Христовой (Рим. 8, 35)» (Ioannes Chrysostomus. Laudatio sanctae protomartyris et apostolae Theclae // PG. 50. Col. 748; см.: BHG 269, 1720 — спорное).

79 Gregorius Nazianzenus. Poemata moralia. III. Exhortatio ad virgines 1 // PG. 37. Col. 632. Рус. пер.: Григорий Богослов, свт. Собрание творений. Т. 1. С. 167.

и это обыгрывается в гимнах: «*νεκφύτοβοδεύς (ὁ νομφαγωγός) πάνελς τὰ σότητῃ жєннхѸ (τῷ νομφίῳ) нѣномѸ*» (мц. Феклы, 24 сентября, канон, Иоанн, гл. 8, песнь 4), «*Τάνντβєннω жєннхχς (ὁ νομφίος) κο βєгнчтѣй нє-вѣтѣтѣ (πρὸς τὴν... νόμφην) вѣ пѣщь прншѣдѣς*» (вмц. Евфимии, 16 сентября, канон, Иоанн, гл. пл. 4, песнь 7).

Свечи, светильники / *λαμπάδες*. Образ, восходящий к *светильникам* (αἱ λαμπάδες) из *общего* чина женам (Мф. 25, 1–13), известен из самых ранних гимнов: «*Светильники* (τὰς λαμπάδας) добродетелей принесшие богоразумные вышли во сретение Своему Жениху богоносные» (МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, стихи-ра на «Господи воззвах» и «Хвалите», гл. пл. 4, см.: Приложение I.2). Также: «*Стрдадльчечикмих шѣтбѡвавшн пѣтѣмъ, прародителнагоу нѣбѣжлаа єи совѣта, вавѣро вѣсѣстнаа: ѡ ѡакѡ оѡво дѣла мѡдрѡ свѣщѣмѡ носѡци* (λαμπαδηφόρος), кошлѡ єи во двори гѣл твоєгѡ» (вмц. Варвары, 4 декабря, славник на «Хвалите», Иоанн, гл. 6).

II. *Состязание* / ἀγών, στάδιον

Образы античных гимнастических упражнений, спортивных соревнований, завоевания наград встречаются уже в апостольских посланиях, актах первых мучеников, ранней монашеской и святоотеческой письменности⁸⁰. Основными источниками топонимов этой группы служили чтения *общих* чинов. В стихире «Дѣла бо первѣа мѣнница възженѣхъ, страдѣльное поприще совершивши (τὸ ἀθλητικὸν στάδιον), первѣа ѿ вѣнценоснца гвѣиса (στεφφόρος)» (мц. Феклы, 24 сентября, стихира восточна на «Хвалите», гл. 4) нашло отражение *общее* чтение преподобным: «пѣдвигомъ добрымъ (τὸν καλὸν ἀγῶνα) подвизѣхъ, теченіе скончахъ, вѣрѣю облагодохъ: прочее оубо еоблюдегъа мнѣ вѣнѣцъ правды (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος)» (2 Тим. 4, 7–8; ГЛ II, § 1515). Существенное влияние имело и чтение — призыв ап. Павла к коринфской общине равняться на атлетов: «Не вѣсте ли, ѿкъ текѣши въз поприщи (οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες) вѣнѣцъ, ѣдинъ же прѣмлетъ почесть (τὸ βραβεῖον). Тѣкъ тецѣйте, да постѣгнете. Всѣкъ же подвизѣхъ (ὁ ἀγωνιζόμενος) ѿ вѣрѣхъ воздержѣгъа: ѿ ѿна оубо да нестѣбненъ вѣнѣцъ (στέφανον) прѣимѣтъ, мѣ же нестѣбненъ» (1 Кор. 9, 24–25)⁸¹.

Следующие топосы можно выделить в семантическом поле «состязание».

Венец / στέφανος. Олимпийские венки, уготованные победителям спортивных состязаний, восходят к чтениям из Апостола (2 Тим. 4, 7–8; 1 Кор. 9, 24–25): «на τῇ ἀθλήσει (ἐν σταδίῳ) μᾶλλον ἐκείνου τοῦ βραβείου τιμωροῦ»

80 Кристианс Д. Топосы в песнопениях. С. 27–35, 95–104.

81 Чтение из службы мчч. Кирику и матери его Иулитте Тарсийским (15 июля) в МГ 4 (IX–X вв.).

«коѣю крѣпкѣю ѿдаѣнѣша, ꙗже побѣды вѣнѣцѣхъ (τὸν... στέφανον) славѣνω прѣидѣша» (мчч. Зиновия и Зиновии, 30 октября, славник на «Господи воззвах», Иоанн, гл. пл. 2), «В подвиге украсившая житие, Евпраксия, и венец (στέφανος) небесный получила от Христа» (МГ 4, IX–X вв., прп. Евпраксии, 25 июля, канон, гл. пл. 4, песнь 8, fol. 43v).

Мужество / ἀνδρεία. Подразумевает противопоставление слабости женщины силе мужчины⁸²: «какая мужественная душа в женском теле (Ὁ ψυχῆς ἀνδρείας ἐν γυναικείῳ τῷ σώματι)!»⁸³, «когда увидишь, как женщина, дрожащая от страха, престарелая, (сама) нуждающаяся в опоре, выходит на борьбу (εἰς ἀγῶνα) и низлагает бешенство тирана, превосходит бесплотные силы, легко побеждает диавола, с великой силой сокрушает его крепость, подивись благодати Подвигоположника (τοῦ ἀγωνοθέτου, 'судии состязания'), изумись силе Христовой (τοῦ Χριστοῦ τὴν δύναμιν)»⁸⁴. Подобно гомилетам, образ употребляют гимнографы: «жѣны благочѣтны во хрѣтѣ мужествоваша (ἡνδρίσαντο)» (мц. Феклы, 24 сентября, канон, Иоанн, гл. 8, песнь 1); «Мужественное въ женѣ плѣти дѣши мужествование (ἀνδρεῖον) носѣши» (вмц. Евфимии, 16 сентября, канон, Иоанн, гл. 8, песнь 6).

Победительница (досл. олимпийская чемпионка) / Ὀλυμπιονίκη. Как Златоуст сравнивает подвиг Маккавеев со спортивным состязанием⁸⁵, так и Андрей Критский уподобляет Соломонию олимпийской чемпионке⁸⁶ (Ὀλυμπιονίκη) (мчч. Маккавеев, 1 августа, канон, Андрей, гл. 1, песнь 9).

Страстотерпица / ἀθλοφόρος, ἀθληφόρος⁸⁷. В Византии, благодаря непрерывной традиции античной литературы, спортивные метафоры были «понятны даже через несколько веков после запрета состязаний

82 Возможно, противопоставление связано с апостольским чтением *общего* чина женам: «Иммы же сокровище сие въ невидимыхъ сокровѣхъ» (2 Кор. 4, 7–12). Жена, которую традиционно воспринимуют как *немогущейший сосуд* (1 Пет. 3, 7), укрепляемая Богом, оказывается наделённой *премножеством силы* (2 Кор. 4, 7).

83 *Gregorius Theologus*. Oratio 15. In Machabaeorum laudem 15, 1 // PG. 35. Col. 915–916. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Собрание творений. Т. 2. С. 246.

84 *Joannes Chrysostomus*. In sanctos septem Maccabaeos 1, 2 // PG. 50. Col. 619–620. Ср.: «и́ла бо мо́жъ въ нѣмо́щнѣ со́вершѣетсѣа» (2 Кор. 12, 9).

85 «На олимпийских играх (ἐντί... τῶν Ὀλυμπιακῶν ἀγώνων), где часто сходятся тысячи атлетов, венец возлагается только на одного; а здесь из семи борцов семеро стали венценосцами» (*Joannes Chrysostomus*. In sanctos septem Maccabaeos 1, 3 // PG. 50. Col. 621).

86 Канон сохранился в греческих печатных минеях и древних славянских рукописях, напр., в ГИМ. Син. 168 (XII в., Минея на август, где лексема передана как «победительница» («яко победительница и храбрица предобра», ср.: Ὡς περ Ὀλυμπιονίκη, ἀνδρεία τις καὶ γενναία).

87 Вариант ἀθληφόρος является более поздним (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1969. P. 46). Можно предположить, что разница в соединительной гласной связана с ритмическими соображениями.

императором Феодосием в 394 г.), славянской же культуре «во время перевода литургических песнопений подобные образы не были знакомы, потому что славянские переводы античных поэтических творений с описаниями языческих соревнований ещё отсутствовали»⁸⁸, и многие из них, такие как: «страстотерпица» (ἁθλοφόρος) — «завоевательница приза на играх», «совершать подвиг» (ἁθλέω) — «состязаться в спорте» и прочие были утрачены. «Призёр» трансформировался в «мученика», а детерминирующая часть композита — τὸ ἄθλον (награда) — стала обозначать «страдание». Синонимично употребляется лексема «мученица» (ἁθλητής, μάρτυς).

Тризнище, судище / στάδιον, σκάμμα. Топос развился из лексем, обозначавших в античности «общественные игры», «место проведения игр», то есть те площадки, на которых происходили расправы над первыми христианами: «Претѣжкнмъ страданиѣмъ на трѣзницѣхъ подвижалиа сѣи (στάδιον ἡγωνίσω)» (мц. Феклы, 24 сентябрия, канон, Иоанн, гл. 8, песнь 5), «благовѣждна хрѣтова етадиотѣница (εὐσταλῆς... σταδιοδρόμος)» (Там же, песнь 8).

С группой топосов «состязание» тесно связаны образы брани, или войны. В чтении *общего* формуляра мученикам апостол призывает братьев: «ѡблецытеа во вѣлѣ ѡрѣжіа (τὴν πανοπλίαν) бѣжіа... наша брани (ἡ πάλη)... къ дѡхѡвѡмъ злѡбы поднебѣнымъ» (Еф. 6, 11–12), «бѣгнѣте... ѡблѣкшесѣ въ брѡни прѣбды (τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης)» (Еф. 6, 14), «вопрѣимше шѣи бѣры (τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως), въ нѣмже возмѡжете вѣлѣ стрѣлы лѣкаблгѡ рѣзжѣнныа ѡгнѣи: ѡ шлѣмъ ѡпѣиа (τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου) вопрѣимѣте, ѡ мѣчь дѡхѡвнѣй (τὴν μάχαιραν τοῦ Πνεύματος)» (Еф. 6, 16–17; ГЛ II, § 1481, мученикам).

К этой группе относятся топосы «воин Христов», «оружие креста», «трофеи».

Воин Христов / Χριστοῦ στρατιώτης (мн. ч. στρατιώτιδες). Источник топоса — слова ап. Павла: «ѡпопѣтѣиждѣ ѡкѡ дѡбѣзъ кѡннѣхъ (καλὸς στρατιώτης) ѡиѣхъ хрѣтоѡхъ» (2 Тим. 2, 3), их первоначальное литургическое место пока не выявлено. Свт. Иоанн Златоуст призывает христиан быть подобными вооруженным воинам, сопровождающим царя-победителя Христа: «Когда царь вступает в город, с каким благочинием с обеих сторон стройно идут вооружѣнные воины (στρατιῶται... καθ' ὁπλισμένοι), внушая друг другу идти тихо и с большим страхом... Будем и мы подражать им, потому что и мы предшествуем Царю, Царю не видимому,

не земному, но Владыке ангелов»⁸⁹. А Андрей Критский советует вооружиться оружием света для войны с непочитающими Бога, то есть язычниками: «Оружием вооружили себя светлым *Христовы воины* (Χριστοῦ στρατιώτιδες), на войну направляясь против не вызывающих: Бог благословен сый» (МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, канон, гл. пл. 4, песнь 7).

Оружие Креста / ὅπλον τοῦ σταυροῦ. Топос происходит из общих чтений мученикам и преподобным (Мф. 10, 38; Мк. 10, 21; Лк. 9, 23–24): «...началозлобного змия стойко посрамила, *оружие бо креста* (τὸ... ὅπλον τοῦ σταυροῦ) на плечи во славе благочестно возложила» (МГ 24, VIII–IX вв., седален, гл. 4, На: Собезначальное, см. Приложение I.3), «Κρίτ'з, ἰάκω ὀρῶντ'ε (σταυρὸν ὡς ὅπλον) держάβνω, χρίτ'ίно мѣченице, держа́ци рѣка́мн... дѣмѡнѡвѣз кова́рствѣа ὕπρ'αζднѣа εἰς» (мц. Христины, 24 июля, стихира на «Хвалите»).

Трофеи / τρόπαια. Если спортсмен за свою победу получает *венец*, то воин приносит с поля брани *трофей*: «во сколько более и лучше слава, победивший диавола, возвратиться с торжеством в рай, внести победные *трофеи* туда, откуда изгнан Адам»⁹⁰. Этот топос редко встречается в гимнах: «Несущие трофеи юницы (τροπαιοφόροι νεανίδες), обручились царю Христу» (МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, стихира на «Господи воззвах» и «Хвалите», см. Приложение I.2). Чаще его заменяют на общеупотребительный *венец*.

III. *Страдание* / ὁμολογία

Топосы «страдания» формировались под воздействием *общего* формуляра мученикам, который, в свою очередь, был вдохновлён жертвенным подвигом Христа и текстами *тридуума*. Также оказали влияние тексты о мученичестве: Оригена («Увещание к мученичеству»), сщмч. Киприана Карфагенского («Письмо к Фортунату об увещании к мученичеству»), свт. Григория Богослова («На память Маккавеев»), свт. Иоанна Златоуста (гомилии святым Фекле, Маккавейским мученикам, Пелагее, Вернике и Просдоке, Дросиде, всем святым мученикам). В этих текстах тема страдания прямо связана с темой крестной жертвы Христа и Его

89 Joannes Chrysostomus. In sanctam Pelagiam 4, 4 // PG. 50. Col. 583–584. Ср.: «И как мужественный воин (στρατιώτης γενναῖος), облекшись медным *оружием* (ὅπλα), и самым шумом оружия поражает более трусливых из противников, так точно и тогда блаженная Дросида треском своей кожи обращала в бегство те силы» (Joannes Chrysostomus. Ad homiliam in sanctam Drosidem martyrem 4, 4 // PG. 50. Col. 689).

90 Cyprianus Carthaginensis. Epistola ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii 13 // PL. 4. Col. 675. Рус. пер.: Отцы и учителя церкви III века. С. 346.

воскресением. Свт. Иоанн Златоуст в слове Вернике, Просдоке, Домнине (15 апреля) говорит: «Ради той Овцы (τὸ πρόβατον) потерпели заклание (ἐσφάγησαν) эти юницы (αἱ δαμάλεις), ради того Агнца (τὸν ἀμνόν) эти жертвы (τὰ θύματα), ради той Жертвы (τὴν θυσίαν) эти приношения... Да посрамятся язычники, да постыдятся иудеи, неверующие воскресению Христову... Жены смело восстают на смерть, на то, что прежде и для святых мужей было страшно и ужасно»⁹¹. Эту же мысль повторяет Иоанн Дамаскин: «τῷ αὐτῷ ῥάδι τῶν γυναικῶν χρίται ῥάδοις καὶ εἰς ἄνω τοῦ ῥάδι ἐτράγησαν» (мц. Феклы, 24 сентября, стихира на «Хвалите», гл. 4). Андрей Критский прямо называет воскресение Христова образцом для подвига мучениц Веры, Надежды, Любви: «Христова восстания день (τῆς Χριστοῦ ἐγέρσεως τὴν ἡμέραν) обрели, священные юницы, началом воспарения к жизни и славе неизреченной» (МГ 56+5, VIII–IX вв., 1.06, канон, гл. пл. 1, песнь 6), «Старательно, юницы, вошли в общение с Христом и причастие славы, памятью воскресения (τὴν μνήμην τῆς ἀναστάσεως) наслаждаясь духовно» (Там же).

К группе топосов «страдание» относятся следующие.

Агница Христова / ἀμνὰς τοῦ Χριστοῦ. Образ «агнца» — символического именования Иисуса Христа, принесшего Себя в жертву для спасения человека (Ин. 1, 29, также: Ис. 53, 8; Иер. 11, 18–20⁹², Деян. 8, 35; 1 Пет. 1, 19), восходит к литургии Великого Четверга, где на перенесение Святых Даров в древнеиерусалимской традиции пелся тропарь «Агнец Божий»⁹³. Прп. Иоанн Дамаскин Агницей именует и Божию Матерь: «Радуйся... Агница (ἀμνὰς), родившая Агнца Божия (ἀμνόν τοῦ Θεοῦ), принявшего на Себя грех мира, место делания нашего спасения, превышшая сил, раба и Матерь»⁹⁴. В словах о пришедших «от великой скорби», об омывших «одежды свои», убеливших их «кровию Агнца» (Откр. 7, 14), о пребывающих «пред престолом Бога» и служащих «Ему

91 *Joannes Chrysostomus*. De sanctis martyribus Bernice et Prosdoce 1 // PG. 50. Col. 629.

92 Читалось в древнеиерусалимском богослужении на дневной службе Великой Пятницы (ГЛ I, § 691).

93 Ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, πρόκειται νῦν εἰς θυσίαν τῷ Πατρὶ ὑπὲρ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων, νοεροῖς ὁμασι καὶ πιστῇ διάνοιᾳ κατανοῦντες τὸ τῆς αἰωνίου διαθήκης μυστήριον, μετὰ τῶν ἄνω δυνάμεων καθαροῖς τοῖς χεῖλεσι βοήσωμεν· ἄγιος εἶ, σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν (МГ 56+5, VIII–IX вв., без пагинации). Сохранился как тропарь Св. Даров в ГЛ (ГЛ I, § 639b, гл. 2), Иадгари (ДИ § 114, гл. 1 // РО. 50/3. Р. 354). Вытеснен из богослужения другими небиблейскими рефренами (см.: *Leeb H.* Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (Vom 5. bis 8. Jahrhundert). Wien, 1970. (Wiener Beiträge zur Theologie; Bd. 28). S. 126, 128–129).

94 *Joannes Damascenus*. Homilia III in Dormitionem B. V. Mariae 5 // PG. 96. Col. 761.

97 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 15. In Machabaeorum laudem 15, 5 // PG. 35. Col. 919–920.

ἡ εἰσαλή» (Зах. 9, 9; ср. Соф. 3, 14). К сопровождающим Его на Голгофу из дома Пилата дочерям Иерусалима обращается перед распятием Христос (последнее чтение ночного бдения под Великую Пятницу в богослужении древнего Иерусалима, Лк. 23, 24–31, см.: АЛ: 143). Образ встречается преимущественно в ранних гимнах: «Дочери Иерусалима (Θυγατέρες Ἱερουσαλήμ) возлюбил своего Жениха и устремились вслед за Ним» (РНБ. Гр. 44, IX в., тропарь на вход, гл. пл. 4; МГ 56+5, VIII–IX вв., мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, стихира на «Господи, воззвах» и «Хвалите», гл. пл. 4, см. Приложение I.1, I.2). «Дочери Иерусалима» могут наделяться праведностью в противоположность грешным «дочерям Вавилона» (Βαβυλῶνος ἡ θυγάτηρ)⁹⁸.

Миро / μύρον. Редкий образ, в основе которого лежит второе чтение из *общего* чина женам (Мф. 26, 6–13)⁹⁹, в свою очередь, идейно почерпнут в богослужении утрени Великой Среды (Мк. 14, 3–9) о блуднице, пришедшей ко Христу с алавастровым сосудом мира и помазавшей Его ноги в знак грядущей смерти: «Ἰακοже многоцѣнное мѣро (ἀλάβαστρον μύρου), кръвь твою принеглѣ сѣи женихъ твоемъ хрѣтъ... возмездіе же пріѣлла сѣи вѣнцъ неплѣненъ ѿ негѣ... сегѣ рѣднѣи нѣныхъ тѣ чергѣгѣхъ сподѣи ии сѣ члѣвѣколюбѣцъ» (мц. Христины, 24 июля, славник, «Анатолиево», гл. 2).

Чаша / κρατήρ. Образ чаши Ориген связывает с молением о чаше в Гефсиманском саду (Мф. 20, 21–22; Мк. 14, 36; Лк. 22, 42)¹⁰⁰: «чашей спасения (Пс. 115, 3–4) обыкновенно называется мученичество, что мы находим в Евангелии»¹⁰¹. Чтения о чаше звучали в древнем Иерусалиме на вечерней Евхаристии Великого Четверга (1 Кор. 11, 23–32, ГЛ I, § 638) и во время ночного бдения с четверга на пятницу (Мк. 14, 33–42, ГЛ I, § 642–646; Мф. 26, 36–56, ГЛ I, § 653). В этом же смысле, страдания, употреблён образ чаши истины в службах мученицам: «Нѣстны чѣшѣ (ἀληθείας κρατήρα) ѿ конѣхъ кровей страдальчєкнхъ прєхвѣльна мѣчєнница хрѣтѣва почєрпши, и сѣи вєгдѣ предлагѣющѣ црѣкви, вѣ нѣйже цєркѣвнѣи пѣчѣтѣль, прємѣдрѣсти глѣбѣмъ созывѣтѣ, глѣбѣющѣ: почєрпѣтѣ пѣво вѣкрєєніѣ вѣндѣтѣльное» (вмц. Евфимии, 16 сентября, стихира на «Хвалите», гл. 3).

98 Ср.: «Дщєи вѣвѣлѣна ѡклѣнна, блѣжєнѣ, иже вѣздѣтѣ тѣчѣ вѣздѣлѣніє твое, сѣже вѣздѣлла сѣи нѣмѣ» (Пс. 136, 8), «Влєчѣтѣ вѣвѣлѣна дщєи ѡчѣрокѣ плѣнѣнныѣ дѣдовѣ ѿ сѣѣна кѣ сѣкѣ» (канон Рождества Христова, Косма Маюмский, песнь 8, гл. 1).

99 Встречается в лекционаре Sinait. gr. 210 (IX в.). См.: Verhelst S. Le lectionnaire de Jérusalem. P. 214.

100 Ср.: *чаша премудрости* (из Притч. 9, 2; см.: Кристианс Д. Топосы в песнопениях. С. 50–51, 75–76).

101 Origenes. Exhortatio ad martyrium 28 // PG. 11. Col. 596–597. Рус. пер.: Отцы и учителя Церкви III века. С. 51.

Заключение

- 1) Рассмотрение становления древнейших формуляров святых жен в иерусалимском богослужении по лекционарям — армянскому, грузинскому, РНБ. Гр. 44 (IX в.), тропологиям новой редакции — Sinait. gr. NE/МГ 56+5 (VIII–IX вв.), Sinait. gr. NE/МГ 4 (IX–X вв.), сборнику Sinait. gr. NE/МГ 24 (VIII–IX вв.) помогло установить зависимость системы гимнографических топосов, или повторяющихся образов, от первых *общих* формуляров мученикам, преподобным, женам и от их чтений.
- 2) Большинство топосов послужили продуктивными моделями для разработки языка последующих иерусалимских и константинопольских служб, составили их смысловое ядро, могут быть использованы как модель при составлении новой гимнографии сегодня.
- 3) Топосы женам в древнеиерусалимской гимнографии составляют три группы: 1) «брак» (источник: *общий* чин женам), 2) «состязание / брань» (источник: *общие* чины мученикам и преподобным), 3) «страдание» (источник: *общий* чин мученикам, тексты *тридуума*). Главный источник — это *общий* чин женам, который мы впервые полностью опубликовали с переводом на русский язык по РНБ. Гр. 44 (IX в.). С ним связаны топосы: Жених, брачный пир, брачный чертог, мудрые девы, невеста, светильники, елей.
- 4) Мы предполагаем, что изучение иерусалимских *общих* чин-ов окажется перспективным применительно и к гимнографии других ликов святых — апостолов, пророков, святителей.

Приложение I

Публикация и перевод текстов

Орфографические особенности рукописей откорректированы в соответствии с нормативной грамматикой древнегреческого языка; типовые для литургических книг сокращения раскрыты. Недостающие знаки диакритики добавлены, ошибочные — исправлены. Указаны известные ирмосы, гимнографические тексты, библейские цитаты. Известные богослужебные тексты при переводе набраны церковнославянским шрифтом и приведены по стандартным изданиям, остальные переведены на русский язык.

I.1. *Общий* формуляр свв. женам из лекционария РНБ. Гр. 44 (IX в.)

[л. 27 об.] **Εἰς γυναῖκας**

Τροπάρια. [Ἦχος] πλάγιος δ΄. Θυγατέρες Ἱερουσαλήμ¹⁰² ἠγάπησαν τὸν νυμφίον ἑαυτῶν καὶ ἐνέδραμον ὀπίσω αὐτοῦ, τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισαμέναι, οὐκ ἐφείσαντο τῶν σωμάτων, ἵνα τὰς ψυχὰς κοσμήσωσιν, κατεφρόνησαν τῶν βασάνων, ἵνα τὸν ἐχθρὸν νικήσωσιν, ὧν ταῖς πρεσβείαις, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, σῶσον καὶ ἡμᾶς ὡς φιλόανθρωπος.

= Sinait. gr. NE/МГ 56+5 (мцц. Веры, Надежды, Любви, 1 июня, стихира на «Господи, воззвах» и на «Хвалите»)

Δόξα Πατρί. Τοῦ ἀρχαγγέλου Γαβριὴλ τὴν φωνήν¹⁰³.

Ψαλμός. Ἀπενεχθήσονται τῷ βασιλεῖ παρ[fol. 28]θένοι ὀπίσω αὐτῆς, αἱ πλησίον¹⁰⁴ αὐτῆς ἀπενεχθήσονται σοι. [Пс. 44, 15]

Στίχος. Ἀπενεχθήσονται ἐν εὐφροσύνῃ καὶ ἀγαλλιάσει. [Пс. 44, 16]

[л. 28–28 об.] **Ἀπόστολος πρὸς Κορινθίους.** Ἀδελφοί, ἔχομεν τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν... [2 Кор. 4, 7–12]

Ἀλληλουῖα. Ἦχος β΄. [л. 29] Θαυμαστοὶ οἱ μετεωρισμοὶ τῆς θαλάσσης, θαυμαστὸς ἐν ὑψηλοῖς ὁ Κύριος, τὰ μαρτύριά σου ἐπιστάθησαν σφόδρα. [Пс. 92, 4–5]

[л. 29–30 об.] **Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον.** Τῷ καιρῷ ἐκείνῳ εἶπεν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις... [Мф. 25, 1–13]

[л. 31] **Ὁ διάκον·** Σχολάσωμεν ἐκτενῶς. Ἐν εἰρήνῃ τοῦ [Κυρίου] δεηθῶμεν].

102 В рукописи — Ἱερουσαλήμ.

103 См.: *Follieri H.* Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae. Città del Vaticano, 1963. Т. 4. (Studi e testi; vol. 214). P. 265.

104 В рукописи — ἐνπλησίον.

وتقول¹⁰⁵

[Εἰς σύναξιν στιχηρόν.] Τῆς παρθενίας τὸ καύχημα, τῆς Παρθένου ὁ τόκος καὶ ἀπαρχῆς τῆς ἀθλήσεως τοῦ Δεσπότη τοῦ πάθος,¹⁰⁶ δι' ἀμφοτέρων **Βαρβάρα** εὐπρεπῶς κοσμηθεῖσα, ὥσπερ νύμφη τῷ νυμφίῳ προσηνέχθης Χριστῷ¹⁰⁷ καὶ πρεσβεύει σωθῆναι ἡμᾶς.

= Sinait. gr. NE/ΜΓ 4, мц. Христины (24 июля, стихира на «Хвалите», fol. 41, здесь вместо Βαρβάρα — πανεύφημε)

Ὁ διάκων· Μή τις τῶν κατηχουμένων.

Ἀθάνατε Θεέ, ἐν σκηναῖς τῶν¹⁰⁸.

Δόξα Πατρί. Χαῖρε πάνσεμνε ἀγνή, ἡ τεκοῦσα τὸν Χριστόν¹⁰⁹.

[Ὁ διάκων·] Ἐν σοφίᾳ Θεοῦ πρόσχωμεν.

Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν.

Перевод

[л. 27 об.] **Женам**

Тропарі. [Гл.] пл. 4. Дочери Иерусалима возлюбили Своего Жениха и устремились вслед за Ним, добрым подвигом повизавшиеся, не пощадили телес, дабы украсить души, пренебрегли мучениями, дабы победить врага. Их же молитвами, Христе Боже наш, спаси и нас, яко Человеколюбец.

Слава Отцу. Архангела Гавриила глас.

Псалом. Прнвєдѣтъѧ црѣю дѣвѣ [л. 28] вєлѣдѧ љѧ, ѡкрєснѣѧ љѧ прнвєдѣтъѧ тєбѣ. [Пс. 44, 15]

Стих. Прнвєдѣтъѧ вѧ вєлєлѣн ѡ рѣдовѣнѣн. [Пс. 44, 16]

[л. 28–28 об.] Апостол к коринфянам. Ърлѣтѣ, ѡмѧмы же єокрѣбѣнѣ єѣ вѧ єкѣдєлѣнѣхъ єокрѣдѣхъ... [2 Кор. 4, 7–12]

Аллилуия. Гл. 2. [л. 29] дѣвѣны вышѣтѣ мѡрєкѣѧ, дѣвєнѧ вѧ вышѣкнѣхъ гѣѧ. Ѣвѣдѣнѣѧ тѣѡѧ ѡѧѣрѣнѣѧ єѣѧѧ. [Пс. 92, 4–5]

[л. 29–30 об.] **Евангелие от Матфея.** Во врємѧ ѡно рєчє гѡспѣдѣ нѧшѧ ѡнѣхъ хрѣтѣѡсѧ єѡнѣмѧ ѡѧѣнѣѡмѧ: Тѡгдѧ ѡѧѡдѣѡнѣѧ црѣтѣѣ нѣѡѡє дєѣѧтѣмѧ дѣѡѧмѧ... [Мф. 25, 1–13]¹¹⁰

105 «И ты говоришь».

106 В рукописи — τῷ πόθῳ.

107 В рукописи — Χριστέ.

108 Весь текст этого гимна помещён в *общем* чине пророку (РНБ. Гр. 44, л. 5 об.).

109 Этот же гимн помещён в *общем* чине пророку (РНБ. Гр. 44, л. 5 об.), архангелу (РНБ. Гр. 44, л. 69).

110 Это же Евангелие (Мф. 25, 1–13) положено как *общее* женам в Лекционаре Sinait. gr. 116 (995/6 г., см.: Verhelst S. Le lectionnaire de Jérusalem. P. 29, 216–217). Ср. в Sinait. gr. 210 (IX в.) — Мф. 26, 6–13 (см.: Verhelst S. Le lectionnaire de Jérusalem. P. 214).

[fol. 31] **Диакон:** Исследуем прилежно. В мире [Господу помолимся].
[араб.: и ты говоришь]

[Стихира на синаксис.] Девства похвала Девы рождение, и начало подвига страдание Владыки, обоими, **Варвара**, благочестно украшенная, яко невеста к Жениху была приведена Христу *и молится спастися нам.*

Диакон: Да никто из оглашенных.

Бессмертный Боже, в обителях.

Слава Отцу. Радуйся всечестная чистая, родшая Христа.

[Диакон:] В премудрости Божией вонмем.

Верую во Единого Бога.

1.2. Общие стихиры святым женам из службы святых трёх дев

Веры, Надежды, Любви из Тропология Sinait. gr. NE/MГ 56+5

(VIII–IX вв.)¹¹¹

ΕΘ. Μηνὶ Ἰουνίου α΄. [Ἡ μνήμη] τῶν ἁγίων γ΄ παρθένων Πίστewς, Ἐλπίδος, Ἀγάπης.

Εἰς τὸ Κύριε ἐκέκραξα καὶ εἰς τὸ αἰνεῖτε. Ὑψος πλάγιος δ΄. Οὐγατέρες Ἱερουσαλήμ ἠγάπησαν τὸν νυμφίον ἑαυτῶν καὶ ἔδραμον ὀπίσω αὐτοῦ, τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισαμέναι, οὐκ ἐφείσαντο τῶν σωμάτων, ἵνα τὰς ψυχὰς κοσμήσωσιν, κατεφρόνησαν τῶν βασάνων, ἵνα τὸν ἐχθρὸν νικήσωσιν, *ὦν ταῖς πρεσβείαις, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, σῶσον καὶ ἡμᾶς ὡς φιλόανθρωπος.*

= РНБ. Гр. 44, fol.27v (здесь вместо ἔδραμον — ἐνέδραμον)

[Ὅμοιον]. Тропαιοφόροι νεανίδες ἠρμώσαντο τὸν βασιλέα Χριστόν, τὰ στίγματα τοῦ πάθους αὐτοῦ εὐσεβῶς τοῖς σώμασι περιθέμεναι, ἀπετάξαντο τῶν προσκαίρων, πόθῳ νυμφικῷ φλεγομέναι, παρετάξαντο πρὸς τυράννους, κράτει θεικῷ εὐρούμεναι, *ὦν ταῖς πρεσβείαις, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, σῶσον καὶ ἡμᾶς ὡς φιλόανθρωπος.*

Ὅμοιον. Τὰς λαμπάδας ἐκ τῶν ἀρετῶν κομίσασαι αἱ θεόφρονες, ἐξήλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ ἑαυτῶν νυμφίου θεοφορούμεναι, ἐκομίσαντο σοφωτάτως τὸ τῆς συμπαθείας ἔλαιον, οὐκ ἀπέτυχον τῶν ἐλπίδων, σοῦ τῆς δόξης κοινωνήσασαι, *ὦν ταῖς πρεσβείαις, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, σῶσον καὶ ἡμᾶς ὡς φιλόανθρωπος.*

111 Пагинация в рукописи отсутствует.

Перевод

69. Месяца Июня 1. [Память] святых трёх дев Веры, Надежды, Любви

На Господи воззвах и на Хвалите. Гл. пл. 4. Дочери Иерусалима возлюбили Своего Жениха и устремились вслед за Ним, добрым подвигом повизавшиеся, не пощадили телес, чтобы украсить души, пренебрегли мучениями, дабы победить врага. *Их же молитвами, Христе Боже наш, спаси и нас, яко Человеколюбец.*

[По подобию]. Несущие трофеи юницы обручились царю Христу, благочестно свои тела в язвы Его страдания одевшие, с привременными [благами] простились, любовью к Жениху воспламенились, на мучителей выстроились, божественную силу приобретшие. *Их же молитвами, Христе Боже наш, спаси и нас, яко Человеколюбец.*

По подобию. Светильники добродетелей принесшие богоразумные вышли во сретение Своему Жениху богоносные, принесли мудрейшие елей сострадания, не утратили упования, Твоей славы причастившиеся. *Их же молитвами, Христе Боже наш, спаси и нас, яко Человеколюбец.*

1.3. Общие седалищны святым женам из гимнографического сборника Sinait. gr. NE/МГ 24 (VIII–IX вв.)¹¹²

Εἰς γυναῖκας. [Ἦχος ᾿δ]. **Πρός· Τὸν συνάναρχον.** Ἀδιστακτώτι πίστει ἡ ἀθλοφόρος τοῦ Χριστοῦ τῶν τυράννων τὰ θράση καταβαλοῦσα στερρῶς, νικηφόρος εὐσθενῆς ἀναδέδεται καὶ τῶν βασάνων ἀμοιβὴν τὴν τῶν θαυμάτων παροχὴν ἐδέξατο ἐκ τοῦ μόνου Θεοῦ τοῦ ἀγανοθέτου καὶ πρεσβεύει σωθῆναι ἡμᾶς.

Ὁμοίον. Τοῖς βασάνοις ἀνδρείως ὑπεραθλήσασα, τὸν ἀρχέκακον ὄφιν στερρῶς κατησχύνας, τὸ γὰρ ὄπλον τοῦ σταυροῦ ἐπ' ὤμων ἐν δόξῃ ἀραμένη εὐσεβῶς, ᾧ ἐποθήσας Χριστὸν, θεόνυμφε ἀθλοφόρε, αὐτῷ πρέσβευε τῷ Κυρίῳ ἐλεεθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Πρός· Λάμπες. Κλέος γέγονας καὶ στέφος τῶν ἀσκητρίων, μάλλον δὲ τῶν ἀθλοφόρων καλλώπισμα ὡς ψυχὴν ἐν ἀσκήσει προκαθαρθεῖς καὶ ἐν ἀθλήσει στεφθεῖσα στέφει μαρτύρων, διὸ δυσώπησον τὸν Χριστὸν, **Φεβρωνία** ἀειπάρθενε, σωθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Перевод

Женам.

[Гл. 4]. На: Собезначальное. Несомненною верою страстотерпица Христова мучителей дерзости стойко низложившая, победоносица крепкая и воздаяние приняла за мучения — дарование чудес от единого Бога, Подвигоположника, *и молится спастися нам.*

Подобен. Претерпевшая муки мужественно, начало злобного змия стойко посрамила, оружие бо креста на плечи во славе благочестно возложила, в нем же возжелала Христа, богоневеста страстотерпица, *Ему молись, Господу, да будут помилованы души наши.*

На: Сияньми. Славою стала и венцом подвижниц, более же страстотерпиц украшением, яко душу в подвиге очистив и в страданиях увенчанная мученическим венцом. Тем же моли Христа, *Феврония* приснодева, *спастися душам нашим.*

Приложение II

Топосы и их источники

Топос	Основной источник	Дополнительные цитаты
	Брак	
Брачная одежда / στολή νυμφική, ἔνδυμα γάμου		притча о званых и избранных (Мф. 22, 2–14)
Брачный пир / γάμος	общий чин женам, притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13)	притча о званых и избранных (Мф. 22, 2–14), Мк. 2, 19; Мф. 9, 15
Брачное приданое / προίκα		
Брачный чертог / νυμφών, θάλαμος, παστὰς γαμήλιος	общий чин женам, притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13)	притча о званых и избранных (Мф. 22, 2–14), Мк. 2, 19; Мф. 9, 15
Воня благоухания / ὀσμὴ μύρου		Песн. 1, 2–3
Елей / ἔλαιον	общий чин женам, притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13)	
Жених / νυμφίος	общий чин женам, притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13)	притча о званых и избранных (Мф. 22, 2–14), Мк. 2, 19; Мф. 9, 15; Откр. 19, 7–9; 21, 2
Мудрые девы / φρόνιμοι παρθένοι	общий чин женам, притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13)	
Невеста Христова / νύμφη Χριστοῦ		
Свечи / светильники / λαμπάδες	общий чин женам, притча о десяти девах (Мф. 25, 1–13)	
	Состязание / брань, война	
Венец / στέφανος	общий чин преподобным (2 Тим. 4, 7–8)	1 Кор. 9, 24–25
Мужество / ἀνδρεία	возможно, общий чин женам (2 Кор. 4, 7)	1 Пет. 3, 7
Тризнице, ристалище / ἀγών, στάδιον	общий чин преподобным (2 Тим. 4, 7–8)	1 Кор. 9, 24–25
Воин Христов / Χριστοῦ στρατιώτης		2 Тим. 2, 3

Оружие Креста / ὄπλον τοῦ σταυροῦ	общий чин мученикам и преподобным (Мф. 10, 38; Мк. 10, 21; Лк. 9, 23–24), общий чин мученикам (Еф. 6, 10–17)
Трофеи / τρόπαια	

Страдание

Агница Христова / ἀμνάς τοῦ Χριστοῦ	дневная служба Великого Пятка (Иер. 11, 18–20)	Ин. 1, 29; Ис. 53, 8; Деян. 8, 35; 1 Пет. 1, 19
Багряница, порфира царская / πορφύρα βασιλική	бдение под Великий Пяток (Ин. 19, 2)	
Горний Иерусалим / ἄνω Ἱερουσαλήμ	общий чин мученикам (Евр. 11, 14–16)	
Дочь Иерусалима / θυγάτηρ Ἱερουσαλήμ	бдение под Великий Пяток (Лк. 23, 28)	Зах. 9, 9; Соф. 3, 14
Миро / μύρον	общий чин женам (Мф. 26, 6–13), утренняя Великой Среды (Мк. 14, 3–9)	
Чаша / κρατήρ	вечерняя литургия Великого Четверга (1 Кор. 11, 23–32), бдение под Великий Пяток (Мк. 14, 33–42; Мф. 26, 36–56)	Пс. 115, 3–4; Лк. 22, 42

Источники

- Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae Inferioris / I. Schirò consilio et ducto edita. Vol. 1–13. Roma: Scuola Tip. S. Pio X, 1966–1983.
- Cyprianus Carthaginensis*. Epistola ad Fortunatum de Exhortatione Martyrii // PL. T. 4. Col. 651–676.
- Evagrius Scholasticus*. Historia ecclesiastica // PG. T. 86. Col. 2416–2885A.
- Garitte G.* Le calendrier palestinien-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Bruxelles: Société des Bollandistes, 1958. (Subsidia hagiographica; vol. 30).
- Gregorius Nyssenus*. De virginitate // PG. T. 46. Col. 317–416AB.
- Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum // PG. T. 44. Col. 756–1120A.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 15. In Machabaeorum laudem // PG. T. 35. Col. 911–933A.
- Gregorius Nazianzenus*. Poemata moralia. II. Praecepta ad virgines // PG. T. 37. Col. 578–632A.
- Gregorius Nazianzenus*. Poemata moralia. III. Exhortatio ad virgines // PG. T. 37. 632–640A.
- Égérie*. Journal de Voyage (Itinéraire) / éd. par P. Maraval Paris: Cerf, 1982. (SC; vol. 296).

Εὐστρατιάδης Σ. Εἱρμολόγιον. Chennevières-sur-Marne, 2006.

Joannes Chrysostomus. Ad homiliam in sanctam Drosidem martyrem. Caput IV. Sancti Drosidi propositus rogos // PG. T. 50. Col. 688–689.

Joannes Chrysostomus. De sanctis martyribus Bernice et Prosdoce // PG. T. 50. Col. 629–640.

Joannes Chrysostomus. De virginitate // PG. T. 48. Col. 533–596.

Joannes Chrysostomus. In sanctam Pelagiam. Caput 4. Honor martyribus debitius // PG. T. 50. Col. 583–584.

Joannes Chrysostomus. In sanctos septem Maccabaeos // PG. T. 50. Col. 617–628.

Joannes Chrysostomus. Laudatio sanctae protomartyris et apostolae Theclae // PG. T. 50. Col. 745–748.

Joannes Damascenus. Homilia III in Dormitionem B. V. Mariae // PG. T. 96. Col. 753–761.

Justinus Martyr. Apologia prima // PG. T. 6. Col. 328–440AC.

Methodius Olympius. Convivium decem virginum // PG. T. 18. Col. 28–220.

Origenes. Exhortatio ad martyrium // PG. T. 11. Col. 564–637.

Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121. T. 1: Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles. Turnhout: Brepols, 1969. (PO; vol. 35/1); T. 2: Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes. Turnhout: Brepols, 1971. (PO; vol. 36/2).

Renoux C. L'Hymnaire de Saint-Sabas (V–VIII siècle): Le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte. Turnhout: Brepols, 2008. (PO; vol. 50/3).

Tarchnischvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église Jérusalem (V^e–VIII^e). Louvain: Secrétariat Général du CSCO, 1959–1960. (CSCO; vol. 189–189, 204–205. Scriptores iberici; t. 9–10, 13–14).

Григорий Богослов, свт. Собрание творений: в 2 т. Сергиев Посад: СТСЛ, 1994 (репр.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912. Т. 1–2). Т. 1: Слово 16. На память свв. мучеников Маккавеев. С. 244–254; Т. 2: Советы девственникам. К девам. С. 150–167, 167–169.

Древнейший Иадгари / изд., иссл., указат. Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси: Мецниереба, 1980 (на груз.).

Кекелидзе К. С. Иерусалимский Канонарь VII века (грузинская версия). Тифлис: Скоропечат. С. М. Лосаберидзе, 1912.

Кекелидзе К. С. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис: Тип. «Братство», 1908.

Отцы и учителя церкви III века: в 2 т. / сост., биогр. и библ. статьи иером. Илариона (Алфеева). М.: Либлис, 1996. Т. 2.

Литература

- Кристианс Д. Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М.: Индрик, 2018.
- Никуфорова А. Ю. Египетский след в Иерусалимском тропологии *Sin. gr. NE / MΓ 56+5* // Вестник СПбГУ. Серия 13: Востоковедение и африканистика. 2016. Т. 4. С. 40–54.
- Фонкич Б. Л. Византийский маюскул. VIII–IX вв. К вопросу о датировке рукописей. М.: Изд. дом ЯСК, 2020.
- Follieri H. Initia hymnorum Ecclesiae graecae. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1963. Т. 4. (Studi et testi; vol. 214).
- Karavites P. Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography // Journal of Hellenic Studies. 1993. Vol. 113. P. 81–98.
- Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Leeb H. Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (Vom 5. bis 8. Jahrhundert). Wien: Herder, 1970. (Wiener Beiträge zur Theologie; Bd. 28).
- Nikiforova A. The Oldest Greek Tropologion *Sin. Gr. MΓ 56+5*: A New Witness to the Liturgy of Jerusalem from Outside Jerusalem with First Edition of the Text // Oriens christianus. 2015. Bd. 98. S. 138–174.
- Nikiforova A., Chronz T. The *Codex Sinaiticus Liturgicus* Revisited: A New Edition and Critical Assessment of the Text // Orientalia christiana periodica. 2017. Vol. 82. P. 59–125.
- Nikolopoulos P. The New Finds of Sinai. Athens: Ministry of Culture; Mount Sinai, 1998.
- Verhelst S. Le lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire suivant l'index des péricopes évangéliques, conclu par le sanctoral du Sin. géo. 58 novus. Freiburg: Academic Press, 2012. (Spicilegii Friburgensis Subsidia; vol. 24).
- Witkowski W. Mart(y) Shmuni, the Mother of the Maccabean Martyrs, In Syriac Tradition // VI Symposium Syriacum 1992, University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August – 2 September 1992 / ed. R. Lavenant. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1994. (Orientalia christiana analecta; vol. 247). P. 153–168.
- Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1838. London: Gilbert and Rivington, 1870. Vol. 1.
- Zanetti U. Les lectionnaires coptes annuels, Basse-Égypte. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, Institut orientaliste, 1985. (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; vol. 33).
- Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ᾠσματικῶν κανόνων seu Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Orientis christiani / ἔκδ. Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήναι: Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὡφελίμων Βιβλίων, 1996.

Holy Women in the Liturgy of Old Jerusalem: Corpus of Texts and Complex of Topoi

Alexandra Ju. Nikiforova

PhD in Philology

Senior Researcher at the Institute for World Literature

at the Russian Academy of Sciences Senior

Researcher of Center for the History of Theology

and for Theological Education of St. Tikhon's Orthodox University

25a, Povarskaya str., Moscow 121069, Russia

sashunja@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8453-7179

Liliya S. Holkina

PhD in Philology

Leading Researcher, Senior Researcher at the Institute of Literature

at the Russian State Humanitarian University

6, Miusskaya sq., Moscow 125993, Russia

kholkina.liliya@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-9602-539X

For citation: Nikiforova, Alexandra Ju.; Holkina, Liliya S. "Holy Women in the Liturgy of Old Jerusalem: Corpus of Texts and Complex of Topoi". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 160–196 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.005

Abstract. In this article, the authors take into account the history of Hagiopolite liturgy, with its common rites and Triduum texts, and study how the complex of topoi in the hymns for holy women was developed. They propose a model that helps to describe the poetics of Byzantine hymnography in parallel with the history of liturgy and the formation of the corpus, exploring the sources of basic metaphors and their usage in early liturgical texts. Originally, in the Hagiopolite tradition, holy women were venerated according to common rites for martyrs, monastic saints and women. Later, in the 7th–9th centuries, individual propers for selected women appeared. Their topoi can be divided into three topical blocks: «marriage» (source: the common rite for holy women), «competition» / «war» (source: the common rite for martyrs and monastic saints), and «passion» (source: the common rite for martyrs and Triduum texts). For the first time we publish in Russian translation the common rite for holy women from the lectionary *NLR. Gr. 44* (9th c.), and common hymns from the collection *Sinait. gr. МГ / NE 24* (8th–9th c.) and the tropologion *Sinait. gr. МГ / NE 56+5* (8th–9th c.). Most of the topoi discussed in the article have become common patterns for the development of the language of later hymnographical propers for holy women in the Hagiopolite and Constantinopolitan traditions.

Keywords: hymnography, the liturgy of Old Jerusalem, topos, tropologion, holy women, common rites, new finds on Sinai (1975).

References

- Alfeev I. (1996) *Otcy i uchiteli cerkvi III veka. V 2 tomah* [Fathers and Teachers of the Church of the III Century. In 2 vols.]. Moscow: Libris, vol. 2 (in Russian).
- Christians D. (2018) *Toposy v pesnopenijah vizantijskoj sluzhebnoj minei i problemy ih perenosy na slavyanskiju pochvu* [Topoi in the Hymns of Byzantine Service Menaion and the Problems of Their Transfer to the Slavic Ground]. Moscow: Indric (in Russian).
- Eustratiadēs S. (2006) *Eirmologion* [Irmology]. Chennevières-sur-Marne (in Greek).
- Follieri H. (1963) *Initia hymnorum Ecclesiae graecae, vol. 4*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana (Studi e testi; 214).
- Fonkich B. L. (2020) *Vizantijskij majuskul. VIII–IX vv. K voprosu o datirovke rukopisej* [Byzantine Maiuscul of the VIII–IX Centuries. On the Question of the Dating Manuscripts]. Moscow: Publishing House JaSK (in Russian).
- Garitte G. (1958) *Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*. Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica; 30).
- Karavites P. (1993) “Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography”. *Journal of Hellenic Studies*, vol. 113, pp. 81–98.
- Lampe G. W. H. (1969) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Leeb H. (1970) *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (Vom 5. bis 8. Jahrhundert)*. Wien: Herder (Wiener Beiträge zur Theologie; 28).
- Maraval P. (1982) (ed.) *Égérie: Journal de Voyage (Itinéraire)*. Paris: Cerf (SC; 296).
- Metreveli E. P., Chankieva C. A., Hevsuriani L. M. (1980) *Drevnejshij Iadgari* [The Oldest Iadgari]. Tbilisi: Mecniereba (in Georgian).
- Nikiforova A. (2015) “The Oldest Greek Tropologion *Sin. Gr. MΓ 56+5*: A New Witness to the Liturgy of Jerusalem from Outside Jerusalem with First Edition of the Text”. *Oriens christianus*, vol. 98, pp. 138–174.
- Nikiforova A. Ju. (2016) “Egipetskij sled v Ierusalimskom tropologii *Sin. gr. NE / MΓ 56+5*” [“Egyptian Trace in Tropologion of Jerusalem *Sin. gr. NE / MΓ 56+5*”]. *Vestnik SPbGU. Serija 13: Vostokovedenie i afrikanistika* [Bulletin of Saint Petersburg University. Series 13. Asian Studies. African Studies], vol. 4, pp. 40–54 (in Russian).
- Nikiforova A., Chronz T. (2017) “The *Codex Sinaiticus Liturgicus* Revisited: A New Edition and Critical Assessment of the Text”. *Orientalia christiana periodica*, vol. 82, pp. 59–125.
- Nikolopoulos P. (1998) *The New Finds of Sinai*. Athens: Ministry of Culture; Mount Sinai.
- Papaēliopoulou-Phōtopoulou E. (1996) *Tameion anekdotōn byzantinōn asmatikōn kanonōn seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani* [Thesaurus of Inédits Byzantine Songs Canons seu Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Orientis christianī]. Athēnai: Syllogos pros Diadosin Ōphelimōn Bibliōn (in Greek).
- Renoux A. (1969, 1971) *Le codex arménien Jérusalem 121. T. 1: Introduction aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*. Turnhout: Brepols (PO; 35/1); *T. 2: Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes*. Turnhout: Brepols (PO; 36/2).
- Renoux C. (2008) *L'Hymnaire de Saint-Sabas (V–VIII siècle): Le manuscrit géorgien H 2123. I. Du Samedi de Lazare à la Pentecôte*. Turnhout: Brepols (PO; 50/3).

- Tarchnischvili M. (1959–1960) *Le Grand Lectionnaire de l'Église Jérusalem (V^e–VIII^e)*. Louvain: Secrétariat Général du CSCO (CSCO; 189–189, 204–205. *Scriptores iberici*; 9–10, 13–14).
- Verhelst S. (2012) *Le lectionnaire de Jérusalem. Ses traditions judéo-chrétiennes et son histoire suivant l'index des péripécopes évangéliques, conclu par le sanctoral du Sin. géo. 58 novus*. Freiburg: Academic Press (*Spicilegii Friburgensis Subsidia*; 24).
- Witkowski W. (1994) “Mart(y) Shmuni, the Mother of the Maccabean Martyrs, In Syriac Tradition”, in R. Lavenant (ed.) *VI Symposium Syriacum 1992, University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30 August — 2 September 1992*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum (*Orientalia christiana analecta*; 247), pp. 153–168.
- Zanetti U. (1985) *Les lectionnaires coptes annuels, Basse-Égypte*. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, Institut orientaliste (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; 33).

«ЖИТИЕ ЛАЛИБЭЛЫ»: НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ*

Нафиса Фаритовна Валиева

Doctor of Philosophy
пост-докторант в ERC HornEast, Aix-Marseille Université IREMAM
52, rue Nau, 13006 Marseille
nafisa-valieva@mail.ru

Для цитирования: Валиева Н. Ф. «Житие Лалибэлы»: новые перспективы исследования // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 197–214. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.006

Аннотация

УДК 82-941 (811.411.42)

В публикации представлены результаты исследования корпуса рукописей «Жития Лалибэлы». Согласно исследованию, содержание рукописей, отмеченное как «Житие Лалибэлы», на самом деле представляет собой коллекцию текстовых композиций, составленных в пределах территории современных Эфиопии и Эритреи на местном литературном языке — геэзе. Точная дата составления коллекции неизвестна, но к XIV–XV вв. рукописи, содержащие «Житие Лалибэлы», являются частью таких монастырских библиотек, как Тана Киркос (на острове в озере Тана) и Дэбрэ-Цыйон** (в горах Тиграя), территориально удалённых друг от друга. В основу «Жития Лалибэлы» легли тексты Библии и апокрифов. Сами текстовые композиции являются частично нарративными, частично хвалебными. В статье приводится обзор корпуса рукописей, метод выделения частей текста как текстовых композиций, а также их краткое содержание.

Ключевые слова: Лалибэла, агиография, рукописи, Эфиопия, Эритрея.

* Данная статья основана на двух неопубликованных работах автора: выпускной квалификационной работе, написанной под руководством прот. Олега Давыденкова (ПСТГУ), защищённой в июне 2013 г., и диссертационной работе, написанной под руководством проф. Алессандро Бауси (Гамбургский университет) и проф. Мари-Лор Дера (Университет Сорбонны, Французская академия наук), защищённой 25 сентября 2019 г.

** Так как правил транслитерации эфиопского силлабария кириллицей не существует, при всей невозможности точной фонетической эквивалентности, я все же попытаюсь сохранить наибольшую приближенность к оригиналу и транслитерировать ጵዩን как Цыйон, а не как Сион, т.е. не русифицировать. Принцип огласовки следующий: первый порядок (если не после гортанных) огласован 'э', четвертый (а также первый после гортанных) огласован 'а', шестой порядок, если огласован, то гласной 'ы'.

История и историография

Лалибэла — один из немногих царей Эфиопии до «восстановления династии Соломонидов»¹, чьё правление оставило после себя документальные источники. Одними из самых ярких свидетельств о царе являются знаменитые скальные церкви, носящие сегодня имя Лалибэлы и являющиеся «каменными документами» эпохи. Правление Лалибэлы было представлено позднейшей историографией как правление узурпатора, а агиографией и народной памятью — как правление святого царя, что создавало головоломку для позднейших исследователей, пытавшихся найти ключ к причинам «прославления царя-узурпатора». Литургическая память святого царя закреплена в Синаксаре Эфиопской Церкви под 12-м сэне,² согласно эфиопскому календарю, с кратким описанием его жития. Этот факт, ввиду отсутствия процедуры официальной канонизации, можно считать одним из свидетельств того, что Лалибэла признан святым в Эфиопской Церкви. Самым древним пространным текстом о святом Лалибэле является его «Житие», гэдл (букв. «борение», «подвиг»), которое закрепляет кажущийся дуализм узурпаторства-святости. Именно пространный текст о святом Лалибэле, «Гэдлэ Лалибэла», будет рассмотрен в данной статье.

Прежде чем перейти к рукописям и их содержанию, рассмотрим источники, современные правлению царя Лалибэлы, или Лалибалы, чьё тронное имя было Гэбрэ Мэскэль (раб Христа). Царь Лалибэла правил на рубеже XII–XIII вв., происходил, согласно позднейшей историографии, из династии Загве³. Эту династию принято считать чем-то инородным. Итальянский учёный Карло Конти Россини, один из основоположников школы эфиопских исследований, предложил гипотезу о том, что правители происходили из народа агау⁴. Здесь надо сказать, что, хотя мы располагаем лишь малыми сведениями о царской культуре Лалибалы, мы всё же можем, взглянув на титулатуру, язык, архитектуру, увидеть скорее преемственность царской культуры Аксума, чем навязываемую поздней историографией инородность. Стоит также отметить общие сложности выделения

1 Согласно одной из центральных традиций, правители эфиопского царства возводят свой род к царю Соломону и царице Савской — Македе в эфиопской традиции. Согласно одному из нарративов, преемственность династии Соломонидов была прервана Лалибэлой и иже с ним, но потом восстановлена.

2 Эфиопский месяц сэне соответствует маю-июню общепринятого в России календаря.

3 *Conti Rossini C.* Appunti ed osservazioni sopra i re Zâguè e Takla Hâymanot // *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Ser. 5.* 1895. Vol. 4. P. 341–359.

4 *Conti Rossini C.* Appunti sulla lingua khamta dell'Averghellé // *Giornale della Società asiatica italiana.* 1904. Vol. 17. P. 183–242.

каких-либо народов при неизвестности письменных источников на каких-либо других местных языках в пределах исторической Эфиопии, кроме геэза, датируемых периодом правления Лалибэлы⁵.

Время правления Лалибалы, а также приблизительные очертания его царства восстановлены благодаря дарственным на земельные владения, так называемым гультам, найденным в архиве монастыря Дэбрэ-Либанос в Эритрее⁶. Эти дарственные передают монастырям права на взимание царской подати. Всё те же дарственные позволяют предположить, что царство Лалибалы именовалось Бугна. Занимаемые им земли не соответствуют той малой территории Ласты, которой ограничена территория, именуемая Бугной в более позднее время. Бугна Лалибэлы включает монастырь Дэбрэ-Либанос в Эритрее на юге провинции Акале Гузай, Тиграй и простирается на юг вплоть до современного города Лалибэлы⁷. Последнее существовало, вероятно, и до правления царя Лалибалы, но лишь при нём жители приняли христианство⁸, что явствует из способа захоронения покойников, установленного археологами⁹. Что же касается церквей, высеченных в скалах, исследователи приходят к выводу о том, что некоторые постройки уже существовали к моменту воцарения Лалибалы, но при нём были переделаны в церкви. Такой вывод позволяют сделать стратиграфия строений, точнее высечений¹⁰, а также присутствие таботов-жертвенников¹¹ с надписями

- 5 Il Gadla Yemrehanna Krestos: Introduzione, testo critico, traduzione / ed., trans. by P. Marrassini. Napoli, 1995. (Supplemento agli Annali; vol. 85). P. 4; Derat M.-L. L'énigme d'une dynastie sainte et usurpatrice dans le royaume chrétien d'Éthiopie du XI^e au XIII^e siècle. Turnhout, 2018. (Hagiologia; vol. 14). P. 242–250.
- 6 Conti Rossini C. L'evangelo d'oro di Dabra Libānos // Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti, Classe di scienze morale, storiche e filologiche: Ser. 5. 1901. Vol. 10. P. 177–219; Derat M.-L. L'énigme d'une dynastie sainte. P. 46–59; Liuzzo P., Valieva N. Giving Depth to TEI-based Descriptions of Manuscripts. The Golden Gospel of Ham. (In Print).
- 7 Derat M.-L. L'énigme d'une dynastie sainte. P. 123–140.
- 8 Ibid. P. 163–190.
- 9 Gleize Y., Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Rouzic M., Sève S., Ziegler L., Goujon A.-L., Mensan R., Bernard R. Le cimetière médiéval de Qedemt (Lālibalā): données préliminaires issues des campagnes 2010 et 2012 // Annales d'Éthiopie. 2015. Vol. 30. P. 223–258.
- 10 Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Bruxelles L., Fauvelle F.-X., Gleiz Y., Mensan R. The Lalibela Rock Hewn Site and Its Landscape (Ethiopia): An Archaeological Analysis // Journal of African Archaeology. 2014. Vol. 12 (2). P. 141–164; Fauvelle-Aymar F.-X., Bruxelles L., Mensan R., Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Fritsch E. Rock-Cut Stratigraphy: Sequencing the Lalibela Churches // Antiquity. 2010. Vol. 84. № 326. P. 1135–1150.
- 11 Табот в эфиопской традиции представляет собой реплику Ковчега Завета, располагаемую на престоле в алтаре. Так как именно на таботе служит Евхаристия, в европейской научной литературе «табот» переводят как «жертвенник», англ. «altar», франц. «autel».

от имени царя Лалибалы¹². В дополнение к таботам мы находим в одной из главных церквей другую дарственную от лица царя, которая, вследствие плохой сохранности, прочитывается лишь частично¹³. Это все известные документы, датируемые XII–XIII вв., в которых зафиксировано имя царя Лалибалы.

Далее есть ряд текстов, в которых фигурирует имя Гэбрэ Мэскэль (=Раб Креста), но здесь никаких окончательных мнений быть не может, так как это одно из наиболее распространённых тронных имён, да и не только тронных. Историчность царя Лалибалы подтверждается «Историей Александрийских патриархов», в которой фигурируют письма царя Лалибалы к коптскому патриарху и из которой мы узнаём о перипетиях Коптского патриархата и его дочерней Церкви в Эфиопии¹⁴. Из исторических источников также следует, что Лалибала был единожды женат на Мэскэль Кыбра, что станет редкостью среди позднейших царей и поводом для многих прений правителей с митрополитами, и это добавляет весомости к ореолу святости Лалибалы.

Введение в проблематику агиографического корпуса текстов о царе Лалибэле

Теперь обратимся к житийному корпусу. Первым исследователем, занявшимся вплотную текстом «Жития Лалибэлы», был французский исследователь Жюль Перрюшон, который в 1892 г. опубликовал части рукописи Британской библиотеки Brit. Lib. or. 718¹⁵, по возможности собрав во введении все существующие легенды об этом царе. После этого самым «Житием Лалибэлы» долгие годы никто не занимался.

Fritsch E. The Altar in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings // Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17–21 September 2008) / ed. B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos. Leuven, 2012. P. 443–510.

- 12 *Bosc-Tiessé C. Catalogue des autels et meubles d'autel en bois (tābot et manbara tābot) de Ṭerāsfarē Estifānos: Jalons pour une histoire des objets et des motifs (II) // Annales d'Éthiopie. 2011. Vol. 26. P. 249–267.*

- 13 *Derat M.-L. L'énigme d'une dynastie sainte. P. 59–61.*

- 14 *Ibid. P. 76–86.*

- 15 *Vie de Lalibala roi d'Éthiopie. Texte éthiopien publié d'après un manuscrit du Musée Britannique et traduction française avec un résumé de l'histoire des Zagüés et la description des églises monolithes de Lalibala / par J. Perruchon. Paris, 1892. (École des lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine; vol. 10).*

Далее, польский исследователь Станислав Кур, исследуя частную коллекцию рукописей итальянского исследователя Энрико Черулли, которая посмертно была передана Ватиканской библиотеке, заинтересовался рукописью, содержащей текст «Жития Мэскэль Кэбра», жены Лалибэлы (Vat. Cerulli 178). В процессе работы учёный установил, что это не отдельное самостоятельное житие, а всего лишь часть, взятая из «Жития Лалибэлы»¹⁶. Учёный выбрал не самый удачный метод издания «Жития Мэскэль Кыбра», опустив в своём издании все пассажи, предложения или части предложений, уже изданные Ж. Перрюшоном. В результате читатель имеет некое дополнение к уже изданному Перрюшоном, но вынужден «прыгать» от одного издания к другому, в то время как даже эти два дополняющие друг друга издания вместе являются лишь частью текста.

Единственное полное издание текста жития с переводом на амхарский было выполнено общиной Лалибэлы¹⁷. Это издание мало чем облегчает работу неэфиопского исследователя, но ставит новые вопросы об актуальности проблематики образа «святого узурпатора». Издатели текста по-своему решили проблему, исключив из текста все пассажи, в которых оригинальный текст заявляет от лица самого царя о его недостойности быть царём Эфиопии и о желании вернуть трон Израэлитам, то есть потомкам царя Соломона и царицы Савской. Во введении к изданию составители книги обвиняют позднейших переписчиков текста на пергаменте в намеренном искажении памяти царя. Гипотеза о том, что пассажи о нелегитимности царя являются поздними вставками, была сформулирована автором данной статьи в дипломной работе.

Тем не менее дальнейшее исследование показало, что все более ранние тексты содержат эту «вставку», за исключением рукописи XXI в., выполненной на пергаменте, но скопированной с типографского издания, о котором шла речь выше. Мы предлагаем иную гипотезу, которая разрешает кажущееся противоречие: то, что считалось «Житием Лалибэлы», на самом деле не является монолитным текстом, а представляет собой коллекцию текстовых композиций. Мы выделяем 14 таких сочинений, в большинстве которых не затрагивается вопрос о легитимности правления. Собственно «Житие Лалибэлы» легитимирует

16 Kur S Édition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178 // Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ser. 8. 1972. Vol. 16. Fasc. 7. P. 381–426.

17 ገድለ፡ ቅዱስ፡ ላሊበ (Gadla Qəddus Lālibalā). Qəddus Lālibalā Dabra: Yaqəddus Lālibalā Dabra sabakā gubā'e šəḥfat bet, 2007).

правление Лалибэлы, и лишь в завершающей композиции, известной русскому читателю из перевода Б. А. Тураева¹⁸, автор от лица самого Лалибэлы легитимирует новую династию, объявляя правление Лалибэлы противоречивым.

Житийный корпус

Б. А. Тураев, следуя изданию Перрюшона, упоминает о существовании трёх рукописей пространного «Жития Лалибэлы»: Brit. Lib. or. 719, XV в. и Brit. Lib. or. 718, XIX в., хранящихся в Британской библиотеке, а также о Paris. Abbadie 139, XIX в., которая в 1892 г. была в частной коллекции Антуана д'Аббади, а ныне хранится в фондах Национальной библиотеки Франции¹⁹. На момент начала исследования М.-Л. Дера уже значительно расширила список известных рукописей, копии которых она передала нам²⁰. Последние данные насчитывают 36 рукописей, лишь 23 репродукции которых стали доступны для данной работы:

	Шифр рукописи	Место хранения	Датировка
1.	DabŞəy-001	Монастырь Дэбрэ-Цыйон, Тиграй, Эфиопия	XIV/XV в. на основании палеографии
2.	Paris. Abbadie 139 ²¹	Национальная библиотека Франции	XIX в.
3.	EMML 2836 ²²	Мэсако Сыллалие, Хар Амба, Эфиопия	XIX в.
18	Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб., 1902.		
19	Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. С. 67–68.		
20	Derat M.-L. The Acts of King Lalibäla: Structure, Literary Models and Dating Elements // Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies. Hamburg, July 20–25, 2003 / ed. S. Uhlig, M. Bulakh, D. Nosnitsin, T. Rave. Wiesbaden, 2006. (Aethiopistische Forschungen; Bd. 65). S. 564, а также: Derat M.-L. Autour de l'homélie en l'honneur du saint-roi Lâlibälâ: écritures hagiographiques, copies et milieux de production // Oriens Christianus. 2016. Bd. 99. S. 102–103, n. 7.		
21	D'Abbadie A. T. Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie. Paris, 1859. P. 154–155; Chaîne M. Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Antoine d'Abbadie. Paris, 1912. P. 87; Conti Rossini C. Notice sur les manuscrits éthiopiens de la Collection d'Abbadie. Paris, 1914. (Extrait du Journal asiatique). P. 51.		
22	Haile G., Macomber W. F. A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, VII: Project Numbers 2501–3000. Collegeville (Minn.), 1983. P. 185.		

4.	EMML 6931 ²³	Церковь Голгофы, Лалибэла, Эфиопия	XVIII в.
5.	EMML 6921 ²⁴	Церковь Бетэ-Марьям, Лалибэла, Эфиопия	XVIII в.
6.	EMML 7051	Церковь Нэакуто Лэаба, Ласта, Эфиопия	XX в. на основании палеографии
7.	EMML 6770 ²⁵	Монастырь Дэбрэ-Либанос, Шоа, Эфиопия	XIX в. на основании палеографии
8.	EMML 6964 ²⁶	Церковь Бетэ-Кыддус-Гийоргис (св. Георгия), Лалибэла, Эфиопия	1964–1695 гг.
9.	EMML 6951 ²⁷	Кофту Лалибэла, Шоа, Эфиопия	XIX в.
10.	EMML 8942	Мынгыст Лидэту Мариам, регион Гондара, Эфиопия	вторая половина XVIII в.
11.	Brit. Lib. aeth. 4 ²⁸	Британская библиотека	1840 г.
12.	Kəbrān 31 (Tanasee 31) ²⁹	Музей Кыбран Габриэль на острове озера Тана, Эфиопия	XIV/XV в. на основании палеографии
13.	BetLib-001	Церковь Бетэ-Абба-Либанос, Лалибэла, Эфиопия	конец XIX в.
14.	BetEman-001	Церковь Бетэ-Амануэль (Еммануила), Лалибэла, Эфиопия	XVIII в. на основании палеографии
15.	BetMarq	Церковь Бетэ-Мэркоревос (св. Меркурия), Лалибэла, Эфиопия	XVII/XVIII в. на основании палеографии
16.	MasKa-003	Церковь Мэскэль Кыбра, Тиграй, Эфиопия	XX в.
17.	Naz-Ma-001	Церковь Назрет Мариам, Тиграй, Эфиопия	XX в.
18.	Brit. Lib. or. 719 ³⁰	Британская библиотека	XV в.

23 Bosc-Tiessé C. Gouverner et définir un territoire: géopolitique, art et production manuscrite au Lästā entre 1667 et 1768 // Annales d'Éthiopie. 2009. Vol. 24. P. 101, note 58; p. 110, note 103.

24 Bosc-Tiessé C. Gouverner et définir un territoire. P. 135–136.

25 Valieva N. MS Ethiopic 4 of the Collection of the India Office: A strayed Manuscript of Gadla Lālibalā // Aethiopica. 2017. Vol. 20. P. 196.

26 Bosc-Tiessé C. Gouverner et définir un territoire. P. 135–136.

27 Valieva N. MS Ethiopic 4 of the Collection of the India Office. P. 196.

28 Ibid. P. 190–201.

29 Hammerschmidt E. Äthiopische Handschriften vom Tānāsee 1: Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des Heiligen Gabriel auf der Insel Kebrān. Wiesbaden, 1973. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. 20/1). S. 154–155.

30 Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1847. London; Berlin, 1877. P. 601.

19.	Brit. Lib. or. 718 ³¹	Британская библиотека	XIX в.
20.	Parm. 3852 ³²	Библиотека Палатина, Парма	XX в.
21.	Vat. Cerulli 37 ³³	Ватиканская апостольская библиотека	XIX в.
22.	Vat. Cerulli 223 ³⁴	Ватиканская апостольская библиотека	XX в.
23.	MotGiorg-001	Церковь Мота Гиоргис, Годжам, Эфиопия	конец XVIII в.

Рукописи выполнены из местного пергамента, за исключением Brit. Lib. aeth. 4, которая была выполнена по заказу немецкого миссионера Йоханнеса Крапфа на закупленной им бумаге. Размер рукописей варьируется между 175×145 мм и 355×275 мм³⁵. У большинства рукописей сохранился оригинальный переплёт: сшитые тетради прикреплены к деревянным дощечкам, покрытым выделанной кожей. В большинстве рукописей текст написан в две колонки. Основной текст записан чернилами, сделанными из сажи по местной технологии, в то время как красные чернила были использованы для оформления текста и выделения имён. Текст составлен на языке геэз³⁶ и передан посредством типичной для этого языка письменной системы, называемой фидель, с некоторыми палеографическими вариантами. Основное содержание вышеуказанных рукописей совпадает между собой, что сформировало представление о том, что речь идёт об одной композиции — «Житии Лалибэлы». Это повлекло за собой формирование гипотезы о «Коллекции *Жития Лалибэлы*», базовой и расширенной. В данной статье будет рассмотрена только базовая коллекция, включающая в себя 14 текстовых композиций.

- 31 Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum. P. 601; Valieva N. The Portrait of a Queen // Manuscript of the Month. 2016. 07. URL: https://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/mom/2016_07_mom_e.html.
- 32 Valieva N. MS Parma, Biblioteca Palatina, Parm. 3852, a Meeting Point for a Medieval Ethiopian King-usurper with modern Pro-Italian Actors // Manuscript and Text Cultures / ed. E. Grebnev. Vol. 2. (In Print).
- 33 Raineri O. Inventario dei manoscritti etiopici 'Raineri' della Biblioteca Vaticana // Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. Vol. 6: Collectanea in honorem Rev. Mi Patris Leonardi E. Boyle, O. P., septuagesimum quintum annum feliciter complentis / ed. R. E. Boyle. Città del Vaticano, 1998. (Studi e testi; vol. 385). P. 39.
- 34 Raineri O. Inventario dei manoscritti etiopici 'Raineri' della Biblioteca Vaticana. P. 178–179.
- 35 Измерения были выполнены лишь для некоторых рукописей.
- 36 Булах М. С., Коган Л. Е. Геэз язык // Языки мира: Семитские языки. Эфиопские языки / под ред. М. С. Булах, Л. Е. Когана, О. И. Романовой. М., 2013. С. 141–199.

Параметры для выделения текстовых композиций

Как было сказано выше, мы предлагаем выделить 14 текстовых композиций внутри условно базовой коллекции. Чем обусловлено такое деление? В первую очередь, наличием внутреннего деления в самих рукописях, где некоторые текстовые композиции обозначены отдельными заголовками в рубрике чудес. Большинство этих текстовых композиций представляют собой отдельные эпизоды из жизни Лалибэлы, мало связанные между собой, но единообразно оформленные по типу: «однажды... текст в форме молитвенного обращения к Лалибэле». Лишь в двух случаях из этих «однажды» описано то, что можно назвать чудом. Тем не менее эти эпизоды встречаются отдельно друг от друга или в изменённом порядке в составе других коллекций чудес, а именно в составе коллекций чудес Иисуса, в составе коллекций чудес Марии, в составе коллекций чудес святых. Всё это позволило выделить семь отдельных текстовых композиций. Остальные текстовые композиции были выделены по аналогии с семью предыдущими несмотря на то, что эти текстовые единицы не были найдены в ином составе, что вызвало необходимость сформулировать рабочее определение текстовой композиции. Так, согласно нашей рабочей гипотезе, текст в составе «Коллекции *Жития Лалибэлы*» является текстовой композицией в том случае, если:

- он был найден в рамках другой коллекции;
- он был найден в ином соседстве;
- он обозначен отдельным подзаголовком;
- он завершается молитвенным обращением, в то время как начало и конец текста выделены переписчиком определённым образом посредством чернил и способа организации текста.

Все эти формальные параметры позволяют выделить текст в самостоятельное сочинение, что далее поверяется логикой повествования, стилем, грамматикой и прочими внутренними характеристиками.

Содержание «Коллекции *Жития Лалибэлы*»

Не так просто сформулировать содержание коллекции. Первые шесть текстовых композиций не имеют повествовательной канвы, являясь скорее набором хвалений. Тем не менее мы попытаемся передать основную направленность текста в рабочих названиях. Вот что получилось.

1. Преамбула. Часто встречаемая часть эфиопского жития, в которой в рифмованном виде прославляется Творец и Его творение. Текст в большой мере совпадает с преамбулой к другой агиографической композиции — «Житию эфиопской святой Крыстос Самра»³⁷.

2. Иисус и Его спасительный огонь. Текст начинается поэтическим повествованием о земной жизни Иисуса Христа. Это повествование заканчивается фразой о том, что Христос оставил спасительный огонь, который воспламенил сердца праведников, в числе которых Лалибэла. В тексте есть большое количество цитат из Евангелия.

3. Учение о святых³⁸. В тексте автор восхваляет христианские достоинства Лалибэлы, а также вводит общие размышления о святости и Страшном Суде. В тексте прослеживаются цитаты из 1 Кор. 15–41; Рим. 8, 17; Деян. 14, 22; Пс. 62, 12; Откр. 5, 5; 3, 21; Мф. 25, 35–45.

4. Лалибэла вошёл в Иерусалим Небесный. Текст состоит из цитат и размышлений на Пс. 119; Иез. 44, 7; Откр. 21, 23; Ин. 3, 20–21; 1 Кор. 11, 1; 1 Ин. 2, 6. Связь между героем и цитатами может быть выражена через слова: «и Лалибэла тоже».

5. Лалибэла исполнил Евангелие. Этот текст также прославляет Лалибэлу.

6. Хвала Лалибэле. Этот текст кажется полотном, сплетённым из разных гимнов.

7. «Житие Лалибэлы». Житие начинается с введения, в котором автор предупреждает всех тех, кто рискнёт посчитать повествование скучным, что, игнорируя повествование, они радуют дьявола. Текст богат размышлениями о морали. Если попытаться проследить «фактическую» сторону повествования, резюме получится примерно следующим.

Лалибэла рождается в Рохе, в богатой и знатной семье Зан Сьюма. В момент рождения Лалибэлы, согласно повествованию, пчёлы окружили его, знаменуя царскую армию, пророчествуя о царском призвании ребёнка. В тексте говорится, что само имя Лалибэла означает «пчёлы признали его благодать». Ребёнок рос, достигая душевного и телесного совершенства. Увы, предназначение ребёнка не осталось секретом: брат Лалибэлы, Харбай, будучи в то время царём, услышав о пророчестве, начал беспокоиться о том, что Лалибэла возьмёт и узурпирует его трон вопреки воле Бога. Однако, замечает автор, «нельзя воцариться без воли Божией, и то, на что есть воля Бога, неминуемо случается».

37 Atti di Krestos Samrā / ed. E. Cerulli. Louvain, 1956. (CSCO; vol. 164. Scriptores Aethiopici; t. 34).

38 Текстовые композиции 3–6 не были изданы ни Перрюшоном, ни Куром.

Это одна из основных тем повествования. Тем временем весь двор начал издеваться над Лалибэлой. Некая женщина, названная сестрой Лалибэлы по отцу, зашла настолько далеко, что решила отравить его, добавив яду в предложенное ею пиво. Однако первым пиво отпил диакон и тут же умер, затем собака, которая лизнула его рвоту, тоже умерла. Увидев смерть диакона и собаки, Лалибэла, движимый любовью, почувствовал вину и, вместо того чтобы мстить сестре, решил испытать чашу смерти, приготовленную для него. Действие яда оказалось противоположным: вместо того, чтобы убить Лалибэлу, яд исцелил будущего царя от мучившего его червя. Когда Бог увидел благостность Лалибэлы, его готовность умереть ради любви, Он отправил ангела, который вознёс его постепенно до седьмого неба, проведя сначала через небесную твердь, населённую грешниками, видение которой испугало Лалибэлу³⁹. На седьмом небе Бог показал ему святилища Небесного Иерусалима и сказал, что в недрах земли спрятаны святилища, которые Лалибэле предстоит открыть. Далее, Бог заключил с Лалибэлой завет, обещая воздать всем тем, кто будет чтить святилища. После этого Бог помазал Лалибэлу царским миром.

Затем, на третий день, согласно земному времени, ангел вернул душу Лалибэлы в тело, которое было приготовлено для погребения. Когда царь проснулся, люди, которые были ответственны за его похороны, стали вопрошать о случившемся, но Лалибэла решил сохранить всё в тайне во имя мира. Его родственники и придворные продолжили насмешки; когда это стало невыносимо, он решил бежать от них в пустыню.

Так, Лалибэла вступил на тропу пустытника. Однажды к нему явился ангел, тот самый, что прежде вознёс Лалибэлу на небо, и сказал ему, что он встретит женщину, Мэскэль Кыбра, которую ему следует взять в жёны. Это сильно смутило Лалибэлу: после всех страшных видений в небесной тверди, брак ему казался невозможным, но ангел сумел вразумить его. На следующий день Мэскэль Кыбра начала приходить к Лалибэле и приносить ему пищу. Позже она рассказала отцу о своём женихе, и он, посоветовавшись с матерью, благословил брак дочери. Супруги мирно жили в доме родителей жены, но враг не дремлет: он нашёл людей, которых научил пойти к царю и лжесвидетельствовать против Лалибэлы, обвиняя его в том, что он женился на деве,

39 Космология частично соответствует апокрифу «Вознесение Исаии» (см.: *Derat M.-L. The Acts of King Lalibäla*. P. 566–568).

которая уже была обручена другому, и в том, что если царь промолчит, то Лалибэла начнёт над всеми править.

Так как царь уже был смущён претензиями Лалибэлы на трон, он приказал привести Лалибэлу к нему. После допроса царь повелел бить Лалибэлу плетьюми, в то время как сам ушёл в храм причащаться. Выйдя из храма, уже раскаиваясь в строгости назначенного наказания, царь обнаружил, что Лалибэла не пострадал, ибо ангел защитил его от ударов.

После этого Лалибэла вернулся к жене, которая утешила его заботой и мудростью. Затем они решили уйти в пустыню, не чувствуя себя покойно среди людей. И вновь люди царя были посланы за Лалибэлой и Мэскэль Кыбра, ища убить их, но ангел увёл их от опасности на Восток, к христианским истокам Эфиопии, где они пребывали до тех пор, пока не настало время паломничества в Иерусалим.

Через несколько дней ангел (это всё время был Гавриил) явился к супружеской чете, приведя с собой архангела Михаила, которому поручил заботу о жене, в то время как сам отправился с Лалибэлой в Иерусалим. Архангел Михаил оставил Мэскэль Кыбра в общине женщин, чтобы те присматривали за ней, в то время как Лалибэла на пути в Иерусалим посетил патриарха, который встретил его с большими почестями. Патриарх омыл ноги Лалибэлы и окропил этой водой присутствовавших, которые исцелились от недугов.

В Иерусалиме ангел показал Лалибэле все места земной жизни Иисуса. Посещение сопровождалось ночным видением: Иисус, сопровождаемый апостолами и Девой Марией, явился Лалибэле и заключил с ним другой завет, обещая воздать всем тем, кто будет творить добрые дела во имя Лалибэлы, и обещал ему самому по смерти чертоги на небесах. Иисус также повторил повеление построить святилища и дал Лалибэле царское имя Гэбрэ Мэскэль. После пробуждения Лалибэла продолжил посещение святых мест, а затем вернулся в древнейшую христианскую землю Эфиопии, где его ждала Мэскэль Кыбра. Оттуда они продолжили путь вместе. В то же время Иисус явился в ночном видении царю Харбаю и открыл ему Свою волю касательно трона. Харбай воспринял видение и, несмотря на смятение при царском дворе, приказал сопровождать его, дабы он мог встретить Лалибэлу с полагающимся царю почётом. Харбай, сокрушаясь обо всех своих ошибках против Лалибэлы, покался, попросил прощения — и братья примирились. Во дворце Харбай совершил церемонию интронизации Лалибэлы, прося Бога покровительствовать Лалибэле так же, как Он покровительствовал царю Давиду

и его сыну Соломону. Затем глашатай возвестил, что Лалибэла будет править согласно воле Бога. Воцарившись, Лалибэла вплоть до своей смерти продолжил жить в скромности, свойственной скорее монахам.

8. Явление трёх мужей царю Лалибэле. Этот и следующие тексты часто отмечены в рукописях как чудеса. Из этого краткого эпизода мы узнаём о том, что однажды, когда царь Лалибэла приготовился к вечерней трапезе, к нему пришли три брата и просили его дать им пищу. Лалибэла, имея привычку вкушать всего лишь три кусочка хлеба, отдал братьям весь свой ужин, не оставив себе ничего. Когда слуга Лалибэлы хотел дать ему хлеба, умащенного овощами, царь отказался, сказав, что это обнулит его жертву. Затем он повелел слуге дать братьям другую пищу и питье и, если нужно, одежду. Выйдя наружу, слуга увидел их возносящимися на небо. Это были ангелы, посетившие Лалибэлу, дабы миру была явлена благодать царя. За странноприимство царь Лалибэла и его потомки были благословлены благословением Авраама.

9. Как река поглотила мёд Лалибэлы и затем выдала его обратно. Из этого краткого эпизода мы узнаём, что однажды, в день, когда пришло время платить подати царю Лалибэле, несколько человек несли горшки с мёдом для царя. Дело было в сезон дождей, река наполнилась, и, опасаясь сильного потока, люди ждали на берегу реки, не решаясь идти вброд. Значительно припозднившись и встревожившись, что задержка рассердит царя, люди вступили в воду. Поток унёс горшки с мёдом, а люди лишь чудом спаслись. О случившемся они рассказали своему начальству, которое доложило Лалибэле. Царь, вопреки опасениям всех присутствовавших, отреагировал благодушно, шуткой. Когда поток спал, все горшки с мёдом были найдены целыми и невредимыми, после чего их доставили царю, молитвам которого люди приписали это чудо.

10. Как Лалибэла принял вид нищего. Из этого эпизода мы узнаём о том, что однажды, устроив пир для своих военных, Лалибэла покинул палатку, одевшись в лохмотья, и присоединился к нищим, чтобы получить хлеб нищеты, раздаваемый по его же повелению. Несмотря на маскарад, он был узнан одним из уличных певцов, который начал петь песню о царе, который был с нищими. Это заставило Лалибэлу вернуться в палатку, ибо он хотел сохранить свою праведность в секрете.

11. Лалибэла и бунтарь. Однажды случился бунт против Лалибэлы. Для его подавления царь отправил своего сына. Царский сын хотел урегулировать конфликт миром, но в ответ получил лишь оскорбления. На следующее утро сын бунтаря, стоя во главе армии, предложил сыну Лалибэлы сразиться в единоборстве. Во время схватки сын Лалибэлы

одолеет противника. После смерти сына бунтаря его армия рассеялась, и сын Лалибэлы со своей армией сумел окружить их и поймать самого зачинщика бунта. Бунтаря связали и привели к царю, который решил его помиловать. Однако бунтарь, вместо того чтобы быть благодарным царю, начал насмехаться над нелепостью его милосердия. Суд Божий не заставил себя ждать: бунтарь умер, зацепившись за ветку дерева на пути домой.

12. Как молитва Лалибэлы спасла богатую женщину. Этот и следующий текст более всего похожи на чудеса. Мы узнаём о том, что жила некая женщина, которая начала вкушать человеческую плоть и бесславить Лалибэлу, хуля его. Кусочек плоти застрял у неё в горле и перекрыл дыхание. Женщина взмолилась Лалибэле, покаялась и была спасена.

13. Как мужчина, бесславивший Лалибэлу, ослеп. В этот раз мы узнаём, что жил некий мужчина, который хулил царя Лалибэлу, хотя его жена пыталась его остановить. В результате этот человек ослеп.

14. История о славных деяниях Лалибэлы. Содержание этого текста наиболее известно и часто цитируется. Отсюда мы узнаём, что Лалибэла, построив святилища, попросил Бога вернуть царство Израэлитам⁴⁰, заключил завет о десятине. Заболев, Лалибэла скончался 12 дня месяца хазирана⁴¹ (=июня) и вступил в вечные покои.

Заключение

Итак, мы имеем 14 текстовых композиций, которые были объединены в коллекцию и, судя по рукописям, в этой форме получили широкое распространение уже на рубеже XIV–XV вв., достигнув разных христианских центров Эфиопии. Перед исследователями стоят вопросы: сколько авторов участвовало в создании коллекции, когда и при каких условиях были составлены текстовые композиции, какой волей они были объединены в коллекцию, внутренние идеологические противоречия которой задавали направления мысли исследователей и верующих? На данном этапе любое исследование упирается в отсутствие критического издания и перевода, трудоёмкий труд, над которым работает автор статьи.

40 Речь идет о легенде, возводящей некоторых царей Эфиопии к царю Соломону, что делает их 'потомками Израиля'.

41 В период составления текста наряду с чисто эфиопскими названиями месяцев встречаются также и сирийские названия. В рукописях датируемых XVIII в. и далее рядом с «хазиран» вписано пояснение «т. е. сэне», либо сирийское название полностью заменено на «сэне».

Источники

- Atti di Krestos Samrā / ed. E. Cerulli. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Dubrecq, 1956. (CSCO; vol. 164. Scriptores aethiopici; t. 34).
- Conti Rossini C.* L'evangelo d'oro di Dabra Libānos // Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti, Classe di scienze morale, storiche e filologiche. Ser. 5. 1901. Vol. 10. P. 177–219.
- Kur S.* Édition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178 // Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ser. 8. 1972. Vol. 16. Fasc. 7. P. 381–426.
- Il Gadla Yemrehanna Krestos: Introduzione, testo critico, traduzione / ed., trans. by P. Marrassini. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1995. (Supplemento agli Annali; vol. 85).
- Vie de Lalibala roi d'Éthiopie. Texte éthiopien publié d'après un manuscrit du Musée Britannique et traduction française avec un résumé de l'histoire des Zagüés et la description des églises monolithes de Lalibala / par J. Perruchon. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1892. (École des lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine; vol. 10).

Литература

- Булах М. С., Коган Л. Е. Геэз язык // Языки мира: Семитские языки. Эфиопские языки / под ред. М. С. Булах, Л. Е. Когана, О. И. Романовой. М.: Academia, 2013. С. 141–199.
- Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1902.
- Bosc-Tiessé C.* Catalogue des autels et meubles d'autel en bois (tābot et manbara tābot) de Ṭērāsfarē Eṣṭifānos: Jalons pour une histoire des objets et des motifs (II) // Annales d'Éthiopie. 2011. Vol. 26. P. 249–267.
- Bosc-Tiessé C.* Gouverner et définir un territoire: géopolitique, art et production manuscrite au Lāstā entre 1667 et 1768 // Annales d'Éthiopie. 2009. Vol. 24. P. 87–148.
- Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Bruxelles L., Fauvelle F.-X., Gleiz Y., Mensan R.* The Lalibela Rock Hewn Site and Its Landscape (Ethiopia): An Archaeological Analysis // Journal of African Archaeology. 2014. Vol. 12 (2). P. 141–164.
- Chaîne M.* Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Antoine d'Abbadie. Paris: Imprimerie nationale — Ernest Leroux, 1912.
- Conti Rossini C.* Appunti ed osservazioni sopra i re Zāgüē e Takla Hāymānot // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Ser. 5. 1895. Vol. 4. P. 341–359.
- Conti Rossini C.* Appunti sulla lingua khamta dell'Averghellé // Giornale della Società asiatica italiana. 1904. Vol. 17. P. 183–242.
- Conti Rossini C.* Notice sur les manuscrits éthiopiens de la Collection d'Abbadie. Paris: Imprimerie nationale, 1914. (Extrait du Journal asiatique).
- D'Abbadie A. T.* Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie. Paris: Imprimerie impériale, 1859.
- Derat M.-L.* Autour de l'homélie en l'honneur du saint-roi Lālibalā: écritures hagiographiques, copies et milieux de production // Oriens christianus. 2016. Bd. 99. S. 101–132.

- Derat M.-L.* L'énigme d'une dynastie sainte et usurpatrice dans le royaume chrétien d'Éthiopie du XI^e au XIII^e siècle. Turnhout: Brepols, 2018. (Hagiologia; vol. 14).
- Derat M.-L.* The Acts of King Lalibāla: Structure, Literary Models and Dating Elements // Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies. Hamburg, July 20–25, 2003 / ed. S. Uhlig, M. Bulakh, D. Nosnitsin, T. Rave. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006. (Aethiopistische Forschungen; Bd. 65). S. 561–568.
- Fauvelle-Aymar F.-X., Bruxelles L., Mensan R., Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Fritsch E.* Rock-cut Stratigraphy: Sequencing the Lalibela Churches // *Antiquity*. 2010. Vol. 84. № 326. P. 1135–1150.
- Fritsch E.* The Altar in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings // *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17–21 September 2008)* / ed. B. Groen, S. Hawkes-Teeple, S. Alexopoulos. Leuven: Peeters, 2012. P. 443–510.
- Gleize Y., Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Rouzic M., Sève S., Ziegler L., Goujon A.-L., Mensan R., Bernard R.* Le cimetière médiéval de Qedemt (Lalibāla): données préliminaires issues des campagnes 2010 et 2012 // *Annales d'Éthiopie*. 2015. Vol. 30. P. 223–258.
- Haile G., Macomber W. F.* A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, VII: Project Numbers 2501–3000. Collegeville (Minn.): Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University, 1983.
- Hammerschmidt E.* Äthiopische Handschriften vom Tānāsee 1: Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des Heiligen Gabriel auf der Insel Kebrān. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1973. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. 20/1).
- Liuzzo P., Valieva N.* Giving Depth to TEI-based Descriptions of Manuscripts. The Golden Gospel of Ham. (In Print).
- Raineri O.* Inventario dei manoscritti etiopici 'Raineri' della Biblioteca Vaticana // *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*. Vol. 6: Collectanea in honorem Rev. Mi Patris Leonardi E. Boyle, O. P., septuagesimum quintum annum feliciter complentis / ed. R. E. Boyle. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1998. (Studi e testi; vol. 385). P. 485–548.
- Valieva N.* MS Ethiopic 4 of the Collection of the India Office: A Strayed Manuscript of Gadla Lālibalā // *Aethiopica*. 2017. Vol. 20. P. 190–201.
- Valieva N.* MS Parma, Biblioteca Palatina, Parm. 3852, a Meeting Point for a Medieval Ethiopian King-usurper with Modern Pro-Italian Actors // *Manuscript and Text Cultures* / ed. E. Grebnev. Vol. 2. (In Print).
- Valieva N.* The Portrait of a Queen // *Manuscript of the Month*. 2016.07. [Электронный ресурс]. URL: https://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/mom/2016_07_mom_e.html (дата обращения 08.03.2021).
- Wright W.* Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1847. London: Longmans & CO; Berlin: Asher & CO., 1877.

«Life of Lālibalā»: New Perspectives for the Research*

Nafisa F. Valieva

Doctor of Philosophy

Post-Doctoral at the ERC HornEast, Aix-Marseille Université IREMAM

52, rue Nau, 13006 Marseille

nafisa-valieva@mail.ru

For citation: Valieva, Nafisa F. "Life of Lālibalā': New Perspectives for the Research". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 197–214 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.006

Abstract. The present publication summarizes the results of previous research on the corpus of manuscripts containing the «Life of Lālibalā». According to the hypothesis of the author, the content of manuscripts, labelled as the «Gadla Lālibalā / Life of Lālibalā» is in fact a collection of textual units, composed within the territory of contemporary Ethiopia and Eritrea in the local literary language, geez. The exact date of composition remains unknown. According to the limited data one can state that by the XIV/XVth century manuscripts containing the «Life of Lālibalā» constitute an integral part of such monastic libraries as Dabra Şəyon Abuna 'Abraham, and Kəbrān on the lake of Tānā, geographically remote from each other. The text attests quotations from the Bible and allusions to the apocryphal texts. The textual units are either of narrative or of praising character. The article presents an overview of the corpus of manuscripts, discusses the method of defining a textual unit, as well as the content of thus defined textual units.

Keywords: Lālibalā, hagiography, manuscripts, Ethiopia, Eritrea.

References

- Bosc-Tiessé C. (2009) "Gouverner et définir un territoire: géopolitique, art et production manuscrite au Lāstā entre 1667 et 1768". *Annales d'Éthiopie*, vol. 24, pp. 87–148.
- Bosc-Tiessé C. (2011) "Catalogue des autels et meubles d'autel en bois (tābot et manbara tābot) de Terāsfarē Eštifānos: Jalons pour une histoire des objets et des motifs (II)". *Annales d'Éthiopie*, vol. 26, pp. 249–267.
- Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Bruxelles L., Fauvelle F.-X., Gleiz Y., Mensan R. (2014) "The Lalibela Rock Hewn Site and Its Landscape (Ethiopia): An Archaeological Analysis". *Journal of African Archaeology*, vol. 12, no. 2, pp. 141–164.
- Bulah M. S., Kogan L. E. (2013) "Geez jazyk" ["Geez"], in M. S. Bulah, L. E. Kogan, O. I. Romanova (eds.) *Jazyki mira: Semitskie jazyki. Efiopskie jazyki [Languages of the World: The Semitic Languages. Ethiopian]*. Moscow: Academia, pp. 141–199 (in Russian).
- Cerulli E. (ed.) (1956) *Atti di Krestos Samrā*. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Dubrecq (CSCO; 164. Scriptores aethiopici; 34).

* The present article is based on two unpublished works by the author: Master thesis, written under the supervision of Father Oleg Davydenkov (PSTGU), defended in June 2013 and PhD Thesis, written under the supervision of Alessandro Bausi (University of Hamburg) and Marie-Laure Derat (University of Sorbonne, CNRS), defended in September 2019.

- Derat M.-L. (2006) "The Acts of King Lalibāla: Structure, Literary Models and Dating Elements", in S. Uhlig, M. Bulakh, D. Nosnitsin, T. Rave (eds.) *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies. Hamburg, July 20–25, 2003*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Aethiopistische Forschungen; 65), pp. 561–568.
- Derat M.-L. (2016) "Autour de l'homélie en l'honneur du saint-roi Lālibālā: écritures hagiographiques, copies et milieux de production", in *Oriens Christianu*, vol. 99, pp. 101–132.
- Derat M.-L. (2018) *L'énigme d'une dynastie sainte et usurpatrice dans le royaume chrétien d'Éthiopie du XI^e au XIII^e siècle*. Turnhout: Brepols (Hagiologia; 14).
- Fauvelle-Aymar F.-X., Bruxelles L., Mensan R., Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Fritsch E. (2010) "Rock-Cut Stratigraphy: Sequencing the Lalibela Churches". *Antiquity*, vol. 84, no. 326, pp. 1135–1150.
- Fritsch E. (2012) "The Altar in the Ethiopian Church: History, Forms and Meanings", in B. Groen, S. Hawkes-Teeples, S. Alexopoulos (eds.) *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17–21 September 2008)*. Leuven: Peeters, pp. 443–510.
- Gleize Y., Bosc-Tiessé C., Derat M.-L., Rouzic M., Sève S., Ziegler L., Goujon A.-L., Mensan R., Bernard R. (2015) "Le cimetière médiéval de Qedemt (Lālibālā): données préliminaires issues des campagnes 2010 et 2012". *Annales d'Éthiopie*, vol. 30, pp. 223–258.
- Haile G., Macomber W. F. (1983) *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, VII: Project Numbers 2501–3000*. Collegeville (Minn.): Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University.
- Hammerschmidt E. (1973) *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee I: Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des Heiligen Gabriel auf der Insel Kebrān*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; 20/1).
- Kur S. (ed.) (1972) "Édition d'un manuscrit éthiopien de la Bibliothèque Vaticane: Cerulli 178". *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Memorie, Classe di scienze morali, storiche e filologiche: Ser. 8*, vol. 16, issue 7, pp. 381–426.
- Marrassini P. (ed.) (1995) *Il Gadla Yemreḥanna Krestos: Introduzione, testo critico, traduzione*. Napoli: Istituto Universitario Orientale (Supplemento agli Annali; 85).
- Raineri O. (1998) "Inventario dei manoscritti etiopici 'Raineri' della Biblioteca Vaticana", in R. E. Boyle (ed.) *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. Vol. 6: Collectanea in honorem Rev. Mi Patris Leonardi E. Boyle, O. P., septuagesimum quintum annum feliciter complentis*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi; 385), pp. 485–548.
- Valieva N. (2016) "The Portrait of a Queen", in *Manuscript of the Month. Hamburg. 2016.07* available at: https://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/mom/2016_07_mom_e.html (last visited March 08, 2021).
- Valieva N. (2017) "MS Ethiopic 4 of the Collection of the India Office: A Strayed Manuscript of Gadla Lālibālā". *Aethiopica*, vol. 20, pp. 190–201.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

БЮЛЛЕТЕНЬ
МЕЖДУНАРОДНОЙ
ОРГАНИЗАЦИИ
ПО ИЗУЧЕНИЮ
СЕПТУАГИНТЫ
И СМЕЖНЫХ ТЕКСТОВ.
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ
ОБЗОР

ЧАСТЬ 5: 2008–2017 гг.

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. Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов. Библиографический обзор. Часть 5: 2008–2017 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 215–234. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.007

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

В завершающей части обзора представлены последние номера бюллетеня (с 2011 г. — журнала) Международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов, к настоящему времени выложенные в открытый доступ в Интернете. В рассматриваемый период издание продолжает совмещать функции форума для обсуждения ведущих проблем в септуагинтоведении специалистами из разных стран мира и площадки для дебютирования молодых исследователей. Во многом результатом полувекового

сотрудничества учёных в рамках IOSCS стала серия переводов и комментариев Септуагинты, объединённых общими рамками научной дискуссии. При этом богословские вопросы оказались на втором плане, что может быть объяснено предпочтениями века. Хотя к целостной теории Септуагинты исследователи не приблизились, сделанся вполне определённым статус этого памятника (при всех оговорках о лабильности его границ) как самостоятельного, древнего и аутентичного свидетеля библейской традиции.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Септуагинта, изучение, критика, библиография.

BIOSCS № 41. (2008). 156 с.

В 2008 г. Международная организация по изучению Септуагинты и родственных текстов отмечала сорок лет со времени своего основания. Главным редактором бюллетеня стал Р. Гленн Вуден (R. Glenn Wooden).

В головной статье номера Штефан Шорх (Вупперталь) привёл ряд примеров, показывающих, что статус женщины в Книге Бытия по версии LXX оказывается выше, чем по версии МТ, и связывал это с изменениями эллинистического времени¹.

Ларри Перкинс из Северо-западной баптистской семинарии в Канаде исследовал употребление артикля в соединении с божественным именем κύριος («Господь») в Книге Исход Септуагинты². Согласно заключению автора, переводчик вводил артикль исходя из требований контекста с учётом греческого синтаксиса, причем κύριος в LXX имеет характер имени собственного.

Ричард Сали из Гарварда представил ещё одно, статистическое, исследование кумранского текста 1–2 Цар. как возможного представителя протолюкиановской традиции³, констатируя наличие «тонкого слоя» совпадений.

На примере Пс. 82 Штефан Зайлер (Виндсбах) увязывает структурные аспекты перевода псалмов LXX с теологией переводчика⁴.

В статье Рейнхарта Кулеманса из Лёвена выясняется ценность катен прп. Нила Анкирского на Песнь песней с точки зрения текстологии⁵. Поскольку эти катены, большей частью, представляют собой пересказ комментария Оригена, их можно рассматривать как источник по употреблявшимся Оригеном гекзапларическим чтениям.

В следующей статье Ансси Воитила⁶ сообщает читателю о неопределённости в связи с перестановкой слов и стихов в греческом переводе Книги Сираха сравнительно с еврейским оригиналом, возникающей из-за того, что в рукописной традиции самого оригинала уже имеют место подобные перестановки.

1 Schorch S. Hellenizing Women in the Biblical Tradition: The Case of LXX Genesis. P. 3–16.

2 Perkins L. KYPIOS: Articulation and non-Articulation in Greek Exodus. P. 17–33.

3 Saley R. J. Proto-Lucian and 4QSam^a. P. 34–45.

4 Seiler S. Bemerkungen zu Strukturen und theologischen Akzentsetzungen im LXX-Psalter: Dargestellt an Ps 82[83]. P. 46–58.

5 Ceulemans R. Nilus of Ancyra on Proper Names: Considering the Philological (Hexaplaric?) Value of the Canticles Catenae. P. 59–75.

6 Voitila A. Differences in Order of Sentences, Lines, and Verses in the Hebrew and Greek Texts of Ben Sira. P. 76–85.

Оксфордский учёный Дэвид Линцикум рассказывает об эпиграфических источниках, важных для изучения Септуагинты⁷; статья снабжена солидным ссылочным аппаратом.

Серию статей завершает библиография изучения Септуагинты в XVI–XVII вв.⁸ Автор распределил её по десяти разделам: существующие библиографические обзоры, введения в Септуагинту и исторические обзоры её изучения, критика текста, язык Септуагинты и Нового Завета, исследования по отдельным книгам LXX, справочная литература, «Письмо Аристее», катены, таргумы.

Значительную часть номера занимают рецензии. Упомянём некоторые из них:

A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included Under that Title / ed. A. Pietersma and B. G. Wright. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007; *Brayford S. Genesis. Septuagint Commentary Series*. Leiden: Brill, 2007; *Hugo Ph. Les deus visages d'Élie: Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17–18*. Fribourg: Academic Press, 2006; *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* / ed. W. Kraus and R. Glenn Wooden. Leiden: Brill, 2006; *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel* / hrsg. S. Kreuzer und J. P. Lesch. Stuttgart: Kohlhammer, 2004. Bd. 2; *Louw Th. A., van der. Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies*. Leuven: Peeters, 2007; *Veltri G. Libraries, Translations, and Canonic Texts: The Septuagint, Aquilla and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*. Leiden: Brill, 2006; *Wasserstein A., Wasserstein D. J. The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity to Today*. New York: Cambridge University Press, 2006.

BIOSCS № 42. (2009). 158 с.

В статье Дирка Бюхнера (Канада) анализируется техническое употребление в языке Септуагинты термина ἁμαρτία в значении «жертва за грех»⁹.

Л. Перкинс демонстрирует наличие связи между греческими переводами книг Исход и пророка Исаии¹⁰.

7 *Lincicum D. The Epigraphic Habit and the Biblical Text: Inscriptions as a Source for the Study of the Greek Bible*. P. 84–92.

8 *Léonas A. The Septuagint in Premodern Study: A Bibliography*. P. 93–113.

9 *Büchner D. A Cultic Term (ἁμαρτία) in the Septuagint: Its Meaning and Use from the Third Century B. C. E. Until the New Testament*. P. 1–17.

10 *Perkins L. Greek Exodus and Greek Isaiah: Detection and Implications of Interdependence in Translation*. P. 18–33.

Зигфрид Крейцер (Вупперталь) в статье о древнегреческом тексте Книг Царств и его ранних редакциях¹¹ приходит к следующим выводам: 1) так называемый антиохийский текст старше, чем редакция *kaige*, и датируется I в. до н. э.; 2) соответственно, те отделы Ватиканского кодекса, которые не затронуты влиянием *kaige*, ближе к первоначальному переводу LXX; 3) антиохийский текст можно рассматривать как раннюю редакцию — но тогда это следует доказывать — или как аутентичный текст Септуагинты; 4) совпадения с текстом Симмаха могут быть заимствованиями со стороны последнего; 5) характеристики антиохийского текста — строгое следование оригиналу, корректное обращение с еврейской и греческой грамматикой — могут считаться в общем и целом характеристиками первоначального текста Септуагинты.

Согласно Дэвиду Кливер-Бартоломью (Массилон, Огайо)¹², Книга пророка Аввакума в версиях LXX и МТ — два отчасти разных понимания одного и того же консонантного текста; в LXX наблюдается более отчётливый эсхатологизм.

В следующей публикации, автором которой является Инносент Химбаза из Фрибурга, рассмотрены нюансы двух различных текстуальных традиций понимания проблематики развода в Мал. 2, 16 Септуагинты¹³.

Статья, посвящённая архитектурным терминам¹⁴, закономерно имеет объектом последние главы Книги пророка Иезекииля. Переводчик здесь выступает как интерпретатор, связывающий друг с другом две языковые традиции. Это не мешает ему вводить множество транслитераций, которые, согласно Д. О'Харе, служат самостоятельной цели сохранения за текстом духа древности и аутентичности.

Джон Ли (Австралия) на некотором количестве примеров исследует образование гапаксов в рукописной традиции¹⁵.

Из рецензий этого номера:

Septuaginta Deutsch: Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung / hrsg. W. Kraus und M. Karrer. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009; *Aejmelaeus A. On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays*. Leuven: Peeters, 2007; *Cohen N. G. Philo's Scriptures: Citations from*

11 *Kreuzer S.* Translation and Recensions: Old Greek, *Kaige*, and Antiochene Text in Samuel and Reigns. P. 34–51.

12 *Cleaver-Bartholomew D.* One Text, Two Interpretations: Habakkuk OG and MT Compared. P. 52–67.

13 *Himbaza I.* Le débat sur le divorce en Malachie 2, 16a et l'ambivalence de la LXX. P. 68–79.

14 *O'Hare D. M.* Innovation and Translation: Hellenistic Architecture in Septuagint Ezekiel 40–48. P. 80–94.

15 *Lee J. A.* The Complutensian Polyglot, the Text of Sirach, and a Lost Greek Word. P. 95–108.

the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism. Leiden: Brill, 2007; *Fernández Marcos N.* Septuaginta: La Biblia griega de judíos y cristianos. Salamanca: Sígueme, 2008; *Rajak T.* Translation and Survival: The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora. Oxford: University Press, 2009; *Schwartz D. R.* 2 Maccabees. Commentaries on Early Jewish Literature. Berlin: W. de Gruyter, 2008; *Troxel R. L.* LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah. Leiden: Brill, 2008.

BIOSCS № 43. (2010). 150 с.

В 2010 г. умер Джон Уильям Веверс, и первым в номере помещён некролог его памяти, написанный А. Питерсмой в соавторстве с П. Джен-три (с. 2–4).

Следующей опубликована статья Т. Эванса (Университет Макквейра, Австралия) о потенциале лингвистических критериев для датировки книг Септуагинты¹⁶ — программный текст, одни выводы которого занимают две с половиной страницы. Поворотным пунктом для данной темы автор считает появление в 1983 г. книги Джона Ли¹⁷. Ввиду малочисленности источников по позднему койне, лингвистический метод не позволяет выстроить все части перевода LXX в строгой временной последовательности, но многие моменты он может помочь прояснить. При этом более надёжно датированные документы — Пятикнижие и Книгу Сираха — следует использовать в качестве точек отсчёта для датировки остальных.

В статье Пола Данове (Университет Вилланова)¹⁸ рассказывается о трудностях, возникающих при передаче на английском языке глагола διδωμι в различных контекстах Септуагинты.

Мексиканский исследователь Тео ван дер Лоу обосновывает метод расчёта вероятного времени, потраченного переводчиками Септуагинты на перевод Пятикнижия¹⁹.

Ян Йостен из Страсбурга в следующей публикации²⁰ приводит аргументы в пользу арамео-греческого билингвального положения переводчиков Септуагинты.

16 *Evans T. V.* The Potential of Linguistic Criteria for Dating Septuagint Books. P. 5–22.

17 *Lee J. A.* A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch. Chico (Cal.): Scholars Press, 1983.

18 *Danove P.* The Usages of διδωμι in the Septuagint: Its Interpretation and Translation. P. 23–40.

19 *Louw Th. A., van der.* The Duration of the LXX-Pentateuch Project. P. 41–51.

20 *Joosten J.* The Aramaic Background of the Seventy: Language, Culture and History. P. 53–72.

На с. 73–95 помещена полемика между Т. М. Лоу и Т. Кауханеном, с одной стороны, и З. Крейцером, с другой, о возможности отождествления лукиановского текста в книгах Царств с первоначальным текстом Септуагинты (Old Greek). Примечательно, что Крейцер, защищая линию Д. Бартелеми относительно лукиановского текста, допускает возможность успешного применения своей методологии не только в изучении книг Царств, но и других частей Септуагинты (с. 95).

В номере также помещена развёрнутая рецензия на лексикон Т. Мураоки²¹ и несколько малых рецензий:

DeSilva D. A. 4 Maccabees, Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus. Leiden: Brill Septuagint Series, 2006; *Glenny W. E.* Finding Meaning in the Text: Translation Technique and Theology in the Septuagint of Amos. Leiden; Boston: Brill, 2009.

JSCS № 44. (2011). 160 с.

В этом году бюллетень был переименован в журнал: «Journal of Septuagint and Cognate Studies»; редактором в 2012 г. стал Зигфрид Крейцер. В данном номере напечатаны пять статей.

Брэдди Марш (Оксфорд) предлагает результаты исследования библейских греческих рукописных источников в редакции Книги Чисел Иакова Эдесского (JNum)²². Иаков использовал своеобразный метод редактирования: он соединял чтения из греческой, сирийской и сиро-гекзапларической традиций, создавая таким образом расширенный вариант текста. Марш довольно подробно описывает способ выявления именно греческого элемента, позволяющего прибегать к JNum как свидетелю Септуагинты.

Сеан Адамс (Эдинбург) аргументирует, почему Послание Иеремии некорректно обозначать как шестую книгу Варуха²³. Признаком того, что Послание никогда не приписывалось Варуху, автор считает его помещение в древних рукописных собраниях среди сочинений Иеремиина корпуса не рядом с Книгой Варуха, но в отрыве от неё (с. 27).

В статье Питера Джентри и Феликса Альбрехта, участников проекта по изданию Септуагинты в Гёттингене²⁴, описывается одна из рукописей

21 *Lee J. A. T. Muraoka* A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Louvain: Peeters, 2009. P. 115–125.

22 *Marsh B.* Jacob of Edessa's Greek Manuscripts. The Case from His Revision of the Book of Numbers. P. 5–19.

23 *Adams S. A.* Epistle of Jeremiah or Baruch 6? The Importance of Labels. P. 26–30.

24 *Gentry P. J., Albrecht F.* The Amazing History of MS Rahlfs 159 – Insights from Editing LXX Ecclesiastes. P. 31–50.

Книги Екклесиаста, находящаяся в Москве в РГАДА и принадлежащая к числу важнейших свидетелей текста книги в составе катен.

Мартин Каррер, Вольфганг Краус, Мартин Рёсель, Эберхард Бонс и Зигфрид Крейцер — издатели предпринятого в 1999 г. немецкого перевода Септуагинты представляют его в этом номере²⁵. Принципы, которыми руководствовались издатели, были приведены в соответствие с новейшими научными достижениями. Так, если ещё Ральфс полагал, что на текст многих христианских рукописей Септуагинты оказали влияние ветхозаветные цитаты из Нового Завета, и на этом основании отдавал приоритет чтениям, которые расходились с этими цитатами, то позднее было установлено, что влияние Септуагинты на ветхозаветные цитаты в Новом Завете и *vice versa* было сильно преувеличено (с. 55). Язык перевода следовал особенностям языка Септуагинты и в связи с этим потребовал особого комментария (с. 58).

Анна-Франсуаза Лузо (Брюссель) завершает череду статей данного номера обширной публикацией о связи библейских переводов и комментариев св. Иеронима с таргумической традицией²⁶.

В разделе рецензий узнаём, в том числе, о появлении следующих произведений:

Cook J. G. The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004; Boyd-Taylor C. Reading Between the Lines: the Interlinear Paradigm for Septuagint Studies. Leuven: Peeters, 2011 (автор этой рецензии дискутирует с автором книги по ряду ключевых положений теории Септуагинты как перевода); *Olley J. W. Ezekiel: A Commentary Based on Iezekiël in Codex Vaticanus. Leiden: Brill, 2009.*

JSCS № 45. (2012). 160 с.

В данном номере объявлено, что выпуски бюллетеня с 1 по 33 были выложены в Интернет в формате pdf.

Яннес Смит из канадской Реформатской семинарии в статье о древнейшей греческой рукописи Псалтири²⁷ делится рядом текстологических наблюдений, в частности, приводит аргументы в пользу того, что имя

25 *Karrer M., Kraus W., Rösel M., Bons E., Kreuzer S. Presentation of Septuaginta-Deutsch. Erläuterungen und Kommentare. P. 51–80.*

26 *Loiseau A.-F. Jérôme et les traditions exégétiques targumiques. P. 81–126.*

27 *Smith J. The Text-Critical Significance of Oxyrhynchus Papyrus 5101 (Ra 2227) for the Old Greek Psalter. P. 5–22.*

κύριος как перевод тетраграмматона в переводе псалмов LXX заимствовано из традиции перевода Пятикнижия и является первичным, тогда как палеоивритская форма священного имени, наличествующая в некоторых рукописях, представляет собой «вторичную, архаизирующую тенденцию» (с. 22).

Статья Кена Пеннера из канадского университета Франциска Ксавье посвящена руке корректора Синайского кодекса SCb2, которого автор рассматривает как важного свидетеля александрийской традиции текста для Книги пророка Исаии LXX²⁸.

Ян Йостен в статье об употреблении в Септуагинте наречия ἰδοὺ в темпоральных высказываниях рассматривает его как пример синтаксического арамеизма²⁹.

Л. Перкинс анализирует использование древнегреческими переводчиками Книги Исход перестановки местоимений как средства создания поэтического параллелизма³⁰.

В статье Джеймса Малрони (Эдинбург) переводческие приёмы в Книге Аввакума Септуагинты исследуются на материале одного стиха³¹.

С одним стихом также работает Герберт Мигш (Вена), предлагающий реконструкцию еврейского прототипа Иер. 42, 11 Септуагинты³².

Из ряда публикаций, посвящённых частным вопросам, выбивается концептуальная статья Алекса Дугласа (Гарвард), представляющая скептический взгляд на возможность реконструкции «теологии Септуагинты» как перевода³³. Ограничивает эту возможность, с одной стороны, неопределённость канона Септуагинты (точнее, Дуглас указывает на то, что существовало несколько таких канонов у разных групп в составе раннего иудаизма), а с другой — то, что специфика текста в большинстве случаев может быть связана не с переводом как таковым, а с альтернативным МТ еврейским оригиналом³⁴.

28 Penner K. M. Codex Sinaiticus Corrector as a Witness to the Alexandrian Text of Isaiah. P. 23–38.

29 Joosten J. A Syntactic Aramaism in the Septuagint: ἰδοὺ in Temporal Expressions. P. 39–43.

30 Perkins L. The Order of Pronominal Clitics and Other Pronouns in Greek Exodus — An Indicator of the Translator's Intentionality. P. 46–76.

31 Mulrone J. A. Rethinking Habakuk 1, 12 in Light of Translation Style and the Literary Character of Ambakoum. P. 77–93.

32 Migsch H. Die griechischen Lesarten von Jeremia 42, 11 LXX und ihre Vorlage. P. 94–103.

33 Douglas A. Limitations to Writing a Theology of the Septuagint. P. 104–117.

34 Стоит обратить внимание на то, что «теологией LXX» Дуглас и другие западные специалисты обычно называют именно теологию перевода LXX, а не то богословие, которое просто можно почерпнуть из LXX, вне зависимости от того, идёт ли речь о переводе

Некоторые из рецензий, представленных в номере:

Wright B. G. Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint. Leiden: Brill, 2008; *O'Hare D.* «Have You Seen, Son of Man?» A Study in the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010; *Chamberlain G. A.* The Greek of the Septuagint: A Supplemental Lexicon. An Essential Addition to Any Greek New Testament Lexicon. Peabody: Hendrickson, 2011.

JSCS № 46. (2013). 160 с.

Сесиль Донье³⁵ (Сорбонна) рассматривает примеры и контексты перевода глагола *רָצַף* («прилепиться») в традиции Септуагинты.

В статье канадского учёного Роберта Гиберта исследуются возможности «генетического» комментария Септуагинты, при котором учитывается реконструируемый исследователем процесс перевода³⁶. Проблема в том, что отношения между исходным текстом и переводчиком разнообразны: их спектр колеблется от семантического изоморфизма до вольного пересказа (каким предстаёт Книга Иова по версии LXX). Гиберт, ученик Дж. Веверса и автор введения к новому английскому переводу (NETS) Книги Бытия LXX, обращается к анализу этой книги, головной для всего процесса создания Септуагинты. Переводчиков Книги Бытия отличало стремление к изоморфизму и количественной эквивалентности (то есть пословности), однако достигалось оно таким образом, чтобы получившиеся в результате речевые конструкции были понятны греческому читателю. В некоторых случаях переводчик прибегал к «изложению» (exposition). Вопрос о том, когда в переводе имеет место гармонизация, относится к наиболее сложным: необходимо уточнить критерии, позволяющие доказать, что этой гармонизации не было уже в *Vorlage*.

как форме экзегезы или о буквальной передаче еврейского текста. Православного богослова, как приверженца традиции, теология LXX интересует скорее во втором, чем в первом значении.

35 *Dogniez C.* Dire le lien dans la Bible grecque: quelques observations sur l'expression de l'attachement et de la proximité. P. 5–18. В третьей части настоящего обзора была ошибочно обозначена нами как К. Догни: Вевюрко И. С. Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов. Библиографический обзор. Часть 3: 1990–1998 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 180.

36 *Hiebert R. J. V.* A 'Genetic' Commentary on the Septuagint of Genesis. P. 19–36.

Антропологическую тематику из области терминологии Септуагинты, пропущенной через призму античной медицины, рассматривает Аннетта Вейсенридер (Сан-Франциско)³⁷. Описывая сотворение человека (Быт. 2, 7), Библия употребляет глагол $\pi\alpha\lambda$, который в Септуагинте переведён как $\epsilon\mu\phi\upsilon\sigma\acute{\alpha}\omega$ («вдунуть») и существительное $\pi\nu\omicron\eta$, переведённое Семьюдесятью как $\pi\nu\omicron\eta$ («дыхание»). Оба греческих перевода, согласно Вейсенридер, настолько антропоморфны, что создают у читателя впечатление о непосредственном телесном прикосновении Бога к человеку. Позднейшие тексты (Премудрость Соломона, Филон Александрийский), работая с этим сюжетом, перифразируют его, заменяя $\epsilon\mu\phi\upsilon\sigma\acute{\alpha}\omega$ на $\epsilon\mu\pi\nu\acute{\epsilon}\omega$ и $\pi\nu\omicron\eta$ на $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$: тем самым устраняется антропоморфизм и картина творения лишается своей телесной непосредственности (с. 57).

Пабло Торихано (Мадрид) демонстрирует потенциал лукиановской версии книг Царств для реконструкции первоначального текста Септуагинты на примере списка сподвижников Соломона, приведённого в 3 Цар. 2, 46h³⁸. Антиохийский текст сохранил многие чтения, предшествующие *kaige* — протораввинистической редакции рубежа старой и новой эры (с. 59). Торихано объясняет это маргинальностью антиохийской традиции с точки зрения процессов редактирования библейского текста: «как и в случае с языками, древнейшие формы текстов обычно сохраняются на периферии, нетронутые и нередко забытые» (с. 70).

Похожий тезис выдвигает Зигфрид Крейцер (Вупперталь), предлагающий новую точку зрения на свидетельство св. Иеронима о трёх редакциях Септуагинты (*trifaria varietas*)³⁹. По мысли Крейцера, имена Исихия, Оригена и Лукиана были лишь маркерами, которыми тот или иной тип текста привязывался к трём локальным традициям: александрийской, палестинской или антиохийской. Начатый в Александрии процесс приведения Септуагинты в соответствие с протомасоретским текстом получил в Палестине завершённую форму, которая и стала доминирующей, тогда как на периферии — в северной Сирии и южном Египте (в коптских саидских переводах) — сохранились варианты, более близкие к первоначальному тексту Септуагинты.

37 Weissenrieder A. Die lebendige Wirkung des Geistes in Gen 2, 7 LXX. Das Bedeutungsspektrum von $\pi\alpha\lambda$ / $\epsilon\mu\phi\upsilon\sigma\acute{\alpha}\omega$ und $\pi\nu\omicron\eta$ / $\pi\nu\omicron\eta$ im Lichte antiker medizinischer Quellen. P. 37–57.

38 Torijano P. A. The Two Parallel Texts of the List of Solomon's Officials: 3 Reigns 4, 2–6 and 2, 46h^l. P. 58–73.

39 Kreuzer S. Old Greek, *kaige* and the *trifaria varietas* — A New Perspective on Jerome's Statement. P. 74–85.

Гуннар Эйдсвог (Ставангер, Норвегия) в статье об употреблении палеоивритской тетраграммы в отрывке из греческого текста 12-ти пророков из Нахал-Хевера⁴⁰ констатирует, что обстоятельства появления этой формы божественного имени в рукописях Септуагинты остаются загадкой.

В последней статье номера известный лексикограф Септуагинты Такамицу Мураока (Угстгест, Нидерланды)⁴¹ объясняет свой принцип дихотомической ориентации на переводчика и читателя в герменевтике переводного текста. «Не всегда легко узнать, что имел в виду переводчик и какое намерение заключалось в его способе перевода. В таких случаях некоторый свет может пролить изучение того, как перевод понимался впоследствии: в вариантных чтениях, исправлениях и редакциях Септуагинты, её дочерних переводах и комментариях на неё» (с. 107).

Далее представлены аннотации двух диссертаций, защищённых в 2013 г.: о поэтике древнегреческого перевода «песни Деворы»⁴² и о теме божественного воспитания (пайдейи) в Септуагинте⁴³.

На следующих страницах приведены подробные рецензии на новые книги, из которых упомянем некоторые:

Voces Biblicae: Septuagint Greek and Its Significance for the New Testament / ed. J. Joosten and P. J. Tomson. Leuven: Peeters, 2007; *Isaiah in Context: Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of His Sixty-fifth Birthday* / ed. van der M. Meer et al. Leiden: Brill, 2010; *Cook J., Kooij A., van der. Law, Prophets, and Wisdom. On the Provenance of Translators and Their Books in the Septuagint Version*. Leuven: Peeters, 2012; *Joosten J. Collected Studies on the Septuagint. From Language to Interpretation and Beyond*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012; *Greek Scripture and the Rabbis* / ed. T. M. Law and A. Salvesen. Leuven: Peeters, 2012; *Ngunga A. T. Messianism in the Old Greek of Isaiah. An Intertextual Analysis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

40 *Eidsvåg G.* The Paleo-Hebrew Tetragram in 8HevXIIgr. P. 86–100.

41 *Muraoka T.* A Methodological Issue in Septuagint Studies with Special Reference to Lexicography. P. 101–108.

42 *LaMontagne N.* The Song of Deborah (Judges 5): Meaning and Poetry in the Septuagint. Washington, DC, 2013.

43 *Pouchelle P.* Dieu éducateur: Une nouvelle approche d'un concept de la théologie biblique entre Bible Hébraïque, Septante et littérature grecque classique. Strasbourg, 2013.

JSCS № 47. (2014). 160 с.

Номер открывается статьёй Барбары Шмитц⁴⁴, устанавливающей связь между Книгой Иудифь и песнью Моисея после перехода израильтян через Красное море, по Септуагинте.

Дальше вниманию читателя предлагается панельная дискуссия по исследованию Росса Вагнера о древнегреческом переводе пророка Исаии⁴⁵, в которой приняли участие Л. Гринспун, Х. Уильямсон, Ф. Вилк, Р. де Соуза и Р. Троксель⁴⁶. Вагнер зарекомендовал себя как сторонник дескриптивной теории перевода Г. Тури, помещающей перевод в его социальный контекст⁴⁷. В связи с этой теорией выдвигается смелая и спорная, по словам Гринспуна, гипотеза о том, что переводчик Исаии должен был «актуализировать» его пророчества для своих современников, то есть намекать на известные им события как на сбытие этих пророчеств (с. 19). Но сам Вагнер не рассматривает «контекстуализацию» переводчиком своего текста в современных ему реалиях как преднамеренную «актуализацию» (с. 20). В то время как Х. Уильямсон, специалист по масоретскому тексту, выступает с критикой поиска преднамеренности всех изменений, вносимых переводчиком, который, «вероятно, в некоторых случаях мог просто не церемониться» с текстом оригинала (с. 25); Вилк и де Соуза настаивают на «актуализации». Р. Троксель подчёркивает сложности, с которыми сталкивается реконструкция «культурной энциклопедии», служившей ориентиром для переводчика.

В статье Марики Донт (Лувен) на примере использования слова *δίαιτα* (в слав. — «жилище») показывается литературность древнегреческого перевода Книги Иова⁴⁸.

Патрик Пушель (Страсбург) предлагает обзор значений термина *παιδαγωγός* (в слав. — «наказанье») в Книге Сираха⁴⁹.

Также Книге Сираха, её старолатинскому варианту, посвящена публикация Антония Форте (Папский библийский институт, Рим)⁵⁰.

44 Schmitz B. Κύριος συντρίβων πολέμους «The Lord Who Shatters Wars» (Exod. 15, 3 LXX). The Formative Importance of the Song of the Sea (Exod. 15, 1–18 LXX) for the Book of Judith. P. 5–16.

45 Wagner J. R. Reading the Sealed Book. Old Greek Isaiah and the Problem of Septuagint Hermeneutics. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

46 Interpreting the Sealed Book. P. 17–47.

47 См. в предыдущей части обзора (BIOSCS № 39).

48 Dhont M. The Word *δίαιτα* in LXX Job. P. 48.

49 Pouchelle P. On the Use of *παιδαγωγός* in Greek Sirach. P. 59–68.

50 Forte A. J. Veteris Latinae Ecclesiastici: Apologia pro interprete latino. P. 69–92.

На множестве примеров Форте демонстрирует высокое искусство древнего переводчика.

Взаимоотношения гёттингенского издания Септуагинты и французской переводной Александрийской Библии являются предметом статьи Рейнхарта Кулеманса, работающего в Гёттингене⁵¹. Автор критикует М. Арль и её коллег за недостаточно обоснованный выбор изданий греческого текста, положенных в основу французского перевода.

Специальный очерк Абрама Кильсмейера-Джонса освещает возможности применения библейских компьютерных программ для изучения Септуагинты⁵².

Из рецензированных в номере изданий отметим следующие:

Walser G. Jeremiah: A Commentary Based on Ieremias in Codex Vaticanus. Leiden: Brill, 2012; Smith J. Translated Hallelujahs: A Linguistic and Exegetical Commentary on Select Septuagint Psalms. Leuven: Peeters, 2011; Die Septuaginta und das frühe Christentum / hrsg. T. S. Cauley und H. Lichtenberger. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011; The Old Testament in Byzantium / ed. P. Magd-alino and R. S. Nelson. Dumbarton Oaks: Research Library and Collection, 2010.

JSCS № 48. (2015). 176 с.

Номер начинается с короткой заметки Питера ван дер Хорста⁵³, защищающего следующий тезис: ἀόρατος в Быт. 1, 2 Септуагинты не имеет платонических коннотаций, но означает то же, что и διούρατος.

В более классической по объёму статье Л. Перкинс устанавливает богословскую интенцию переводчика Книги Исход, проявляющуюся как последовательный уход от употребления антропоморфизмов при описании присутствия Бога среди народа Израиля⁵⁴.

Ян Йостен (Оксфорд) предпринимает попытку объяснить, что регулярный перевод в Пятикнижии LXX слова שֵׁךְ («голень») как βραχίον («плечо») при описании получаемой священником части жертвенного животного вызван различиями в богослужебных традициях александрийских и палестинских иудеев⁵⁵. Автор приводит и более простое

51 *Ceulemans R.* Le texte de la Septante, l'édition de Göttingen et La Bible d'Alexandrie. P. 93–110.

52 *Kielsmeier-Jones A.* Bible Software for Septuagint Studies: A Comparison of Accordance 10, BibleWorks 9, and Logos 5. P. 112–127.

53 *Horst P. W., van der.* Was the Earth 'Invisible'? A Note on ἀόρατος in Genesis 1, 2 LXX. P. 5–7.

54 *Perkins L.* The Translation of שֵׁךְ מִשְׁכַּן אֱהִי מוֹעֵד in Greek Exodus. P. 8–26.

55 *Joosten J.* Divergent Cultic Practices in the Septuagint. The "Shoulder" (βραχίον) of the Priest. P. 27–39.

объяснение: во Втор. 18, 3 та же часть прямо названа «плечом» (זרע), — но находит странной гармонизацию нескольких стихов из остальной части Пятикнижия с одним стихом из Второзакония.

В статье Кристин де Троэ (Зальцбург) приводятся аргументы в пользу аутентичности *Vorlage* Септуагинты в Книге Иисуса Навина⁵⁶: переводчик был верен оригиналу, так что «изъятия» в LXX на самом деле означают прибавления в МТ.

Бенджамин Джонсон из Оксфорда в статье, удостоившейся Веверсовской премии 2013 г.⁵⁷, показывает на примере древнегреческого перевода 1 Цар. 17, 34–37 по версии Ватиканского кодекса, что переводчик Септуагинты при выборе глагольного времени мог исходить из достаточно широкого нарративного контекста.

Другой оксфордский учёный, Элисон Сальвесен, на примере комментариев на Ис. 5, 1–7 исследует адаптацию переводов, альтернативных Септуагинте и вошедших в состав Гекзапл, в раннехристианской экзегезе⁵⁸.

Интертекстуальность между Ис. 14 LXX (пророчество о падении Денницы) и описанием судьбы Антиоха IV Епифана во Второй книге Маккавеев — тема статьи Брэдли Грегори (Вашингтон)⁵⁹. Писатель Маккавейской книги не просто использует язык пророка, но явным образом рассматривает его предсказания как «парадигму, которая способна воспроизводиться в будущем» (с. 102).

Далее следует заметка Г. Мигша о двух гекзапларических чтениях из гёттингенского аппарата Книги Иеремии⁶⁰.

Лексикограф Т. Мураока публикует прибавления к греко-еврейскому и греко-арамейскому индексу Септуагинты⁶¹.

Румынские специалисты из университета им. Иоана Кузы в Яссах Анна-Мария Гинсак и Мадалина Унгуриану рассказывают о проекте научного издания первопечатной румынской Библии 1688 г. с Ветхим Заветом, переведённым с Септуагинты Николаем Спафарием⁶².

56 Troyer K., de. The Battle Against Ai and the Textual History of the Book of Joshua. P. 39–53.

57 Johnson B. Narrative Sensitivity and the Variation of Verb Tense in 1 Reigns 17, 34–37 (Wevers Price Paper 2013). P. 54–71.

58 Salvesen A. The «Three» in Early Christian Commentary: The Case of the «Song of the Vineyard» (Isaiah 5, 1–7). P. 72–85.

59 Gregory B. C. Isaiah 14 (LXX) as Narrative Template for Antiochus IV in 2 Maccabees 9. P. 86–103.

60 Migsch H. Zwei Anmerkungen zu Jeremia 27 LXX im Hexapla-Apparat der Göttinger Edition. P. 104–112.

61 Muraoka T. A Supplement to A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint. P. 113–127.

62 Gînsac A.-M., Ungureanu M. Les premières traductions roumaines de la Septante (XVII^e siècle). Le projet «Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia 1688». P. 128–144.

Из рецензированных в данном номере книг:

Berg J. F. The Influence of the Septuagint upon the Peshitta Psalter. Piscataway: Gorgias Press, 2011; *Law T. M.* When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible. Oxford: University Press, 2013; Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity / ed. J. de Vries and M. Karrer. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2103.

JSCS № 49. (2016). 160 с.

Номер открывает филологическая статья Тео ван дер Лоу, в которой рассматриваются типы словесных конструкций со значением «иметь» в Книге Бытия Септуагинты⁶³. Автор приходит к выводу, довольно часто встречающемуся в исследованиях этой книги, что переводчики сочетали приспособление к греческой грамматике со стремлением передавать идиоматические обороты иврита.

В следующей статье Инносент Химбаза (Фрибург) строит гипотезу о древнейшей редакции Книги Левит Септуагинты на основе анализа переводческих особенностей кумранских греческих текстов 4QLXXLev^a и 4QpapLXXLev^{b64}. От позднейших редакций, в том числе закреплённых в «больших кодексах», этот ранний тип отличает, согласно Химбазе, более свободный стиль перевода; отмечаются также более частые сближения с самаритянской версией.

Мартин Мейзер (Саарбрюкен) собрал у отцов Церкви II–III вв. цитаты из книг Царств, относящиеся к антиохийскому или лукиановскому типу текста⁶⁵, и нашёл в них подтверждение гипотезы о существовании этого типа задолго до деятельности св. Лукиана; причём другие типы относятся к нему как редакции в целях сближения с МТ.

В удостоившейся Веверсовской премии 2015 г. статье Христофера Тейса из гейдельбергского Института египтологии даётся египтологическая реконструкция имени Фекемина в 3 Цар. 11, 19, верно переданного в тексте Септуагинты⁶⁶.

Видный канадский септуагинтовед Клод Кокс представляет детальное исследование переводческих расширений в древнегреческом

63 *Louw Th. A., van der.* Constructions Denoting 'To Have' (Predicative Possession) in the Greek Genesis. P. 5–21.

64 *Himbaza I.* Quelle est la Septante du Lévitique? P. 22–33.

65 *Meiser M.* Antiochian Readings of 1–4 Reigns in Early Church Fathers. P. 34–49.

66 *Theis Ch.* Θεκεμείνας und תְּקֵמִינָא in 1 Könige 11, 19. P. 50–60.

тексте Книги Иова⁶⁷, каждое из которых выполняет определённую функцию при передаче смысла. Кокс характеризует переводчика не только как писателя, но и как богослова.

Джошуа Харпер из Международного университета в Найроби рассматривает примеры перевода еврейского абсолютного инфинитива в книгах Малых пророков LXX⁶⁸. Автор затрудняется с поиском системы в решениях переводчика и допускает, что во многих случаях мы имеем дело с «причудой» (с. 96).

Анна Ангелини (Лозанна) устанавливает взаимосвязь между наказанием Идумеи и эсхатологической судьбой Сиона, согласно Ис. 34–35 по тексту Септуагинты⁶⁹.

Статья Карсона Бэя (Мюнстер) представляет собой комментарий к чтению Дан. 2, 1 в греческом папирусе 967, где вместо второго года царя Навуходоносора назван двенадцатый⁷⁰. Бэй объясняет это намеренным исправлением, находя такой образ действий типичным для дофеодотионовского перевода Книги Даниила.

В разделе рецензий, помимо прочего, отражены две книги по эпиграфике и два новых введения в Септуагинту:

Aitken J. No Stone Unturned: Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014; *Horst P., van der.* Saxa judaica loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions. Leiden: Brill, 2015; T&T Clark Companion to the Septuagint / ed. J. Aitken. London: T&T Clark, 2015; Einleitung in die Septuaginta. Bd. 1 / hrsg. S. Kreuzer. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.

JSCS № 50. (2017). 228 с.

Юбилейный пятидесятый выпуск — последний из выложенных в открытый доступ. В открывающем его очерке описывается история организации по изданию Септуагинты в Гёттингене (Р. Кратц и Ф. Альбрехт), а также сообщениями о состоянии септуагинтоведческих и смежных исследований в Бельгии (Й. Луст), Канаде (Дж. Гиберт и К. Бойд-Тэйлор), Финляндии (Р. Солламо и В. Мякипелто), Франции (С. Догни), Германии

67 Cox C. «Ipsissima verba»: The Translator's «Actual Words» in Old Greek Job and What They Tell Us About the Translator and the Nature of the Translation. P. 61–80.

68 Harper J. L. Shall I Surely Translate This? The Hebrew Infinitive Absolute in the Greek Twelve Prophets. P. 81–96.

69 Angelini A. Ruins, Zion and the Animal Imagery in the Septuagint of Isaiah 34. P. 97–109.

70 Bay C. A Note on Papyrus 967 and Daniel 2, 1. P. 110–116.

(З. Крейцер), Корея (Ч.-Х. Ким), России (М. Г. Селезнёв), Испании (Н. Фернандес-Маркос), США (Л. Гринспун).

Далее следует блок из четырёх статей.

Л. Перкинс классифицирует изменения, предположительно внесённые переводчиком в образ Аарона в Исх. 32 LXX, и пытается интерпретировать их⁷¹.

В заметке Дж. Гилхули (университет Седарвилля) объясняется передача еврейского гапакса לְחִימָה как ἄγγελοι во Втор. 33, 2 LXX⁷². По мнению исследователя, переводчик исходил из сабейской этимологии *ḥsd* — «воины», при этом его выбор подкреплялся рядом параллельных мест, дающих толкование контексту стиха.

Победитель Веверсовской премии Незина Грюттер (Базель) выступает со статьёй о различии между МТ и LXX в Наум. 3, 8–9⁷³. Грюттер считает, что имя Аммон в Наум. 3, 8 по тексту Септуагинты является первичным по отношению к Но-Аммон масоретского текста и относится к иудейскому царю Аммону, сыну Манассии.

Статья Ромины Вергари (Флоренция) затрагивает культовую лексику в Септуагинте с точки зрения морфемного анализа⁷⁴. Согласно авторским выводам, толковники основывались на таком анализе, когда переводили редкие, трудные для понимания еврейские слова, что подталкивало их к созданию неологизмов.

Среди отрецензированных в номере изданий отметим следующие:

Kreuzer S. The Bible in Greek: Translation, Transmission, and Theology of the Septuagint. Atlanta: SBL-Press, 2015; Traditio et Translatio. Studien zur lateinischen Bibel zu Ehren von Roger Gryson / hsgb. von T. J. Bauer. Freiburg: Herder, 2016; Siegert F. Einleitung in die Hellenistisch-Jüdische Literatur: Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke. Berlin: W. de Gruyter, 2016.

На последних страницах номера помещена роспись всех статей, опубликованных в BIOSCS/JSCS за полвека⁷⁵. По удачному совпадению, ею мы и завершаем наш обзор. Подборка номеров бюллетеня/журнала,

71 *Perkins L. The Greek Translator's Portrayal of Aaron in Exodus 32 — A Study in Septuagintal Characterization. P. 134–154.*

72 *Gilhooly J. R. Angels: Reconsidering the Septuagint Reading of Deuteronomy 33, 2. P. 155–159.*

73 *Grütter N. A Tale of One City (Nah. 3, 8–9): A Text-critical Solution for an Often Discussed Problem Provided by a Reading Preserved in the Septuagint. P. 160–175.*

74 *Vergari R. Interaction Between Lexical Innovation and Morphemic Analysis in the Septuagint? Evaluative Study on Hebrew Nominal Derivatives Related to Cultic Realia. P. 176–194.*

75 *Index zu den Artikeln und Buchrezensionen in BIOSCS und JSCS 1 (1968) — 50 (2017). P. 216–238.*

как библиографический источник, позволяет проследить развитие септуагинтоведения в XX и начале XXI в. Кроме того, перед нами пример жизнеспособного научного предприятия, развивающегося по своим законам из конкретных desiderata, продиктованных нуждами конкретного научного сообщества, то есть объединённого общим языком, техническими мощностями, включая бюджетные средства и силы студентов, и пространством взаимодействия. Главная задача, поставленная перед IOSCS при её создании, — формирование международного сообщества септуагинтоведов — была успешно достигнута. Результатом совместных усилий стала серия переводов и комментариев Септуагинты, объединённых пусть не общим подходом, но едиными рамками научной дискуссии. То, что богословские вопросы оказались при этом на втором плане, хотя всё начиналось при непосредственном (в том числе финансовом) участии теологических институций, следует объяснить предпочтениями века. Что касается предмета изучения в наиболее широком смысле — Септуагинты во всех её проявлениях, то можно заметить, что к целостной теории её исследователи едва ли приблизились; положительным результатом стало всё более ясное осознание трудностей построения такой теории. Вместе с тем сделался вполне определённым статус Септуагинты как самостоятельного, древнего и аутентичного свидетеля библейской традиции.

Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Bibliographical Review

Part 5: 2008–2017

Ilia S. Vevurko

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 Saint Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

For citation: Vevurko, Ilia S. "Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Bibliographical Review. Part 5: 2008–2017". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 215–234 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.007

Abstract. The final part of the review represents the last numbers of the bulletin (or journal, since 2011) of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, which are open to access on the Internet by now. During the period under review the periodical was being continued to combine the functions of a forum for discussing the leading problems in Septuagint studies by specialists from around the world and a platform for the debut of young researchers. To a large extent, the result of half a century of cooperation between scientists within the framework of IOSCS was a series of translations and commentaries to the Septuagint, united by a common framework of scientific discussion. At the same time, theological issues were pushed into the background, which can be explained by the leading interests of the age. Although researchers have not approached the integral theory of the Septuagint, the status of this source (with all the reservations about the lability of its borders) as an independent, ancient and authentic witness of the biblical tradition has become quite certain.

Keywords: Bible, Old Testament, Septuagint, research, criticism, bibliography.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР ТРУДОВ Б. А. ТУРАЕВА (1868–1920) ПО КОПТОЛОГИИ

Екатерина Валентиновна Гусарова

кандидат исторических наук
доцент Санкт-Петербургской школы социальных наук
и востоковедения НИУ «Высшая школа экономики»
научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока
Института Восточных рукописей РАН
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
ekater-ina@mail.ru

Для цитирования: Гусарова Е. В. Библиографический обзор трудов Б. А. Тураева (1868–1920) по коптологии // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 235–253. DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.008

Аннотация

УДК 82-95 94(32) 271.21

В рамках настоящего обзора рассмотрены труды Бориса Александровича Тураева (1868–1920), посвящённые коптской тематике. Историк, египтолог и коптолог, Б. А. Тураев изучал историю коптов и Коптской Церкви, опираясь, в первую очередь, на исследование памятников письменности. Научная жизнь учёного пришлась на период активного сбора археологических памятников Востока и комплектации музейных и библиотечныхохранилищ, что обеспечило плодородную почву для ведения научных изысканий в этой области гуманитарной науки. В результате увидели свет около полусотни трудов, связанных с разнообразными проблемами коптологии. Тураев освещает историю развития коптского языка (различных его диалектов) и литературы, историю Коптской Церкви и её становления, ряд социальных и культурных аспектов, связанных с жизнью одной из древнейших христианских культур и многое другое. Учёный охватывает период от времён Фараонов до господства ислама в Египте. Читателю предлагается обзор этих трудов, систематизированный в хронологическом порядке по мере их публикации.

Ключевые слова: востоковедение, Египет, Тураев Борис Александрович, восточное христианство, копты, Коптская Церковь.

Борис Александрович Тураев — выдающийся востоковед, историк, египтолог, коптолог, эфиопист, создатель отечественной школы истории Древнего Востока, в частности Древнего Египта. Учёный умело совмещал в научных изысканиях разные сферы науки о Востоке. Ему принадлежит значительная часть отечественных научных работ по коптологии, которые стоят в одном ряду с лучшими мировыми исследованиями, связанными с египетскими христианами, их историей, языком и культурой.

С самого начала творческого пути Б. А. Тураев был увлечён эпиграфикой, таинственными текстами на древних языках, которые он скрупулёзно копировал, расписывал, дешифровывал, переводил на родной русский язык на благо отечественной науки¹. Тексты стали для него ключом к пониманию исторических процессов, которые происходили в Египте и того пути, который прошли копты и их Церковь, начиная с принятия ими христианства.

В 1896 г., за два года до защиты Б. А. Тураевым магистерской диссертации, вышла его статья под заголовком «Неизданный поэтический памятник коптской эпиграфики»², в которой поднимается вопрос о преемственности коптов от древних египтян в вопросе веры в загробную жизнь. Эта вера, а также традиционная для египетской культуры забота об ушедших в мир иной со стороны здравствующих пронизывает древнеегипетскую литературу и, как отмечает автор, не исчезает и в христианский период истории Египта. Рассматриваемый и анализируемый автором текст начертан на надгробной жертвенной плите, украшенной двумя крестами и вегетативным орнаментом (к статье прилагается её факсимильное изображение). Именно на основе этой фотографии, переданной Тураеву русским археологом и историком Я. И. Смирновым, было выполнено исследование, так как сам памятник хранился в Музее Гизы. Автор замечает, что изучение, подготовка к публикации текста и его перевод явились результатом совместного труда Б. А. Тураева и профессора Санкт-Петербургской духовной академии В. В. Болотова (с. 80).

В 1897 г. вышло из печати монографическое исследование «Пасхальная служба коптской Церкви»³. Эта работа была создана на основе

- 1 Стоит сказать, что Б. А. Тураев принципиально старался все переводы выполнять на родной русский язык, несмотря на критику коллег по этому поводу.
- 2 Тураев Б. А. Неизданный поэтический памятник коптской эпиграфики // ЗВОИРАО. 1896–1897. Т. 10. С. 79–82.
- 3 Тураев Б. А. Пасхальная служба коптской Церкви. СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1897.

литургических текстов, обнаруженных в трёх рукописях, хранящихся в собраниях Санкт-Петербурга. Впоследствии Б. А. Тураев серьёзно займётся манускриптами и составит несколько каталогов рукописных собраний Санкт-Петербурга, в частности коптского и эфиопского, которые до сих пор не потеряли актуальности. Рассматриваемые рукописи, как замечает автор, дополняют друг друга и таким образом составляют полный богослужебный чин (с. 1). Автор описывает состав и структуру коптских церковных книг. Кроме того, Б. А. Тураев обращается к соответствующему рукописному материалу Национальной библиотеки Франции в Париже. В этом контексте необходимо отметить его особый интерес к теме богослужения. Будучи глубоко верующим человеком, он изучал молитвы и проповеди Эфиопской Церкви на геэзе и публиковал их в оригинале и переводе на церковнославянский язык⁴. Б. А. Тураев слыл знатоком литургики. Он давал консультации по этому предмету и сам становился автором церковных проповедей в лоне Русской Православной Церкви.

Сравнение материала позволило Б. А. Тураеву подробно рассмотреть в своей работе пасхальную службу, но не в том смысле, в каком её употребляют копты (для всего периода с Недели Ваий до вечера первого дня Светлого Воскресенья (с. 2)), а по православному обычаю, то есть на день Воскресения Христова. Таким образом, в работе использованы только финальные части рассматриваемых рукописей, к которым автор присовокупляет и службу на Великую Субботу, ибо именно в Субботу начинается «радость Воскресения» (с. 3). В работе приведены соответствующие тексты на коптском языке с параллельным переводом на русский язык (по преимуществу в два столбца), а именно: литургия в день субботы радости; литургия в ночь на Воскресенье; чин литургии славной Пасхи; чин вечерни на преславный день Воскресения.

В работе «Новейшие успехи и современное состояние египтологии»⁵, вышедшей в 1897 г. в журнале «Историческое обозрение», Б. А. Тураев, делая подробный обзор современной ему науки о Египте, описывает любопытные подробности содействия коптов развитию египтологической науки, в частности в том, что касается поисков египетских и коптских памятников древности (с. 3). В частности, говоря о деятельности французского египтолога Гастона Масперо, который в 1881 г. стал

4 См., например: *Тураев Б. А. Часослов Эфиопской церкви* // Записки Академии наук по историко-филологическому отделению. 1897. Т. 1. № 7. С. I–VIII, 1–175.

5 *Тураев Б. А. Новейшие успехи и современное состояние египтологии* // Историческое обозрение. 1897. Т. 9. С. 1–37.

директором египетских музеев, Тураев делает своеобразное отступление от основной темы и замечает, что Г. Масперо наладил связь с местными крестьянами (коптами), которые снабжали его информацией о случайно, в ходе обычной повседневной жизнедеятельности, найденных ими памятниках древности. За это их ждало вознаграждение. Любопытно, что при этом они отказывались сотрудничать с мусульманской администрацией и допускать её служащих к раскопкам, предпочитая иметь дело с иностранными учёными.

В статье, посвящённой обзору состоявшегося в 1897 г. в Париже XI Международного конгресса ориенталистов⁶, Б. А. Тураев сообщает об актуальности этого научного события в свете множества открытых и поступивших в музеи Европы коллекций памятников Востока и, в частности, коптских папирусов (с. 119). Статья описывает актуальную научную деятельность ведущих коптологов и египтологов того времени. Кроме того, он выражает удовольствие по поводу исчезновения антагонизма между египтологами, который возник на предыдущем аналогичном съезде в Стокгольме и препятствовал здоровому развитию научной деятельности в рамках египтологии и коптологии. Такой же обзор был составлен и по окончании следующего Международного конгресса ориенталистов⁷.

Как известно, египтолог В. С. Голенищев, неоднократно бывавший с научными визитами в Египте, собрал богатейшую коллекцию артефактов, которая в начале XX в. была приобретена на государственные деньги и передана в специально созданный Музей изящных искусств в Москве. Значительную роль в том, чтобы коллекция не была выкуплена иностранным государством и не ушла из России, сыграл Б. А. Тураев, который не раз поднимал вопрос о значимости этого собрания для науки и о необходимости приобретения его у Голенищева, материальное положение которого к тому времени сильно ухудшилось. Б. А. Тураев не раз обращался к предметам этого собрания с любезного позволения его владельца. В результате в 1899 г. он опубликовал в «Известиях Академии наук» статью, озаглавленную «Коптская *ostraca* коллекции В. С. Голенищева»⁸. Статья посвящена изучению текстов на коптских *ostraca*, то есть известняковых и глиняных черепках. Изданные в оригинальной графике тексты

6 Тураев Б. А. Египтология на XI Международном конгрессе ориенталистов в Париже // Журнал Министерства народного просвещения. 1898. Вып. 315. С. 119–127.

7 Тураев Б. А. Египтология на XII Международном конгрессе ориенталистов в Риме // Журнал Министерства народного просвещения. 1900. № 328. С. 76–84.

8 Тураев Б. А. Коптская *ostraca* коллекции В. С. Голенищева // Известия Академии наук. 1899. Т. 10. № 5. С. 435–449.

(фрагменты) на саидском (верхнеегипетском) диалекте не снабжены переводом, что объясняется самим автором во введении к статье трудностью их интерпретации из-за недостаточного на тот момент развития данной сферы коптологии, а также из-за характерных повсеместных ошибок в тексте и употребления в них форм, не встречающихся в словарях (с. 435). Традиционно Б. А. Тураев сопровождает тексты описанием внешней (физической) стороны предметов, на которых они были начертаны. В статье представлены двадцать семь *ostraca*, последние три снабжены факсимильными изображениями (№ 25–27). Номера 26 и 27 содержат только декоративное оформление (без текстов). В случае распространённых текстов, например религиозного или магического характера, Б. А. Тураев приводит данные (при наличии) об их предшествующих изданиях. Первыми в издании приведены наиболее ясные и полные тексты. Затем автор переходит к описанию текстов с лакунами и заканчивает отрывками, плохо поддающимися чтению и дешифровке.

Б. А. Тураев всю жизнь страстно интересовался коллекциями древних артефактов. В том же 1899 г. он издаёт объёмный труд «Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях»⁹, которое впоследствии будет продолжено¹⁰. В него вошли предметы, хранящиеся в Петербурге (которые автор именует «второстепенными» (с. 116)), в Ревеле (ныне Таллин), Митаве (ныне Елгава), Юрьеве (ныне Тарту), среди которых встречаются артефакты, относящиеся к христианскому периоду истории Египта (в частности, см. с. 123 и прочие). Автор рассматривает собрания древностей музеев Петербурга, в частности, Этнографического музея Императорской Академии наук, музея Императорского Русского археологического общества (древности христианского Египта рассмотрены на с. 123), музея Духовной академии, музея Археологического института, а также частные коллекции графа С. А. Строганова, подполковника А. А. Пальникова, проф. М. С. Куторги, М. Л. Боткина, князя С. С. Абамелек-Лазарева и других.

В 1900 г. вышла небольшая по объёму статья, посвящённая греческому периоду в верхнеегипетском богослужении¹¹. В ней рассмотрен вопрос о роли бохайрского диалекта коптского языка в богослужении.

9 Тураев Б. А. Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях // ЗВОИРАО. 1897–1898. Т. 11. С. 115–164.

10 Имеется в виду: Тураев Б. А. Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях // ЗВОИРАО. 1900. Т. 12. С. 179–217, о котором речь пойдёт ниже.

11 Тураев Б. А. К истории греческого периода в верхнеегипетском богослужении // ВВ. 1900. Т. 8. Вып. 3. С. 426–431.

Так, автор справедливо замечает, что арабский язык мог проникнуть в религиозную жизнь коптов только после арабского завоевания, а вот роль бохайрского диалекта, который считается в этом смысле всеобъемлющим, заслуживает отдельного рассмотрения. Дело в том, что в коптских рукописях религиозного содержания встречаются тексты на саидском (фиванском) наречии коптского языка, некоторые из них содержат греческий оригинал параллельно с саидским переводом. Из вышесказанного автор делает вывод, что в определённый период времени в Церкви сложилась ситуация, аналогичная современной, при которой греческий язык был основным языком богослужения у коптов, а их родной язык играл ту же пояснительную роль, что в последующее время арабский (с. 427). Далее Тураев подробно останавливается на вопросах литургии и выражает надежду в будущем, при условии сбора недостающего материала, воссоздать древнекоптскую верхнеегипетскую литургию. В обсуждаемой здесь статье автор делает первые шаги в этом направлении. Он публикует отрывки текстов, имеющих отношение к этому раннему типу литургии и начертанных на двух предметах (с. 428–430). Эти тексты были обнаружены на осколке известняка (из коллекции В. С. Голенищева) и на фрагменте бумаги (из собрания В. Г. Бока). Тексты не снабжены переводом. При этом в своей работе автор уделяет особое внимание подробностям их происхождения.

Выход вышеупомянутой статьи совпал с периодом знакомства Б. А. Тураева с непрерывно пополняющимися коллекциями египетских артефактов в России и активного их изучения. В том же 1900 г. из-под пера Б. А. Тураева вышло продолжение каталога египетских древностей, хранящихся в России¹². На этот раз в него вошли египетские собрания Музея древностей при Виленской публичной библиотеке, Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии, Археологического музея при Императорском университете св. Владимира, коллекция проф. Адриана Викторовича Прахова и прочие. Издание дополнено факсимильными изображениями некоторых артефактов, в частности памятников коптской эпиграфики. В рамках описания автор издаёт один из коптских текстов на папирусе из собрания А. В. Прахова (с. 215–217).

В 1902 г. увидело свет описание коптских текстов, собранных В. Г. Боксом в ходе экспедиции в Египет в 1897–1898 гг.¹³ Эта экспедиция была

12 Тураев Б. А. Описание египетских памятников в русских музеях и собраниях // ЗВОИРАО. 1900. Т. 12. С. 179–217.

13 Тураев Б. А. Коптские тексты, приобретённые экспедицией пок. В. Г. Бока в Египте // Труды XI Археологического съезда в Киеве. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1902. Т. 2. С. 223–246.

задумана и реализована при непосредственном участии Императорского Эрмитажа. Основной её целью ставился сбор материала, относящегося к христианской культуре Египта и истории египетских христиан. В начале работы Б. А. Тураев сетует на малочисленность памятников коптской письменности, в частности рукописей, в хранилищах Петербурга. В этом контексте он вновь особенно отмечает ценность коллекции В. С. Голенищева, к делу приобретения которой российским правительством Тураев приложил немалые усилия.

В начале работы Б. А. Тураевым описаны подробности организации экспедиций В. Г. Бока в Египет. Он выражает сожаление по поводу его безвременной кончины в 1899 г., пресекшей научный путь великого учёного. В статье даны описания коптских рукописей, которые в составе собранных материалов поступили в Эрмитаж, и отмечено их значение для изучения наследия христиан Египта. В настоящей работе Б. А. Тураев описывает рукописи, разделяя их на основе писчего материала, а именно: на папирусе (с. 3–7), на бумаге (с. 8–9) и на черепках (с. 11–15). Отдельно описаны надписи на плитах (с. 16–19) и те, с которых в ходе экспедиции удалось только сделать копии (с. 20–22), а также одна надпись на погребальных пеленах (с. 22). Описанные предметы снабжены сквозной нумерацией и составляют 56 единиц хранения (8 рукописей на папирусе, 2 на бумаге, 24 на черепках, 14 плит, 7 копий и 1 надпись на погребальных пеленах)¹⁴. В своей работе Б. А. Тураев приводит размеры предметов (кроме скопированных надписей), физическое описание (цвет, форма и прочее), оригинальные тексты и их русский перевод. В случае фрагментарности или порчи текста автор расписывает сохранившиеся элементы, которые поддаются дешифровке, и в этом случае не делает их перевода. В работе приведены факсимильные изображения некоторых описанных памятников, в частности тех, письмо которых автор характеризует как «не поддающееся пониманию» (с. 5).

Исследование копто-эфиопского «Сказания о преподобном Кире, брате Феодосия Великого», опубликованное в «Записках Русского археологического общества» в 1903 г.¹⁵, основано на эфиопском тексте этого сказания, входящего в состав рукописи Paris. aeth. 136 Национальной библиотеки Франции. Прежде чем перейти к изданию и переводу текста, Б. А. Тураев раскрывает особенности его содержания, исходя из которых

14 Отметим, что по нумерации Тураева их 55, но в разделе надписей на черепках номер 32 употреблён дважды (с. 15).

15 *Тураев Б. А. Копто-эфиопское сказание о преподобном Кире* // ЗВОИРАО. 1903. Т. 15. Вып. 1. С. 1–20.

делает вывод, что это сказание — не что иное, как не вполне точный перевод с коптского (или арабского) одного из произведений коптской монашеской литературы (с. 1). Автор с сожалением отмечает, что в настоящее время ему не была доступна соответствующая часть коптского синаксаря и ему приходилось основываться на эфиопском. Автор также раскрывает содержание рассматриваемой рукописи (с. 2). За эфиопским текстом с параллельным русским переводом (с. 2–14) следует перевод синаксарного «Сказания о прп. Кире» в переводе, выполненном О. Э. Леммом (с. 14–16). После анализа и сравнения двух приведённых текстов Б. А. Тураев делает вывод, что они нетождественны. Различия начинаются уже в зачине, в котором текст вкладывается в уста скитского иеромонаха Памво, и наблюдаются на протяжении всего текста. Автор исследования делает вывод о сходстве синаксарного жития с памятником коптской агиологической литературы «Путешествие монаха Пафнутия в пустыню». Некоторые другие черты, обнаруженные в тексте сказания, позволяют отнести его к циклу египетских монашеских новелл, выходивших из-под пера отшельников Скитской пустыни (с. 18–19). Так, из настоящего исследования мы узнаём подробности коптского происхождения легенд о прп. Кире, а также сюжетные особенности и разновидности коптских и эфиопских текстов, в которых встречается этот персонаж.

В 1904 г. было опубликовано значительное по объёму «Описание египетского собрания Музея древностей при Императорском Казанском университете»¹⁶, посвящённое столетнему юбилею со дня его основания. В разделе «Папирусы» Б. А. Тураев описывает единственный документ этого собрания, касающийся коптов, а именно коптский документ на папирусе № 165, представляющий собой дарственную надпись. Этот документ происходит из монастыря Прп. Фиваммона в Жиме, в окрестностях древнего Ермонта (Гермонтис) (с. 95–99). Автор отмечает, что это один из многих документов такого рода, составленных в этой обители, и датирует его VIII в. На оборотной стороне документа записан арабский текст, состоящий из магических формул, рецептов лечебных снадобий и нескольких коптских слов. Текст документа издан с переводом, хотя в нём обнаруживается ряд неясных мест. К тексту прилагается таблица с факсимильным изображением этого документа.

Б. А. Тураев составлял и публиковал в «Византийском временнике» подробные обзоры трудов по эфиопистике и коптологии современных ему зарубежных и отечественных учёных. Обзоры выходили с 1904

16 Тураев Б. А. Описание Египетского собрания Музея древностей при Императорском Казанском университете // ЗВОИРАО. 1902–1903. Т. 15. С. 81–100.

по 1909 г. в разных выпусках журнала с 11 по 15 том¹⁷. В обзоры были включены и собственные труды Б. А. Тураева, посвящённые изучению этих христианских культур африканского континента.

Кроме того, в первом выпуске 14 тома «Византийского временника» вышли две статьи Б. А. Тураева: «Коптские богослужебные каноны»¹⁸ и «К вопросу о происхождении коптских ΘΕΟΤΟΚΙΑ»¹⁹. Первая включает в себя издание и перевод текстов коптских канонов, а именно: «На Благовещение» (с. 185), «На Рождество Христово» (с. 185–186), «На Воздвижение Креста» (с. 187), «Богородице “на всякое время”» (с. 187–188) и «На Богоявление» (с. 188–189). Работа с коптскими канонами была начата автором ранее и включала издание текста канона св. Анупу. Она была издана в восьмом томе этого издания в 1900 г.²⁰ Автор отмечает, что «современная коптская бохейрская литургическая литература не знает таких канонов» (с. 184), но в ней до сих пор присутствует соответствующий термин на арабском языке «канун», который используется для обозначения некоторых стихир, исполняемых на праздничные службы. Автор подробно останавливается на структуре и составе этих канонов, а также на конкретной рукописи Национальной библиотеки Франции (№ 88), используемой им в качестве источника. Затем автор приводит текст ΘΕΟΤΟΚΙΑ (аналог православных Богородичных), существующий как в коптской, так и в эфиопской традициях. Отрывок текста (на среду) приведён в три столбца: на греческом, коптском и русском языках. Автор делает вывод: несмотря на разный объём, коптский текст ΘΕΟΤΟΚΙΑ, несомненно, происходит от греческого и, следовательно, не мог появиться раньше VIII в. Кроме того, коптские ΘΕΟΤΟΚΙΑ представляют не просто перевод, а адаптированный и дополненный текст греческих Богородичных.

В статье «К вопросу о происхождении коптских ΘΕΟΤΟΚΙΑ» опубликован текст третьей стихир на стиховне вечерни первого дня Рождества

- 17 Тураев Б. А. Египет и Абиссиния. А. Coptica // ВВ. 1904. Т. 11. Вып. 1–2. Отд. II. С. 352–365; Тураев Б. А. Египет и Абиссиния. А. Coptica // ВВ. 1904. Т. 11. Вып. 3–4. Отд. II. С. 815–823; Тураев Б. А. Египет и Абиссиния. А. Египет // ВВ. 1906. Т. 12. Вып. 1–4. С. 456–466; Тураев Б. А. Египет и Абиссиния. А. Египет и Нубия // ВВ. 1907. Т. 13. Вып. 3–4. С. 711–720; Тураев Б. А. Египет и Абиссиния. А. Египет. Нубия // ВВ. 1909. Т. 14. Вып. 4. С. 662–671; Тураев Б. А. Египет и Абиссиния. А. Египет. Нубия // ВВ. 1909. Т. 15. Вып. 4. С. 573–579.
- 18 Тураев Б. А. Коптские богослужебные каноны // ВВ. 1907. Т. 14. Вып. 1. С. 184–189.
- 19 Тураев Б. А. К вопросу о происхождении коптских ΘΕΟΤΟΚΙΑ // ВВ. 1907. Т. 14. Вып. 1. С. 189–190.
- 20 Тураев Б. А. К истории греческого периода в верхнеегипетском богослужении // ВВ. 1900. Т. 8. Вып. 3. С. 426–431.

Христова, автором которой считается прп. Иоанн Дамаскин. Б. А. Тураев отыскал этот текст не только на коптском, но и на греческом языке и опубликовал оба текста с русским переводом в три столбца (с. 189–190).

В 1908 г. в восьмом томе «Записок Восточного отделения Императорского Русского археологического общества» в разделе «Мелкие известия и заметки» был опубликован ряд небольших по объёму статей Б. А. Тураева. Здесь он опубликовал статью «Копто-сахидское письмо из коллекции В. С. Голенищева»²¹. Речь идёт о нескольких папирусах «так называемого делового характера» (с. 25). Публикуемый документ представляет собой письмо, которое датируется, предположительно, VII в. (с. 28) и является историческим источником для культуры монашеского Египта. Автор письма называет его адресата «учителем», употребляя для этого и греческое, и коптское слова, и просит его «принять на себя заботы по наблюдению за исполнением заказа — написания Псалтири» (с. 28).

В этом же томе был опубликован текст ахмимского папируса из коллекции Н. П. Лихачёва²² с русским переводом и факсимильным изображением памятника. Автор выделяет уникальность этого хорошо сохранившегося текста на ахмимском диалекте коптского языка (хотя и не вполне грамотном). Обратная же сторона сохранилась плохо, текст на ней истёрся и не читается. Таким образом, Б. А. Тураев смог опубликовать только лицевую сторону этого документа, содержащего молитвы или, скорее, заклинания.

Далее следует статья «Коптские надгробные надписи»²³. В работе представлены публикации текстов четырёх надгробий. Изначально Я. И. Смирнов обнаружил в Московском историческом музее эту плиту с коптской надписью, украшенной орнаментом. При этом нижняя часть памятника утрачена. Автор замечает, что происхождение этой плиты неизвестно. Я. И. Смирнов предоставил Б. А. Тураеву снятый им эстамп текста, который, как замечает Б. А. Тураев, составлен безграмотно. Это описание сопровождается факсимильным изображением памятника, приведённым в конце статьи. Второй памятник, представляющий собой кусок известняка, происходит из собрания Н. П. Лихачёва. Это редкий случай надгробной надписи, посвящённой двум лицам. Третий и четвёртый принадлежали В. С. Голенищеву. Четвёртый памятник отличается

21 Тураев Б. Копто-сахидское письмо из коллекции В. С. Голенищева // ЗВОИРАО. 1907–1908. Т. 18. С. 25–28.

22 Тураев Б. А. Ахмимский папирус из коллекции Н. П. Лихачёва // ЗВОИРАО. 1907–1908. Т. 18. С. 28–30.

23 Тураев Б. Коптские надгробные надписи // ЗВОИРАО. 1907–1908. Т. 18. С. 30–32.

редкой формой двери. Она, по мнению автора, напоминает аналогичные древнеегипетские стелы (с. 32). Это описание дополнено зарисовкой.

Затем помещена более объёмная статья Б. А. Тураева «Такла-Хайманот у коптов»²⁴, освящающая занимательные подробности почитания эфиопского святого Такла-Хайманота коптами. Дело в том, что В. В. Болотов обратил внимание на факт почитания этого святого в Коптской Церкви и дал описание его образа, находящегося на одной из колонн в церкви Божьей Матери в Каире. По словам В. В. Болотова, изображение святого снабжено надписью, в которой он назван «Такла-Хайманот абиссинский». Кроме того, Б. А. Тураев замечает, что особенности одеяния святого и некоторые другие элементы указывают на то, что иконописец был знаком с эфиопской дабра-либаносской редакцией²⁵ «Жития св. Такла-Хайманота», повествующей о небесном поставлении этого святого (с. 33)²⁶. В подтверждение этого довода автор сообщает, что настоящее «Житие», переведённое на арабский язык, было передано эфиопским царём Клавдием (1540–1559) коптскому патр. Гавриилу VII (занимавшему престол Коптской Церкви в 1526–1570 гг.) с целью прославить одного из наиболее почитаемых эфиопских святых. Действительно, и в коптских молитвословах встречаются молитвы, обращённые к Такла-Хайманоту. Текст одной из таких молитв, обнаруженный в рукописи из собрания Императорской публичной библиотеки, опубликован в оригинале с русским переводом далее в рамках настоящей статьи (с. 34–40). Текст выявляет безграмотность его автора, которая, впрочем, объясняется арабскими эквивалентами на полях, что, в свою очередь, говорит о позднем создании этого памятника. После публикации текста Б. А. Тураев даёт анализ его содержания (с. 40–41).

Б. А. Тураев и далее продолжал освещать конгрессы, в которых он принимал участие и которые были связаны с интересующими его направлениями востоковедной науки. Как известно, первый Конгресс классической археологии проходил в Афинах в 1905 г. Вторым было решено организовать в Египте, в Каире и Александрии в 1909 г., что не могло не вызвать энтузиазма у египтологов и коптологов. Отчёт об этом

24 Тураев Б. А. Такла-Хайманот у Коптов // ЗВОИРАО. 1907–1908. Т. 18. С. 33–41.

25 См. об этом монастыре: Тураев Б. А. ኧረገገ : ሊብኑስ: «Повествование о Дабра-Либаносском монастыре» // ЗВОИРАО. 1906. 1907. Т. 17. С. 345–363.

26 Тема эфиопской житийной литературы была подробно освещена Б. А. Тураевым в: Тураев Б. А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии. СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1902. (Записки историко-филологического факультета СПбУ; ч. 65, вып. 1).

конгрессе и свои впечатления от участия в нём были опубликованы Б. А. Тураевым в журнале «Гермес» в том же 1909 г.²⁷

Автор подробно описывает ход конгресса в Александрии и программу конкретных заседаний. Так, среди первых докладчиков Б. А. Тураев упоминает еп. Дюшена, который делал сообщение о «христианских святынях Абукира и о культе александрийских святых (Мины, Кира и Иоанна) в Риме» (с. 577). На каирском заседании, сообщает автор, учёный Ван-дер-Вен рассказал о панегирике св. Спиридону и о входящих в его состав данных по топографии Александрии. В том же докладе прозвучала информация о тримифунтской иконе и об изображённом на ней «повержении александрийских идолов» (с. 578). Кроме того, звучал ряд других докладов, в том числе «Об Александрийской гирляндомании» на материале украшения гробниц, о различных культах, археологических изысканиях и прочие. Отдельно автор отмечает ценность христианского материала, увиденного им в музеях Египта. В конце настоящего обзора опубликован «Устав постоянного Комитета международных конгрессов классической археологии» (с. 580–582).

Во время этого пребывания в Египте учёному удалось приобрести ряд артефактов, относящихся как к древнему, так и к христианскому периодам истории региона. В основном покупки делались в Каире и Луксоре, а также в других местностях. Описанию этих предметов Б. А. Тураев посвятил статью в «Записках Классического отделения Императорского Русского археологического общества», написанную в соавторстве с историком искусства и археологом Б. В. Фармаковским²⁸. Описываемые артефакты разделены по хронологии. Что касается истории коптов, то им посвящён раздел «Коптские и нубийские древности», состоящий из 10 единиц (№ 65–74). В списке представлены кресты, черепки с текстом, ткани, фрагменты росписей и сосудов. Статья снабжена факсимильными изображениями некоторых из описываемых предметов.

В 1910 г. была опубликована работа, озаглавленная «Египетские церковные впечатления»²⁹, ставшая результатом первой поездки Б. А. Тураева в Египет весной 1909 г. для участия в вышеупомянутом конгрессе. За полтора месяца пребывания на берегах Нила он, кроме прочего,

27 Тураев Б. А. Второй Международный конгресс классической археологии // Гермес: научно-популярный вестник Античного мира. 1909. Т. 5. № 19 (45). С. 576–582.

28 Тураев Б. А., Фармаковский Б. В. Опись коллекции древностей, привезённых из Египта весной 1909 года (таблицы I–VIII) // Записки Классического отделения Императорского Русского археологического общества. 1910. Т. 6. С. 161–176.

29 Тураев Б. А. Египетские церковные впечатления. СПб.: Тип. В. Ф. Киршманва, 1910.

посетил ряд коптских храмов, познакомился со священнослужителями и прихожанами, их традициями, особенностями проведения церковных празднований и прочим. В ходе своего визита Тураев посчастливилось лично присутствовать на пасхальных службах, которые привлекли внимание учёного задолго до этой поездки и которым он уже посвятил одно из своих исследований, о котором говорилось выше³⁰. Помимо коптских храмов, Тураев уделяет внимание православным церквям Каира, упоминает униатов, в значительном количестве присутствовавших в Каире. В тексте прослеживается благоговение автора перед Церквями Востока, живущими в непростых условиях, но не сдающихся под натиском инородных религий и конфессий и дорогой ценой сохраняющими свою самобытность.

Неизгладимые впечатления от поездки в Египет составили полноценную монографию, причём автор не просто высказывает собственное мнение, но и сравнивает увиденное лично с описаниями его предшественников, посетивших ранее египетскую землю. Работа снабжена фотоматериалом.

Наиболее известное и внушительное, с точки зрения объёма, произведение о научных изысканиях Б. А. Тураева — «История Древнего Востока». Эта монография имела ряд переизданий. Изначально она создавалась в качестве курса лекций, которые автор читал на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета³¹. Отметим, что переиздания советского периода подверглись некоторым видоизменениям с точки зрения содержания (формулировки, термины, использование заглавных букв, особенно в религиозном контексте и прочее)³². В двухтомной монографии Б. А. Тураев подробно рассматривает, кроме прочих регионов, историю Египта с древнейших времён, а также историю территорий, находившихся под его влиянием в разные эпохи. Второй том оканчивается временами Александра Великого. Таким образом, хотя монографическое исследование и не посвящено (да и не может быть посвящено в силу хронологических ограничений) коптам, оно представляет собой базу для истории египетских христиан как автохтонного населения этого культурно-географического региона.

30 См. выше: Примеч. 3, 4.

31 Тураев Б. А. История Древнего Востока. Курс, читанный в Санкт-Петербургском университете в 1910–1911 г. Ч. 1–2. СПб.: Тип. В. Безобразова, 1911–1912.

32 См., например: Тураев Б. А. История Древнего Востока / под ред. В. В. Струве и И. Л. Снегирёва. Т. 1–2. Л.: Социально-экономическое издательство, Ленинградское отделение, 1935.

В 1912 г. вышла статья Б. А. Тураева «Коптский пергаменный амулет».³³ Она была опубликована в журнале «Христианский Восток», в создании и подготовке которого Тураев принимал активное участие. В этой небольшой по объёму статье опубликован текст пергаменного свитка из собрания В. С. Голенищева³⁴, содержащего молитвы, и дан его научный анализ. Автор публикует оригинальный текст свитка с переводом на русский язык (в два столбца). Интерес исследователя был вызван относительной редкостью такого рода литературных памятников в коптской традиции, в значительно большей мере свойственных христианам Эфиопии. Автор замечает, что текст этого амулета оказался схожим по составу с эфиопским свитком из коллекции самого Б. А. Тураева (с. 206)³⁵.

В том же выпуске вышла небольшая по объёму, но содержательная статья «Коптские надписи из собрания Н. П. Лихачёва»³⁶. Это собрание появилось благодаря пребыванию в Египте в 1908 г. известного русского историка Н. П. Лихачёва³⁷. В нём, наряду с древними египетскими артефактами, присутствовали и предметы, содержащие надписи на коптском языке. Отметим, что одна из надписей этой коллекции была издана Б. А. Тураевым ранее³⁸. Первая из трёх описываемых надписей начертана на круглой мраморной плите, часть которой утрачена (с. 45–47). Она представляет собой надгробный памятник трём женщинам (скорее всего, девочкам). Текст и его параллели проанализированы автором непосредственно после перевода (с. 47). Вторая надпись выполнена на прямоугольной надгробной плите и украшена витой рамкой. Третья начертана на камне, расколотом на четыре куса и затем склеенном. Все надписи даны в оригинале и в переводе на русский язык. Кроме того, описание сопровождается факсимильными изображениями описываемых памятников.

33 Тураев Б. А. Коптский пергаментный амулет // Христианский Восток. 1912. Т. 1. Вып. 2. С. 203–206.

34 Свиток входил в состав Музея изящных искусств в Москве, хранителем которого являлся сам Б. А. Тураев.

35 Ныне свиток хранится в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) под шифром 4055-6.

36 Тураев Б. А. Коптские надписи из собрания Н. П. Лихачёва // Христианский Восток. 1912. Т. 1. Вып. 1. С. 45–49.

37 Н. П. Лихачёв широко известен как собиратель древностей, в частности памятников письменности.

38 Тураев Б. А. Ахмимский папирус из коллекции Н. П. Лихачёва // ЗВОИРАО. 1907–1908. Т. 18. С. 28–30.

На заседании Восточного отделения Императорского Русского археологического общества 18 марта 1919 г. Б. А. Тураевым был прочитан доклад, посвящённый описанию приобретённой им коллекции египетских древностей покойного археолога И. К. Суручана. Описание состоит из 42 пунктов, из них 5 (№ 18–22, с. VIII) представлены фрагментами папирусов, содержащих греческие и курсивные коптские тексты. Доклад был традиционно опубликован в протоколах заседаний Археологического общества³⁹.

Кроме прочего, Б. А. Тураевым были выполнены описания шести коптских рукописей и четырёх фрагментов из собрания Азиатского музея (ныне Институт восточных рукописей РАН)⁴⁰. Публикация представляет собой фактически подробный каталог с текстами каждого документа, расписанными со свойственной Тураеву скрупулёзностью. В своеобразном предисловии он сообщает историю поступления этих манускриптов в музей. Первые три некогда принадлежали графу П. К. Сухтелену и в 1837 г. вместе с другими рукописями его частного собрания поступили в Азиатский музей. В них содержатся приписки, в которых указано, что они некогда принадлежали эфиопскому подворью Св. Стефана в Ватикане⁴¹. Три рукописи и два фрагмента были приобретены у знаменитого историка А. И. Пападопуло-Керамевса в 1897 г., и последние два были обнаружены среди бумаг покойного проф. О. Э. Лемма. Среди рукописей мы обнаруживаем Служебник (№ 1), Чин страстной седмицы и св. Пасхи по-коптски и по-арабски (№ 2), Богородичны (№ 3), Евхологий (№ 4), Чин Елеосвящения (№ 5–6), фрагменты молитв и проповедей, а также Лекционарий (№ 9–10). Описание № 2 снабжено факсимильным изображением одного из листов рукописи с искусно выполненной инициальной литерой в виде птицы.

В следующем, 1920 г., было опубликовано издание «Азиатский музей Российской академии», в которое вошла краткая (всего на половину страницы) заметка о коптских, сирийских и самаритянских рукописях музея⁴². Автор приводит отчасти уже указанную в его работе «Коптские

39 Протоколы заседаний Восточного Отделения Имп. Русского Археологического Общества за 1910–1912 годы // ЗВОИРАО. 1911–1912. Т. 21. С. VII–IX.

40 Тураев Б. А. Коптские рукописи Азиатского Музея Российской Академии наук // Известия Российской Академии наук. 1919. С. 427–440.

41 Имеется в виду Santo Stefano dei Mori.

42 Тураев Б. А. Коптские, Сирийские и Самаритянские рукописи // Азиатский Музей Российской Академии наук. 1818–1918. Краткая памятка. Петербург: Российская государственная академическая типография, 1920. С. 103.

рукописи Азиатского музея...»⁴³ информацию, а именно: что «музей обладает девятью коптскими рукописями. Три происходят из собрания Сухтелена, в которое поступили из Униатского коптско-эфиопского монастыря Св. Стефана в Ватикане. Пять рукописей приобретено в 1897 г. от покойного А. И. Пападопуло-Керамевса, и один листок поступил с бумагами покойного О. Э. Лемма. Все рукописи поздние, богослужебного назначения...»⁴⁴. Необходимо отметить, что в предыдущем издании автор говорил о десяти рукописях (кодексах и фрагментах), а в настоящей заметке он сообщает об одном фрагменте, а не о двух, коптской рукописи, поступившей в составе архива покойного О. Э. Лемма. Автор сообщает, что в составе этого архива в музей поступили ценные списки с рукописей. Этот материал, по словам Б. А. Тураева, на момент написания заметки находился в работе так же, как и собрание книг по коптологии и христианскому Востоку, «которое делает теперь Азиатский музей одним из самых богатых книжных собраний в этой области»⁴⁵.

В 1920 г. вышло двухтомное издание «Литература Востока», призванное дать краткий обзор литературных традиций стран Востока. Для реализации этого проекта был собран коллектив авторов из востоковедческой научной среды. Во второй выпуск вошли обзоры литературы египетской, коптской, абиссинской и финикийской⁴⁶. Все четыре обзора были выполнены Б. А. Тураевым. Каждая глава даёт краткую историю соответствующей традиции и её состав. В очерке, посвящённом египетской литературе, Б. А. Тураев описывает древнеегипетскую литературу, призванную в дальнейшем стать основой для литературы коптов.

Учёный замечает, что изобретателем письма у египтян считался бог премудрости Тот (которому была посвящена магистерская диссертация Тураева)⁴⁷. Он же считался и автором некоторых писаний, а также покровителем литературы (с. 129). Здесь Тураев рассматривает историю египетской литературы в древности, отдельных сказаний

43 Тураев Б. А. Коптские рукописи Азиатского Музея Российской Академии наук // Известия Российской Академии наук. 1919. С. 427–440.

44 Тураев Б. А. Коптские, Сирийские и Самаритянские рукописи. С. 103.

45 Там же.

46 Тураев Б. А. Египетская литература // Литература Востока. Сборник статей. СПб.: Государственное издательство, 1920. Вып. 2. С. 128–144; Тураев Б. А. Коптская литература // Там же. С. 145–151; Тураев Б. А. Абиссинская литература // Там же. С. 152–161; Тураев Б. А. Финикийская литература // Там же. С. 162–167.

47 См. издание диссертации: Тураев Б. А. Бог Тот: Опыт исследования в области истории древне-египетской культуры. Лейпциг: Тип. Ф. А. Брокгауза, 1898.

и сказок, магических текстов, а также немногочисленных памятников народной словесности. Автор рассматривает переход от традиционного для Древнего Египта визуального способа самовыражения (преимущественно в виде рисунков) к фонетическому и литературному. Отдельно рассматриваются царские надписи. Б. А. Тураев освещает литературу поздних веков египетской культуры — персидской и эллинистическо-римской (с. 141–144), подводя читателя таким образом к коптскому христианскому периоду в истории Египта.

Автор переходит ко времени, когда знание древнего языка и египетской письменности уходили в прошлое, а её место (примерно с III в. н. э.) постепенно занимал греческий алфавит (с. 143). Это новое литературное творчество составляло уже христианскую коптскую культуру Египта.

В разделе «Коптская литература» Тураев рассматривает коптов и их литературу с точки зрения своеобразной культуры этого народа, возникшей под влиянием превалирующей эллинистической культуры и получившей развитие не без участия национальных особенностей наследников и потомков Древнего Египта, и с точки зрения реакции народов на новые реалии, свойственные многим регионам Востока. Коптская литература была по преимуществу церковной. В этой связи автор повествует об особенностях и основных вехах распространения христианства в Египте, освещает первые переводы и адаптации текстов религиозного характера на коптский язык.

«Лучшей порой» коптской письменной традиции Тураев называет период с V по X век (с. 147), до и после арабского завоевания Египта, связанный, в частности, с отчуждением от Православной Церкви и греческого мира. Тогда появилось большинство переводов с греческого на коптский язык. По мнению автора, именно симбиоз культур оставил глубокий отпечаток на особом характере коптской литературы.

Б. А. Тураев активно сотрудничал с издателями энциклопедий и энциклопедических словарей. Им было написано более 60 статей для «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона и несколько статей для «Нового энциклопедического словаря Гранат». Часть из них была посвящена вопросам коптологии, например статья «Демотическое письмо»⁴⁸. Указанное письмо предшествовало коптскому и явилось промежуточной стадией письма, ибо в поздних демотических текстах уже встречались элементы греческого и коптского алфавитов. Также можно

48 Тураев Б. А. Демотическое письмо // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1893. Т. X (19). С. 378.

назвать статью «Египет (до арабского завоевания)»⁴⁹, посвящённую истории и культуре христиан Египта, статью «Копты»⁵⁰ и другие. Статья «Восток христианский»⁵¹ в «Новом энциклопедическом словаре» отчасти посвящена коптам. В рамках этого издания вышла и пространная статья «Коптская церковь. Коптский язык и литература. Коптское искусство. Копты»⁵².

Некоторые работы Б. А. Тураева издавались или переиздавались (зачастую с дополнениями) уже после кончины учёного. Бóльшая их часть была готова к печати при жизни автора, но в связи с событиями первой четверти XX в. в России они оставались неизданными и лишь стараниями его учеников были опубликованы позднее.

Bibliographic Overview of Scientific Works of Boris A. Turaev (1868–1920) on Coptology

Ekaterina V. Gusarova

PhD in Historical Sciences

Assistant Professor at the Saint-Petersburg School of social and oriental sciences

at the National Research University «Higher School of Economics»

Researcher at the Department of Near and Middle Eastern studies

at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

18, Dvortsovaya Embankment, Saint-Petersburg 191186, Russia

ekater-ina@mail.ru

For citation: Gusarova, Ekaterina V. "Bibliographic Overview of Scientific Works of Boris A. Turaev (1868–1920) on Coptology". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (11), 2021, pp. 235–253 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.008

Abstract. In the frame of the present overview scientific works, connected to the Coptic studies, of Boris A. Turaev (1868–1920) are represented. The historian, egyptologist and coptologist, Boris A. Turaev examined the history of the Copts and the Coptic Church mainly on the base of the literary sources. His scientific activity fell on the period of large-scale collecting of archeological

49 Тураев Б. А. Египет (до арабского завоевания) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1894. Т. XIa (22). С. 523–527.

50 Тураев Б. А. Копты // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Типо-Литография И. А. Ефрона, 1895. Т. XVI (33). С. 172–178.

51 Тураев Б. А. Восток христианский // Новый энциклопедический словарь Гранат. СПб.: Товарищество «Бр. А. и И. Гранат и К°», 1913. Т. 2. Стб. 758–760.

52 Тураев Б. А. Коптская церковь. Коптский язык и литература. Коптское искусство. Копты // Новый энциклопедический словарь Гранат. СПб.: Товарищество «Бр. А. и И. Гранат и К°», 1913. Т. 22. Стб. 694–707.

monuments of the Orient and their accumulation in the funds of Museums and libraries all over the World. This provided the fertile ground for research in the field of the humanitarian science. As a result about half a hundred of works connected to a series of different coptological questions was published. The author dedicates his attention to the history and development of Coptic language (its different dialects) and literature, the history of the Coptic Church and its formation, a series of social and cultural aspects connected to one of the most ancient Christian cultures. The author deals with the period from the times of the Pharaohs up to the Muslim domination in Egypt etc. An overview of these works is structured in chronological order of their publication.

Keywords: Boris A. Turaev, the Copts, Coptic Church, Oriental Christianity, Egypt, oriental studies.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ
«ХРИСТИАНСКИЕ
ИСТОЧНИКИ»
(SOURCES CHRÉTIENNES)
ЗА 2020–2021 гг.

УДК 82-95 (27) (2-2)

DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.009

В серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes) в период с начала 2020 г. по октябрь 2021 г. было выпущено восемь томов публикаций оригинальных текстов на древнегреческом и латинском языках. Каждый том, помимо издания источника, включает перевод на французский язык, вводные сопроводительные статьи, комментарии, примечания, индексы.

В декабре 2020 г. вышел 605-й том «Христианских источников», посвящённый «Комментарию на псалмы» свт. Илария Пиктавийского (315 — после 365): *Hilaire de Poitiers. Commentaires sur les Psaumes. IV / texte critique du (CCL 61) par J. Doignon; traduction, notes et index par P. Descourtieux. Paris: Cerf, 2020. (SC; vol. 605). 384 p. ISBN 9782204133555. 35,00€.* Это четвёртый том серии, посвящённый «Комментария на псалмы» свт. Илария. Издание текста было подготовлено Патриком Дескуртье, сотрудником Святого Престола в Конгрегации доктрины веры, являющимся лектором патристического института «Августинианум» (Рим, Италия). В «Христианских источниках» им были опубликованы ещё шесть выпусков, пять из которых посвящены Клименту Александрийскому и один свт. Иларию Пиктавийскому. В качестве оригинального латинского текста была взята версия Ж. Дуаньона, опубликованная в латинской серии «Corpus christianorum» в 1997 г.¹

«Tractatus super Psalmos» был начат свт. Иларием ок. 360 г. и закончен после 364 г. В первых трёх томах, посвящённых этому трактату (SC 515

1 Hilarius Pictaviensis. Tractatus super Psalmos (in Psalmos I–XCI) (pars I, 1) / cura et studio J. Doignon. Turnhout: Brepols, 1997. (CCSL; vol. 61).

(Пс. 1–14), июнь 2008; SC 565 (Пс. 51–61), июль 2014; SC 603 (Пс. 62–66), июль 2019), был опубликован текст и перевод сохранившихся комментариев на псалмы из корпуса свт. Илария. Представленный 605-й том включает в себя комментарий на четыре псалма: 67, 68, 69 и 91-й. Издатели текста рассматривают «Комментарий на псалмы» как идейно связанное произведение. С точки зрения методологии свт. Иларий следует сказанному в предисловии к своему комментарию, что Христос является ключом к толкованию псалмов и даёт возможность постигать всю их глубину. Вся история Израиля предвозвещает Христа. Свт. Иларий чаще всего использует аллегорическое толкование для объяснения ветхозаветных событий, но без отрицания их историчности. В комментарии на первые псалмы свт. Иларий говорит об обретении добродетелей для достижения истинной жизни тем, кто воскреснет со Христом. Святитель стремится включить в комментарий каждый элемент текста, в том числе надписания. Это очень похоже на подход Оригена, однако он привносит в текст и свой личный вклад как мыслитель и как пастырь. Эти четыре псалма прочитываются свт. Иларием в контексте пророчеств о воскресении Христа и восшествии верных в Царство Сына.

В августе 2020 г. был опубликован первый календарный выпуск, и 608-й в общей нумерации «Христианских источников». В томе представлен текст, перевод и исследование третьей книги «Стромат» Климента Александрийского (ок. 150 — ок. 215): *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate III / texte grec (GCS 52) de O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu; revu par P. Descourtieux, A. Le Boulluec; traduction par M. Caster (†); révisée par C. Mondésert, s. j. (†), P. Descourtieux, A. Le Boulluec, Y. Tissot; introduction et notes par A. Le Boulluec; index par P. Descourtieux. Paris: Cerf, 2020. (SC; vol. 608). 427 p. ISBN 9782204136471. 40,00 €.* Издание подготовлено коллективом исследователей: Патрик Дескуртье (о нём было сказано выше) осуществил издание греческого текста третьей книги «Стромат», вышедшего ранее в «Берлинском корпусе»², сделал часть перевода и составил индексы к тексту; А. Лё Буллоек является почетным директором Практическая школа высших исследований, работает в секции религиозных наук («Патристика и история догм»). Ранее в серии «Христианских источников» он подготовил издание ещё трёх книг «Стромат» Климента Александрийского: V (SC 278), VI (SC 279), VII (SC 428). К этому выпуску он составил введение и сделал примечания с комментариями; перевод осуществлялся всем коллективом проекта при участии И. Тиссо.

2 *Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I–VI / hrsg. L. Früchtel, U. Treu. Berlin: W. de Gruyter, 1985. (GCS; Bd. 52).*

Третьи «Строматы» — это четырнадцатый том Климента Александрийского, изданный в «Христианских источниках», и один из последних из семи «Стромат», если не считать последней восьмой книги. Проблематика отношений между мужчиной и женщиной, брака и полного воздержания всегда волновала представителей христианских общин. Этот текст является важным документом для истории христианской доктрины, касающейся мужчины и женщины и их брачного сожития. Климент придерживается умеренных взглядов на эти отношения и не одобряет некоторых чрезмерностей, как и не склонен принимать энкратическую точку зрения относительно брака. В третьих «Строматах» он приводит аргументацию двух противоположных мнений по данному вопросу. Опровергает крайности той и другой стороны, затем предлагает их критику, основанную на Священном Писании.

В декабре 2020 г. вышел 609-й том серии. Издание было подготовлено Юри Леони (вводная статья, критический текст и примечания). Ю. Леони защитил докторскую диссертацию в римском Институте патристики «Августинианум». В настоящее время является членом Коллегии святого Бонавентуры — Международного центра францисканских исследований. Имеет статус приглашённого профессора патрологии в римском Папском университете «Антонианум». Над изданием также работал Поль Маттеи (перевод с латинского), почётный профессор Университета Люмьер-Лион-2 и приглашённый профессор института «Августинианум» в Риме. Он также является специалистом по древнелатинской литературе, в особенности по Тертуллиану. В издании представлены анонимные тексты «Деяний и страстей африканских военных мучеников»: *Anonyme. Actes et passions des martyrs militaires africains / introduction, texte critique et notes par J. Leoni; traduction par P. Mattei. Paris: Cerf, 2020. (SC; vol. 609). 365 p. ISBN 9782204138352. 29,00 €.* В том вошли следующие мученические акты: «*Passio sancti Maximiliani*» (BHL 5813), «*Acta sancti Marcelli*» (BHL 5253–5255a в двух редакциях), «*Passio sancti Cassiani*» (BHL 1630), «*Passio sancti Typasii*» (BHL 8354), «*Passio sancti Fabii*» (BHL 2818)³.

События происходят в Северной Африке в конце III — начале IV в. Император Диоклетиан проводит чистку в армии, которая направлена против

3 «*Passion de saint Maximilien martyr*» («Страсти святого Максимилиана мученика»), «*Actes de saint Marcel le centurion*» («Деяния святого Марцелла центуриона», две редакции), «*Passion de saint Cassien le greffier militaire*» («Страсти святого Кассиана, секретаря военного суда»), «*Passion de saint Typasius le veteran*» («Страдание святого Типасия Ветерана»), «*Passion de saint Fabius de Césarée de Maurétanie, jeune porte-enseigne*» («Страдание святого Фабия Мавретанского, знаменосца»).

христиан, тем самым начиная их преследования. Пять солдат были вынуждены объявить себя христианами после того, как во имя веры во Христа отказались выполнять приказы: молодой новобранец Максимилиан; центурион Марцелл; Кассиан, секретарь военного суда над Марцеллом; ветеран Типасий, ставший монахом; Фабий, знаменосец из Мавретании, молодой привратник. Все они сразу же объявили себя христианами после того, как отказались выполнять приказы военного руководства и после публичной дачи показаний исповедали себя христианами. Это было воспринято как неподчинение. Молодой Максимилиан, например, отказался идти на военную службу; центурион Марцелл бросил своё оружие и амуницию на землю во время церемонии в честь императора; Кассиан, протестуя против приговора, наложенного на центуриона, бросил перо и записную табличку; ветеран Типасий, став монахом, отказался принести жертву богам, когда его хотели вызвать в легион для военной службы; Фабий отказался шествовать со знаменем с изображением императора во время военной процессии, потому что, по его словам, он носит «торжествующее знамя Креста Христова». Все они были преданы суду и приговорены к смерти и затем казнены. Эти мученические акты в форме повествования и диалогов являются древними свидетельствами процессов и казни над мучениками, подчёркивают их героический характер. Описывают процедуру, суд и вынесение приговора мученику на основании древних юридических источников. С большой точностью передают слова, сказанные в ходе судебного разбирательства разными сторонами.

В ноябре 2020 г. был опубликован 610-й том «Христианских источников», посвящённый «Житию святой Женевиевы», авторы которых неизвестны: *Anonyme. Vie de Sainte Geneviève / texte, introduction, traduction et notes par M.-C. Isaïa, F. Bret. Paris: Cerf, 2020. (SC; vol. 610). 392 p. ISBN 9782204139816. 39,00 €.* Издание текста подготовили: Мари-Селин Исая, старший преподаватель, руководитель в исследованиях интеллектуальной и социальной истории раннего Средневековья Университете им. Жана Мулена Лион-3 (Université Jean Moulin Lyon 3); и Флоренс Брет, аспирант того же университета. Ф. Брет готовит к защите диссертацию, посвящённую житиям латинских святых, написанным между IV и VI в. Тексты редакций жития Женевиевы являются анонимными, составленными в разное время. Издатели объединили рукописи в три версии текстов, которые и представлены в данном томе (*Vie de Sainte Geneviève A (520–540); Vie de Sainte Geneviève C; Vie de Sainte Geneviève E*).

Издание приурочено к 1600-летию (420) со дня рождения Женевиевы (ок. 420 — ок. 500), или Геновефы, покровительницы Парижа. Всего

существуют пять версий её Жития, которые называют «Vita Genovefae». Они включают рукописи: 1) А или VGA переписывалась четыре раза. Эти версии ничего не дают в плане исследования Женевьевы как исторической фигуры, но представляют интерес для истории её почитания. Первая версия была начата через восемнадцать лет после смерти Женевьевы (ок. 538 г.) и закончена ок. 548 г.; 2) VGB является сокращением от VGA практически без изменений по содержанию; 3) VGC (BHL 3336-7), напротив, представляет собой переработку VGA, написанную до 800 г. Эта версия является переходной от античной биографии к жизни средневековой святой. Стилистические и редакционные огрехи VGA послужили причиной того, что другой, возможно не парижский, агиограф Меровингов написал VGC, сделав более изысканную версию, удовлетворяющую литературным требованиям франкских аристократических кругов. Она может быть датирована второй половиной VI в.; 4) VGD — это вариант VGA, но менее распространённый, и интересен тем, что послужил источником для VGE. Текст датируется первой половиной IX в.; 5) VGE (BHL 3338) представляет собой весьма искусную переработку «Жития», составленную в г. Реймсе ок. 870 г. Это превосходная работа агиографа, который имел амбициозную историческую цель показать, что г. Реймс имеет связь с прошлой эпохой Меровингов. Для этого он собирал и копировал разрозненные источники, в том числе и жития.

В декабре 2020 г. вышел 611-й том, в котором опубликован текст и перевод трактата свт. Амвросия Медиоланского «De Helia et ieiunio» («Об Илие и посте»): *Ambroise de Milan. Élie et le jeûne / texte, introduction, traduction et notes par L. Mellerin*. Paris: Cerf, 2020. (SC; vol. 611). 324 p. ISBN 9782204139786. 37,00€. Издание подготовила Л. Меллеран, выпускница Ульмского университета (Германия). Она закончила аспирантуру по классической литературе. Доктор средневековой истории, обладательница канонической степени в области теологии (UCLy — Université Catholique de Lyon); сотрудник института «Христианских источников» (SC — Sources chrétiennes), член руководящей группы, член педагогической группы патристики, входит в корпус преподавателей и исследователей SC, член научного совета; заместитель директора по SC, отвечающий за цифровые проекты; заведующая преподавательской деятельностью на факультетах теологии и философии UCLy.

«Об Илие и посте» — это небольшое сочинение, написанное между 387 и 390 г. Оно представляет собой переработанную версию нескольких проповедей, произнесённых епископом Милана в разные годы,

сочетающих в себе экзегезу и пастырское наставление. В тексте много риторических приёмов, с которыми свт. Амвросий обращается к своим слушателям. Издатель разделил текст по содержанию на три части по параграфам: в 1–40 восхваляется пост как таковой, в особенности Великий пост; в 41–68 порицается пристрастие к чрезмерному употреблению пищи и питию, в особенности наиболее низкое, пристрастие к пьянству как у мужчин, так и у женщин; в 69–85 осуждается несдержанность, и её крайние проявления жадность и похоть, которым противопоставляется пост. Следует отметить, что этот выпуск серии даёт возможность прочитать трактат в новом критическом издании. Л. Меллеран опиралась на старые рукописи, которые уже были обнаружены и использовались предыдущими издателями, К. Шенклем (Karl Schenkl) в 1897 г.⁴, С. Дзинконе (Sergio Zincone) в 1976 г.⁵ и Ф. Гори (Franco Gori) в 1985 г.⁶ Для настоящего издания было проведено изучение ещё двенадцати новых рукописей с добавлением разночтений в критический аппарат текста, о которых вышеназванные издатели не знали, с включением разночтений из старых изданий. Таким образом, в этом издании предлагается около двадцати вариантов прочтения текста.

В марте 2021 г. в серии «Христианских источников» был опубликован 612-й том. В него вошли послания свт. Григория Великого, Двоеслова, папы Римского: *Grégoire le Grand. Registre des Lettres. T. 7. Livres XII–XIV / texte latin (CCSL 140A) de D. Norberg; traduction, introduction et notes par M. Reydellet. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 612). 405 p. ISBN 9782204140331. 39,00 €.* Издание подготовил Марк Рейделле, почётный профессор Университета Верхней Бретани, ныне Ренн-2 (Université de Haute Bretagne — Rennes 2), который ранее издал второй том реестра «Посланий» папы Григория (SC 520, август 2008 г.). Ему также принадлежит фундаментальное исследование касательно королевской власти в латинской литературе во времена от Сидония Аполлинария (430–486) до Исидора Севильского (ок. 560/570–636)⁷.

4 *Sancti Ambrosii opera, pars altera De Iacob, De Ioseph, De patriarchis, De fuga saeculi, De interpellatione Iob et David, De apologia David, Apologia David altera, De Helia et ieiunio, De Nabuthae, De Tobia* / ed. K. Schenkl. Pragae; Vindobonae; Lipsae: Hoelder-Pichler-Tempsky; G. Freytag, 1897. (CSEL; vol. 32.2).

5 *Zincone S. Alcune osservazioni sul teslo del De Helia et ieiunio di Ambrogio // Augustinianum. 1976. Vol. 16. P. 337–351.*

6 *Sant' Ambrogio. Opere esegetiche. 6: Elia e il digiuno; Naboth; Tobia* / introduzione, traduzione, note e indici di F. Gori. Milano: Biblioteca Ambrosiana Roma; Città Nuova, 1985.

7 *Reydellet M. La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville. Rome: École française de Rome, 1981.*

Письма свт. Григория Великого, собранные в книгах 12–14, — это последние послания из его переписки, составленные в конце его понтификата: с сентября 601 г. по 12 марта 604 г., даты его смерти. В них отражены различные дисциплинарные вопросы, которые папа стремится обсудить и решить. Отношения с правителями, преемственность епископов, расследование случаев физического насилия, подозрительное сожителство, конфликты между епископами, узурпация престола, дисциплина в монастырях, отношения с сотрудниками, присутствие лонгобардов в Италии. Эти тексты дают нам некоторое представление о реалиях того времени, исторической ситуации и деятельности папы.

В марте 2021 г. вышел 613-й том «Христианских источников», в который вошли первые пять Гомилий свт. Григория Нисского (ок. 335 — 394) на книгу «Песнь песней»: *Grégoire de Nysse. Homélie sur le Cantique des cantiques*. Т. 1. Homélie I–V / introduction et notes par M. Canévet, F. Vinel; texte grec (GNO VI) de H. Langerbeck; traduction par M. Canévet. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 613). 416 p. ISBN 9782204140348. 39,00 €. Издание подготовила М. Каневе, представитель Страсбургского университета (Université de Strasbourg), которая более полувека занимается изучением творчества свт. Григория, с момента своего первого перевода отрывков из проповедей «Песнь песней»⁸. Впоследствии она защитила диссертацию по библейской герменевтике свт. Григория Нисского (Париж, 1983 г.). В поле её интересов входят и другие Отцы Каппадокийцы, а также Филон Александрийский, по творчеству которого она опубликовала две монографии⁹. Вторая участница проекта, Ф. Винель (Université de Strasbourg), работает в области исследования Септуагинты и греческих отцов. Ранее она подготовила к публикации том по Книге Екклесиаста в серии Александрийской Библии¹⁰, а в «Христианских источниках» — «Гомилии на Екклесиаста» свт. Григория Нисского (SC 416, 1996) и «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника (SC 529, 2010; SC 554, 2012; SC 569, 2016).

Комментарий состоит из пятнадцати проповедей, охватывает девять с небольшим глав и заканчивается на 9-м стихе 6-й главы. Все

8 *Grégoire de Nysse. La Colombe et la Ténèbre. Textes extraits des Homélie sur le Cantique des Cantiques / traduction de M. Canévet; choix introduction et notes de J. Danielou*. Paris: Editions de l'Orante, 1967.

9 *Philon d'Alexandrie. Maître spirituel / éd. M. Canévet*. Paris: Cerf, 2009. (Initiations générales); *Canévet M. Le discernement spirituel à travers les âges*. Paris: Cerf, 2014.

10 *La Bible d'Alexandrie. LXX. 18. L'Ecclésiaste / translation, introduction, and notes by F. Vinel*. Paris: Cerf, 2002.

15 проповедей являются законченными и были зафиксированы после их произнесения на церковных собраниях в начале 390-х гг. В прологе свт. Григорий обращается к «благородной Олимпиаде» и излагает принципы и метод своего толкования. Он говорит, что нельзя признавать только «букву» в толковании Священного Писания, как делали некоторые. Но в «исторических повествованиях» Библии, необходимо искать «пользу», как это делал ап. Павел в поиске «духовного» смысла. Признавая «усердный труд» Оригена в толковании этой книги, свт. Григорий Нисский предлагает найти «тайный смысл» этой книги. Он представляет его началом движение в духовном развитии жены, как образа души и Церкви. Это этап очищения от страстей в возрастании желания увидеть Жениха-Христа. Такой метод позволяет свт. Григорию найти в книге «Песнь песней» духовный возвышенный смысл.

В мае и июле 2021 г. соответственно были опубликованы 614-й и 615-й тома «Христианских источников», в которые вошли «Схолии на псалмы» Евагрия Понтийского (346–399): *Évagre le Pontique. Scholies aux Psaumes. T. 1 (Psaumes 1–70) / introduction, édition princeps du texte grec, traduction et notes par M.-J. Rondeau, P. Géhin, M. Cassin. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 614) 780 p. ISBN 9782204141864. 64,00 €.; Évagre le Pontique. Scholies aux Psaumes. T. 2 (Psaumes 71–150) / édition princeps du texte grec, traduction, notes et annexes par M.-J. Rondeau, P. Géhin, M. Cassin. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 615). 774 p. ISBN 9782204142052. 64,00 €.*

Критическое издание (editio princeps), перевод и исследование текста было осуществлено тремя учёными. Это М.-Ж. Рондо, почётный профессор Канского университета (l'Université de Caen), которая защитила диссертацию по исследованию святоотеческих комментариев на Псалтирь отцов III–V вв. Она же является автором перевода на французский язык «Жизни Константина» (SC 559). П. Жеан, почётный ведущий научный сотрудник отделения Института исследований и истории текстов (L'Institut de recherche et d'histoire des textes, IRHT) в секции греческого и христианского Востока во Французском национальном центре научных исследований (Centre national de la recherche scientifique, CNRS). В «Христианских источниках» он уже опубликовал несколько текстов Евагрия Понтийского (SC 340, SC 397, SC 514, SC 589) и, в сотрудничестве с Антуаном и Клер Гийомон, ещё один труд (SC 438). В настоящее время он занимается изданием «Гностических глав» («Kephalaia gnostica», CPG 2432) и «Размышлений» («Capita cognoscitiua», более известная как «Σκέμματα», CPG 2433) Евагрия Понтийского. Третий участник этого большого проекта М. Кассан, научный сотрудник и коллега П. Жеан по CNRS

(IRHT) в отделе греческого языка и христианского Востока. В сферу исследовательских интересов М. Кассана входит другой великий созерцатель Церкви, свт. Григорий Нисский. Вместе с коллегой К. Будиньоном они опубликовали «Гомилии на молитву Господню» (SC 596). В настоящее время он готовит издание третьей книги «Против Евномия» и слов «О блаженствах» свт. Григория.

Это первое критическое издание «Схолий на псалмы» «философа пустыни» Евагрия Понтийского, которые были открыты в конце пятидесятих годов прошлого века. По своему объёму это достаточно большое произведение, которое состоит из почти 1400 схолий. В первом томе, помимо греческого текста, перевода и комментария, содержится пространное введение для обоих томов. Евагрий даёт толкование на всю Псалтирь, однако делает это избирательно, останавливаясь на отдельных стихах или терминах. Такой подход в своих толкованиях использовал Ориген, который оказал большое влияние на Евагрия. Главная тематика схолий к псалмам: духовный путь человека к познанию Бога. В этом контексте рассматривается история, роль и судьба всех живых существ. Центральная роль во всём происходящем. отводится Христу.

В октябре 2021 г. вышли два тома: 616-й и 617-й. Оба выпуска посвящены трудам Хильдегарды Бингенской (1098–1179) под общим названием «Монашескиеopusкулы». В первом томе (SC 616) представлено небольшое сочинение под названием «Пророческое завещание»: *Hildegard de Bingen. Opusculum monasticum. T. 1. Testament prophétique / texte latin repris des éd. Aschendorff, de J. L. Narvaja; traduction, notes, apparats et index par Sr. H. Boemare; introduction et notes complémentaires par Sr. M. Zátönyi. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 616). 446 p. ISBN 9782204142069. 45,00 €.*

Отметим, что латинский текст 616-го тома был подготовлен Дж. Л. Нарвайя по ранее опубликованному изданию, в котором исследователь воспроизвёл его в своей внутренней структуре. Это так называемый текст «Ризенкодекса», или «Гигантский кодекс» («Riesencodex», который ещё называют «Висбаденский кодекс»)¹¹. Введение, перевод, заметки, аппарат и индексы были сделаны сестрой Хильдегардой Бемаре (o. s. b.), монахиней аббатства Сен-Пьер-де-Прадин (l'Abbaye de Pradines), и сестрой Маурой Затони (o. s. b.)¹², аббатство Святой Хильдегарды в Эйбингене (l'Abbaye Sainte-Hildegard d'Eibingen). Она руководит академией

11 *Hildegardis Bingensis Testamentum propheticum. Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodex, präsentiert und ediert. Studie mit kritischer Edition der Texte Rarissima Mediaevalia. Bd. IV / hrsg. J. L. Narvaja. Münster: Aschendorff, 2014.*

12 *Ordo Sancti Benedicti (Орден святого Бенедикта).*

св. Хильдегарды, занимается исследовательской деятельностью и ведёт работу по назначению Хильдегарды доктором Церкви.

«Пророческое завещание» — это ответ и наставление монашеской общине, составленные Хильдегардой, о том, как проводить жизнь после ухода в иной мир самой Хильдегарды, основательницы общины. Здесь она формулирует три монашеских принципа аскетической жизни: исповедание веры, свидетельство этой веры самой жизнью, воспевание хвалы и благодарение Богу. К ним даны комментарии самой Хильдегарды с рассказами историй о спасении (три жития), как образец приводится свт. Афанасий Александрийский, даны поучения для школьников, житие Руперта Зальцбургского и литургические произведения. Текст представляет интерес не только как духовное наставление, но и в качестве исторического свидетельства о жизни и укладе женских монашеских общин в раннем Средневековье.

Второй том трудов (SC 617) включает три небольших произведения Хильдегарды Бингенской: «На устав святого Бенедикта», «Житие святого Дизибода» и «Решения тридцати восьми вопросов»: *Hildegarde de Bingen. Opusculs monastiques. T. 2. Sur la Règle de saint Benoît. Vie de Saint Disibod. Solutions à trente-huit questions / texte latin repris de l'édition de Sr. M. Zátonyi, Pr. M. Dreyer; traduction, notes et index par Sr. H. Boemare. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 617). 399 p. ISBN 9782204146586. 45,00 €.*

В создании этого выпуска (латинский текст, примечания, индексы), помимо вышеназванных исследователей, работавших с первым томом, принимала участие профессор философии Средневековья в Университете им. Иоганна Гуттенберга (Johannes Gutenberg-Universität) Мехтильда Дрейер. В этом томе представлены три сочинения Хильдегарды: первое — «На устав святого Бенедикта» — имело целью дать объяснение концепции монашества прп. Бенедикта, практикуемой в женском монастыре как идеала монашеской жизни; «Житие святого Дизибода» — это представление образца монашеской жизни, который Хильдегарда имела в своём сердце как образец святости с самого детства; «Решение тридцати восьми вопросов» были написаны в конце жизни Хильдегарды. Она признаёт за прп. Бенедиктом авторитет в вопросах экзегезы и понимания Священного Писания. Все три опубликованных текста второго тома находятся в «Riesencodex».

В октябре 2021 г. был опубликован последний на данный момент, 618-й том «Христианских источников», посвящённый свт. Евхерию Лионскому († ок. 450): *Eucher de Lyon. Œuvres exégétiques / texte latin (CCSL 66) de C. Mandolfo; introduction, traduction et notes par M. Dulaey. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 618). 656 p. ISBN 9782204143158. 57,00 €.*

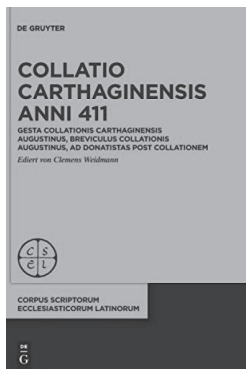
Латинский оригинал текста был взят из латинской серии «Corpus christianorum», изданный С. Мандольфо¹³. К публикации текст был подготовлен М. Дюлаэ, профессором нескольких университетов. Она является почётным директором по учебным заведениям в Практической школе высших исследований, секция религиозных наук (l'École Pratique des Hautes Études, section des Sciences Religieuses), и почётным членом Лаборатории исследований монотеизмов (Laboratoire d'études sur les monothéismes, LEM, CNRS). В серии «Христианских источников» ей принадлежит публикация, посвящённая толкованию книги «Апокалипсис» и другим трудам свмч. Викторина Петавского (SC 423).

В это издание вошли два сочинения свт. Евхерия. Первое, озаглавленное «Ключи к духовному разумению», состоит из 10 глав, включающих 458 статей. Оно представляет собой словарь библейских символов, призванный облегчить духовное прочтение Священного Писания. Второй текст имеет название «Наставления» и делится на две книги: первая книга включает ответы на различные вопросы Библии, начиная от книги Бытия до Откровения, вторая содержит множество объяснений (к первой книге) и состоит из 15 глав (396 статей). Свт. Евхерий приводит значение еврейских или греческих терминов, имён собственных, названий мест и священнической одежды, мер веса и длины, поясняет библейский календарь, значение праздников и многое другое, относящееся к вере и духовной культуре.

Диакон Сергей Кожухов

13 *Eucherius Lugdunensis. Opera. Pars I. Formulae spiritalis intellegentiae. Instructionum libri duo / ed. par C. Mandolfo. Turnhout: Brepols, 2004. (CCSL; vol. 66).*

РЕЦЕНЗИИ



COLLATIO CARTHAGINENSIS ANNI 411. GESTA COLLATIONIS CARTHAGINENSIS. AUGUSTINUS, BREVICULUS COLLATIONIS. AUGUSTINUS, AD DONATISTAS POST COLLATIONEM

ed. von C. Weidmann. Berlin; Boston (Mass.):
W. de Gruyter, 2018. (Corpus scriptorum
ecclesiasticorum latinorum; vol. 104). VI, 418 S.
ISBN 978-3-11-046967-7

DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.010
УДК 82-95 (27-875.66)

В 2018 г. в известной серии «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», история которой насчитывает более полутора столетий, вышел очередной, уже 104-й, том. Он представляет собой издание выверенного латинского текста трёх важных сочинений начала V в., имеющих прямое отношение к истории донатистского спора в Северной Африке того времени. Первое из них — «Gesta Collationis Carthaginensis» («Деяния карфагенского совещания»), второе и третье — сочинения блж. Августина: «Breviculus Collationis» («Весьма краткое изложение совещания») и «Ad Donatistas post Collationem» («Против донатистов после совещания»). Издатель текстов Клеменс Вайдманн, известный исследователь августиновского наследия, уже зарекомендовал себя как участник проекта CSEL, подготовив издание «Толкований на псалмы» (2003 и 2011 г.) и «Избранных вопросов» (2015 г.) блж. Августина¹. Издание 2018 г. вполне можно рассматривать как продолжение работы К. Вайдманна с текстами

1 *Augustinus. Enarrationes in Psalmos 1–32 (expos.)* / hrsg. C. Weidmann. Wien, 2003. (CSEL; vol. 93/1A); *Augustinus. Enarrationes in Psalmos 18–32 (Sermones)* / hrsg. C. Weidmann. Wien, 2011. (CSEL; vol. 93/1B); *Augustinus. Sermones selecti* / hrsg. C. Weidmann. Wien, 2015. (CSEL; vol. 101).

блж. Августина несмотря на то, что первое из трёх публикуемых сочинений не принадлежит гиппонскому епископу. Тем не менее история донатистского раскола, в том числе совещание 411 г., ход которого представлен в «*Gesta Collationis Carthaginensis*», напрямую связана с деятельностью блж. Августина.

Прежде чем говорить о том вкладе, который вносит К. Вайдманн своим изданием в реконструкцию древних текстов, наверное, нужно сказать об обстоятельствах их появления. Как сообщает об этом сам К. Вайдманн (S. 5), в первое десятилетие V в. кафолическими епископами Северной Африки были предприняты попытки провести совещание с участием и епископов, и мирян-донатистов, чтобы положить конец расколу. Проведённый в Карфагене в августе 403 г. Собор не принёс ожидаемых плодов: донатисты считали неприемлемым единство «сыновей мучеников», к которым относили себя, и «потомков традиторов» (Ibid.). После принятых в 405 г. антидонатистских законов раскольники попытались отстоять свои интересы при императорском дворе в Равенне, но эта попытка не увенчалась успехом. Наконец, в 410 г. после миссии кафолических епископов к императорскому двору Гонория было дано разрешение провести ещё одно совещание с участием императорского нотариуса — «светлейшего мужа» Флавия Марцеллина². Своим эдиктом от 19 января 411 г. Флавий Марцеллин приглашал всех кафолических епископов и епископов-донатистов Северной Африки собраться на совещание. Майским эдиктом 411 г. в качестве места проведения определялись термы Гаргилиана в Карфагене. Кроме того, Флавий Марцеллин оговаривал «протокол» встречи: ведение стенографической записи, дословную передачу речей, подтверждение подлинности отдельных выступлений подписью. Чтобы следить за правильностью ведения записей, были назначены четыре человека (*custodes chartarum*). Стенограмму после этого планировалось издать (S. 6).

Стенограмма карфагенского совещания, к сожалению, не сохранилась, но до нас дошла версия, оставленная одним из помощников Марцеллина, неким Марцеллом. Как предполагает К. Вайдманн, публикация Марцелла появилась довольно скоро после окончания совещания

2 Dunn G. D. Augustine's Memory of the 411 Confrontation with Emeritus of Cherchell // *Memories of Utopia. The Revision of Histories and Landscapes in Late Antiquity* / ed. N. Bronwen, S. Kosta. London, 2019. P. 58; Evers A. A Fine Line? Catholics and Donatists in Roman North Africa // *Frontiers in the Roman World. Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire* (Durham, 16–19 April 2009) / ed. O. Hekster, T. Kaiser. Leiden, 2011. P. 196–197.

(сами «Деяния» в виде стенограммы были обнаружены 26 июня 411 г.). Что же касается текста Марцелла, то точно датировать его невозможно, но вряд ли он был написан позже 12 сентября 413 г. (Ibid.). Издатель сразу заявляет, что попытка воссоздать «подлинную стенограмму» совещания, воспринимая текст Марцелла лишь как её переложение, обречена на неудачу (S. 16), поэтому он, как и его предшественники, оставляет при издании текста предисловие, написанное Марцеллом, хотя оно и не имеет отношения к стенограмме заседания, но при этом считает неверным исправлять ошибки, исходящие явно от Марцелла, как это делали более ранние издатели, в том числе Серж Лансей, опубликовавший «Деяния» в серии «Sources chrétiennes» (1972–1975).

Характеризуя в целом текст «Gesta Collationis Carthaginensis», К. Вайдманн отмечает его ценность для разных областей знания. В частности, для филологов-классиков латинский текст «Деяний» может быть важен как источник по разговорной латыни периода поздней Античности. В этой связи издатель обращает внимание на стенографический характер текста (S. 18). Конечно, стенограмма смогла отразить далеко не всё: прежде всего, остались вне текста невербальные компоненты общения (мимика, жесты, изменения интонации, смех, шум в помещении и прочее), но те слова и реплики, которые сохранил Марцелл, важны и для историков языка, и для общего понимания хода дискуссии, а потому (настаивает издатель) не могут и не должны подвергаться редактуре и подчинению правилам грамматики и риторики (S. 19 и далее). В силу этого К. Вайдманн старательно восстанавливает по рукописям те «ошибки», которые были «исправлены» до него издателями. Но самый, пожалуй, важный вывод, к которому приходит К. Вайдманн, состоит в том, что текст очень неравномерен. «Gesta Collationis Carthaginensis» — это не вымышленный автором диалог, а, действительно, запись реального спора между двумя враждующими сторонами, посредником между которыми выступал Марцеллин. Текст выглядит рваным, выступающий нередко отклоняется от темы, теряет нить разговора и прерывается. Нельзя в этой связи не согласиться с позицией К. Вайдманна, что «критическое издание должно учитывать такие особенности и не порождать кажущуюся логическую последовательность элементов текста, противоречащую фактическому ходу дискуссии» (S. 18).

Следуя традициям Венской академии наук, когда-то задумавшей серию CSEL, К. Вайдманн, издавая латинский текст «Деяний», должен был предложить обзор рукописной традиции. Но известно, что «Gesta Collationis Carthaginensis» дошли до нас только в трёх рукописях, причём

лишь одна из них обладает подлинной ценностью. Это каролингская рукопись (P), подготовленная, скорее всего, в Лорше и датируемая первой половиной IX в. (S. 6–7). Парижский кодекс впервые был издан в 1586 г. Жаном Массоном (Jean Masson), причём издатель мало что внёс в качестве редактора, оставив большинство присутствовавших в рукописи сокращений (S. 27). Первое относительно критическое издание, подготовленное Пьером Питу (Pierre Pithou), появилось десять лет спустя. В нём уже были раскрыты применявшиеся в рукописи сокращения, сделаны необходимые, с точки зрения редактора, добавления. Подлинно критическая публикация текста под редакцией Балузия (Baluzius) увидела свет только в 1683 г. Следующее по времени издание Дюпена (Dupin) 1702 г. мало чем отличалось от предшествующего, но именно оно легло в основу публикации Ж. П. Миня³. Особое значение К. Вайдманн придаёт уже упомянутому выше изданию Сержа Ланселя (Lancel), который представил отредактированный латинский текст с параллельным переводом на французский язык, сопроводив его глубоким и обстоятельным введением и комментарием. В миланском издании Алессандро Росси (A. Rossi) 2016 г. (в серии «Letture cristiane del primo millennio») практически повторялся латинский текст, предложенный Лансеем (Ibid.).

Анализ рукописи и сравнение изданий позволили К. Вайдманну предложить читателю собственную версию латинского текста «Деяний», снабдив его необходимым критическим аппаратом, указав конъектуры издателей и разночтения между изданиями (S. 33–258).

Второй из публикуемых текстов — «Breviculus Collationis» блж. Августина — является, как следует из названия, кратким изложением прошедшего в Карфагене 411 г. «совещания» православных и донатистов. Как пишет К. Вайдманн, блж. Августин сам признавался, что и в предисловии к «Breviculus», и в «Пересмотрах» имел целью создать краткую версию «Деяний», которые трудны для прочтения из-за их длины (S. 261). При этом блж. Августин хотел также предоставить читателю возможность ориентироваться в тексте самих «Деяний», соотнеся разделы своего сочинения с конкретными местами «стенограммы». «Breviculus Collationis» блж. Августина датируется периодом осени-зимы 411/412 г., то есть он был написан спустя несколько месяцев после обнародования «Деяний» (первоначальной официальной стенограммы), и сначала не имел привычного теперь названия (Августин в ряде писем упоминает о своём труде, не используя определённого наименования). Впервые

3 *Marcellus. Gesta Collationis Carthaginensis* // PL. 11. Col. 1231–1418.

сочинение было названо «*Breviculus Collationis*» только в «Пересмотрах»: «*Huius autem operis titulus est: Breviculus conlationis*» (*Augustinus. Retractationes* 2, 39, 9).

Несмотря на то, что блж. Августин хотел в своём сочинении повторить уже сказанное в «Деяниях», его труд нельзя считать вторичным и неважным. Во-первых, любое сокращение является результатом сознательного, часто весьма продуманного отбора информации; обращаясь к «*Breviculus*», исследователь может увидеть, что именно блж. Августин считал важным донести до читателя из текста «Деяний». Во-вторых, следует помнить, что блж. Августин сокращал стенограмму, подготовленную под руководством Марцеллина, которая впоследствии оказалась утрачена, а потому «*Breviculus*» может оказать помощь при оценке «*Gesta Collationis Carthaginensis*» Марцелла. В-третьих, как показывает анализ языка «*Breviculus*», блж. Августин, стремясь объективно излагать «Деяния», постоянно сбивается на собственные оценки, а это уже открывает путь к пониманию позиции самого гиппонского епископа в споре с донатистами.

Несмотря на стремление блж. Августина сделать своё произведение широко известным, о чём говорят неоднократные упоминания о нём в письмах гиппонского епископа, оно дошло до нас лишь в одной рукописи. Более того, до недавнего времени данное сочинение святого отца было известно только по первому базельскому изданию 1506 г. (*editio princeps*) Иоганна Амербаха (*Johann Amerbach*); издание не содержало никаких указаний на лежащую в его основе рукопись. Работа следующих издателей (К. Вайдманн называет издание Эразма Роттердамского (1528–1529), антверпенское издание 1576 г., парижское 1688 г., венское (CSEL) 1910 г. и бельгийское (CCSL) 1974 г.) сводилась к уточнению текста посредством конъектур (S. 263). Но в 1997 г. была обнаружена единственная рукопись с текстом «*Breviculus*» (Praha, Národní knihovna Ms. XXIII D177), которую можно датировать кон. XV — нач. XVI в. О происхождении этого кодекса нет никакой информации, сама же рукопись близка к первому изданию и по времени, и по тексту. Рукописный кодекс содержит те же произведения блж. Августина, что и базельское издание 1506 г. («Пересмотры», «О вере и делах», «Против донатистов после совещания», «О природе и благодати»). И в первом издании, и в обнаруженной рукописи встречаются одинаковые, в принципе, ошибки. Таким образом, важной заботой К. Вайдманна стало сличение рукописи с текстом *princeps editio*, а также с изданиями более поздними, чем базельское (S. 264–266). Результат своей работы

по сличению текстов К. Вайдманн представил в комментариях к изданию латинского текста (S. 269–307).

Последним из публикуемых в 104 томе CSEL текстов является ещё одна связанная с «*Collatio Carthaginensis*» работа блж. Августина — «*Ad Donatistas post Collationem*». Как отмечает К. Вайдманн, это сравнительно небольшое сочинение было написано блж. Августином как ответ на некоторые обвинения, выдвинутые донатистами после совещания 411 г. На этот раз блж. Августин писал сочинение не на основе «Деяний» и не был связан логикой предыдущего текста, а потому мог дать волю своему полемическому пылу спорить с донатистами, реагируя на их критику и выпады в сторону православных после совещания (S. 311). В центре полемики оказались обвинения в адрес Марцеллина со стороны донатистов, которые утверждали, что он был подкуплен православными епископами (*Augustinus. Ad Donatistas* 20, 8). Проанализировав упоминания «*Ad Donatistas post Collationem*» в письмах блж. Августина, К. Вайдманн датирует это произведение периодом зимы 411/412 г. (*Ibid.*).

В отличие от двух предыдущих работ, каждая из которых дошла только в одной рукописи, «*Ad Donatistas post Collationem*» имеет богатую рукописную традицию. Издатель называет тринадцать манускриптов. Наиболее ранний (A), дошедший в кодексе, содержавшем восемь сочинений блж. Августина, имеет, по всей видимости, итальянское происхождение и может быть отнесён к VIII в., о чём свидетельствует, в частности, полуунциал — шрифт, предшествовавший каролингскому унциалу. Ныне хранится в Национальной библиотеке Франции. Самая поздняя рукопись (P) датируется рубежом XV–XVI вв. и очень близка к базельскому изданию Иоганна Амербаха 1506 г. К. Вайдманн объединяет их в три группы или семьи (α, β, γ), указывая на различия и сходства между ними. При этом он пишет, что две рукописи, а именно первая (A) и последняя (P), не могут быть отнесены ни к одной из семей. Первую рукопись издатель называет предшественницей всех остальных, «архетипом последующей традиции» (S. 319). Как принято в CSEL и в современных изданиях оригинальных текстов, для того чтобы полностью отразить рукописную традицию труда Августина, все разночтения между манускриптами, а также между изданиями, которые также представлены К. Вайдманном, включены им в сноски, сопровождающие публикацию латинского текста (S. 325–374).

Том завершается обязательной для научного издания справочной информацией, включающей библиографию (S. 375–377), указатели

текстов Священного Писания, цитаты из которого встречаются в публикуемых сочинениях, перечень авторов, указатели имён и географических мест (S. 378–418).

В заключение обзора следует сказать, что, благодаря скрупулёзной редакторской и исследовательской работе К. Вайдманна, представляемое издание является весьма значимым вкладом в изучение донатистского вопроса в Северной Африке нач. V в. и ценным подспорьем для исследователей истории противостояния донатизму, а также литературного наследия блж. Августина.

Источники

Augustinus. Enarrationes in Psalmos 1–32 (expos.) / hrsg. C. Weidmann. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003. (CSEL; vol. 93/1A).

Augustinus. Enarrationes in Psalmos 18–32 (Sermones) / hrsg. C. Weidmann. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2011. (CSEL; vol. 93/1B).

Augustinus. Sermones Selecti / hrsg. C. Weidmann. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2015. (CSEL; vol. 101).

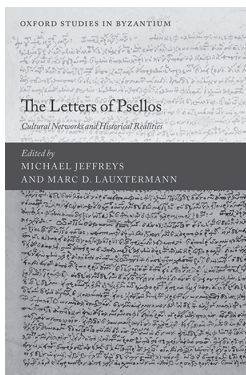
Marcellus. Gesta Collationis Carthaginensis // PL. T. 11. Col. 1231–1418.

Литература

Dunn G. D. Augustine's Memory of the 411 Confrontation with Emeritus of Cherchell // *Memories of Utopia. The Revision of Histories and Landscapes in Late Antiquity* / ed. N. Bronwen, S. Kosta. London: Routledge, 2019. P. 57–72.

Evers A. A Fine Line? Catholics and Donatists in Roman North Africa // *Frontiers in the Roman World. Proceedings of the Ninth Workshop of the International Network Impact of Empire* (Durham, 16–19 April 2009) / ed. O. Hekster, T. Kaizer. Leiden: Brill, 2011. P. 175–198.

Владимир Михайлович Тюленев



THE LETTERS OF PSELLOS. CULTURAL NETWORKS AND HISTORICAL REALITIES

ed. by M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann
Oxford: Oxford University Press, 2017. X, 469 p.
ISBN 9780198787228

УДК 82-95 (94(41/99))
DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.011

Авторы тома «Письма Михаила Пселла. Культурные сети и исторические реалии» Майкл Джеффрис и Марк Локстерманн оказали византинове-дению большую услугу. Не дожидаясь выхода полного издания корпу-са писем Михаила Пселла, они подготовили свод резюме этих писем, снабдив их обширным научным аппаратом.

Те, кто занимается или хотя бы интересуется историей Визан-тии XI в., особенно её интеллектуальной историей, знает, что при всей важности этого источника, письма Михаила Пселла как нечто целое, как единый корпус ранее были исследователям недоступны. До послед-ного времени (ситуация изменилась с выходом издания С. Папаиоан-ну)¹ письма Михаила Пселла существовали в десяти разных изданиях: от больших К. Н. Сафы² и Е. Курца, С. Дрексля³ до публикаций отдельных писем, например подготовленных У. Крискуоло⁴. Возможность взглянуть на письма как на единый объект исследования уже сама по себе влечёт за собой смену исследовательской парадигмы. Но издатель М. Джеф-фрис подчёркивает, что подготовленное им издание не утратит акту-альности и после публикации полного корпуса писем Михаила Пселла

- 1 *Michael Psellus. Epistulae. Vol. 1 – 2* / hrsg. S. Papaioannou. Berlin; Boston, 2019. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- 2 Μεσαιωνική βιβλιοθήκη ή συλλογή ανέκδοτων μνημείων της Ἑλληνικῆς ἱστορίας. Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα. Τ. 5 / ἐπιστ. Κ. Ν. Σάθα. Ἐν Βενε-τίᾳ, 1876.
- 3 *Michaelis Pselli Scripta minora magnam partem adhuc inedita. Vol. 2: Epistulae* / ed. E. Kurtz, S. Drexler. Milano, 1941. (Orbis Romanus; vol. 12).
- 4 *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino* / ed. U. Criscuolo. Napoli, 1990; *Michele Psello. Epistola a Michele Cerulario* / ed. U. Criscuolo. Napoli, 1990.

(р. 143), потому что оно даёт инструмент более широкому кругу исследователей (не говоря о популяризации наследия Михаила Пселла среди обычных читателей): чтение и интерпретация переписки Михаила Пселла — удел узкого круга специалистов, из которых далеко не каждый (как иронично отмечает М. Джеффрис (р. 143)) может сказать, что правильно понимает текст многих писем. Простой пример (из сферы, которая близка мне лично): конкретному исследователю требуется проследить, как в текстах Михаила Пселла разрабатывается тема идей (или неоплатонических ипостасей, или интеллектуального созерцания и т. д.), и он с неизбежностью должен обратиться, в том числе, к переписке Михаила Пселла. Конечно, этот исследователь хорошо владеет греческим языком, однако, вполне вероятно, что он хуже владеет знаниями в области византийского этикета, эпистолографии, вообще светской культуры XI в. — это просто не его специальность. В силу этого он может увидеть, что Михаил Пселл работает с конкретным богословско-философским термином, но вполне может и не понять контекст использования этого термина: возможно, речь идёт о риторическом упражнении (что совсем не редкость для Пселла), возможно, о дружеской иронии или даже тонкой издёвке (что тоже встречается в переписке византийского мыслителя). В таком случае исследователь может неверно интерпретировать конкретный пассаж, включив его в качестве доказательства или иллюстрации в свой «серьёзный дискурс», основанный на чисто научных высказываниях Пселла, лишённых постороннего содержания. Письма, поданные в адаптированном к восприятию виде, помогают исследователю, упрощают его задачу. Именно поэтому издатели данного тома предлагают читателю не полный перевод писем, а подборку резюме, не только подробно пересказывают содержание писем, но и отчасти их интерпретируют посредством помещения их в конкретный исторический контекст (разумеется, там, где это возможно: далеко не все письма имеют точную датировку и могут быть привязаны к тому или иному событийному комплексу).

Письма Михаила Пселла, наряду с его историческими сочинениями, — бесценный источник по истории византийского общества, культуры, философии, быта и нравов, политической истории. Это настолько яркий и значимый феномен, что часто он играет с исследователями злую шутку: они вынуждены воспринимать Византию XI в. через призму текстов Михаила Пселла, конкретных персонажей этой истории (императоров, царедворцев, крупных чиновников и многих других людей) изучать в зеркале пселловского нарратива — зеркале, далеко не всегда

дающем правильное изображение действительности, а те ли иные явления оценивать, основываясь только на том материале, который представляет нам Михаил Пселл. Например, мы вынуждены верить на слово византийскому гуманисту относительно того, что среди его непосредственных предшественников и современников нет ни одного сколь-либо стоящего мыслителя и знатока философии⁵. При этом мы можем быть уверены, что византийский интеллектуальный пейзаж в XI в. отнюдь не походил на выжженную пустыню, посреди которой расположился оазис под названием Михаил Пселл (достаточно вспомнить раннего современника Пселла Никиту Стифата, точно не менее образованного и оригинального мыслителя). Ещё один пример: его письма создают картину особой интеллектуальной общности, образованной Михаилом Пселлом и его друзьями, участники которой испытывают друг к другу *φιλία*, любовь-дружбу-влечение (перевести точно невозможно)⁶. Сложно сказать, о чём идёт речь: о некой социальной реальности, действительно существовавшей в Византии XI в., или о мировоззренческом конструкте Михаила Пселла, надо сказать достаточно оригинальном и претендующем на богословскую уникальность. Наверняка, специалисты по экономической, политической, литературной, социальной истории могут дать множество примеров того, как сочинения Михаила Пселла довлеют над исследователем, «мешая» ему составить объективную картину. Впрочем, чтобы «преодолеть» влияние эпистолографического корпуса Михаила Пселла, его нужно знать. Этому и посвящено оксфордское издание.

Оно состоит из двух неравных частей. Первая представляет собой материалы (разумеется, переработанные в статьи) международного семинара, посвящённого эпистолографическому наследию Михаила Пселла, который прошёл 6–7 ноября 2010 г. в Оксфорде. Вторая часть — резюме всех сохранившихся писем византийского писателя, снабжённых научным аппаратом. Стоит сказать о том, что некоторые письма приведены в данном томе в полном переводе на английский язык — часть их приведена в приложении к статьям в первой части тома.

5 *Michael Psellus. Chronographia VI*, 37 // *Michaelis Pselli Chronographia*. Bd. 1. Einleitung und Text / hrsg. von D. R. Reinsch. Berlin, 2014. (Millennium-Studien; Bd. 51). S. 122.

6 См. об этом: *Walter D. Michael Psellos — Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike*. Berlin, 2017. S. 110 и далее; *Limousin E. Les lettrés en société: «φίλος βίος» ou «πολιτικός βίος»?* // *Byzantion*. 1999. Vol. 69. P. 344–365; также в рецензируемом томе: *The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities* / ed. by M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann. Oxford, 2017. P. 16.

Открывает первую часть обзорная статья Марка Локстерманна⁷, которая является обзорной не только в том смысле, что обрисовывает проблематику остальных статей (их всего пять), но и даёт представление о том, с какими вообще проблемами сталкиваются интерпретаторы писем Михаила Пселла. Например, он указывает на три причины, по которым сложно свести письма Пселла к некому связному повествованию (single message): (1) сочетание исторической дистанции и эпистолографической близости; у читателя (интерпретатора) нет той информации, которая была у собеседников и ему сложно «поймать» отсылки собеседников к той реальности, которая нам, может быть, известна из других источников, а может быть, и неизвестна вовсе; (2) использование при составлении письма определённого набора «тайных кодов», которые являлись одновременно и элементами литературной игры и условиями деловой переписки, сообщали адресату вполне конкретную информацию; разгадка этого византийского шифра представляет известные трудности; (3) ирония, к которой Михаил Пселл часто прибегает в своих письмах; для его собеседника она является сигналом того, что автор письма говорит не всю правду, а для современного читателя реальным препятствием к пониманию написанного.

Статья Флориса Бернара⁸ посвящена общности, которая формировалась вокруг Пселла как учителя и поддерживалась им, в том числе, с помощью интенсивной переписки: с другими учителями, с действующими, бывшими и потенциальными учениками, с их родителями и покровителями. Ф. Бернар приходит к выводу, что «образовательные сети» (возможно, несколько грубый перевод английского educational networks), которые разбрасывал Михаил Пселл, имели две функции: социально-духовную и социально-экономическую. Несомненно, Михаил Пселл мыслил сообщество учителей и учеников как некий духовный союз, объединённый любовью и общей тягой к истине, как некое подобие семьи (термины родства активно используются Михаилом Пселлом в переписке с учениками и коллегами), члены которой поддерживают и заботятся друг о друге. Однако также несомненно, что византийский писатель ценил свои связи с учениками как инструмент для решения карьерных и экономических вопросов. Связи с бывшими учениками выступали здесь в качестве «полезных знакомств». В частности Михаил Пселл использовал их для продвижения (promotion) себя в качестве учителя, для поиска новых клиентов, то есть новых учеников. Если

7 Lauxtermann M. D. Introduction. P. 3–12.

8 Bernard F. Educational Networks in the Letters of Michael Psellos. P. 13–41.

второй аспект пселловских «educational networks» важен для социально-экономической истории Византии, то первый ещё и для понимания богословско-философских взглядов Михаила Пселла.

Майкл Джеффрис в своей статье «Михаил Пселл и монастырь»⁹ раскрывает тему сложных, противоречивых отношений мыслителя с важнейшим институтом византийского общества. Исследователь, основываясь прежде всего на переписке с Иоанном Ксифилином, пишет о предпосылках и мотивах удаления Михаила Пселла в монастырь на горе Олимп, а также о предполагаемых (сам Пселл нигде и никогда не пишет об этом прямо) причинах возвращения в столицу. Ещё один вопрос, который поднимает М. Джеффрис, — это деятельность Михаила Пселла в качестве харистикария (арендатора, если упрощать) нескольких монастырей. Эта деятельность также отражена в переписке Пселла. Вторая часть статьи представляет собой каталог писем Михаила Пселла, касающихся монастырей, структурированный по хронологическому принципу.

Оставшиеся статьи сосредоточены на конкретных персоналиях — адресатах Михаила Пселла. М. Джеффрис скрупулёзно, на основании прежде всего писем Михаила Пселла, а также других источников (например, печатей), выстраивает биографию двух важных персонажей византийской истории XI в. — Константина и Никифора, племянников патр. Михаила Керулария¹⁰. М. Лукстерман даёт подробнейший обзор переписки Михаила Пселла с Иоанном Мавроподом. Редкий случай, когда мы можем услышать не только голос Михаила Пселла, но и его собеседника, конгениального ему мастера слова и любопытного мыслителя: Иоанн Мавропод предстаёт в образе интеллектуала-анакрета, который по воле Божией (а также по воле императора и патриарха) был вынужден занять епископскую кафедру¹¹.

Наконец, Дитер Родерих Рейнш посвятил небольшую статью анализу писем Михаила Пселла к Льву Параспондилу¹², синкеллу, который краткое время (1055–1056 гг.) был на самой вершине власти в империи. Сопоставляя пассажи из «Хронографии» и письма Пселла, адресованные синкеллу, Д. Р. Рейнш показывает, что Михаил Пселл последователен в своей критике высокопоставленного чиновника: если в «Хронографии»

9 *Jeffreys M.* Michael Psellos and the Monastery. P. 42–58.

10 *Jeffreys M.* Constantine, Nephew of the Patriarch Keroularios, and His Good Friend Michael Psellos. P. 59–88.

11 *Lauxtermann M. D.* The Intertwined Lives of Michael Psellos and John Mauroπους. P. 89–127.

12 *Reinsch D. R.* Venomous Praise: Some Remarks on Michael Psellos' Letters to Leon Paraspondylos. P. 128–142.

он пишет о нём без обиняков, то в переписке прибегает к тонкой иронии. Но образ Льва Параспондила важен ещё и для выстраивания политического идеала Михаила Пселла. В «Хронографии», как известно, именно после описания «прямолинейного» нрава синкелла следует классификация видов души: душа, существующая как бы отдельно от тела, душа, подчиняющаяся телу, и душа, находящаяся в гармоничных отношениях с телом¹³. По мнению Пселла, Параспондил соответствовал скорее первому типу, обладал душой философа, а не политика. В то время как политическим (и вообще жизненным) идеалом Михаила Пселла был третий тип. Так вот небольшое исследование Д. Р. Рейнша работает на ту гипотезу, что политический идеал был сформулирован в «Хронографии» не только для того, чтобы выставить в дурном свете Льва Параспондила. Похоже, что Михаил Пселл был последователен в данном вопросе.

Несколько слов о том, как организованы сами резюме (р. 143–416). Каждое из них снабжено двумя справками. Первая посвящена датировке письма, вторая — библиографии вопроса (рукописи, издания, переводы, историография). Некоторые письма, адресованные одним и тем же лицам или связанные с одними и теми же персоналиями (например, два письма епископу Парнасскому приведены вместе с письмом кесарю Иоанну Дуке, в котором Пселл просит за своего друга-епископа (р. 207)), объединены редакторами в особые подразделы. Эти подразделы являются как бы полуфабрикатами для приготовления связного повествования — неплохой инструмент для исследователя. Ещё одним инструментом являются экскурсы (р. 417–446) в приложении к резюме, посвящённые датировке различных комплексов писем: писем, отправленных вместе с дарами членам императорской фамилии или патриарху, писем Анастасию Лизику и членам его семьи, писем молодым судьям фемы Армениак, монаху Илие, бывшим ученикам и т. д. Некоторые комплексы объединяют не имена адресатов, а тематика: Пселл как лоббист, Пселл как литератор, связи Пселла в администрации и т. д.

Подводя итог, можно констатировать, что том, подготовленный М. Джеффрисом и М. Лукстерманном, является не только собранием научных статей, не только справочником по эпистолографии Михаила Пселла, но и практическим пособием, которое предлагает множество тем, множество заготовок, множество отправных точек для исследования.

13 Michael Psellus. Chronographia VI, 211 (a8) // Op. cit. S. 199–200; см.: Lauritzen F. The Mixed Life of Plato's Philebus in Psellos' Chronographie (6a. 8) // Сборник радова Византолошког института. 2013. Т. 50. Р. 399–409.

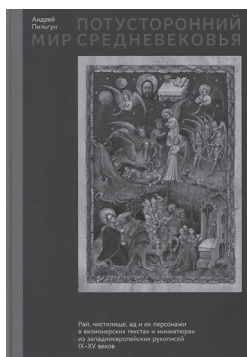
Источники

- Michael Psellus*. Epistulae. Vol. 1–2 / hrsg. S. Papaioannou. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2019. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Michaelis Pselli* Chronographia. Bd. 1. Einleitung und Text / hrsg. von D. R. Reinsch. Berlin: W. de Gruyter, 2014. (Millennium-Studien; Bd. 51).
- Michaelis Pselli* Scripta minora magnam partem adhuc inedita. Vol. 2: Epistulae / ed. E. Kurtz, S. Drexel. Milano: Vita e pensiero, 1941. (Orbis Romanus; vol. 12).
- Michele Psello*. Epistola a Giovanni Xifilino / ed. U. Criscuolo. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- Michele Psello*. Epistola a Michele Cerulario / ed. U. Criscuolo. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- The Letters of Psellos: Cultural Networks and Historical Realities / ed. by M. Jeffreys, M. D. Lauxtermann. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Μεσαιωνική βιβλιοθήκη ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς Ἑλληνικῆς ἱστορίας. Μιχαὴλ Ψελλοῦ ἱστορικοὶ λόγοι, ἐπιστολαὶ καὶ ἄλλα ἀνέκδοτα. Τ. 5 / ἐπιστ. Κ. Ν. Σάθα. Ἐν Βε-
νετίᾳ: Τύποις τοῦ Φοίνικος, 1876.

Литература

- Lauritzen F.* The Mixed Life of Plato's Philebus in Psellos' Chronographie (6a. 8) // Сборник радова Византолошког института. 2013. Т. 50. Р. 399–409.
- Limousin E.* Les lettrés en société: «φίλος βίος» ou «πολιτικός βίος»? // Byzantion. 1999. Vol. 69. Р. 344–365.
- Walter D.* Michael Psellos — Christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike. Berlin: W. de Gruyter, 2017.

Тимур Аркадьевич Щукин



Пильгун А. В.

ПОТУСТОРОННИЙ МИР СРЕДНЕВЕКОВЬЯ. РАЙ, ЧИСТИЛИЩЕ, АД И ИХ ПЕРСОНАЖИ В ВИЗИОНЕРСКИХ ТЕКСТАХ И МИНИАТЮРАХ ИЗ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ РУКОПИСЕЙ IX–XV ВЕКОВ

М.: Гамма-пресс, 2019. 467 с. ISBN 978-5-9612-0070-6

УДК 82-95 (94(36))

DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.012

«Божественная комедия» Андрея Пильгуна

В конце января 2015 года в Лаборатории медиевистических исследований НИУ ВШЭ состоялось заседание, привлечшее внимание огромного числа слушателей: специалистов по западноевропейскому Средневековью (историков, филологов, культурологов, искусствоведов), студентов столичных ВУЗов, коллег-русистов. Интерес этот был совершенно закономерен, поскольку темой заявленного доклада значилась «Физика потустороннего», а его автор А. В. Пильгун намеревался познакомить аудиторию со своей новой монографией, находившейся на тот момент в работе.

Книгой этой, увидевшей свет в 2019 году, стал «Потусторонний мир Средневековья» — исследование представлений людей IX–XV вв. о том, что ждало их за земным порогом — в чистилище, раю и в преисподней. Данная работа явилась продолжением не менее объемного и насыщенного информацией труда, посвященного средневековым изображениям и описаниям вполне реального небесного и подлунного пространства в их неразрывной связи с христианскими представлениями о мироздании¹. Теперь же автор предложил своим читателям увлекательное путешествие в мир *воображаемого* — в тот

1 Пильгун А. В. Вселенная Средневековья. Космос, звезды, планеты и подлунный мир в иллюстрациях из западноевропейских рукописей VIII–XVI веков. М.: Гамма-пресс, 2011. 488 с.

мир потустороннего, который рождался под пером средневековых визионеров и находил отражение в многочисленных миниатюрах к самым различным рукописным кодексам.

Об иллюстративном материале, собранном в монографии, следует, безусловно, сказать особо, ибо перед нами результат титанического труда по выявлению и анализу редчайших изображений практически из всех библиотек и архивных хранилищ мира. Такую работу, на мой взгляд, было бы сложно осуществить за столь небольшой срок даже группе исследователей², и тем не менее с поставленной задачей А. В. Пильгун справился в одиночку и поистине блестяще. В представленной на страницах «Потустороннего мира» коллекции миниатюр (и, как следствие, рассмотренных мотивов) сложно найти сколько-нибудь существенные лакуны. В издание вошли 430 иллюстраций прекрасного качества (здесь нужно отдать должное издательству «Гамма-пресс»), которое позволяет по достоинству оценить и их цветовое решение, и детализацию того или иного сюжета. Трудно себе вообразить лучшее подспорье для специалистов, изучающих эпоху западноевропейского Средневековья.

Казалось бы, что свой научный поиск А. В. Пильгун мог с полным правом ограничить лишь собиранием и описанием столь редких миниатюр, ведь одно их вдумчивое изучение занимает читателя на долгие часы. И тем не менее автор не остановился на достигнутом. Мало того, что все иллюстрации в книге оказались снабжены подробнейшим перечнем основных мотивов, представленных на том или ином изображении и заставляющих вспомнить об индексе Аарне — Томпсона — Утера³. Такой же список мотивов был составлен автором и для визионерских текстов, что также позволяет легко проследить развитие описаний потустороннего мира на протяжении нескольких веков и сравнить их с его чуть более поздней визуализацией на миниатюрах.

2 Здесь стоит вспомнить о Группе исторической антропологии западноевропейского Средневековья (Le Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval), созданной в 1978 г. Жаком Ле Гоффом и продолжавшей исследования вплоть до 2017 г., сначала под руководством Жан-Клода Шмитта, а затем — Мари-Анн Поло де Больё. Их работа по каталогизации основных средневековых изобразительных мотивов и сюжетов «поучительных примеров» (exempla) заняла многие десятилетия. О работе Группы см. прежде всего: <http://gahom.ehess.fr>.

3 Данный индекс был составлен для систематизации фольклорных сказочных сюжетов: *Aarne A. Verzeichnis der Märchetypen*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1910; *Thompson S. Motif-index of Folk-literature*. Copenhagen; Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958. 6 vols.; *Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 2004. Parts I–III.

Однако и собственно исследовательская часть монографии А. В. Пильгуна весьма познавательна. Она распадается на несколько больших «блоков», последовательно повествующих о географии, топографии и ландшафте потустороннего мира, а также о населяющих его персонажах и их отношениях с душами умерших людей. Иными словами, автор предлагает своим читателям некий «путеводитель» по различным «отсекам» загробного мира — такого, каким его представляли себе средневековые визионеры и миниатюристы. Две эти системы репрезентаций далеко не всегда совпадают друг с другом ни по содержанию, ни по хронологии: ведь, как справедливо напоминает А. В. Пильгун, большая часть средневековых визионерских текстов была создана до первой четверти XIII в., тогда как изображения, напротив, в основном относятся к XIII–XV вв. Тем не менее, с методологической точки зрения, этот временной разрыв не создает сущностной проблемы, поскольку соединение письменных и визуальных источников лишь помогает читателю увидеть более целостную и объемную картину, глубже проникнуть в воображаемые миры людей Средневековья, понять, насколько менялись их представления в каждом следующем столетии, а в чем оставались неизменными.

За подробным описанием средневековых картин потустороннего мира встает не менее интересный проблемный план. Автор пытается найти ответы на такие глобальные вопросы, как роль Творца в создании рая, чистилища и преисподней; влияние библейских текстов на иконографию отдельных сюжетов и целых иконографических схем; наличие возможных текстов-«посредников» между сочинениями визионеров и работами художников; особенности передачи этими последними неизобразяемого: вкуса, запаха, телесных ощущений (холода или жары), человеческих или демонических эмоций (радости, страха, грусти); связь реальности и вымысла в описаниях и визуализации сцен наказания грешников в аду⁴. Совершенно особый исследовательский интерес вызывает предложенная в монографии трактовка средневекового чистилища, которое, вслед за Ж. Ле Гоффом и А. Я. Гуревичем⁵, современные медиевисты традиционно воспринимают

- 4 В данном случае А. В. Пильгун, как кажется, дополняет весьма существенными деталями давние и более общие наблюдения Жерома Баше (*Baschet J. Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie, XII^e – XV^e siècles. Roma: École française de Rome, 1993, 2014*). В частности, особого интереса заслуживают размышления автора о средневековом восприятии адской пасти как отдельного живого существа (с. 173–202).
- 5 *Le Goff J. La naissance du purgatoire. Paris: Gallimard, 1981* (рус. пер.: *Ле Гофф Ж. Рождение чистилища* / пер. В. Бабинцева, Т. Краевой. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ Москва, 2009); *Гуревич А. Я. Потусторонний мир* // *Словарь средневековой культуры* / под ред. А. Я. Гуревича. М.: Российская политическая энциклопедия, 2003. С. 376–380.

как отдельный отсек потустороннего мира. Тем не менее на многочисленных примерах — как письменных, так и иконографических А. В. Пильгун демонстрирует, что так было далеко не всегда. Порой чистилище воспринималось и изображалось как часть «инфернального региона» (с. 6, 7, 10, 19, 363), то есть как ещё одно место наказания грешников.

Огромный массив собранного и проанализированного автором материала не просто исключительно интересен и полезен для исследователей-медиевистов. Он заставляет *задуматься* над поставленными или лишь намеченными проблемами, а потому порождает бесчисленное количество вопросов, а иногда и сомнений.

Первое и, пожалуй, самое главное из них приходит сразу же по прочтении монографии: насколько пространство, описываемое или изображаемое средневековыми визионерами и миниатюристами, в действительности являлось *воображаемым*? Ведь А. В. Пильгун сам отмечает, что у человека той эпохи отсутствовало понимание «потустороннего» (с. 8), иными словами, он никак не разделял мир земной и загробный. Безусловно воображаемыми все эти описания, как мне представляется, могли бы считаться лишь для нас, людей XXI в., но для человека эпохи Средневековья они, скорее, отражали попытки *упорядочить* собственные идеи о потустороннем мире, встроить их в определенную схему. Именно этой цели и служили многочисленные тексты и изображения: они были способом привести воображаемое к *реальным* образам мира земного, использовать систему аналогий, чтобы через нее понять самим и объяснить другим невообразимое.

Вот почему, к примеру, сцены наказания грешников в аду так часто оказывались идентичны тем «образцам», которые современники наблюдали в реальной жизни (на городской площади или в зале суда) и которые уже в период раннего Средневековья были вполне регламентированы (с. 288–377)⁶. Вот почему разнообразные представители инфернальной фауны являлись не просто вполне реальными животными (с. 93–100, 127–130): все они в действительности принадлежали к так называемому бестиарию дьявола, то есть *уже* были встроены в некую упорядоченную схему, с успехом применявшуюся и в мире земном⁷. Вот почему демоны изображались авторами визионерских

6 В данном случае, как мне кажется, было бы значительно интереснее отметить и проанализировать те наказания в аду, которые *не находили* аналогов в земном мире, т. е. заведомо не опирались на готовые схемы.

7 О бестиарии дьявола см. прежде всего: Sansy D. Bestiaire des juifs, bestiaire du Diable // Micrologus: natura, scienze e società medievali. 2000. Vol. 8: Il mondo animale. P. 561–579.

текстов и миниатюр в соответствии с определённой иерархией (с. 81–88, 137–138), которая вторила ангельским порядкам в мире небесном.

Воображаемыми не следует, на мой взгляд, именовать даже описания *устройства* потустороннего мира, в котором отсутствовали явные связи между отдельными «отсеками» (с. 15, 36–55). Ведь люди Средневековья, насколько мы можем судить по самым различным источникам, вообще плохо представляли себе пространство, которое являлось для них скорее точечным, нежели линейным⁸, но от этого оно не становилось менее реальным. Наконец, *типичность* картин потустороннего мира и у визионеров, и у миниатюристов, в которой их современники видели истинность этих описаний (с. 24), в действительности сама по себе свидетельствовала о потребности превращения воображаемого в реальное, в то, что существует на самом деле и подчинено определённым правилам.

Возможно, именно с этой особенностью восприятия связана и проблема «хаотичности» потустороннего мира, к которой неоднократно возвращается на страницах своего труда А. В. Пильгун. Он утверждает, что, с точки зрения средневекового человека, в преисподней всегда царил беспорядок, в ней отсутствовала гармония и геометрия (с. 15, 234–235). На мой взгляд, речь должна вестись скорее не о хаосе, а вновь о специфически понимаемом порядке, который, безусловно, не всегда, но все же бывал подчинен определённым нормам, особенно четко проявляющимся как раз на миниатюрах. Огромный иллюстративный материал, собранный в монографии, даёт, в частности, возможность утверждать, что иконографическая схема, согласно которой рай и ад помещались вверху и внизу изображения соответственно, являлась вполне устойчивой (с. 57, 63, 68 и др.). Движение грешников по направлению к аду обычно происходило справа налево, а праведников — в обратном порядке (с. 13, 16–18, 78, 103, 125 и др.), что представляется совершенно логичным для средневекового (и не только) мышления, для которого

8 Феномен средневекового сознания, уже не раз подмеченный исследователями, заключался в том, что люди той эпохи вполне внятно и достоверно описывали конкретные места, где жили или бывали по необходимости (города или деревни), но практически никогда не упоминали в своих рассказах территорию, которая располагалась *между* населёнными пунктами (дороги, леса, поля и т. д.). См., к примеру: *Paul J. Le prophétisme autour de Jeanne d'Arc et de sa mission // Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento / a cura di G. L. Potestà. Genova: Marietti, 1991. P. 157–182; Тогоева О. И.* Воспоминания о власти. Реймс 1431 г. // *Образы власти на Западе, в Византии и на Руси. Средние века и Новое время / под ред. М. А. Бойцова, О. Г. Эксле. М.: Наука, 2008. С. 307–325.* В этой связи в монографии А. В. Пильгуна было бы очень интересно увидеть собирательный образ *райского* ландшафта, от анализа которого автор, к сожалению, отказался (с. 204).

«правое» всегда ассоциировалось с Божественным, а «левое» — лишь с дьяволом и его присными⁹. Точно так же и сам Господь всегда — даже в сценах сотворения преисподней — располагался строго по центру изображения или же в его верхнем регистре (с. 13–14, 31, 47, 90 и др.).

Тему поисков порядка и гармонии в загробном мире, как в его описаниях, так и в изображениях, на мой взгляд, можно было бы усилить в монографии, дополнительно затронув такой любопытный сюжет, как география и топография *шабаша*. А. В. Пильгун логично завершает повествование разделом, посвящённым связям между миром земным и миром потусторонним, и совершенно справедливо отмечает, что граница между ними чаще всего оказывалась проницаемой. У воображаемых явлений и персонажей в большинстве случаев находились вполне реальные «близнецы»; многие события происходили одновременно сразу в двух мирах или были тесно связаны друг с другом; потусторонние визуальные эффекты, звуки и ароматы оказывались вполне доступными и в подлунном мире (с. 380–394). Однако именно шабаш ведьм и колдунов, первые связные концепции которого появились в Западной Европе на рубеже XIV–XV вв., в результате оказался именно тем местом, где мир земной наиболее тесно соприкасался с миром потусторонним.

Шабаш всегда представлялся *пограничным* пространством, описания которого отсылали одновременно к явлениям повседневной жизни людей Средневековья (церковным таинствам, праздничному застолью, свадьбе, ритуалу принесения оммажа и т. д.) и в то же время — к воображаемым картинам загробной жизни. В частности, места локализации ада, о которых подробно пишет А. В. Пильгун (с. 259–287) и которые, согласно средневековым авторам и художникам, чаще всего располагались в труднодостижимых горах, скалах, пещерах, полях, подземельях и т. д., со временем в воображении современников превратились в места проведения встреч ведьм и колдунов с дьяволом и демонами. Иными словами, описания шабаша дают нам редкую возможность проследить, как представления об упорядоченности земного мира и реального социального устройства влияли на идеи об устройстве мира загробного (прежде всего inferнального) и как они в конце концов их себе подчинили.

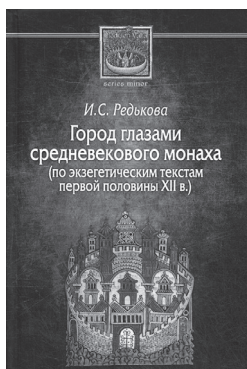
9 О проблеме негативного восприятия «левого» в западноевропейской средневековой культуре см. прежде всего: *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья / пер. Е. Решетниковой. СПб.: Alexandria, 2012. С. 210–224. О развитии данной идеи в средневековой демонологии см.: *Тогоева О. И.* Рыжий левша: тема предательства Иуды в средневековом правовом дискурсе // *Одиссей. Человек в истории* 2012. М.: Наука, 2012. С. 98–112.

Наконец, в заключение стоит упомянуть ещё об одной досадной, с моей точки зрения, лакуне в представленной монографии. Очень жаль, что из списка визионерских текстов, задействованных здесь (а их насчитывается более шестидесяти), А. В. Пильгун совершенно сознательно исключил «Божественную комедию» Данте Алигьери. Своё решение он объясняет тем, что в этом произведении не описывался «экзистенциальный опыт» автора (с. 24). На мой взгляд, данному сочинению все же следовало уделить внимание, тем более что А. В. Пильгун сам справедливо замечает, что характер визионерских текстов менялся в эпоху позднего Средневековья. И если в монографии идёт речь о видениях XIV в., связанных с «Чистилищем св. Патрика» (с. 260–261, 266, 270–271, 275, 283)¹⁰, то и поэме Данте, созданной в тот же период, здесь должно было найтись место. Это позволило бы представить читателю более объемную картину прошлого и продемонстрировать, как именно она менялась в веках, то есть проследить не только традицию, но и новации в изображении и осмыслении загробного мира.

И все же влияние «Божественной комедии» в «Потустороннем мире Средневековья», безусловно, ощущается. И дело здесь даже не в том, что А. В. Пильгун использовал в исследовании огромное количество иллюстраций, созданных именно к этому произведению (с. 216–217, 239, 250, 266, 273, 278, 297, 304, 355 и др.). Как Данте за Вергилием, сам автор следовал за средневековыми визионерами и миниатюристами и, если угодно, создал для читателей собственную «Божественную комедию». Высказанные к тексту монографии вопросы и замечания ни в коем случае не умаляют проделанной А. В. Пильгуном невероятно сложной, скрупулёзной и исключительно профессиональной работы — они лишь предлагают новые пути научного поиска и размышлений. Что же касается собственно «Потустороннего мира Средневековья», то он, как и поэма великого флорентийца, вне всякого сомнения, послужит прекрасной основой для последующих исследований столь непростой тематики, как система представлений и ценностей людей прошлого. Без основополагающего труда А. В. Пильгуна уже не смогут обойтись будущие Джованни Боккаччо, Джеффри Чосеры и Джоны Мильтоны. Пожелаем же им удачи на этом непростом пути, а самому автору — ещё множества интереснейших публикаций, которые все мы будем с нетерпением ждать.

Ольга Игоревна Тогоева

10 О «Чистилище св. Патрика» см. также: Харман Д. Д. Чистилище святого Патрика и другие легенды средневековой Ирландии. М.: АСТ, 2020.



Редькова И. С.

ГОРОД ГЛАЗАМИ СРЕДНЕВЕКОВОГО МОНАХА (ПО ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИМ ТЕКСТАМ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XII в.)

М.: Центр гуманитарных инициатив; СПб.:
Петроглиф, 2020. (Mediaevalia. [Series minor]). 432 с.
ISBN 978-5-98712-906-7

УДК 82-95 (94(36))

DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.013

Монография Ирины Сергеевны Редьковой посвящена городу как новому феномену социальной жизни Средневековья, рассмотренному по экзегетическим текстам первой половины XII в. В предисловии автор справедливо отмечает, что «история интерпретации может быть использована как зеркало социальных и культурных изменений» (с. 9). И если любой древний текст нуждается в толковании, то тем более это относится к тексту священному. По этой причине при переводах Библии меняются также адресаты, контексты и культурные коды. Каждый народ и каждая эпоха привносит некие новые реалии и новые прочтения в изначальный священный текст.

Двенадцатый век представляется особой эпохой в истории Западной Европы. Это время развития городов как новой формы организации социальной жизни, как нового феномена. Это развитие диалектики и схоластики как новых направлений в богословской мысли. Это время глубинных трансформаций во всех сферах жизни — политической, социальной, экономической и культурной. Изучение и анализ текстов той эпохи позволяет глубже понять и осмыслить дальнейшее развитие и динамику европейской культуры в целом.

Первая глава данной работы носит название «Источники». Она является своего рода введением к остальной части исследования. После общих параграфов, посвящённых понятиям экзегетики и герменевтики, а также богодухновенности Библии, автор переходит к характеристике латинских переводов Священного Писания. Первые переводы

на латинский язык книг Ветхого и Нового Заветов появились уже во II в. в Африке и Южной Галлии. Это были технические переводы, которые во многом повлияли на формирование и развитие «церковной латыни». Постепенно, в процессе формирования канона появилась потребность в стандартизации и унификации текста. В 382 г. папа Дамас I поручил блж. Иерониму сверить латинские переводы Нового Завета с греческим текстом. После работы над текстом Нового Завета Иероним приступил к ревизии и переводу Ветхого Завета, чему он посвятил около двадцати лет. В ходе работы блж. Иероним приходит к формулировке концепции *hebraica veritas* («еврейская истина»), согласно которой еврейский оригинал Ветхого Завета является первичным авторитетом и главным критерием истинности при переводе и толковании Священного Писания. Впоследствии блж. Августин подвергнет критике данную концепцию, отстаивая авторитет Септуагинты как богодухновенного текста, освящённого традицией христианской Церкви.

В параграфе 1.2.3 автором рассматривается рецепция Вульгаты в Раннее и Высокое средневековье. Как отмечает автор, до нашего времени сохранилось более десяти тысяч рукописных экземпляров латинской Вульгаты (больше всего Нового Завета и Псалтири), древнейшие из которых датируются V в. К эпохе Карла Великого Вульгата постепенно заняла приоритетное положение. Начиная с этого времени, возникают попытки создать единый унифицированный текст Библии, нашедшие выражение в Библии Алкуина (801 г.), в редакции Стефана Хардинга, третьего аббата Сито (XII в.), и редакции Стефана Лангтона, архиеп. Кентерберийского (XIII в.).

Второй параграф первой главы посвящён методам экзегетики. По мнению автора, самой ранней формой экзегезы является этимологическое толкование слов, которое строилось на гипотезе, что в слове содержится и точность, и суть вещи, явления. Другим методом является интерпретация парафразы, где исследованию подвергался синтаксис предложения, взаимосвязи и их расположение в предложении. Крайней формы экзегезы является аллегорическое толкование, воспринятое христианством через Филона Александрийского и раннюю иудео-христианскую традицию, когда за буквальным смыслом («тело») интерпретатор раскрывает духовный смысл («душу») Писаний. Этот тип был развит впоследствии в рамках Александрийской богословской школы (Климент Александрийский и Ориген). Ещё одним методом толкования является типология, ставящая перед собой задачу найти соответствия Нового Завета (антитип) в тайнах Ветхого (тип, «тень», прообраз).

В отдельном разделе, посвящённом Оригену и его методу, автор характеризует герменевтическую теорию Оригена, согласно которому в Писании присутствует три уровня смыслов: буквальный, духовный и моральный. Кроме того, Библия является единомысленной, и Ветхий Завет прообразовательно (типологически) согласуется с Новым. А любую фигуру Ветхого Завета также следует рассматривать как «тень» или «отображение» некой духовной тайны и как моральную аллегория.

Этот метод Александрийской школы не получил значительного распространения на Востоке, но был весьма популярен на Западе. Учение о множественности смыслов Писания становится нормой в интерпретации библейского текста. Это учение автор находит у свт. Амвросия Медиоланского, у блж. Иеронима, блж. Августина и папы Григория Великого.

В X–XI вв., с расцветом монашеской культуры и литературы на Западе, возникает особый тип образования, в основе которого лежит *lectio divina* — чтение Библии и размышление (*meditatio*) над прочитанным текстом. И если в кафедральных школах у схоластов *lectio* вело в дальнейшем к *quaestio* (вопросу) и *disputatio* (дискуссии), то есть к научному познанию предмета, то в монашеских кругах за чтением Библии следовало *meditatio et oratio* (размышление и молитва), что вело, в свою очередь, к мудрости и внутреннему познанию.

Как справедливо отмечает автор, Библия занимала центральное место в процессе обучения в городских, кафедральных школах (например, в Лане, Шартре, Париже). Здесь возникают новые формы экзегезы, появляются комментарии, на смену которым приходят отдельные трактаты сотериологического или космологического характера. Ещё одним характерным элементом раннесхоластической экзегезы являются глоссы (*glossa*; *glossa ordinaria*), которые представляют собой результат колоссальной работы: текст Библии сопровождался прологом (или несколькими прологами), а также комментариями на полях (маргиналии), либо между строк (интерлинейные глоссы). Как замечает автор, «когда средневековый богослов думал о Библии, то имел в виду не “чистый текст” Священного Писания, известного нам по современным изданиям, а книгу с многочисленными замечаниями, пояснениями и разъяснениями на полях и между строк» (с. 70).

В четвёртом параграфе первой главы даётся обзор тех авторов и тех источников, которые легли в основу данного исследования. Среди авторов перечисляются Руперт Дойцкий (Rupertus Tuitiensis, или Роберт Сен-Лоранский), Герхох Райхерсбергский, Готфрид Адмонтенский, Гуго Фольетский, представители Сен-Викторской школы (Гуго и Ришар

Сен-Викторские) и представители цистерцианской традиции (Бернард Клервосский, Гильом из Сен-Тьерри и Исаак из Стеллы).

Вторая глава носит название «Город библейский и город XII в.». По словам автора, Библия, особенно Ветхий Завет, даёт богатый материал по истории города и городской культуры Древнего Востока и античности. Но при переводе на латынь христианские авторы пытались адаптировать социально-экономическую и политико-правовую реальность цивилизации Древнего Востока к культурному коду греко-латинского мира.

Особый вклад внёс блж. Августин со своей моделью: «град Божий» — «град земной» (*civitas Dei* — *civitas terrena*). Как отмечает автор, понятие *civitas* для Августина имело ряд значений: 1) сообщество граждан; 2) город или государство, где проживают граждане; 3) политическая единица, институция (город, государство); 4) статус, обозначение принадлежности гражданина к общности граждан, то есть гражданство. Иными словами, для блж. Августина *civitas* есть организованное сообщество граждан, связанных между собой богослужением, правовыми нормами, культурой и этическими ценностями.

По мысли блж. Августина, мир состоит из двух градов. *Civitas Dei* состоит из ангелов и благих людей, а *civitas terrena* — из падших ангелов и грешников. В настоящее время два града смешаны и таковыми останутся до конца века. Родоначальники этих двух сообществ — Каин и Авель. Каждый град создается любовью: земной — любовью к себе, доходящей до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, доходящей до презрения к себе. Град земной гордится собой, град небесный хвалится о Господе.

Эта идея «двух градов» прослеживается автором в контексте экзегетики первой половины XII в. Она встречается в концепции *translatio imperii* (земной град как сменяющие друг друга империи) Оттона Фрейзингского, в противостоянии Иерусалима и Вавилона или «*civitas Dei* — *civitas diaboli*» Герхоха Райхерсбергского. Такое же противопоставление Иерусалима и Вавилона имеет место в творчестве Гуго Фольетского. По его мысли, Иерусалим имеет четыре значения. Иерусалим материальный — это город в Иудее, мистический — Церковь, моральный — душа верующая, анагогический — небесная отчизна. Первый построен из камней и дерева, второй — из праведников и тех, кто будет прошён, третий — из добродетелей, четвёртый — из людей и ангелов. В то же время Вавилон толкуется у него «гастрономически», как иллюстрация культа желудка. Как пишет автор, «Вавилон теряет своё “величие” как оплот зла и начинает использоваться в качестве иллюстрации к таким грехам,

как чревоугодие» (с. 155). Эту трансформацию автор называет «профанизацией *civitas diaboli*» (с. 153).

В цистерцианской традиции происходит «релокализация града небесного». Бернард Клервосский, а за ним Исаак из Стеллы располагают *civitas Dei* не в Иерусалиме, а в Вифлееме. По мысли Бернарда, Иерусалим — это город земной, столица, где находится резиденция правителя века сего. Этот город не может быть градом небесным, в то время как Вифлеем был избран Самим Всевышним для того, чтобы в нём родился и вочеловечился Сын Божий.

Особое место в данном контексте занимает Руперт Дойцкий, который выдвигает идею странствующего града. По его мнению, верующий есть странник (*peregrinus*), поскольку истинная отчизна христиан — в небесном граде, а на земле все они есть странники посреди Вавилона.

Наконец, автор переходит к Сен-Викторской школе. И Гуго, и Ришар Сен-Викторские также используют и развивают августиновскую идею двух градов, говоря о противопоставлении Иерусалима и Вавилона.

Третья глава данной книги носит название «Пространство библейского и средневекового города в представлении экзегетов XII в.». По мнению автора, «для западноевропейского средневекового сознания важнейшим компонентом города были стены, которые не только защищали город, но и символизировали его свободы и привилегии... Стена имела не только практическое, социальное, но и символическое значение» (с. 187). Экзегеты XII в. порой дают следующее тропологическое толкование: город символизирует человеческую душу. Град Божий есть верующая душа, стены этого города суть добрые дела людей, а пробоины в них — бреши, созданные грехами. В мистическом преломлении город есть Церковь, стены — Священное Писание, которыми град Божий защищается от хитроумных козней и открытых нападок еретиков. Стражи стен города мистического — это учителя Писаний, призванные охранять божественный закон и защищать истину веры. Опора и защита Церкви — исповедники и учителя Церкви. В аллегорической интерпретации под обороной города понималось то, что помогало защитить правильное исповедание веры, это Священное Писание и учителя Церкви. В моральном толковании под стенами понимались добрые дела, которые защищают души верующих.

Особую функцию в городе играли городские ворота (*portae*), которые также толкуются церковными авторами XII в. либо морально (например, как добродетель смирения, через которую воссоединяются с Богом; или как глаза и уши человеческой души, которые закрываются перед дьяволом и открываются Богу), либо мистически (как вход в град небесный).

Во всех средневековых городах большую роль играла городская площадь (*platea*) — место торговли и коммуникативное пространство средневекового общества. Наконец, важное значение в городе отводится водоснабжению. Как отмечает автор, в Библии мы находим разные свидетельства о городском водоснабжении: акведуки, искусственные резервуары для хранения воды (*cisterna*), колодцы (*puteus*), источники с проточной водой (*fons*), городские пруды (*piscina*), купели. Вообще, вода для многих народов древности имела сакральное значение и широко применялась в литургической практике христианской Церкви. Автор пишет: «Обращаясь к интерпретации библейского города, экзегеты вольно или невольно наделяли его чертами современного им урбанистического ландшафта. При описании системы укреплений, планировки, зданий, улиц, технологий водоснабжения теологи обращали внимание на то, что было им известно и понятно из собственного опыта... Даже при иносказательном толковании они апеллируют к собственному опыту, а не традиции» (с. 243–244).

В четвёртой главе книги идёт речь о рае как городе и рае как саде. По мнению средневековых христианских авторов, история человечества началась в райском саду и завершится в раю, в небесном граде Иерусалиме. «Сад» и «град» были ключевыми концептами в восприятии идеальных форм бытия и пространства. По словам автора, «западное богословие раннего Средневековья представляло рай в виде цветущего сада, его образ был заимствован из книг Ветхого Завета и служил символом будущего века» (с. 270). Но к XIII в. этот концепт стал претерпевать существенные изменения и райский сад стал замещаться образом рая-града. В монашеской письменности таким местом становится «монастырский рай», где человек реализует стремление к утраченному раю и восстанавливает свою падшую природу, возвращаясь к тому состоянию, в котором некогда пребывали Адам и Ева.

В теологии XII в. монастырь нередко изображается как отблеск, прототип, модель земного рая. Согласно цистерцианской и клюнийской традиции, монастырь сочетал в себе черты града (через архитектурные формы), запертого сада и рая. Реформированное бенедиктинское монашество (Бернард Клюнийский, Руперт Дойцкий) широко использует концепцию *paradisus claustralis*, которая позволяет синтезировать обе конкурирующие модели рая — сада и града. Эту концепцию воспримет и разовьёт цистерцианская традиция, которая будет рассматривать монастырь как осуществление идеала человеческого общежития на земле.

Последняя пятая глава — «Горожане и жизнь в городе» — посвящена жителям средневекового города: горожанам, горожанкам (им

отводится отдельный параграф главы) и иноверцам (речь идёт преимущественно о евреях). Если до конца XI в. монастыри должны были находиться в удалённых местах, а монахам без особой надобности запрещалось покидать его стены, то в начале XII в. многие монастыри оказались вблизи городов или даже внутри городского пространства, и монахи должны были найти формы соответствующего взаимодействия с гражданами города.

Как пишет автор, «экзегетические трактаты первой половины XII в. являются уникальным источником о жизни и быте средневекового города. Свои объяснения библейских сюжетов авторы сопровождали комментариями, основанными на собственном жизненном опыте... Экзегетические сочинения являются сложным, но очень ценным источником, отразившим в себе не только символический мир, дискурсивные практики, но и живой отклик на запросы и требования эпохи. Библейские символы и метафоры, а также традиция их интерпретации, заложенная отцами Церкви, легли в основу культурного кода Средневековья» (с. 364, 365).

В данной работе есть ряд небольших недостатков. Кроме нескольких цитат и абзацев, которые повторяются в работе дважды, и несогласованности перевода имён (Абеляр — Абелярд; Пантелеон — Пантелеймон), можно высказать ещё два замечания. На с. 24, говоря о раннехристианской апологетике, автор приводит имена Игнатия Антиохийского, Иустина Философа и Иринея Лионского. Но из этих трёх авторов апологетом был только св. Иустин Философ, написавший две апологии. Сщмч. Игнатий Антиохийский — один из мужей апостольских, написал семь посланий, не имевших апологетического характера, а св. Иринея Лионский более известен как антигностический писатель. Также на с. 33 говорится, что блж. Иероним отправился в «Халкидонскую пустыню». Это ошибка, поскольку речь идёт о Халкидской пустыне (от сирийского города Халкида), которая никак не связана с Халкидоном.

Несмотря на эти незначительные недосмотры, работа выполнена на высоком научном уровне. Автор привлекает совершенно неизвестные русскому читателю источники (некоторые из которых являются архивными), вводит в научный оборот ряд новых имён, открывая перспективы для дальнейших исследований и изысканий в данной области.

Священник Евгений Шилов

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ

ХРОНИКА КОНФЕРЕНЦИЙ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ РПЦ, ПРОХОДИВШИХ С 10 ПО 11 НОЯБРЯ 2021 г.

УДК 82-92 (27-1)

DOI: 10.31802/BCA.2021.11.3.014

1. Ежегодная научно-богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания»

Десятого и одиннадцатого ноября 2021 г. кафедра библеистики МДА провела осеннюю сессию ежегодной конференции, посвящённой всестороннему изучению Библии. В первый день с докладами выступали преподаватели, выпускники и аспиранты МДА, СПбДА, ОЦАД и прочих вузов. На второй день возможность апробировать свои знания была у студентов указанных и иных высших богословских учебных заведений.

Итак, в первый день на пленарном заседании в Малом актовом зале к участникам конференции обратился с приветственным словом заведующий кафедрой библеистики МДА, доцент **протоиерей Олег Мумриков**. Он обратил внимание на значимость конференции для развития библейской науки, поскольку в ней принимают участие представители и духовных, и светских учебных заведений. Также отмечено, что в этом учебном году (в календарном 2022 г.) исполняется тысяча лет со времени преставления прп. Симеона Нового Богослова, а также сто лет кончины в Господе профессора П. А. Юнгера. Наконец, о. Олег обратил внимание, что конференция способствует решению важных задач, которым посвящён межвузовский ежемесячный научно-практический семинар кафедры библеистики МДА.

С первым докладом выступил **протоиерей Димитрий Юревич**, доцент и заведующий кафедрой библеистики СПбДА. Он посвятил

сообщение теме: «К вопросу о хиастической структуре пролога Евангелия от Иоанна». Было отмечено, что благодаря такому виду хиастической структуры, основанной на параллелизме, как пентаколон (классический тип — тетраколон), основная смысловая нагрузка приходится на третий элемент. В силу этого в Ин. 1, 1–2 акцентируется именно то, что *Слово было Богом*.

Протоиерей Александр Тимофеев, заведующий библейским кабинетом МДА, старший преподаватель кафедры библеистики МДА, представил доклад на тему: «Герменевтические принципы в издании Учебной Библии “The Orthodox Study Bible”. Достоинства и недостатки». Согласно докладу, одним из основных достоинств является восстановление связи между Библией и богослужением, также подчёркнута богодухновенность Священного Писания, каноничность, церковное происхождение, христологическая направленность толкований. Вместе с тем авторы упомянутой Библии обращали внимание на нелогичность и неадекватность методологического подхода «от Библии к богословию»: предпочитали смотреть на Писание через призму Предания. Недостатки: уход от исторического, филологического толкований, излишняя краткость комментариев.

Иеромонах Ириней (Пиковский), исполняющий обязанности проректора по учебной работе Сретенской духовной академии, наименовал свой доклад следующим образом: «Тематические акценты в российских и зарубежных изданиях по теологии Псалтири». В докладе основное внимание уделяется отечественным и зарубежным подходам к исследованию Псалтири. Подчёркивается, что как только тексты псалмов начинали изучаться вне контекста самой Псалтири и Библии в целом, так сразу продуцировались ложные концепции, со временем опровергаемые сторонниками такого же методологически неверного подхода, а также христианскими учёными, воспринимающими Псалтирь как цельную богодухновенную книгу.

Сразу после окончания пленарного заседания начали работу две секции. Первую секцию в Малом актовом зале открыл докладом на тему «Экзегеза “Блаженны плачущие, ибо они утешатся” (Мф. 5, 4) у прп. Симеона Нового Богослова и её античный и патристический контекст» профессор МДА **игумен Дионисий (Шлёнов)**. Само по себе состояние плача и у святых отцов, и у античных греков считалось нейтральным, подобно состоянию печали. Благодаря этому, согласно св. Симеону, человек мог двигаться как от плача до утешения/радости (верный путь), так и в обратную сторону (путь грешника, духовная деградация из-за неправильно акцентированных духовных приоритетов и целей).

Михаил Всеволодович Ковшов, доцент кафедр библеистики МДА и Перервинской духовной семинарии, в соавторстве с выпускником МДА магистром богословия **иереем Димитрием Ходариным** представил доклад на тему: «Святость как антитеза нечистоты и греха, согласно Священному Писанию Ветхого Завета». М. В. Ковшов обратил внимание на два аспекта: на святость Бога, подчёркивающую Его принципиальное отличие от творения, и святость человека, утраченную в грехопадении; законы ритуальной чистоты призваны были напоминать человеку о его призвании и опасности греха, уничтожающего его святость.

Сергей Николаевич Горбунов, преподаватель кафедры библеистики, богословия и философии Нижегородской духовной семинарии выступил на тему «“Вы — соль земли”: экзегетический комментарий на Мф. 5, 13». Смысл максимы Христа сводится докладчиком к тому, что христиане должны очищать общество от грехов, а наряду с этим, подобно соли, консервировать паству от нравственного разложения.

Со следующим докладом выступил **протоиерей Георгий Климов**, доцент кафедры библеистики МДА: «Учение доникейских церковных учителей о “смешанных” браках, основанное на 1 Кор. 7». В отличие от ветхозаветного представления о категорической невозможности смешанных браков (хотя Книга Руфь доказывает уязвимость этой концепции), доникейские авторы не видели обоснования для категорического запрета разрешаемых ими по домостроительству браков между христианами и представителями других религий.

Выступление **диакона Сергея Кожухова**, доцента МДА, было посвящено теме «Экзегеза и хилиазм св. Иустина и Трифона в “Диалоге с Трифоном иудеем”». Основой для представления Иустина Философа стала, по всей видимости, Книга Юбилеев, влияние которой прослеживается и на св. апостола Иоанна Богослова. Вместе с тем св. Иринеи Лионский из-за полемики с еретиками толковал Откр. 21, 6 буквально.

Иерей Дионисий Харин, старший преподаватель СПбДА, выступил с докладом на тему: «Принцип устранения недоразумений в жизни коринфской общины (1 Кор. 5, 9–13): ортодоксия или ортопраксия?». Несмотря на то, что апостол Павел предпочитал при научении использовать ортодоксию, что позволяло подолгу увещевать противников, в области церковной жизни для него важна была именно ортопраксия — ревностное исполнение дисциплинарных норм с необходимыми прещениями.

Иерей Владимир Грицевич, аспирант Минской духовной академии, представил доклад на тему: «“Из-за вас Божье имя находится в поругании”. Проблема исполнения Закона в римской общине (Рим. 2, 17–24)».

Согласно о. Владимиру, речь идёт об иудеях, которые, опираясь лишь на Тору, но не исполняя её поистине, бесчестят имя Божие, уподобляясь тем самым своим предкам, пребывавшим в Вавилонском плену.

Проректор по воспитательной работе Витебской духовной семинарии **иерей Дионисий Андреев** предложил слушателям доклад на тему: «Богословие метафор Пс. 15, 5». Обращаясь к еврейскому оригиналу, о. Дионисий обратил внимание, что речь в нём сосредоточена на двух метафорах: 1) Бог представляется человеческим наследием, ожидая, пока тот примет Его («наследие»); 2) человек должен подчиняться воле Божией во всех обстоятельствах своей жизни («чаша»).

С заключительным докладом на первой секции выступил **иерей Алексей Сергеев**, старший преподаватель кафедры библеистики СПбДА: «Творение по Посланию к Евреям». Согласно посланию апостола Павла, и Бог Отец, и Его Сын являются творцами всего мира, а также его уничтожителями ради последующего преображённого восстановления в эсхатоне.

Вторая секция проходила в то же время, что и первая, но в Библейском кабинете. Она началась докладом профессора кафедры библеистики МДА **Розалии Моисеевны Руповой**: «Опыт построения педагогической экзегезы Священного Писания». Божественная педагогика делится на две: до грехопадения и после. Учитывая все существующие методы толкования Священного Писания, необходимо разрабатывать и педагогический подход, основанный на христианской антропологии. Именно такой подход лучше всего подходит для сотериологического понимания Библии и подлинного Педагога.

Старший преподаватель кафедры библеистики МДА **диако́н Николай Шаблевский** выступил с докладом на тему: «Слова Иисуса Христа из Мф. 11, 25 как экзегетический мотив для толкования Притч. 9, 4–10 и 11Q5 (11QP^a. Col. XVIII)». Слова нашего Спасителя отчасти реферируют к Книге Притчей, которая, имея экзегетический мотив «восприемники премудрости», приобретает нарративное расширение в 154 псалме (11Q5). Чтобы полностью понять слова Иисуса Христа, Его слушателям необходимо было знать и этот псалом, ставший впоследствии одним из апокрифических.

Анна Геннадьевна Волкова, доцент кафедры истории и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии, выступила с докладом: «Интерпретация Священного Писания в европейской мистической литературе: богословско-поэтические особенности». В начале отмечено, что в Ветхом Завете даже образы «тьмы» и «мрака»

имеют положительные коннотации, в частности Богоявление. В испанской мистической поэзии за такими образами часто обращались к Библии, особенно к Песни песней, при этом понимая библейский текст в рамках своих теологических традиций. В качестве примера приводится «Тёмная ночь души» Сан Хуана де ла Круса. Ключевой вопрос/научная проблематика от докладчицы: использование библейских образов в любовной поэзии сакрализует эти лирические произведения или же десакрализует Божественное Писание?

Иерей Александр Кобзев, старший преподаватель Донской духовной семинарии, в докладе на тему: «Богословие библейских чтений подготовительного периода к Великому посту» обратил внимание на связь апостольских чтений с евангельскими.

Протоиерей Роман Штаудингер, преподаватель Томской духовной семинарии, выступил на тему: «Библия отцов Церкви до Оригена: перевод Семидесяти или ревизии Акилы, Симмаха и Феодотиона». Своей образцовой презентацией о. Роман проиллюстрировал отношение св. Иустина Философа, св. Иринея Лионского, Климента Александрийского, Псевдо-Иустина и Тертуллиана к еврейскому тексту Ветхого Завета, Септуагинте, а также к трём греческим ревизиям. Основные выводы: в творениях перечисленных авторов авторитетными признаются тексты LXX, выполненной до рождения Мессии, а потому и не искажающие пророчества о Нём, но и не отрицается авторитет еврейского текста. На их фоне ревизии ругаются в основном за нивелирование пророчеств о Христе.

Иерей Игорь Сысуев, аспирант СПбДА, выступил с докладом: «Тема Божьего Суда в 1-й пророческой речи о суде (2, 1 — 3, 5) Книги пророка Иеремии». Очень актуальная тема для иудеев, но они ожидали, что эти пророчества исполнятся на языческих народах, а не на них. Однако со 2 по 25 главы имеются тринадцать пророчеств об Иудее, поэтому иудеи напрасно не прислушивались к словам пророка.

Следующий доклад представил **диако́н Андрей Видулов**, преподаватель Рязанской духовной семинарии: «Образ родовых мук: анализ использования термина *ῥάβδ* в Ветхом, Новом Завете и раввинистической литературе». Этот термин обозначает тяжелейшее состояние: родовые муки как Божие наказание за греховное состояние. Этот образ очень часто используется пророками. В 3 Езд. это муки последнего времени. В Евангелиях, когда речь идёт о восстании народов на народы, используется данный термин. В эсхатологическом понимании он используется и у апостола Павла: весь мир мучается, но после пришествия Христа

наступит полнота радости. У апостола Павла это ещё и образ рождения Церкви, общины. Ад также не смог удержать Христа, земля вынуждена была «родить» Его после крестной смерти. В раввинистической традиции это мессианские скорби, горести земли, потому что они представляются скорбями перед веком грядущим. Чтобы избежать скорби перед наступлением мессианского времени, необходимо изучать и соблюдать Закон и все его предписания.

Иерей Илья Неклюдов, преподаватель РО ДПО «Центр подготовки церковных специалистов Волгоградской епархии РПЦ», выступил на тему: «Экзегеза Шестоднева в средне- и поздневизантийской иконографии». Автор доказывал, что иконография служит сохранением Предания и отражает догматические воззрения своего времени.

Заключительным докладом на второй секции явилось сообщение **Александра Юрьевича Лебедева**, выпускника ОЦАД: «Библейская причинность и концепция целостности мира». Представления о причинности претерпевали значительную эволюцию. В Библии причинность представляется взаимосвязями, а не каузальными аспектами, когда всё связывается со всем, то есть это не линейная причинность. Линейная каузальность происходит от Аристотеля. У исихастов время воспринимается как дискретное явление точно так же, как при блистаниях молний видится сразу всё. Но здесь нет линейной причинности, она невозможна. В Священном Писании всё воспринимается как целостное, благодаря чему используется параллелизм. У К. Г. Юнга, Г. В. Лейбница и А. Шопенгауэра прослеживается объективная и субъективная причинность, обе реальности, которые на самом деле между собой связаны. Это сверхчувственное восприятие. Необходимо оценивать всю ситуацию в целом, какового состояния можно достичь лишь при помощи Божией, живя в Церкви Христовой.

После секционных докладов были подведены итоги. Методист кафедры и инициатор осенних сессий библейской конференции **Сергей Вячеславович Зубов** поблагодарил участников за интереснейшие доклады, тексты которых кафедра библеистики МДА готова опубликовать, а также высказал надежду на то, что впредь большинство участников смогут лично приезжать на конференции. Р. М. Рупова отметила в заключительном слове глубину и неисчерпаемость библейских текстов, что в очередной раз подтвердили доклады участников конференции.

На следующий день, 11 ноября, студенты приняли активное участие в конференции. Пленарное заседание проходило в Большом актовом зале. Его открыл приветственным словом С. В. Зубов, поблагодаривший

участников за то, что нашли время и силы поделиться творческими работками. Также он отметил большую значимость подобных мероприятий для межвузовского научного сотрудничества.

После приветственного слова был представлен доклад **Петра Алексеевича Короткова** на тему: «“Живой пример библейских добродетелей”. К столетию кончины профессора Казанской духовной академии П. А. Юнгера». В нём автор рассказал об П. А. Юнгере как профессоре, который и жизнью, и учёной деятельностью иллюстрировал все известные добродетели, воспетые в Священном Писании.

После пленарного заседания все участники конференции разошлись по двум секциям. На первой секции были только студенты бакалавриата. Вторая секция включала в себе доклады магистрантов и аспирантов.

Первая секция продолжилась в Большом актовом зале. Она началась с доклада **Фёдора Кирилловича Хвостункова**, студента 3-го курса бакалавриата МДА, который был посвящён тому, как Никодим, будучи ещё фарисеем, видел Христа по отрывку из Ин. 3, 1–21. Докладчик рассмотрел прямой смысл отрывка Ин. 3, 1–21 через мировоззрение фарисеев и определил проблему диалога Никодима со Христом, его мотивы обращения к Спасителю. Следующим докладчиком выступил **Артём Радикович Макаев**, студент факультета экономики и права кафедры политологии и социологии Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова, с рассказом о политической философии Нового Завета и интерпретации святыми отцами основных положений этого особого рода философии. В своём выступлении автор проанализировал новозаветное понимание власти и определил, что, исходя из этого, можно выделить две власти: духовную и земную. Так власть может быть земной, подобно власти кесаря, и духовной — высшая форма власти. Затем **Владимир Сергеевич Ганзиенко**, студент 5-го курса Витебской духовной семинарии, выступил с докладом, посвящённым исторической реконструкции иудейской Пасхи в период жизни Иисуса Христа. В докладе была исследована иудейская и христианская традиции совершения Пасхи. Автор отметил, что во внешней традиции, которая относилась к форме или обрядовой части, ничего привнесено не было, в то время как внутреннее содержание Пасхи наполнилось новым учением о Хлебе Жизни. Далее был представлен доклад **Ильи Черкашина**, студента 3-го курса бакалавриата МДА, в котором был разобран вопрос о пути разрешения танатологических противоречий Священного Писания. Автор отметил, что смерть может быть не только злом, но и благом. Он старался разрешить противоречие в разнообразном

понимании смерти через христианское богословское понимание оной. Следующим докладом **Александр Николаевич Медведев**, студент 4-го курса бакалавриата Екатеринодарской духовной семинарии, подробно разобрал интерпретацию толкования выражения «власть быть чадами Божиими» из Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 12) в трудах русских библеистов. Докладчик рассмотрел этимологию слов, которые входят в обозначенный евангельский отрывок, с целью точного определения смысла, заложенный в данный стих Иоанном Богословом. **Александр Павлович Питык**, студент 3-го курса бакалавриата МДА, выступил с докладом о вопросе неведения Христа и связанных с этим особенностей святоотеческой экзегезы. Затем **Алексей Сергеевич Гутов**, студент 4-го курса бакалавриата МДА, продемонстрировал слушателям, что «Речения Ипувера» вполне может быть параллелью к Книге Иова, по крайней мере для этого есть веские причины. В докладе **Николая Александровича Вайцеховского**, студента 2-го курса бакалавриата МДА, был разобран вопрос о назначении человека: должен ли человек властвовать и/или обоживаться? После был заслушан доклад **Александра Александровича Матющенко**, студента 1-го курса бакалавриата МДА, посвященный жертвенности в учении о любви Евангелия от Иоанна. Следующие два доклада были посвящены Книге Екклесиаста: **Владимир Вадимович Иншаков**, студент 2-го курса бакалавриата МДА, представил доклад с подробным разбором понятия «суета» в Книге Екклесиаста, а **Никита Андреевич Лапин**, студент 1-го курса бакалавриата МДА, разобрал вопрос о том, является ли доброе дело суетой в соответствии с Книгой Екклесиаста. **Михаил Юрьевич Малютин**, студент 2-го курса бакалавриата Коломенской духовной семинарии, представил доклад, посвященный проблематике авторства Книги пророка Варуха. Предпоследний доклад первой секции сделал **Павел Мансуров**, студент 3-го курса бакалавриата МДА, в котором был представлен историко-экзегетический обзор брака в Священном Писании. В завершении работы секции был заслушан доклад **Сергея Сергеевича Ткаченко**, студента 1-го курса бакалавриата МДА, посвященный разбору предыстории издания Апостола Иваном Фёдоровым. Всего было зачитано четырнадцать докладов.

Вторая секция проходила в Библейском кабинете. Она была открыта докладом **Алексея Александровича Куцкевича**, I курс аспирантуры Минской духовной академии, в котором автор рассмотрел библейское повествование об Иосифе через призму древнеегипетской цивилизации в культурном и историческом контексте. Далее был зачитан доклад

Максимилиана Валерьевича Соболева, II курс аспирантуры СПбДА. Автор разобрал образ праотца Авраама в труде Евсевия Кесарийского «Приготовление к Евангелию». После него доклад прочёл **Алексей Юрьевич Макаров**, II курс аспирантуры МДА, в котором была освещена деятельность исследователя Меррилла Тенни и его комментариев на Евангелие от Иоанна. Затем последовал доклад **иерея Димитрия Удода**, II курс аспирантуры МДА. Автор посредством филологического и этимологического анализа исследовал проблему определения термина *δικαιοσύνη* в Послании апостола Павла к Римлянам. С докладом, посвящённым комментариям Оригена на Евангелие от Матфея, в которых от Иисуса требовали знамения, выступил **диакон Андрей Ширыхалов**, I курс аспирантуры СПбДА. Со следующим докладом выступила **Ника Андреевна Потрясаева**, студентка 4-го курса бакалавриата ПСТГУ, который был посвящён толкованию в церковной традиции песни о вавилонском царе из Книги пророка Исаии (Ис. 14, 9–15). После неё был заслушан доклад **Андрея Васильевича Лазарева**, выпускника магистратуры кафедры библеистики МДА, о возникновении монархии в Древнем Израиле (1 Цар. 8–12), с историко-критической и традиционной церковной позиций. Затем **Эльдар Олегович Костуев**, I курс магистратуры МДА, представил доклад, посвящённый исследованию библейских аллюзий в русской идеологической литературе в период Первой мировой войны. Следующим докладом стало выступление **Ангелины Александровны Лебедевой**, студентки 5-го курса РГГУ, в котором подробно описывались и разбирались традиции изображения первой песни Моисея в византийских лицевых рукописях. **Монахиня Мария (Лермонтова)**, II курс Минской духовной академии имени свт. Кирилла Туровского, выступила с разбором и анализом вопроса о половом диморфизме, в том числе о том, чем считать это явление: действием греха или же потенциальным даром благодати. С докладом, посвящённым дальнейшему развитию феминистического и гендерного прочтения Книги Песнь песней, выступил **Артема Тарасович Шелест**, II курс магистратуры МДА. **Тимофей Иванович Шабалин**, I курс магистратуры Новосибирской духовной семинарии, посвятил доклад разбору цитирования Книги пророка Иоилиа в Деяниях Апостолов и Послании апостола Павла к Римлянам. Далее был зачитан доклад **Антонa Геннадьевича Шпакова**, студента 2-го курса ГУО «Институт теологии имени свв. Мефодия и Кирилла» БГУ, с экзегетическим разбором и анализом всех мессианских мест Пятикнижия Моисея. В завершении работы секции доклад прочёл **иерей Алексей**

Поносов, II курс магистратуры МДА, посвящённый источнику «Q» и его редакции, в том числе участию этого источника в поиске исторического Иисуса в настоящее время.

После завершения работы всех секций участники собрались в Большом актовом зале. Завершающее слово произнёс С. В. Зубов: он подвёл итоги конференции и поблагодарил докладчиков за активное участие как очно, так и дистанционно. Всем присутствующим были вручены памятные подарки.

2. IV Международная конференция «Христианское наследие Востока»

В тот же день, когда проходила описанная выше библейская студенческая конференция (11 ноября), состоялась организуемая Кабинетом ориенталистики МДА конференция, посвящённая христианскому наследию Востока. **Ректор МДА епископ Феодорит (Тихонов)** поприветствовал её участников и отметил важность изучения христианства Востока, в том числе для самих христиан, и его актуальность в наши дни. Более того, это ещё и весьма полезно студентам МДА ввиду отсутствия специальных серьёзно разработанных курсов по христианству Востока.

С первым докладом на пленарном заседании выступил **Константин Александрович Панченко** (Институт стран Азии и Африки МГУ, Москва). Он сообщил об издании, несмотря на многочисленные препятствия, антологии, в которой осмысляется возникновение феномена национальных христианских культур Востока. Вместе с К. А. Панченко выступил **Антон Анатольевич Войтенко** (Центр египтологических исследований РАН, Москва), отметивший, что в России, по существу, нет исследователей Нубии, Эфиопии, а также слабо представлены знатоки Палестины (на момент публикации книг), что создавало значительные трудности для реализации их проектов. Владыка ректор предложил им сотрудничество с издательством МДА.

Затем прозвучал доклад **К. А. Панченко**: «Кульť новомучеников у мелькитов Позднего Средневековья». Большая часть святых христианского Средневековья осталась в забвении, несмотря на мелькитский ренессанс, продуцированный арабами. Данное состояние было вызвано упадком книжности, а также гонениями, которые воздвигли мусульмане-арабы на христиан. Этим занимаются современные учёные. Особенно важно реконструировать историю арабо-христианских взаимоотношений. Дело в том, что в арабских памятниках зачастую отмечались

мученические события, канонизация христиан, что позволяет узнать куда больше об исповеднических и мученических подвигах мелькитов.

Завершилось пленарное заседание докладом **Наталии Геннадьевной Головниной** (ПСТГУ, Москва): «К вопросу о разножанровости сирийских монашеских уставов (IV–VIII вв.)». «Сыны и дочери Завета», как известно, вели безбрачную жизнь, пели в церквях, занимались попечительской деятельностью, в том числе в больницах. Среди них были «пасущиеся», затворники и «столпники». Монахи часто конфликтовали с епископами. В этой связи, или же из-за сложности подвигов как таковых, затворничество и столпничество запрещались. В Египте запрещалось брать юношей и мальчиков в монастыри, а сирийцы брали их на обучение. Наиболее загадочным представляется то, что монахам запрещалось иметь урну с прахом, которую можно было только закопать. Устав Авраама Кашкарского характерен тем, что, кроме указаний на то, чем должен заниматься монах, в нём даются и обоснования этих указаний ссылками на Писание и авторитетных аскетов, что представляет собой уникальное сочетание правового дискурса с дидактическим.

После пленарного заседания и небольшого перерыва конференция продолжалась в двух параллельных секциях. Первая проходила в Малом актовом зале и началась с доклада **А. А. Войтенко**: «Житие святого Онуфрия Великого и тип жития-путешествия. К вопросу об особенностях развития агиографической литературы в период Поздней Античности». «Житие святого Онуфрия» представляется весьма специфичным при сопоставлении с предшествующей традицией. Очевидно, что в целом житийная литература начинает развиваться в несколько ином ключе: основной акцент делается на отношениях между миром и подвижниками.

Следующий доклад представлен **Алексеем Владимировичем Муравьевым** (Научно-исследовательский университет ВШЭ, Москва) на тему: «Житийная традиция мар Афрема и его житие в сборнике “Мамата цховребани” (XI в.)», в котором автор представил вниманию слушателей собственное исследование рукописи сборника, сосредоточившись на «Житии прп. Ефрема Сирина». Тексты сборника описывают идеалы аскетической жизни в образах подвижников палестинского и александрийского происхождения. Удивительным является то, что прп. Ефрем — единственный сириец среди персонажей сборника. С помощью анализа филологической специфики получилось определить, что «Житие Ефрема» было переведено на греческий не с сирийского, а с арабского языка. Сам сборник появился в среде мелькитов.

Оригинал является переделкой западно-сирийской версии. Именно мелькиты перевели «Житие прп. Ефрема» и добавили его в сборник как рассказ о жизни великого аскета-подвижника.

Иеродиакон Максим (Судаков) (Преображенское подворье Данилова монастыря; Московская обл., Серпуховской р-н, д. Подмолково) представил доклад на тему: «Писания прп. Исаака Сирина в контексте греческой святоотеческой традиции». Творениям св. Исаака в последнее время уделяется всё больше внимания, особенно в связи с подготовкой к публикации русского перевода 3-го тома его сочинений. При этом богословие выдающегося аскета подчас разительным образом отличается от византийского, что актуализирует проведённый о. Максимом сравнительный анализ с Макарьевским корпусом, сочинениями свт. Иоанна Златоуста, прп. Ефрема Сирина, прп. Марка Подвижника, «Лавсаиком» Палладия Еленопольского и т. п.

Сергей Алексеевич Французов (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург) выступил с докладом на тему: «Копто-арабское житие святого Набдуны как отражение начального этапа становления женского монашества». Как известно, Набдуна — коптская женщина (обнаружилось при омовении тела после кончины), известная по рукописи Парижской национальной библиотеки 4887, fol. 41v–48r. Согласно этому манускрипту, она была дочерью короля Якуба, но, поскольку среди коптов в то время женского монашества ещё не было, ей пришлось носить мужские одежды и стать монахом в монастыре Святого Макария (Дайр Анба Макар). Это доказывает существование женского монашества, представительницы которого подвизались в мужских монастырях под видом евнухов и мужчин. Вероятно, прототипом данного «Жития» является «Житие св. Феодоры».

Следующие два доклада были посвящены отношению сирийцев к Халкидонскому Собору, разбору основных аргументов, приводимых ими против него. Итак, **Евгений Анатольевич Заболотный** (МГУ, Москва) выступил на тему: «Антихалкидонитское направление в Церкви Востока на рубеже V–VI вв.». Обычно богословие представителей Церкви Востока определяется как «несторианское», а причины разделения сирийцев на западных и восточных объясняются ещё и христологической полемикой, но автор доклада продемонстрировал, что среди представителей Церкви Востока был и яркий противник дифизитства — Симеон Бет-Аршамский (V в.). За оппозицию крайней аниохийской христологии Феодора Мопсуэстийского его именовали «персидским

спорщиком». В свою очередь, **диакон Сергей Кожухов** (МДА, Сергейев Посад) дополнил предшественника докладом «Антихалкидонская деятельность и богословие Тимофея Элура и Филоксена Маббугского». Богословы, о которых идёт речь, оказали существенное влияние на становление христологии Армянской Церкви.

С последним докладом перед обеденным перерывом выступила **Барастан Сергеевна Зулумян** (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, руководитель Центра арменоведения Российской и Ново-Нахичеванской епархии): «Духовные песни Григора Нарекаци: поэтика». Будучи современником прп. Симеона Нового Богослова, известного и поэтическим талантом, Григор Нарекаци также явился создателем интересных поэтических произведений, в том числе и богословского плана.

После обеда первая секция продолжилась докладом **Манеа Эрны Сергеевны Ширинян** (Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца, Ереванский государственный университет, Ереван): «Объяснение святителем Иоанном Златоустом заглавия Деяний Апостолов в древнеармянском исагогическом сборнике “Книга причин”». Указанный исагогический сборник демонстрирует, что свт. Иоанн как представитель Антиохийской школы уделял большое внимание тексту заглавия, находя в нём важные исторические, экзегетические и богословские идеи.

Геворг Серезевич Казарян (Афинский национальный университет, Афины) представил доклад на тему: «“Армянские” правила Трулльского Собора». Правила 32-е (служение на цельном или разбавленном вине), 33-е (рукоположение только лиц священнического происхождения и без пострига во чтеца), 56-е (ядение яиц и сыра в субботы и воскресенья Великого поста), 81-е (пение Трисвятого с прибавкой «распныйся за ны»), 95-е (принятие антихалкидонитов в православие только через расписку [а не Крещение или Миропомазание]), 99-е (отдача иереем отборных частей мяса и их внесение в алтарь) относятся к группе правил Трулльского Собора относительно «армянской страны». Докладчик сосредоточился на 32-м и 33-м правилах. Исследуя богословские, литургические и канонические тексты, он пришёл к выводу, что правила 33, 56 и 99 утратили актуальность, в то время как правила 32, 81 и 95 по-прежнему значимы. Главная проблема Трулльского Собора — стремление унифицировать древние разнообразные церковные традиции, что представляется в корне неверным.

Следующий доклад **Анны Алексеевны Рогожиной** (Научно-исследовательский университет ВШЭ, Москва) был сделан на тему: «Крест

Христов в армянских магических сборниках». Основная идея адептов магических верований состоит в освещении попыток смешать крест с защитной магией, дабы придать ей силу, а также легитимность. При этом крест понимается в Армянской Церкви как предстатель перед Богом. Отмечено, что все армянские богословы порицали магию и её ритуалы.

Диакон Николай Шаблевский (МДА, Сергиев Посад) выступил с докладом на тему: «XLVII письмо католикоса Церкви Востока Тимофея I как пример библейской критики в Древней Церкви». Католикос Тимофей I (780–823) в письме митрополиту Элама Сергию впервые упоминает Сиро-Гексаплы, тем самым актуализируя использование их в Восточной Церкви, особенно в экзегезе (например, Ишо‘дадом Мервским). Затем он повествует о нахождении библейских рукописей в пещере близ Иерихона, в связи с чем упоминает пять проблематичных библейских цитат, ответ на которые хотел получить в найденных рукописях. Он точно знал лишь одно: нашли более двухсот псалмов, что оправдывает наличие пяти неканонических псалмов в списках Церкви Востока. Найденные рукописи он относит ко времени пророка Иеремии и Варуха, тем самым делая их авторитетнее еврейской и греческих версий Ветхого Завета.

Иерей Александр Трейгер (Университет Дальхаузи, Галифакс) представил доклад на тему: «Таинство Причастия в Иерусалимской Церкви по арабо-христианским источникам VIII–XIII вв.». Кардинал Гумберт (XI в.) утверждал («Против клеветы греков», глава 33), что в Иерусалиме причащали без использования лжицы и копия, то есть не вырезая агнца из просфоры; у них причастие в чаше не смешивалось. Стало быть, агнец помещался целиком на дискосе и так преподносился верующим. Это не означает, что Тело Христово не обмакивалось Кровью или не запечатлевалось Ею (то, что происходило в литургии Иакова, у сиро-яковитов и сейчас практикуется). Стало быть, причастие совершается под двумя видами. Изучаемые арабо-христианские источники свидетельствуют о том, что примерно в X в. Тело Христово обмакивалось Кровью, а затем выносилось на дискосе — и верующие так причащались. Из чаши Кровью причащались лишь духовенство. Такой была традиция на Востоке, особенно в Иерусалиме. Итак, на ближнем Востоке до IX в. миряне причащались раздельно: и с дискоса, и с чаши. С X в. причащали мирян с дискоса обмоченным в чаше агнцем. В то же время в Константинополе причащали лжицей из чаши. Затем традиция Константинополя была воспринята в других регионах, за исключением сиро-яковитов.

Первая секция завершилась докладом организатора конференции **диакона Сергея Пантелеева** (МДА, Сергиев Посад): «Литургический контекст Трисвятой песни в Армянской Церкви». Предмет внимания — прибавление к гимну, используемое в древних восточных Церквях, о котором шли ожесточенные споры, отголоски которых слышны и сейчас. Докладчик показал, что в Армянской Церкви эта песнь всецело обращена ко Христу, что подчёркивается на самых различных уровнях: через посвященность Христу служб, за которыми она поётся; через молитвы, которые сопровождают пение гимна; самим текстом прибавления (изменяемого в зависимости от празднуемого события Домостроительства); посредством устойчивого предания, согласно которому первым воспел Трисвятое с прибавлением «распныйся за ны» Иосиф Аримафейский, когда снимал Христа со креста.

Вторая секция проходила в аудитории № 310 академического корпуса. Она началась с доклада **Сергея Павловича Брюна** (Музеи Московского Кремля): «Феофилакт бар Канбара и восстановление мелькитского Антиохийского Патриархата в Дар аль-Исламе». Речь идёт о 30-х — 40-х годах VIII в., когда получилось восстановить патриархат и в Александрии (сириец из Дамаска Косма), и в Антиохии. Восстановление патриархата в Антиохии случилось по причине того, что в этом принимали активное участие сирийцы из Эдессы. Благодаря знанию арабского языка у них получилось наладить хорошие отношения с халифатом. Феофилакт бар Канбара возглавлял кафедру в течении пяти лет. За это время он полностью восстановил патриаршество и оказал большое влияние на структуру Церкви. Он воздвиг большое гонение на сирийских маронитов, что их сильно обособило.

Доклад **Екатерины Валентиновны Гусаровой** (Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург) был прочитан на тему: «Образ Христа в терновом венце в эфиопской исторической традиции». Это изображение — одна из величайших святынь для Эфиопской Церкви. Чаше изображается Христос со стражниками, которые забивают Ему в голову гвозди. Именно этот сюжет следует из названия образа («пробитый гвоздями»). По преданию, евангелист Лука или евангелист Иоанн написали этот образ и передали в Эфиопию. При всём широком почитании среди верующих этот образ был непопулярен в книжной литературе.

Надежда Алексеевна Белякова (Институт всеобщей истории РАН, Москва) сделала доклад на тему: «Русские женщины Святой Земли в перипетиях холодной войны: история пополнения женских монастырей в 1950-е годы». Источниковой базой послужили архивы государственных,

изначально советских, ведомств. Дело в том, что советские чиновники участвовали в отборе кандидатур для пополнения женских русских монастырей. Также сохранились свидетельства самих насельниц и паломниц. Наиболее острым вопросом был выбор юрисдикции: Московский Патриархат или РПЦЗ.

Павел Викторович Федотов (Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург) представил доклад на тему: «Бейрутские школы ИППО (Императорского православного палестинского общества. — *диак. Н. Ш.*): религиозно-политический проект М. А. Черкасовой». Это была выдающаяся личность. С 1887 по 1914 г. были написаны восемь весьма объёмных дел Бейрутских школ. Последнее принадлежит самой М. А. Черкасовой. Это своеобразный крик души, исповедь, адресованная великой княгине Елизавете Феодоровне. Она отмечает плачевное состояние проекта, протестует против модернизации образования.

Нина Абрамовна Семенченко (Институт востоковедения РАН, Москва) прочитала доклад на тему: «Русские паломники и их путь в Иерусалим: прошлое и настоящее». До XVIII в. паломничество было стихийным и весьма опасным, поскольку дорога шла через Кавказ, через Турцию. Многие не возвращались. Пешком дорога занимала целые месяцы. Морской путь куда безопаснее, но и намного дороже. Благодаря русско-турецкому договору количество паломников после XVIII в. увеличилось. После же Крымской войны ситуация улучшилась значительно. Пик увлечения паломничеством пришёлся на начало XX в. благодаря деятельности ИППО.

Михаил Сергеевич Шаповалов (Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, Омск) произнёс доклад на тему: «Народное паломничество» в Палестину в записках Н. А. Благовещенского». Сам Н. А. Благовещенский получил семинарское образование и был спутником архимандрита Порфирия (Успенского). Он был ещё и художником: зарабатывал рисованием с натуры. Н. А. Благовещенский скептически относился к своему пребыванию в Палестине. Благодаря этому сохранились его свидетельства, описывающие повседневность, которые разительным образом отличаются от записок паломников.

После обеденного перерыва секция продолжила работу докладом **иерея Александра Занемонеца** (свободный исследователь, Израиль): «Новоизданные дневники и воспоминания архимандрита Киприана (Керна) и церковное служение русской эмиграции на Балканах и Святой Земле в 1920–1930-е гг.» О. Александр уже издавал дневники о. Киприана, где последний предстаёт молодым фундаменталистом.

О. Киприан начал писать анализируемые дневники в 48 лет. При поддержке ПСТГУ удалось их издать. Здесь он пишет о своей семье. Именно из них мы узнаём о том, что отец архим. Киприана (Керна) был австрийским немцем, специалистом по лесному хозяйству и чиновником. О. Александр привёл ещё много интересных сведений из дневников, что актуализирует их изучение для исследования жизни и исторической эпохи о. Киприана. В частности, он отказывался от епископства и по скромности, и из-за понимания склада своего ума и характера.

Евгений Михайлович Копоть (Московский педагогический государственный университет, Москва) представил доклад на тему: «Русский, грек или араб: факторы идентичности севастийского митрополита Герасима (Яреда) (1840–1899 гг.)». Араб по крови, греческий христианский митрополит и российский поданный — именно так его характеризуют. Он закончил Московскую семинарию и Санкт-Петербургскую академию, в семинарии которой затем преподавал. Затем был ректором Псковской семинарии, потом Рижской. Из-за конфликта с митрополитом подал в отставку. После поехал в Иерусалим. Он отказался от русского подданства и стал ярким противником всего русского. После смерти Антиохийского патриарха Иерофея Османское правительство не согласилось принять этого грекофила. Так он и стал севастийским митрополитом. Тогда, чтобы развивать образование, он обратился за помощью к России. Поскольку митрополит Герасим действительно радел о своей епархии, мнение о нём В. Н. Хитрово, по всей видимости, следует считать клеветой. Просто о. Герасима должным образом не поддерживали. Всё это привело к тому, что он самоидентифицировался то как русский, то как араб, то как грек. Существует также версия о его отравлении.

Екатерина Викторовна Смирнова (Институт востоковедения РАН, Москва) представила доклад на тему: «Некоторые особенности русско-арабского сотрудничества в женских учебных заведениях ИППО». Есть и негативные аспекты этих отношений, и позитивные. Основное внимание уделено профессиональным отношениям между арабскими и русскими учителями. Основная задача перед ИППО — просвещение арабского населения. И здесь возникла проблема кадров. Те русские, которых отправляли в Палестину, не владели арабским языком, да и востоковедением в целом. В конечном итоге получилось привлечь к образованию выпускников Назаретской семинарии. А вот образование девочек было поручено русским учителям. Они не знали арабского, поэтому обратились в Бейруте к местной учительнице. В те времена

учителя арабы и русские общались между собой на французском языке. Так потихоньку налаживалось обучение местного населения.

Елена Юрьевна Ковальская (ЦНЦ «Православная энциклопедия», Москва) выступила с докладом на тему: «К проблеме взаимоотношений РДМ (Русской духовной миссии. — *диа*к. *Н. Ш.*) и ИППО в период председательства великой княгини Елизаветы Феодоровны (1905–1917 гг.): новые открытия». В отношениях между РДМ и ИППО назрел кризис. Благодаря вмешательству Елизаветы Феодоровны получилось разделить сферы влияния. При этом укреплялось могущество РДМ. Влияние на великую княгиню оказал архимандрит Леонид. Он приобрёл на своё имя земли, которые обещал отдать Синоду, если выполнят его условия: оставят в Палестине или же дадут хорошее место в Москве. Также он вёл переговоры с Румынской Церковью. В результате проверок обнаружили большие задолженности миссии. В конечном итоге из-за Первой мировой войны так и не получилось решить все вопросы с архимандритом Леонидом (которого Елизавета Феодоровна хотела сделать епископом). Он, как и хотел, умер в Палестине, в 1918 г., а приобретённые на средства РДМ земли, оформленные на частных лиц, так и остались в их руках. Заступничество великой княгини перед императором сыграло отрицательную роль для РПЦ.

С заключительным докладом второй секции выступил **иеродиакон Георгий (Рамазян)** (МДА, СТСЛ, Сергиев Посад): «Отношение к вероучению Армянской Церкви в древнерусской литературе». Взаимоотношения между армянскими и русскими в древности проходило через Византию. Царевна Анна, на которой женился князь Владимир, имела, согласно одной из версий, армянское происхождение, как и император Василий. Это были православные армяне. Между греками и православными армянами было мало различий. Их в основном именовали греками. Так они и вошли в древнерусские источники. Но в Крым (особенно в Херсонес) приходили и представители Армянской Церкви. Были они и в Киеве. Всё это вызвало гнев Феодосия, игумена Киево-Печерского монастыря. Он уравнивал три веры (обряда): католическую, армянскую и сарацинскую. С тех пор обряд армян не признавался. В то же время православные армяне были в почёте. Также появилось на Руси общество павликиан, отвергнутое и в Византии, и в Армении. Потом они смешались с богомилами. Проблема возникла в том, что в Византии часто не различали представителей Армянской Церкви и павликиан, что вызывало плохое отношение и к тем, и к другим. Армяне редко использовали иконы, что «бросалось в глаза», а также у них есть

обряд миропомазания креста, что было непонятным и неприемлемым для византийского богословия.

Сразу после окончания секций, во время ужина, были подведены итоги конференции. Было отмечено, что все темы хотя бы отчасти, а то и весьма заметно пересекались, доклады дополняли друг друга, что способствует формированию насыщенного фактами и их интерпретациями, целостного представления о христианском наследии Востока. Несмотря на то, что участники конференции работают не только в разных учебных заведениях, но и в разных странах, создаётся впечатление о целостной научной школе, где конференция представляет собой промежуточный отчёт, апробацию результатов актуальных исследований.

*Диакон Николай Шаблевский
Артема Тарасович Шелест*

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 3 (11) • 2021

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

Корректор

Макет и вёрстка

А. О. Солдаткина

Е. В. Ткачёв, О. В. Грецова

диак. Николай Ежихин

Издательство Московской духовной академии

141312, г. Сергиев Посад,

Троице-Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 19½

Подписано в печать 15.11.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»

www.yulis.ru • inform@yulis.ru

г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444

г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42