

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 4 (12)
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

№ 4 (12)
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 Р22-124-0562

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 4 (12). — 240 с.

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

© 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 (Австрия)

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

Yuri Nicholaevich Arzhanov, Doctor of Philosophy (Dr. habil.), Privatdozent, Researcher at the 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 Veviuurko, PhD in Philosophy, Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion and Religion Studies at the Moscow State University

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ,
ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

15 **Леонтий, пресвитер Константинопольский**

Проповедь на Рождество Христово (CPG 7899a; BHGa 1914m): древнегрузинский
фрагмент 1 / древнегрузинский текст, перевод, вступительная статья
и комментарии свящ. Сергея Кима

40 **Блаженный Августин Гиппонский**

Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам. Часть 3 / перевод
с латинского, вступительная статья и комментарии В. М. Тюленева

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патрология

66 **Олег Николаевич Ноговицин**

Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух
общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского
и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков.
Часть 1

Литература Второго Храма

92 **Евгений Юрьевич Колодный**

Послание к Евреям 7, 3: argumentum ex silentio в контексте ранней иудейской
экзегезы

Экзегетика

111 **Иеромонах Филофей (Артюшин)**

Под знаком милосердия (Мф. 9, 9–13): проблема соотношения праведности
и греха в богословском контексте Евангелия от Матфея

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

131 **Диакон Николай Шаблевский**

Библейская проблематика, содержащаяся в 47-м письме католикоса Тимофея I

- 141 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 3: 1979 г.
- 168 **Вадим Валентинович Серов**
Журнал церковной истории. Часть 1: Том 71 (2020), выпуск 1. Обзор материалов

НОВЫЕ КНИГИ

- 182 **Диакон Николай Шаблевский**
Новые выпуски серии «Корпус восточных христианских писателей» (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) за 2021 г.

РЕЦЕНЗИИ

- 188 **Владимир Михайлович Тюленев**
Рецензия на: *Augustinus*. Enarrationes in Psalmos 61–70 / hrsg. H. Müller. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2020. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; vol. 94/2). VIII, 360 S. ISBN 978-3-11-067159-9
- 195 **Дмитрий Игоревич Макаров**
Рецензия на: The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations and Studies in Honour of Joseph A. Munitiz SJ / ed. B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout: Brepols, 2019. (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 15). 564 p. ISBN 978-2-503-58354-9
- 214 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: *Нофал Ф. О.* Диалектика авраамического символа. М.: ООО «Садра», 2020. (Ислам: классика и современность). 328 с. ISBN 978-5-907041-17-2
- 220 **Священник Евгений Шилов**
Рецензия на: *Чугунова Т. Г.* Уильям Тиндел: Слово, церковь и государство в раннем английском протестантизме. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. (Mediaevalia). 446 с. ISBN 978-5-98712-729-2

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ

- 228 **Священник Антоний Мосейко**
Первый Всероссийский «Форум молодых теологов»

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, RECONSTRUCTION OF TEXTS,
TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Leontius, Presbyter of Constantinople**

Homily on the Nativity of Christ (CPG 7899a; BHGa 1914m): Old Georgian
Fragment 1". Old Georgian Text, Translation, Introduction and Comments by Kim,
Serge, Priest

40 **St. Augustine of Hippo**

Commentary on Statements in the Letter to Romans. Part 3. Translation from Latin,
Preface and Commentary by Vladimir M. Tiulenev

RESEARCHES

Patrology

66 **Oleg N. Nogovitsin**

The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common
Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea
and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries.
Part 1

Second Temple Literature

92 **Eugene Y. Kolodniy**

Heb. 7, 3: Argumentum ex silentio in the Light of Early Jewish Exegesis

Exegetics

111 **Hieromonk Philotheus (Artyushin)**

Under the Sign of Mercy (Mt. 9, 9–13): The Problem of the Relationship Between
Righteousness and Sin in the Theological Context of the Gospel of Matthew

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

131 **Deacon Nicholay Shablevsky**

Biblical Problematic, Containing in Letter 47 of the Catholicos Timothy I

141 **Aleksey S. Kashkin**

Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 3: 1979

168 **Vadim V. Serov**

The Journal of Ecclesiastical History. Part 1: Vol. 71, Issue 1, January 2020.
Bibliographical Review

NEW BOOKS

182 **Deacon Nicholay Shablevsky**

New Issues of the Series "Eastern Christian Writers Corps" (Corpus Scriptorum
Christianorum Orientalium) for 2021

REVIEWS

188 **Vladimir M. Tiulenev**

Review of: *Augustinus*. Enarrationes in Psalmos 61–70 / hrsg. H. Müller. Berlin;
Boston: W. de Gruyter, 2020. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum;
vol. 94/2). VIII, 360 p. ISBN 978-3-11-067159-9

195 **Dmitry I. Makarov**

Review of: The Literary Legacy of Byzantium. Editions, Translations and Studies
in Honour of Joseph A. Munitiz SJ / ed. B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout: Brepols,
2019. (Βυζάντιος. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 15). 564 p.
ISBN 978-2-503-58354-9

214 **Ilia S. Vevjurko**

Review of: *Nofal F. O.* Dialectics of the Abrahamic symbol. Moscow: Sadra, 2020.
(Islam: Classics and Modernity). 328 p. ISBN 978-5-907041-17-2

220 **Priest Evgeny Shilov**

Review of: *Chugunova T. G.* William Tyndale: Word, Church, and State in Early
English Protestantism. Moscow; Saint Petersburg: Center for Humanitarian
Initiatives, 2017. (Mediaevalia). 446 p. ISBN 978-5-98712-729-2

CHRONICLE AND REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS
AND CONFERENCES

228 **Priest Anthony Moseiko**

First All-Russian "Forum of Young Theologians"

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВВ Византийский временник. СПб., 1894–1914; Пг., 1914–1924; Л., 1924–1927; М., 1947–.
- 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).
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CPG Clavis partum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-PichlerTempsky, 1866–.
- GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: AkademieVerlag; W. de Gruyter, 1891–.
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament. 1976–.
- 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.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ,
РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

ЛЕОНТИЙ, ПРЕСВИТЕР
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ

ПРОПОВЕДЬ
НА РОЖДЕСТВО
ХРИСТОВО (CPG 7899a;
ВНGa 1914m):
ДРЕВНЕГРУЗИНСКИЙ
ФРАГМЕНТ 1

ДРЕВНЕГРУЗИНСКИЙ ТЕКСТ, ПЕРЕВОД,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И КОММЕНТАРИИ

Священник Сергей Ким

доктор философии (PhD)
старший преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
kimserge@gmail.com

Для цитирования: *Леонтий, пресвитер Константинопольский. Проповедь на Рождество Христово (CPG 7899a; ВНGa 1914m): древнегрузинский фрагмент 1 / древнегрузинский текст, перевод, вступительная статья и комментарии свящ. Сергея Кима // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 15–39. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.001*

Аннотация

УДК 27-9|01/07|-284

В статье публикуется новое критическое издание первого из двух древнегрузинских отрывков проповеди «На Рождество Христово» (CPG 7899a; ВНGa 1914m) Леонтия, пресвитера Константинопольского, которые не сохранились в дошедших до нас греческих

рукописях. Издание основано на тексте «Афонского многоглава» (Ivir. georg. 11); в критическом аппарате указаны разночтения с «Пархальским многоглавом» (Tbilisi, A-95) по предыдущему изданию Нино Меликишвили. На основании анализа разночтений высказывается гипотеза о редакционной правке, проведённой на грузинской почве над изначальным текстом перевода. Также в введении рассматриваются параллели первого грузинского фрагмента с другими проповедями Леонтия и место грузинского фрагмента внутри греческого текста. Издание древнегрузинского фрагмента сопровождается переводом на русский язык.

Ключевые слова: Леонтий, пресвитер Константинопольский; проповедь «На Рождество Христово»; древнегрузинский перевод; критическое издание; греческая патристика.

Leontius, Presbyter of Constantinople
Homily on the Nativity of Christ
(CPG 7899a; BHGa 1914m): Old Georgian Fragment 1

Old Georgian Text, Russian Translation, Introduction and Commentaries

Priest Sergey Kim

PhD in Philology

Senior Lecturer Moscow Theological Academy

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

kimserge@gmail.com

For citation: “Leontius, Presbyter of Constantinople. Homily on the Nativity of Christ (CPG 7899a; BHGa 1914m): Ancient Georgian Fragment 1”. Old Georgian Text, Russian Translation, Introduction and Commentaries by Priest Sergey Kim. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 15–39 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.001

Abstract. The present article features a new critical edition of the first of two Georgian fragments of the sermon “On the Nativity of Christ” (CPG 7899a; BHGa 1914m) by Leontius, Presbyter of Constantinople, which are lost in the extant Greek manuscripts. The edition is based on the text of the so-called “Athos Mravaltavi” (Ivir. georg. 11); the critical apparatus collates readings of the “Parchal Mravaltavi” (Tbilisi, A-95) published earlier by Nino Melikishvili. An analysis of readings allows to proceed to the hypothesis that initial Georgian translation underwent editorial interventions. Parallels between the Georgian fragment and other sermons by Leontius are assessed in the Introduction, as well as the emplacement of the Georgian fragment within the Greek text. A Russian translation accompanies the edition of the Georgian fragment.

Keywords: Leontius, Presbyter of Constantinople, “On the Nativity of Christ”, Old Georgian translations, Critical Edition, Greek Patristics.

Введение¹

Проповедь пресвитера Константинопольского Леонтия «На Рождество Христово» (CPG 7899a [*olim* 4753]; BHGa 1914m) была впервые напечатана в греческом оригинале Франциском Комбефисом² в 1656 г. В 1980 г. на основании пяти рукописей вышло критическое издание гомилии, которое опубликовали в составе корпуса проповедей Леонтия патрологи Корнелис Датема и Полин Аллен³ (под номером XII).

Ещё в 1975 г. Мишель Ван Эсбрук установил, что древнегрузинский перевод проповеди Леонтия «На Рождество Христово» существует, по крайней мере, в двух древних грузинских гомилияриях-«многоглавах»⁴, Ivir. georg. 11 и Tbilisi, A-95 (A 6 и P 14, по его номенклатуре⁵), а также указал, что в грузинском переводе присутствует длинный отрывок, которого нет ни в одной греческой рукописи⁶. Черновой латинский перевод с грузинского языка, осуществлённый Ван Эсбруком, был использован издателями при обсуждении целостности сохранившегося греческого текста⁷. В 1991 г. П. Аллен и К. Датема опубликовали перевод проповеди с древнегреческого на английский язык⁸.

В 2015 г. древнегрузинский перевод проповеди был издан Нино Меликишвили по тексту «Пархальского многоглава» (Tbilisi, A-95) в составе сборника, в котором опубликованы грузинские переводы двадцати

- 1 Сердечно благодарю священника Михаила Асмуса (ПСТГУ) за ценные замечания и исправления, а также за библиографическую помощь.
- 2 *Combefis F. Sancti Ioannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus. Parisiis, 1656. P. 104–117.* Скорее всего, издание было основано на одной из парижских рукописей (BnF, gr. 1171 или BnF, gr. 1556).
- 3 *Datema C., Allen P. Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae. Turnhout; Leuven, 1987. (CCSG; vol. 17). P. 367–387.*
- 4 Или «мравалтав» (от грузинского მრავალთავი – «многоглав»).
- 5 *Esbroeck M., van. Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve, 1975. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain; vol. 10). P. 68, 213.*
- 6 *Ibid. P. 68:* «Грузинский текст содержит длинный отрывок, которого нет ни в одной греческой рукописи (впрочем, мы не смогли проверить афинскую рукопись); он (грузинский текст проповеди. – С. К.) в два раза длиннее, а «добавка» кажется единым целым с оригинальным текстом» («Le témoin géorgien possède un long développement qui ne se trouve dans aucun manuscrit grec (nous n'avons cependant pas pu vérifier les textes d'Athènes): il est deux fois plus long et "l'addition" paraît faire corps avec le texte original»).
- 7 *Datema C., Allen P. Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae. (CCSG; vol. 17). P. 369.*
- 8 *Allen P., Datema C. Leontius, Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies. Brisbane, 1991. (Byzantina Australiensia; vol. 9). P. 172–176;* замечания в введении к переводу (P. 167–171) повторяют их ранние выводы.

трёх святоотеческих проповедей на Рождество Христово⁹. В гомилетическом отделе справочника Энрико Габидзашвили по древнегрузинской переводной литературе учтена только эта последняя рукопись¹⁰.

Весь корпус проповедей Леонтия Константинопольского был недавно переведён на русский язык трудами священника Михаила Асмуса (ПСТГУ); издание находится в печати¹¹. В нескольких статьях отец Михаил представляет гомилетический корпус Леонтия и многогранную проблематику, связанную с его изучением; мы отсылаем читателя к его недавним работам¹².

1. Грузинские рукописи

Грузинский перевод проповедей Леонтия сохранился в двух рукописях X и XI вв:

A Iviron, georg. 11¹³ («Афонский многоглав»), 960–970 гг., fol. 19^{ra}–23^{vb}.

- 9 მამათა სწავლებანი ღვთის განკაცების შესახებ / კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბილისი, 2010. [ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკური ძეგლები; 1]. [Учения отцов Церкви о Воплощении Божиим / Составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь Нино Меликишвили. Тбилиси, 2010. (Грузинские переводные гомилетические памятники; т. 1)]. გვ. 144–151. См. подробную рецензию на данное издание: Rev.: Учения отцов Церкви о Воплощении Божиим / Составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь Нино Меликишвили. Тб., 2010 (Грузинские переводные гомилетические памятники 1). 332 стр. // БВ. 2017. № 24–25. С. 677–695.
- 10 *გაბიძაშვილი ე.* ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები. ბიბლიოგრაფია. 3. ჰომილეტიკა. თბილისი, 2008. [Gabidzashvili E. Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic. Tbilisi, 2008]. № 1713. См. также: *Kim S.* Rev.: Enrico Gabidzashvili, Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic (Tbilisi, 2008). 580 pp. (in Georgian) // Collectanea Christiana Orientalia. 2014. Vol. 11. P. 297. № 838.
- 11 Ниже мы используем русский перевод, любезно предоставленный о. Михаилом Асмусом, с некоторыми адаптациями.
- 12 *Асмус М. В.* Гомилия Леонтия, пресвитера Константинопольского, на начало третьей главы Евангелия от Луки («На усекновение Предтечи» – CPG 4862; BHG 843N) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 125–158; *Асмус М. В.* Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского (часть 1) // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 92–124; *Асмус М. В.* Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского (часть 2) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 140–175.
- 13 См. следующие описания: *Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos [1] // Revue de l'Orient chrétien. Vol. 8 (28). 1931–1932.

P Tbilisi, Korneli Kekelidze National Center of Manuscripts, A-95¹⁴
(«Пархальский многоглав»), X в., fol. 43^r–48^v.

Сравнение грузинского текста в Афонском и Пархальском многоглавах приводит нас к выводу, что в первой рукописи (**A**) содержится более древний текст грузинского перевода, тогда как текст второй (**P**) представляет собой результат стилистической правки, а также языковой и орфографической адаптации.

1.1. Орфографические варианты

Отметим орфографические варианты рукописи **A**, которые могут быть оценены как более древние варианты фонетических явлений:

ჰ вместо უ

lin. 49/50 ეგვლები **A** (ср. ეგულები **P**)

lin. 51 სხვათა **A**

lin. 91 დაცვლი **A** (ср. დაცული **P**)

lin. 94 и 95 თვალნი **A** (ср. თუალნი **P**)

lin. 110 ჰვრიათასა **A** (ср. ჰურიათასა **P**)

lin. 127 მოგვნი **A** (ср. მოგუნი **P**)

ო вместо ი

lin. 70 и 81 ოოდა **A** (ср. იუდა **P**)

ო вместо უ

lin. 70 и 81 ოოდა **A** (ср. იუდა **P**)

lin. 84 იოდას **A** (ср. იუდას **P**)

lin. 85 იოდადსთვს **A** (ср. იუდადსთვს **P**)

P. 341–355; *Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve, 1975. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain; vol. 10). P. 21–28; *ბრეგაძე თ.* გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. [Брегадзе Т. Описание сохранившихся грузинских рукописей сочинений Григория Назианзина]. თბილისი, 1988. გვ. 191–192. См. также описание в новом каталоге Иверского грузинского собрания рукописей: *Gipert J., Outtier B., Kim S.* Catalogue of the Georgian Manuscripts of the Iviron Monastery. Mount Athos (в печати).

- 14 См. описание: *თ., ქავთარია მ., ქუთათელაძე ლ., მეტრეველი ე.* ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (**A**) კოლექციისა. I/1. [Брегадзе Т. М., Кавтария М. Н., Кутателадзе Л. И., Метрели Э. Описание грузинских рукописей. Коллекция А, бывшего Церковного музея. Том 1, 1]. თბილისი, 1973. 361–393.

К указанным вариативным трактовкам гласных звуков примыкает пропуск [r] перед группой согласных:

øCC вместо რCC

lin. 129 კასკულავი A (ср. კარსკულავი P)

1.2. Следы редакционной правки

Из языковых адаптаций укажем на грамматическую нормализацию следующих форм:

lin. 67/68 იწოდეს A => იწოდნეს P

lin. 18 მსახურებენ A => ჰმსახურებენ P

Своего рода нормализация коснулась также библейских цитат:

- 1) Например, текст P расширяет цитату Пс. 46, 1: ср. lin. 1
 დადადებდით ღმრთისა მიმართ A
 «воскликните Богу» A
 დადადებდით ღმრთისა მიმართ ჰმითა სიხარულისადთა P
 «воскликните Богу гласом радования» P
- 2) Подобное расширение библейской цитаты касается Мф. 21, 9:
 ср. lin. 68/69
 ოსანა მადალთა შინა, ჰურთხეულ არს მომავალი სახელითა
 უფლისადთა A
 «Осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне» A
 ოსანა მადალთა შინა, ჰურთხეულ არს მომავალი სახელითა
 უფლისადთა, ოსანა მადალთა შინა P
 «Осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне; **осанна в вышних**» P
- 3) В следующем примере ветхозаветная цитата из пророка Михея (5, 2) была приближена редактором к той форме, в которой она приводится в Евангелии от Матфея (2, 5). Нужно отметить также, что обращение «Вифлеем» пропало при исправлении.
 lin. 123 ჰუეყანაჲ ეგე ევფრათაჲსა A
 «И ты, Вифлеем, земля **Еффрафова**» A
 და შენ, ჰუეყანაჲ ეგე იუდაჲსი P
 «И ты, земля **Иудина**» P

Помимо указанных разночтений, критический аппарат содержит множество примеров перестановки слов и элементов фраз,

произведённой, очевидно, в рамках стилистической правки. Лексические замены, видимо, отражают предпочтения редактора; ср. например:

- lin. 21 ჰატის-სცემენ «воздают честь» **A** => თაყუანის-სცემენ «поклоняются» **P**
- lin. 73/74 არასადა «никогда!» **A** => სადა უკუე «когда же?» **P**
- lin. 74 ქრისტეს უფლისა «Христа Господа» **A** => უფლისა იესუ ქრისტესა «Господа Иисуса Христа» **P**

Тем не менее в нескольких местах рукопись **A**, в отличие от рукописи **P**, содержит испорченный текст. Наиболее показательный пример находится на lin. 61: ოდეს იუდა ჰორციელთა ძმათა აქეს? «Когда Иуду славили братья по плоти?». Глагол აქეს, «славили», без которого фраза теряет смысл, пропущен в рукописи **A**, но присутствует в **P**.

Комплекс данных наблюдений даёт нам возможность утверждать, что текст, сохранившийся в рукописи **A**, не является непосредственным оригиналом текста **P**.

2. Грузинские фрагменты

Во введении к изданию греческого текста П. Аллен и К. Датема¹⁵ уточняют процитированное выше наблюдение М. Ван Эсбрука: на самом деле в древнегрузинском тексте находится не один, а два пространных отрывка, отсутствующих в тех греческих рукописях, в которых проповедь «На Рождество Христово» дошла до нас.

Первый фрагмент длиннее второго: в нём содержится более 900 слов, тогда как во втором — около 400. Таблица 1 демонстрирует соотношение греческого и грузинского текстов:

Таблица 1

	Греч. текст (по изд. Allen–Datema)	Груз. текст (по изд. Меликишвили)
	lin. 1–67	P. 144: lin. 1–145: lin. 16
	lin. 68–69	
1 грузинский фрагмент		P. 145: lin. 16–148: lin. 7
	lin. 69–151	P. 148: lin. 7–149: lin. 12 <i>ab imo</i>
2 грузинский фрагмент		P. 149: lin. 12 <i>ab imo</i> — 150: lin. 5
	lin. 152–186	P. 150: lin. 4 <i>ab imo</i> — 151

15 Datema C., Allen P. Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae. (CCSG; vol. 17). P. 374.

Издатели проповеди имели возможность сравнить греческий текст с черновым латинским переводом с грузинского, сделанным М. Ван Эсбруком; сравнение приводит издателей к выводу о подлинности двух грузинских отрывков: для них в обоих случаях речь идёт об *excursus*, «отступлении»¹⁶. Для второго фрагмента они указывают, что грузинский текст разрешает логическое несоответствие в композиции сохранившегося греческого текста¹⁷.

То же самое может быть отмечено и в отношении первого фрагмента. Ниже (в таблице 2) мы приводим греческий текст и русский перевод обсуждаемого отрывка. Читатель может легко убедиться в том, что логическая связь между окончанием фразы и началом следующей фразы (отмечены жирным шрифтом) нарушена.

Таблица 2

*Πάντα τὰ ἔθνη, κροτήσατε χεῖρας,
ἀλαλάξατε τῷ θεῷ ἐν φωνῇ ἀγαλλιάσεως*
(Ps. 46, 2). *Τί ἐστιν ἀλαλάξατε; Ἀντί τοῦ
εὐχαριστήσατε τῷ νικοποῖῳ Χριστῷ·
ἀλαλάγμῳς γὰρ νίκης ἀναγνωρισμός.*
*Ἀλαλάζωμεν τοίνυν τῷ νικοποῖῳ Χριστῷ,
καὶ μὴ τοῖς ψευδωνύμοις εἰδώλοις
προσκυνήσωμεν, διότι **πάντες οἱ θεοὶ**
τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς
οὐρανοὺς ἐποίησεν* (Ps. 95, 5).

*Ἦκουες γοῦν ἄρτιως τοῦ εὐαγγελιστοῦ
Ματθαίου λέγοντος· Τοῦ δὲ Ἰησοῦ
γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν
ἡμέραις Ἡρώδου, ἰδοὺ μάγοι παρεγένοντο
ἀπὸ ἀνατολῶν ἐν Ἱεροσολύμοις λέγοντες·
Ποῦ ἐστὶν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν
Ἰουδαίων; Εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα
ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἠλθομεν προσκυνῆσαι
αὐτῷ* (Matth. 2, 1–2).

*Ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος!
ὦ τοῦ φρικτοῦ ἱλαστηρίου!
ὦ τοῦ ἀκατάληπτου μυστηρίου!*

*«Вси языцы, восплещите руками,
воскликните Богу гласом радования»*
(Пс. 46, 2). Что значит «воскликните»?
Это — вместо [того, чтобы сказать:]
«воздайте благодарение победителю-
Христу», ибо восклицновение есть
признание победы. Итак, воскликнем
победителю-Христу, а не поклонимся
лжеименным идолам, ибо **вси бози язык
бесове, Господь же небеса сотвори**
(Пс. 95, 5).

Ты же только что слышал слова
евангелиста Матфея: «*Иисусу же
рождашуся в Вифлееме Иудейстем во дни
Ирода, се волсви приидоша от восток
во Иерусалим, глаголюще: Где есть
рождейся Царь Иудейский? Видехом
бо звезду Его на востоце и приидохом
поклонитися Ему*» (Мф. 2, 1–2).
О невыразимое чудо!
О вызывающая трепет милость!
О непостижимое таинство!

16 «Нет причин сомневаться в том, что эти отступления изначально относились к проповеди Леонтия» («There is no reason to doubt that these excursions originally formed part of Leontius' homily», см.: *Datema C., Allen P. Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*. (CCSG; vol. 17). P. 374).

17 Ibid. P. 369.

Напротив, грузинский фрагмент не только естественно встраивается внутрь греческой фразы (с некоторыми оговорками, о которых см. ниже), но также содержит цепочку мыслей, стройно следующих друг за другом в композиционном единстве.

Так, во фрагменте продолжается тема обличения лжеименных богов, начатая в греческом тексте; после этого проповедник останавливается на толковании стиха о рождении Сына в Пс. 2, 7, делает отступление об аналогическом подходе к толкованию на примере Быт. 49, 8–9, где Иуда сравнивается со спящим львом. Далее, процитировав первую главу «Физиолога» о привычке льва спать с открытыми глазами, автор возвращается ко Христу, Который «не дремлет и не спит» как подлинный «Хранитель Израиля» из Пс. 120, 4. Образ Христа как внимательного Пастуха, хранящего мир, приводит автора к пророчеству Михея о Вожде, который выйдет из Вифлеема, чтобы пасти народ Божий (Мих. 5, 2). Эта ветхозаветная цитата, приводимая в Евангелии от Матфея внутри рассказа о поиске Младенца волхвами, возвращает проповедника к рождению Иисуса в Вифлееме. Здесь вновь начинается греческий текст проповеди.

Важно оговорить, что крайние элементы проблемной фразы, выделенные в таблице 3 жирным шрифтом, отличаются в греческом и в грузинском текстах. Сравним:

Таблица 3

Греческий текст	Грузинский текст
Итак, воскликнем победителю-Христу, а не поклонимся лжеименным идолам, ибо вси бози язык бесове, Господь же небеса сотвори (Пс. 95, 5).	Итак, воскликнем ныне победителю-Богу, а не поклонимся ложным идолам! Почему? Потому что идола язычников суть творения рук человеческих: глаза имеют и не видят, уши имеют и не слышат, руки имеют и ничего не делают, ноги имеют и не ходят (Пс. 113, 12–15).
	(грузинский фрагмент 1)
Ты же только что слышал слова евангелиста Матфея: «Иисусу же родившуся в Вифлееме Иудейстем...» (Мф. 2, 1).	Что же говорит евангелист Матфей? «Иисус же родился в Вифлееме Иудейском...» (Мф. 2, 1).

Наиболее заметное отличие заключается в том, что греческая цитата Пс. 95, 5 поставлена на место грузинской цитаты Пс. 113, 12–15. Отметим, что цитата из Пс. 113, 12–15 является структурно образующей для грузинского фрагмента. Такую замену трудно объяснить только

механическим повреждением, произошедшим с ранним прототипом (выпадение одного или более листов, смытый или повреждённый текст).

В меньшей степени подозрение в редакторской правке касается и того греческого выражения, которое предваряет ссылку на Евангелие от Матфея. Нельзя исключать, что выражение: **«ты же только что слышал»** (Ἦκουες γοῦν ἀρτίως) — могло быть взято редактором из предложения, встречающегося чуть ранее в грузинском фрагменте, ср.: **«ведь ты слышал сейчас»** (lin. 100 ზედითჳ ოვბდჳ ავ). Там эта фраза подобным образом предваряет эпизод о волхвах из Евангелия от Матфея: **«Ведь ты слышал сейчас:** как только Ирод узнал от волхвов, когда они говорили: *“Где родившийся Царь Иудеев? Ибо мы видели Его звезду с востока и пришли поклониться Ему”*» (Мф. 2, 2).

Таким образом, изложенные наблюдения заставляют нас предположить, что исключение первого грузинского фрагмента носило, скорее всего, редакционный характер. В таком случае сохранившийся греческий текст нужно считать сокращённой редакцией, по крайней мере, в отношении первого грузинского фрагмента.

3. Параллели с другими текстами Леонтия (проповеди VIII и IX)

Наиболее яркая параллель первого грузинского фрагмента с другими текстами Леонтия касается богословской метафоры, построенной на естественно-научном замечании о том, что лев спит с открытыми глазами. Ср. lin. 88/96:

«Ты лёг и уснул, словно лев и словно львёнок. И кто поднимет его? (Быт. 49, 8). Когда Иуда лёг, словно лев, и, словно львёнок, поднялся [от сна]? Он умер однажды и лежит до сих пор, охраняемый могилой, из чего явствует, что также и это слово относится ко Христу, ибо только Он один лёг, словно лев, и, словно львёнок, поднялся [от сна]. По своей природе лев имеет обыкновение держать глаза открытыми во время сна; так и Господь наш провёл в могиле три дня и не закрывал глаза божества Своего».

Это упоминание о сне льва основывается, несомненно, на первой главе христианизированного естественно-научного трактата «Физиолог», хотя подобные высказывания о льве встречаются и в других древних произведениях¹⁸, ср.: ὅταν καθεύδῃ ὁ λέων ἐν τῇ σπηλαίῳ, ἀγρυπνοῦσιν

18 Например, у Плутарха, Элиана, Горуполлона.

αὐτοῦ οἱ ὀφθαλμοί· ἀνεωγμένοι γάρ εἰσι («Когда лев спит в пещере, глаза его бодрствуют, потому что они остаются открытыми»)¹⁹.

Для нашего вопроса особенно важно, что идентичная метафора встречается у пресвитера Леонтия в VIII и IX проповедях. Ниже (в таблице 4) мы приводим греческий текст (по изданию Аллен — Датема) и русский перевод.

Таблица 4

Hom. VIII, lin. 290–295

...πεισθῶμεν τῷ προπάτορι Ἰακώβ λέγοντι καὶ αὐτῷ συνεισφέροντι περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως οὕτως· *Ἀναπεσὼν ἐκοιμήθη φησὶν ὡς λέων καὶ ὡς σκύμνος λέοντος· τίς ἐγείρει αὐτόν;* (Gen. 49, 8) Ταῦτα Ἰακώβ εἰς τὸν δεσπότην ἡμῶν Χριστὸν προεφήτευσεν.

Διὰ τί δὲ ὡς λέων ἐκοιμήθη ὁ Χριστός; Τὸ μὲν διὰ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα, τὸ δὲ διὰ τὸ δυνατόν τῆς ἀναστάσεως· ὥσπερ γὰρ λέοντα καθεύδοντα οὐδεὶς διυπνίσαι ἀνέχεται, εἰ μὴ αὐτὸς ἑαυτὸν διυπνίσαι, οὕτω καὶ τὸν δεσπότην Χριστὸν οὐδεὶς ἀνέστησεν ἐκ νεκρῶν, ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτὸν ἤγειρεν, ὡς ἔστιν αὐτοῦ ἀκοῦσαι λέγοντος· *Ἐξουσίαν ἔχω τὴν ψυχὴν μου θεῖναι καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν* (Ioh. 10, 18)· καὶ αὐθις· *Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγείρω αὐτόν* (Ioh. 2, 19).

Ἀναπεσὼν ἐκοιμήθη ὡς λέων φησὶν, ἐπειδὴ λέων προσηγόρευται ὁ Χριστός.

Διὰ τί; Ὡσπερ ὁ σωματικὸς λέων καθεύδων ἀνεωγμένους ἔχει τοὺς ὀφθαλμούς — τοῦτο γὰρ φύσις τῷ λέοντι, — οὕτω καὶ ὁ δεσπότης ἡμῶν Χριστὸς καθευδήσας τῷ λόγῳ τῆς ἐνανθρωπήσεως τῷ τριμέρῳ οὐκ ἔκλεισε τὸ ὄμμα τῆς θεότητος.

Hom. IX, lin. 126–132

...Ἔστι δὲ πάντως εἰπεῖν τινα· «Καὶ διὰ τί καθ' ὁμοιότητα ὁ κύριος τοῦ λέοντος ἐν τῷ τύμβῳ ἐποίησεν;»

...доверимся словам праотца Иакова, кои он добавил [при благословении Иуды] о Воскресении Господнем: «*Возлеж, усну — глаголет, — яко лев и яко скимен львов: кто возбудит Его?*» (Быт. 49, 8). Так Иаков пророчествовал о Христе, нашем Владыке.

Почему же, *яко лев*, уснул Христос? Прежде всего, по причине царского достоинства, но также и по причине силы к воскресению, ибо как спящего льва никто не в силах пробудить, если только он сам себя не пробудит, так и Владыку Христа никто не воскрешал из мёртвых, но Он Сам восставил Себя, как и из Его словес можно услышать: «*Власть имам душу мою положить и власть имам прияти ю*» (Ин. 10, 18) — и паки: «*Разорите церковь сию, и три дни воздвигну ю*» (Ин. 2, 19).

«*Возлеж усну, яко лев*», — глаголет, ибо львом прозывается Христос.

Почему? Как лев плотской во сне не закрывает глаз, ибо такова его природа, так и Владыка наш Христос, уснув по человечеству на три дня, не сомкнул ока Своего божества.

...Возможно, конечно, кто-то скажет: а почему Господь наподобие льва соделался во гробе?

Διὰ τί; Διὰ τὴν φυσικὴν ἔξιν τοῦ λέοντος·
λέων ὑπνῶν ἐν τῷ οἰκείῳ σπηλαίῳ ἐν ᾧ
καθεύδει, τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀνεωγμένους
ἔχει· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ δεσπότης
Χριστὸς καθευδήσας ἐν τῷ θανάτῳ
τριήμερον τὰ τῆς θεότητος ὅμματα οὐκ
ἐκάμυσεν.

Почему? По природному свойству льва:
лев, спя в своей пещере, в которой
он лежит, держит глаза открытыми;
таким же образом и Владыка Христос,
уснув смертью на три дня, не сомкнул
очес Своего божества.

Указанные параллели дают возможность утверждать, что первый грузинский фрагмент принадлежит пресвитеру Леонтию. Исчерпывающее сравнение тем и выражений, содержащихся в первом грузинском фрагменте, с полным корпусом проповедей автора планируется произвести в будущей публикации, где будет представлен и проанализирован сводный текст проповеди Леонтия «На Рождество Христово».

4. Принципы издания

В данной статье мы публикуем первый грузинский фрагмент по лучшей рукописи А («Афонский многоглав»); в критическом аппарате мы сравниваем его с текстом «Пархальского мравалтава» (Р) по изданию Н. Меликишвили. Параллельно приводится русский перевод отрывка.

Жирным шрифтом выделены части фраз (в начале и в конце фрагмента), которые совпадают в греческом и грузинском текстах. Номера параграфов (4 и 5) соответствуют нумерации параграфов, принятой в английском переводе проповеди²⁰.

На правом поле страницы с грузинским текстом отмечены страницы рукописи А, а также — курсивом — страницы издания Н. Меликишвили²¹.

Примечания к изданию текста составлены на латинском языке; мы используем следующие сокращения (см. Таблица 5):

20 Allen P., Datema C. Leontius, Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies. (Byzantina Australiensia; vol. 9). P. 172–176.

21 ეკლესიის მამათა სწავლებანი დვთის განკაცების შესახებ / კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბილისი, 2010. (ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკური ძეგლები; 1). [Учения отцов Церкви о Воплощении Божиим / Составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь Нино Меликишвили. Тбилиси, 2010. (Грузинские переводные гомилетические памятники; т. 1)]. გვ. 144–151.

Таблица 5

В критическом аппарате	В русском переводе	Расшифровка
<i>add.</i>	+	addidit — добавлено после леммы в другой рукописи
<i>om.</i>	<	omittit — лемма пропущена в другой рукописи
<i>praem.</i>		praemittit — добавлено перед леммой в другой рукописи
<i>trsp.</i>		transposuit — два слова переставлены в другой рукописи

4 <...> რაა არს «ღაღადებდით ღმრთისა მიმართ»? ნაცვალად თუ
 «ჰმადლობდით ძლევის-მყოფელსა ღმერთსა», რამეთუ ღაღადებამ
 ძლევისა ცნობამ არს. უღაღადებდით აწ ძლევის-მყოფელსა ღმერთსა
 და მტყუვართა კერპთა არა თაყუანის-ვსცეთ. რაჲსათჳს? რამეთუ
 5 კერპნი წარმართთანი ქმნულნი კელთა კაცთანი არიან: თუალს ასხენ
 და არა ხედვენ, ყურს ასხენ და არა ესმის, კელს ასხენ და არა იქმან,
 ფერკს ასხენ და არა ვლენან.

145;
 A 19vb

6 მტყუვართა ღმერთთა | უტყუელი შესმენამ! კაცთა მიერ შეიქმ-
 ნებიან და თავით თჳსით ვერას შემძლებელ არიან. ვითარ ბრმათა
 10 ხედვამ მისცენ? იგინილა ვერ ხედვენ. ანუ ვითარ მკელობელთა
 სრბამ მიანიჭონ? იგინილა მკრითა ტკრთულნი ადგილითი-ადგილად
 მივლენან. ანუ ვითარ უცხოთა სახლნი დაიცვნენ, რამეთუ მათ
 მოიპარვენ, და თჳსთა თავთა ვერ შემძლებელ არიან შეწევნად? ანუ
 15 ვითარ სნეულთა კელი შეწევნისად მიუპყრან? იგინილა მორწმუნეთა
 კაცთაგან წვ-დალეწილ იქმნებიან; და რაჲ შეემთხვა, არა უწყიან.

20ra

ქრისტე იშვა, ყუდროებისა მომცემელი! კეთილად შეასმენს
 წინაწარმეტყუელი მტყუვართა ღმერთთა და იტყჳს: «და რომელნი-
 იგი ჰმსახურებენ მათ, ემსგავსნენ მათ მოქმედნი მათნი და ყოველ-
 20 კერპთასა აღჰმართებენ, თჳნიერ ძელისა ტაძრებსა აშენებენ. რაჲსა-
 თჳს? კერპთა ჰატივ-სცემენ? არასადა, არამედ ცეცხლისაგან ეშინის
 და იღვწიან, ნუსადა მიეხალოს ცეცხლი და შეჰამნეს ღმერთნი.

b

არღარა უკუე, ვითარცა ღამესა შინა უმცერებისასა მავალთა
 ღმერთთა ვეკედრებოდით, არამედ ვითარცა დღესა შინა შუენიერად
 25 მავალნი, ნათლისა მომცემელსა ქრისტესა უგალობდეთ, რომელი-იგი
 ვარსკულავისაგან გუეუწყა მოგუთა მიერ ხარებული, მწყემსთა მიერ
 კჳმილვილი და ანგელოზთა მიერ მსახურებული და მთავარ-

1 Ps. 46, 2 5/7 Ps. 113, 12–15 17/20 Ps. 113, 16

1 მიმართ] კმითა სიხარულისაჲთა *add.* P 5 კელთა] *om.* P 8 ჟ] რამეთუ P | ღმერთთა]
 ღმერთთაჲ P | უტყუელი] უტყუელი P 9 ვერას] ვერ P 10 მკელობელთა] მკუდართა
 P 11 მიანიჭონ იგინილა] მიანიჭონლა იგინი P 13 თჳსთა თავთა] *trsp.* P | თავთა]
 შეწევნად *add.* P | შეწევნად] *om.* P 15 არა] არაჲ P 16 ქრისტე] ქრისტე P
 16/17 შეასმენს წინაწარმეტყუელი] წინაწარმეტყუელი შეასმენს P 18 ჰმსახურებენ]
 მსახურებენ A | ემსგავსნენ] ემსგავსნენ P 19 კერპთანი] აღჰმართებენ *add.* P
 20 აღჰმართებენ] *om.* P | აშენებენ] აღაშენებენ P 21 ჰატივ-სცემენ] თაყუანის-სცემენ P
 22 ღმერთნი] მათნი *add.* P 23 მავალთა] მავალნი P 24 ღმერთთა] მტყუვართა *praem.* P
 25 რომელი-იგი] რომელი-იგი P 26 მოგუთა] და *praem.* P

4 <...> Что значит — «воскликните Богу»ⁱа? Это вместо «воздайте благодарение победителю-Богу», ибо воскликновение есть признание победы. Итак, воскликнем ныне победителю-Богу, а не поклонимся ложным идолам! Почему? Потому что идола язычников суть творения рук человеческихⁱⁱ: глаза имеют и не видят, уши имеют и не слышат, руки имеют и ничего не делают, ноги имеют и не ходят^b.

Оⁱⁱⁱ ложных богов неложное обвинение! Они создаются людьми, а сами ни на что не способны. Как они могут дать зрение слепым? Ведь сами они не видят. Или как они дадут хромым^{iv} умение ходить? Ведь сами они перемещаются из одного места в другое на плечах у носильщиков. Или как они сохраняют чужие дома? Ведь там их прячут, а в свои собственные они не могут попасть. Или как они протянут руку помощи больным? Ведь их самих разбивают вдребезги верные люди, а когда они встретятся им, те не знают.

Христос родился, Податель мира! Справедливо пророк обвиняет ложных богов и говорит: «Те, кто служат им, уподобятся им, их создатели и все поклоняющиеся им»^c. Служители идолов воздвигают храмы идолам, [но] храмы строят без дерева. Почему? Они воздают [так] честь^v идолам? Совсем нет: они боятся огня и стараются, чтобы не занялся огонь и не пожрал их богов.

Итак, не будем, ступая в неведение, будто в ночи, умолять богов^{vi}, а будем, ступая ровно, словно днём, воспевать Подателя света, Христа, звездой явленного и волхвами возвещённого, пастухами охраняемого, Которому служили ангелы и Которого прославляли архангелы, Которого знали от начала и Которого Иудеи

i + гласом радования Р ii рук человеческих: человеческие Р iii ибо Р iv мёртвым Р
v поклоняются Р vi ложных богов Р

а Пс. 46, 2 б Пс. 113, 12–15 с Пс. 113, 16

ანგელოზთა მიერ დიდებული, დაბადებულისაგან ცნობილი, ჰური-
 30 თაგან განცემული, ჰეროდესგან შეპყრობად ვერ შეძლებული, ყო-
 ველთაგან წარმართთა მოლოდებული და ქუეყანად მოსრული, ცათა
 არა დაკლებული, რამეთუ ამას ნეტარიცა დავით აუწყებდა და
 არწმუნებდა ყოველთა გალობად და იტყოდა: «*უფალმან მრქუა მე:*
“ძე ჩემი ხარი შენ და მე დღეს მიშობიე შენ. ითხოენ ჩემგან და
 35 *მოგცნე შენ | წარმართნი სამკვდრებელად შენდა და პყრობად შენდა*
ყოველნი კიდენი ქუეყანისანი”».

146

უფალმან მრქუა მე: «*ძე ჩემი ხარი შენ*». ძე, არა მონაჲ; მეუფეჲ,
 არა თუ მკედარი; ღმერთი, არა თუ ნაცვალი ღმრთისაჲ.

უფალმან მრქუა მე: «*ძე ჩემი ხარი შენ, მე დღეს მიშობიე შენ*».
 არა დაგბადე, გშევ; არა შეიქმენ ბუნებისა ცნობითა, არა კელოვნებისა
 40 ხვროებითა.

თქუან ვიეთმე | სამე: «და რაჲსათჳს არა თქუა ნეტარმან დავით: 20va
 “*უფალმან ჰრქუა უფალსა ჩემსა: მე დღეს მიშობიე შენ*”, არამედ
 “*უფალმან მრქუა მე: ‘მე დღეს მიშობიე შენ’*”? რაჲსათჳს არა უფლისა,
 არამედ თჳსისა თავისათჳს წინაწარმეტყუელებაჲ მოიღო? რაჲსა-
 45 თჳს?» რამეთუ წინაწარმეტყუელი იყო დავით და მას იტყოდა, რო-
 მლისაჲ სული ათქუმევდა, არაჲ თუ რომელი მას ენება. ამისთჳს, რა-
 მეთუ ეგულებოდა მეუფესა ქრისტესა მისგან კორციელად გამო-
 სლვაჲ და მას წმიდამან წინაწარმეტყუელებაჲ იგი დაუმტკიცა:
 «*უფალმან მრქუა მე: “ძე ჩემი ხარი შენ”*» მისთჳს, რომელსა-იგი ეგუ-
 50 ლების ჩემგან გამოსლვაჲ.

ხოლო ამას ვჰპოებ სხუათა შინა წინაწარმეტყუელებათა, ვითარ-
 მედ მრავალგზის სხჳსა პირსა წინაწარმეტყუელებაჲ ითქუმის და
 უფლისა ქრისტესა აღვალს.

32/35 Ps. 2, 7–8 36 Ps. 2, 7 38 Ps. 2, 7 42 cf. Ps. 2, 7 43 Ps. 2, 7 49 Ps. 2, 7

28/29 ჰურიათაგან] და ჰურიათა მიერ P 29 ჰეროდესგან] და ჰეროდეს მიერ P | შე-
 პყრობად] პყრობად P | შეძლებული] შემძლებელი P 29/30 ყოველთაგან წარმართთა]
 და ყოველთა წარმართთაგან P 30 ცათა] და *praem.* P 31 არა] არაჲ P | და] *om.* A 38 მე?]
 და *praem.* P 39 გშევ] შენ *add.* P | შეიქმენ] შეგქმენ P 44 თჳსისა თავისათჳს] თავისა
 თჳსისათჳს P 44/45 რაჲსათჳს] ამისთჳს P 45/46 რომლისაჲ] რომელსაჲ P 48 წმი-
 დამან] *om.* P 49/50 ეგულების] ეგვლების A 51 ამას] მას P | ვჰპოებ] ჰპოებ P
 სხუათა] სხუათაჲ P, სხვათა A 52 პირსა] პირისა P 53 ქრისტესა] ქრისტჳსა A

искушали, Которого Ирод не смог схватить и Которого все язычники ожидали, пришедшего на землю и небо не оставившего, ибо о Нём возвещал блаженный Давид и Его воспевать убеждал всех, говоря: *«Господь сказал мне: “Ты — Сын Мой, и Я сегодня родил Тебя! Проси у Меня, и дам Тебе народы в наследие Твоё и во владение Твоё — все концы земли”»*^а.

Господь сказал мне: «Ты — Сын Мой!»^б Сын, не раб; Царь, не военачальник; Бог, а не заместитель Бога!

Господь сказал мне: «Ты — Сын Мой, Я сегодня родил Тебя!»^с Не сотворил Тебя — «родил Тебя»; Ты не сотворён^і из природы с помощью умения или искусного ремесла.

Впрочем, некоторые скажут: «А почему блаженный Давид не сказал: “Господь сказал Господу моему: Я сегодня родил Тебя”, но — “Господь сказал мне: Я сегодня родил Тебя”^д». Почему^{іі} пророчество было дано не о Господе, а о самом себе?» Потому, что Давид был пророк и говорил то, что ему возвещал Дух, а не то, что ему самому хотелось. Поэтому из-за того, что от него должен был произойти Царь Христос по плоти, потому-то святой^{ііі} и утверждал в пророчестве: *«Господь сказал мне: “Ты Сын Мой”*^е — о Том, Кто должен произойти от меня».

То же я нахожу^{іv} и в других пророчествах: что часто пророчество отнесено к другому лицу, а восходит ко Господу Христу.

і Ты не сотворён: я не сотворил Тебя **Р** іі потому что **Р** ііі < **Р** іv я нахожу: ты найдёшь **Р**

а Пс. 2, 7–8 б Пс. 2, 7 с Пс. 2, 7 д Пс. 2, 7 е Пс. 2, 7

და რამეთუ ჭეშმარიტ არს თქუებული, ისმინე იაკობისი, აკურთ-
 55 ხევს რად ძესა თვსა იუდას და იტყვს პირსა ზედა მისა: «იუდა! შენ
 გაქებენ ძმანი შენნი; კელნი შენნი ბეჭთა ზედა მტერთა შენთასა;
 თაყუანის-გცენ შენ ძეთა მამისა შენითასა! მიყრდნობით დაიძინე,
 ვითარცა ლომმან და ვითარცა ლეკვმან ლომისამან. და ვინ აღადგი-
 60 ნოს იგი?» ესე იუდას შეეტყუების არასადა, არამედ უფალსა ჩუენსა
 იესუ ქრისტიტსა.

იუდა! შენ გაქებენ ძმანი შენნი. ოდეს | იუდა გორციელთა ძმათა
 აქეს? არამედ წინა-აღუდგეს და ჰბრძოდეს ამკედრებულნი. ვითარ
 უკუე აქეს იგი? არამედ უფალსა ჩუენსა აქებდეს ძმანი. რომელნი
 ძმანი უფლისანი? ისმინე თავადისა უფლისა თქუებული: «წარვალ
 65 მამისა ჩემისა და მამისა თქუენისა», და კუალად თქუა: «ილოცვი-
 დეთ რად, იტყოდეთ: “მამაო ჩუენო, რომელი ხარ ცათა შინა!”» არამედ
 თქუას ვინმე: «განაღა, ვითარმედ მოციქულნი ძმად უფლისად იწო-
 დეს; ოდეს სადა უფალი აქეს?» ისმინე მათი თქუებული: «ოსანა
 მალალთა შინა, კურთხეულ არს მომავალი სახელითა უფლისადათა!»

იუდა! შენ გაქებდენ ძმანი შენნი; კელნი შენნი იყვნენ ზედა
 70 ბეჭთა მტერთა შენთასა. არა წინა-აღუდგეს-ა უცხოთესლნი და
 ბაბილონს ტყუე ქმნეს და მისთანანი? ვითარ უკუე შეჰგავს მის
 ზედა თქუამდ: «კელნი შენნი ბეჭთა ზედა მტერთა შენთასა»? არასა-
 და, არამედ ქრისტიტს უფლისა შეჰგავს თქუამდ «კელნი შენნი ზედა
 75 ბეჭთა მტერთა შენთასა». რომელთა მტერთა ზედა კელნი ღმრთისა-
 ნი? განდგომილთა მათ ზედა | ეშმაკთა, რამეთუ არღარა მათ სიტყვთ
 განასხამს მათ, არამედ თითითა გამოიყვანებს და ამას თვთ თავადი
 უფალი წამებს და იტყვს: «უკუეთუ მე თითითა ღმრთისადათა |

b

147

21ra

55/59 Gen. 49, 8–9 61 Gen. 49, 8 64/65 Ioh. 20, 17 65/66 Luc. 11, 2 68/69 Matth. 21, 9
 70/71 Gen. 49, 8 73 Gen. 49, 8 74/75 Gen. 49, 8 78/80 Luc. 11, 20

55 თვსა] თვსსა P | იტყვს] მისსა add. P | მისა] om. P 57 თაყუანის-გცენ] თაყუანის-
 გცემდენ P | შენ ძეთა] ძენი P | შენითასა] შენისანი P 58 ლეკვმან] ლეკუმან P | და?]
 om. P 59 შეეტყუების] შეეტყუებისა P | ჩუენსა] om. P 62 აქეს] om. A 63 ჩუენსა]
 ქრისტესა P 65 კუალად] ზოლო add. P 67 ვითარმედ] om. P 67/68 იწოდეს] იწოდნეს P
 69 უფლისადათა] ოსანა მალალთა შინა add. P 70 იუდა] მოდა A | იყვნენ] om. P 71 შენ-
 თასა] იყვნენ add. P 72 ტყუე] ტყუფ P | ქმნეს] ქმნენს იგი P 73/74 არასადა] სადა
 უკუე P 74 ქრისტიტს უფლისა] უფლისა იესუ ქრისტესა P 74/75 ზედა ბეჭთა] trsp. P
 75 მტერთა ზედა] trsp. P 75/76 ღმრთისანი] უფლისანი P 76 სიტყვთ] სიტყვთა P
 77 მათ] om. P | ამას] წამებს add. P 78 წამებს] om. P

О том, что истинно это слово, послушай Иакова, когда он благословляет сына своего Иуду и говорит применительно к его лицу: *«Иуда! Прославят тебя братья твои; руки твои на хребте врагов твоих; поклонятся тебе сыновья отца твоего! Ты лёг и уснул, словно лев и словно детёныш льва. И кто поднимет его?»*^а Это совершенно не подходит к Иуде, но [подходит] к Господу нашему^и Иисусу Христу.

Иуда! Прославят тебя братья твои!^б Когда Иуду славилиⁱⁱ братья по плоти? Напротив, они восстали на него и, вооружившись, воевали с ним. Как же они славили его? Но Господа нашегоⁱⁱⁱ прославляли братья. Какие братья Господа? Послушай, что говорит Сам Господь: *«Иду ко Отцу Моему и Отцу вашему»*^с; и ещё Он сказал: *«Когда будете молиться, говорите: “Отче наш, сущий на небесах!”»*^д Но кто-то скажет: «Хорошо, апостолы были названы братьями Господа. Но когда они прославляли Господа?» Послушай, что они говорят: *«Осанна в вышних, благословен грядый во имя Господне!»*^{iv}^е

Иуда! Прославят тебя братья твои; руки твои будут на хребте врагов твоих!^ф Разве не восстали на него иноплеменики и не сделали его и его близких пленниками в Вавилоне? Разве применимо к нему слово: *«Руки твои на хребте врагов твоих»*^г? Никоим образом^v! Однако ко Господу Иисусу Христу подходит слово: *«Руки твои на хребте врагов твоих»*^h. На каких врагах руки Бога^{vi}? На отступниках-демонах, ибо Он даже не словом выдворяет их,

i < P ii < A iii Христа P iv + осанна в вышних P v когда же? P vi Господа P

а Быт. 49, 8–9 б Быт. 49, 8 с Ин. 20, 17 д Лк. 11, 2 е Мф. 21, 9 ф Быт. 49, 8 г Быт. 49, 8 h Быт. 49, 8

80 განვასხამ ეშმაკთა, მო-სამე-იწია თქუენ ზედა სასუფეველი ღმრთი-საჲ».

იუდა! შენ გაქებდენ ძმანი შენნი; კელნი შენნი ზედა ბეჭთა მტერთა შენთასა; თაყუანის-გცენ შენ ძეთა მამისა შენისათა! ოდეს უკუე იუდას ძეთა მამისა მისისათა თაყუანის-სცეს? არამედ იოსებს ზოლო ოდენ. ზოლო იუდას არა თაყუანის-სცეს, რომლისაგან-იგი ჩას, 85 ვითარმედ არა იუდადსთვს, არამედ ქრისტესა აღვალს, რამეთუ მას თაყუანის-სცეს, ოდეს-იგი მთასა ზედა თაბორსა ფერი-იცვალა და დიდებისა მისისაგან დაცვვეს და თაყუანის-სცეს მას.

მიყრდნობით დაიძინე, ვითარცა ლომმან და ვითარცა ლეკვმან. და ვინ აღადგინოს იგი? ოდეს იუდა ვითარცა ლომი მიყრდნა და 90 ვითარცა ლეკვ აღდგა? ერთგზის მოკუდა და ვიდრე აქამომდე ძეს საფლავისაგან დაცვული, რომლისაგან აჩუენეს: ქრისტესთვს ესეცა თქუმული აღიწევის, რამეთუ იგი ზოლო თავადი ვითარცა ლომი მიყრდნა და ვითარცა ლეკვ აღდგა. ჩუეულებად ლომისა ბუნებისაჲ, ოდეს ეძინოს, თუალნი განხუმულად ჰქონან. ეგრეცა უფალმან 95 ჩუენმან სამი დღე საფლავსა შინა დაყო და თუალნი ღმრთეებისა მისისანი არა დაიწუნნა, რამეთუ არა ჰრულის, | არცა დაიძინის მცველმან ისრაჴლისამან. b

არა ზოლო სახითა ლომად ითქუმის უფალი, არამედ მწყემსადცა განგებულებით. და ვინ არს ამისა მოწამე? რომელთა-იგი მის მიერ 100 მწყსად არა ეგულებოდა ჰურიათა ყრმებსა? რამეთუ გესმა აწ, ვითარ-იგი ზოლო ისწავა ჰეროდე მოგუთაგან, იტყოდეს რაჲ: «სადა არს, რომელი-იგი იშვა მეუფე ჰურიათაჲ? რამეთუ ვინილეთ ვარსკულავი მისი აღმოსავალით და მოვედით თაყუანის-ცემად მისა?» მეყსეულად

81/82 Gen. 49, 8–9 83/84 cf. Gen. 42, 6 85/87 cf. Matth. 17, 2, 6 88/89 Gen. 49, 9 93/94 cf. Physiologus (redactio prima, ed. Sbordone), cap. I, lin. 19–20 96/97 Ps. 120, 4 101/103 Matth. 2, 2 103/104 cf. Matth. 2, 3

81 იუდა] ღოდა A | გაქებდენ] გაქებენ P | ზედა ბეჭთა] *trsp.* P 82 თაყუანის-გცენ] თაყუანის-გცემდენ P | ძეთა – შენისათა] ძენი მამისა შენისანი P 84 იუდას] იოდას A 85 იუდადსთვს] იოდადსთვს A | ქრისტესა] უფლისა ქრისტესა P 88 დაიძინე] დაიძინა P | ლეკვმან] ლეკუმან P 89 და'] *om.* P 91 დაცვული] დაცვლი A | აჩუენეს] აჩუენებს P | ქრისტესთვს] ვითარმედ უფლისა ქრისტესა P 92 აღიწევის] აღვალს P 93 ჩუეულებად] ჩუეულებად P 94 თუალნი] თვალნი A 95 ჩუენმან] ქრისტემან P თუალნი] თვალნი A 98 სახითა ლომად] *trsp.* P | ითქუმის უფალი] *trsp.* P 99 მოწამე] მოწამე P 100 მწყსად] მწყსად P 102/103 ვარსკულავი მისი] მისი ვარსკულავი P

а изгоняет их пальцем. И об этом свидетельствует Сам Господь и говорит: «Если Я перстом Божиим изгоняю бесов, то пришло к вам Царство Божие»^а.

Иуда! Прославят тебя братья твои; руки твои на хребте врагов твоих; поклонятся тебе сыновья отца твоего!^б Когда же Иуде кланялись сыны отца его? Разве только Иосифу^с. Иуде же не кланялись, из чего ясно, что это относится не к Иуде, а ко Христу^і, ибо Ему поклонились, когда Он преобразился на горе Фавор; из-за славы Его они пали ниц и поклонились Ему^д.

Ты лёг и уснул^{іі}, словно лев и словно львёнок. И кто поднимет его?^е Когда Иуда лёг, словно лев, и, словно львёнок, поднялся [ото сна]? Он умер однажды и лежит до сих пор, охраняемый могилой, из чего явствует^{ііі}: это слово также относится^{іііі} ко Христу^у, ибо только Он один лёг, словно лев, и, словно львёнок, поднялся [ото сна]. По своей природе лев имеет обыкновение держать глаза открытыми во время сна^ф; так и Господь наш^{уі} провёл в могиле три дня и не закрывал глаза божества Своего, ибо не дремлет и не спит Хранитель Израиля^г.

Не только через образ льва описывают Господа, но — по домо-строительству — также и [через образ] пастуха. И кто свидетель этому? Разве не Он должен был пасти детей Иудеев? Ведь ты слышал сейчас: как только Ирод узнал от волхвов, когда они говорили: «Где

і ко Христу: ко Господу Христу **Р** іі Ты лёг и уснул: он лёг и уснул **Р** ііі + что **Р**
іііі восходит **Р** у ко Христу: ко Господу Христу **Р** уі Господь наш: Господь Христос **Р**

а Лк. 11, 20 б Быт. 49, 8–9 с ср. Быт. 42, 6 д ср. Мф. 17, 2.6 е Быт. 49, 9 ф ср. «Физиолог», гл. 1 г Пс. 120, 4

105 განცხარდა ჰეროდე; ჰგონებდა სამე სამგზის უბადრუკი იგი, ვითარ-
მედ მისი მსახური და წინააღმდეგომი იშვა და არა ხედვიდა, ვითარ-
მედ მცველი მეფეთაჲ არს, რამეთუ მის მიერ მეფენი მეფობენ და
მთავარნი წერენ სამართალსა და მძლავრთა უპყრიეს ქუეყანაჲ.

110 რაჲ უკუე ყო ჰეროდე, ესე რაჲ ესმა? შეძრწუნდა. და შე-რა-
ძრწუნდა, მეცსეულად მოუწოდა შჯულის-მოძღუართა და მწიგნო-
ბართა და ფარისეველთა ჰურიათასა. გამოიკითხვიდა მათგან და
ეტყოდა: «სადა შობად არს ქრისტე, მეუფე ჰურიათაჲ? მითხარო მე
მწრაფლ, რაჲთა თაყუანის-ვსცე გინა უგულუბელს-ვყო. სადა ქრისტე
შობად არს, მითხარო მე, რაჲთა ანუ შევიჭურო, ანუ მივიდე და პასუ-
ხი მივსცე».

115 | რაჲ უკუე ბოროტად მზრახთა ჰურიათა, ოდეს უკუე ესმა 21va
უფლისათჳს, თუ მოკლვად ეძიებენ, მეცსეულად ადგილსა და
ტომთა და ჟამთა აუწყებენ? ხოლო ოდეს იხილონ, ვითარმედ უფალი
საკვრველებათა იქმს და ყოველთა ჰრწამს, მაშინ ფიცით იტყუნან:
«არა ვიცით, ვინაჲ | არს»? აწ უკუე ცნეს მწიგნობართა და ფარისე- 148
120 ველთა ჰურიათა, ვითარმედ მოკლვად განმწადებულ არს ჰეროდე
შობილისა მის. ჰკითხა ოდენ და მეცსეულად მიუგეს და ჰრქუეს მას:
«ბეთლემს ჰურიასტანისასა, რამეთუ ესრე წერილ არს მისთჳს: “და
შენ, ბეთლემ, ქუეყანაჲ ეგე ევფრათაჲსაჲ, არასადა უმრწემეს ხარ
მთავართა შორის იუდაჲსთა, რამეთუ შენგან გამოვიდეს წინამძღუ-
125 რი, რომელმან დამწყოსს ერი ჩემი ისრაჲლი”».

5 რასა უკუე მახარებელი მათე იტყვს? «ხოლო იესუ იშვა ბეთ-
ლემს ჰურიასტანისასა დღეთა ჰეროდე მეფისათა. და აჰა, მოგუნი
აღმოსავალით მოვიდეს იმრუსალემდ და იტყოდეს: “სადა არს, რომე-
ლი-იგი იშვა მეუფე ჰურიათაჲ, რამეთუ ვიხილეთ ვარსკულავი მისი
130 აღმოსავალით და მოვედით თაყუანის-ცემად მისა”». <...>

106/107 Prov. 8, 15–16 108 Matth. 2, 2 111 Matth. 2, 4 112/113 Matth. 2, 4 119 loh. 9, 29
122/125 Mic. 5, 2; Matth. 2, 5–6 126/130 Matth. 2, 1–2

104 სამე] om. P 105/106 ვითარმედ] რამეთუ P 107 სამართალსა] სიმართლესა P
108/109 შე-რა-ძრწუნდა მეცსეულად] მეცსეულად, შე-რა-ძრწუნდა P 109 შჯულის-
მოძღუართა] რჩულის-მოძღუართა P 110 ჰურიათასა] ჰურიათასა A 111 სადა] ქრისტე
add. P 112 რაჲთა] ანუ add. P | ქრისტე] ქრისტე P 113 ანუ?] გინა P 115 მზრახთა]
მზრახვალთა P 116 უფლისათჳს] უფლისათჳსისა A 120/121 მოკლვად – მის]
მოკლვად შობილისა მისთჳს ჰეროდე განმწადებულ იყო P 122 ესრე] ესე P 123 ბეთ-
ლემ] om. P | ევფრათაჲსაჲ] იუდაჲსი P | უმრწემეს] უმრწემეს P 127 მოგუნი] მოგვნი
A 129 ვიხილეთ] ჩუენ add. P | ვარსკულავი] ვარსკულავი A

родившийся Царь Иудеев? Ибо мы видели Его звезду с востока и пришли поклониться Ему»^a, тотчас Ирод разъярился. Конечно же, трижды окаянный думал, что родился его слуга и повстанец, и не увидел, что это — Хранитель царей, ибо Им *царствуют цари и повелители узакониваютⁱ правду и сильные владеют землёй^b*.

Что же сделал Ирод, когда услышал это? *Смутился^c*. И тотчас, смутившись, призвал учителей Закона, книжников и фарисеев иудейских. Он допрашивал их и говорил: *«Где должен родиться Христос, Царь Иудеев?»^d* Скажите мне скорее, чтобы я поклонился Ему либо отверг Его! *Где должен родиться Христос?»^e* Скажите мне, чтобы я мог вооружиться на Него или пойти и дать Ему ответ!»

Почему же зломыслящие Иудеи, услышав о Господе, ищут убить Его, тотчас сообщают о месте, о роде и времени? А когда увидят, что Господь творит чудеса и все верят Ему, тогда с клятвой скажут: *«Не знаем, откуда Он»^f*? Теперь же книжники и фарисеи Иудеев знали, что Ирод готовился убить Родившегося. Стоило ему спросить, и они немедленно ответили и сказали ему: *«В Вифлееме Иудейском, ибо так написано о Нём: “И ты, Вифлеемⁱⁱ, земля Ефрафоваⁱⁱⁱ, ничем не меньше среди начальников Иуды, ибо из тебя выйдет вождь, который будет пасти народ Мой, Израиль”»^g*.

5 Что же говорит евангелист Матфей? «Иисус же родился в Вифлееме Иудейском во дни Ирода. И вот, волхвы пришли с востока в Иерусалим и стали говорить: “Где родившийся Царь Иудейский? Ибо мы видели Его звезду с востока и пришли поклониться Ему”»^h. <...>

i букв. «пишут, записывают» ii < P iii Иудина P

a Мф. 2, 2 b Притч. 8, 15–16 c ср. Мф. 2, 3 d Мф. 2, 4 e Мф. 2, 4 f Ин. 9, 29 g Мих. 5, 2; Мф. 2, 5–6 h Мф. 2, 1–2

Источники

- Combefis F.* Sancti Ioannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus. Parisiis: Sumptibus Antonij Bertier, 1656.
- Datema C., Allen P.* Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1987. (CCSG; vol. 17).
- Sbordone F.* Physiologus. Mediolani; Genuae: In aedibus societatis «Dante Alighieri», 1936.
- Асмус М. В. Гомилия Леонтия, пресвитера Константинопольского, на начало третьей главы Евангелия от Луки («На усекновение Предтечи» — CPG 4862; BHG 843N) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 125–158.

Литература

- Асмус М. В. Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского (часть 1) // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 92–124.
- Асмус М. В. Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского (часть 2) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 140–175.
- Ким С. Rev.: Учения отцов Церкви о Воплощении Божиим / Составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь Нино Меликишвили. Тб., 2010 (Грузинские переводные гомилетические памятники 1). 332 стр. // БВ. 2017. № 24–25. С. 677–695.
- Allen P., Datema C.* Leontius, Presbyter of Constantinople: Fourteen Homilies. Brisbane: Australian Association for Byzantine Studies. Dept. of Modern Greek, University of Sydney, 1991. (Byzantina Australiensia; vol. 9).
- Blake R. P.* Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos [1] // Revue de l'Orient chrétien. Vol. 8 (28). 1931–1932. P. 341–355.
- Esbroeck M., van.* Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique. Louvain-la-Neuve, 1975. (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain; vol. 10).
- Gippert J., Outtier B., Kim S.* Catalogue of the Georgian Manuscripts of the Iviron Monastery. Mount Athos (в печати).
- Kim S.* Rev.: Enrico Gabidzashvili, Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic (Tbilisi, 2008). 580 pp. (in Georgian) // Collectanea Christiana Orientalia. 2014. Vol. 11. P. 267–327.
- ბრეგაძე თ., ქავთარია მ., ქუთათელაძე ლ., მეტრეველი ე. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. I/1. [Брегадзе Т. М., Кавтария М. Н., Кутателадзе Л. И., Метревели Э. Описание грузинских рукописей. Коллекция А, бывшего Церковного музея. Том 1, 1]. თბილისი, 1973.
- ბრეგაძე თ. გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. [Брегадзе Т. Описание сохранившихся грузинских рукописей сочинений Григория Назианзина]. თბილისი, 1988.
- გაბიძაშვილი ე. ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები. ბიბლიოგრაფია. 3. ჰომილეტიკა. თბილისი, 2008. [Gabidzashvili E. Translated Works of Ancient Georgian Literature. Bibliography. Vol. 3. Homiletic. Tbilisi, 2008].

ეკლესიის მამათა სწავლებანი ღვთის განკაცების შესახებ / კრებული შეადგინა, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ნინო მელიქიშვილმა. თბილისი, 2010. (ქართული ნათარგმნი ჰომილეტიკური ძეგლები; 1). [Учения отцов Церкви о Воплощении Божиим / составление, подготовка текстов к изданию, предисловие и словарь Н. Меликишвили. Тбилиси: Изд. Тбилисской духовной семинарии и академии, 2010. (Грузинские переводные гомилетические памятники; т. 1)].

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН ГИППОНСКИЙ

РАЗЪЯСНЕНИЕ
НЕКОТОРЫХ ПОЛОЖЕНИЙ
ИЗ ПОСЛАНИЯ
К РИМЛЯНАМ

ЧАСТЬ 3

ПЕРЕВОД С ЛАТИНСКОГО, ВСТУПИТЕЛЬНАЯ
СТАТЬЯ И КОММЕНТАРИИ

Владимир Михайлович Тюленев

доктор исторических наук
профессор кафедры всеобщей истории и международных
отношений Ивановского государственного университета
153025, г. Иваново, ул. Ермака, 39
tyulenev.vl@yandex.ru

Для цитирования: *Августин Гиппонский, блж. Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам. Часть 3 / перевод с латинского, вступительная статья и комментарии В. М. Тюленева // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 40–65. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.002*

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-18) (27-9|01/07|-284)

В публикации представлен русский перевод глав с 51-й по 76-ю сочинения блж. Августина «Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам». В этих главах блж. Августин продолжает рассуждать о важнейших для западного богословия вопросах о Божественной благодати и человеческой воле. Вводная статья знакомит с традицией толкования Послания к Римлянам, которая могла повлиять на взгляды блж. Августина. В частности, показано, что блж. Августин в своём сочинении делал только первые шаги в качестве экзегета, а потому вольно или невольно опирался на идеи Оригена, Амброзиастера и блж. Иеронима. Сочинение переводится на русский язык впервые. Перевод сопровождается предисловием и необходимым комментарием.

Ключевые слова: библейская экзегетика, блж. Августин, западное богословие, христианская антропология.

St. Augustine of Hippo
Commentary on Statements in the Letter to the Romans

Part 3

Translation from Latin, Preface and Commentary

Vladimir M. Tiulenev

Doctor of Historical Sciences

Professor at the Department of General History

and International Relations at the Ivanovo State University

39, Ermaka, Ivanovo 153025, Russia

tyulenev.vl@yandex.ru

For citation: "St. Augustine of Hippo. Commentary on Statements in the Letter to Romans. Part 3". Translation from Latin, Preface and Commentary by Vladimir M. Tiulenev. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 40–65 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.002

Abstract. This publication contains the Russian translation of the 51–76 chapters of the Augustine's work «Commentary on Statements in the Letter to Romans». In these chapters Augustine continues to discuss the most important questions for Western theology about divine grace and human will. The introduction shows a tradition of interpretation of the Epistle to the Romans that may have influenced Augustine's views. In particular, it is shown that Augustine in his work took only the first steps as an exegete, and therefore voluntarily or unwittingly relied on the ideas of Origen, Ambrosiaster and Hieronymus's. The work is translated into Russian for the first time. The translation is accompanied by a Preface and the necessary commentary.

Keywords: Biblical exegesis, St. Augustine of Hippo, Western theology, Christian anthropology.

**Учение блж. Августина о свободной воле
в «Разъяснении некоторых положений
из Послания к Римлянам» и предшествующая
экзегетическая традиция**

Настоящей публикацией завершается перевод «Разъяснения некоторых положений из Послания к Римлянам» блж. Аврелия Августина (354–430). Отрывок, который на этот раз представлен вниманию читателей, включает истолкование блж. Августином, в то время ещё пресвитером Карфагенской Церкви, 9–16 глав Послания ап. Павла к Римлянам. Вопросы, которые будущий епископ Гиппонский ставит в центр своего и читательского внимания, как уже говорилось, были продиктованы его полемикой с манихейством и касались прежде всего свободной воли, предопределения и роли Божественной благодати в спасении человека¹. Не меньше трети объёма публикуемого ниже отрывка «Разъяснения» посвящено раскрытию этих сложных сторон сотериологии и христианской антропологии.

Тот факт, что постановка вопроса о свободной воле и предопределении была в то время совершенно не случайной и отражала духовный и интеллектуальный поиск Западной Церкви конца IV в., подтверждается весьма активным обращением латинских церковных писателей к посланиям ап. Павла, особенно к тем отрывкам из них, в которых проблема Божественного предопределения выражена наиболее явно. Хорошо известно, что весь этот поиск баланса между свободной человеческой волей и Божественным предопределением очень скоро, в начале V в., привёл к выступлению Пелагия, а после него — к острой дискуссии в Западной Церкви, длившейся на протяжении всей её истории.

Блж. Августин, чтобы дать толкование на Послание ап. Павла к Римлянам и определить, как соотносятся между собой воля человека и Божественное предопределение, обратился к уже сложившейся традиции и привлёк к своей работе целый ряд экзегетических трудов своих предшественников, которые так или иначе отразились в его собственных взглядах². Разумеется, среди произведений, так или иначе повлиявших на позицию блж. Августина, преобладали сочинения латинских

- 1 *Августин Гиппонский, блж. Разъяснение некоторых положений из «Послания к Римлянам» / пер. с лат., вступ. ст. и комм. В. М. Тюленева // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 27.*
- 2 *BeDuhn D. J. Augustine's Manichaean Dilemma. Vol. 2: Making a «Catholic» Self, 388–401 C. E. Philadelphia, 2013. P. 196.*

эксегетов, прежде всего Мария Викторина³, блж. Иеронима⁴ и анонимного автора, известного как Амброзиастер (Ambrosiaster)⁵. Также, скорее всего, уже к 394 г. он познакомился с работой донатиста Тихония (Тикония), хотя первое свидетельство самого блж. Августина о знакомстве с его «*Liber regularum*» относится лишь к 396 г.⁶ Не будем исключать также восточного влияния на формирование взглядов блж. Августина. О его серьёзном интересе к греческой экзегетической традиции свидетельствует, в частности, письмо, обращённое к блж. Иерониму, в котором будущий епископ Гиппонский просил духовного собрата заняться переводом греческих толкователей Писания⁷. Тем не менее влияние со стороны восточных экзегетов было, скорее, косвенным и происходило прежде всего через блж. Иеронима, чьи толкования на Павловы послания несли на себе явные следы влияния со стороны Оригена⁸. Наконец, не будем забывать о том, что некоторые оценки по поводу суждений ап. Павла блж. Августин мог получить, слушая ранее в Медиолане проповеди свт. Амвросия, и через них опять же приобщаться, в том числе, к александрийской экзегетической традиции⁹.

Известно, что наибольшее внимание при решении вопроса о соотношении между свободной человеческой волей и предопределением сосредотачивалось на толковании 9-й главы Послания к Римлянам, а более конкретно — на трактовке истории с избранием Иакова Богом и осуждением Исава ещё до их рождения, а также с наказанием фараона. Неслучайно блж. Августин, процитировав отрывок из Рим. 9, 11–13, заявляет, что именно приведённые в нём слова ап. Павла заставили

- 3 Толкование Послания к Римлянам Мария Викторина, не дошедшее до нас, скорее всего, было известно блж. Августину уже в начале 390-х гг., то есть в период его активного усвоения Павловых посланий. О полемике вокруг этого вопроса см.: *Plumer E. Augustine's Commentary on Galatians. Introduction, Text, Translation, and Notes. New York, 2003. P. 7–33.*
- 4 О том, что блж. Августин познакомился с его толкованием на Послание к Галатам, известно из письма самого блж. Августина, написанного блж. Иерониму примерно в 394–395 гг. См.: *Augustinus. Epistula 28, 3 // PL. 33. Col. 112.*
- 5 Знакомства блж. Августина с комментариями Амброзиастера на послания Павла не исключает Дж. Мун (*Moon J. A History of Interpretation of Romans 9:6–13 in the Patristic Period. PhD Thesis in Theology. University of British Columbia, 2016. P. 44*).
- 6 *Fredriksen P. Excaecati occulta iustitia Dei: Augustine on Jews and Judaism // Journal of Early Christian Studies. 1995. Vol. 3. № 3. P. 311, note 35.*
- 7 *Augustinus. Epistula 28, 2 // PL. 33. Col. 112.*
- 8 *Scheck T. P. Origen and the History of Justification: The Legacy of Origen's Commentary on Romans. Notre Dame, 2008. P. 86.*
- 9 Ibid.

некоторых думать, будто апостол отверг свободу воли¹⁰. Одним из первых в христианской литературе развёрнутое толкование этих мест дал Ориген, поэтому несмотря на то, что его влияние на блж. Августина было опосредованным, а латинский перевод его сочинений, выполненный Руфином Аквилейским, появился много позже написания «Разъяснения», представляется важным сказать несколько слов о вкладе этого александрийского богослова в понимание текста ап. Павла.

Ориген обратился к 9-й главе Послания к Римлянам, прежде всего стремясь оспорить гностический взгляд на изначальное (предопределённое) различие человеческих природ. Однако отвергая такое предопределение, Ориген не отказывался от самой идеи Божественного предопределения, стараясь объяснить его действие таким образом, чтобы утвердить при этом идею свободной воли. Отвечая на вопрос о том, на чём основан выбор Богом Иакова ещё до его рождения, Ориген в разное время предложил два разных ответа. В своём более раннем сочинении «О началах», александрийский богослов, основываясь на платоновском учении о предсуществовании душ, доказывает, что душа Иакова имела заслуги перед Богом ещё до своего нисхождения в плоть, которые и стали основанием для предпочтения Иакова брату¹¹. Очевидно, эта трактовка, выходящая далеко за пределы того, о чём говорил апостол, не оказалась востребована в последующей христианской экзегезе, в отличие от точки зрения, высказанной Оригеном позже в «Толковании на Послание к Римлянам». В этом сочинении он уже пишет о предвидении (предзнании) Бога, Который заранее знает и любит тех, кого Он призвал к славе; «знает» в том смысле, в каком о знании говорится во Втором послании к Тимофею: ...*познал Господь Своих* (2 Тим. 2, 19). Ориген, продолжая мысль, пишет, что Бог заранее знает тех, кто проявит доброе намерение и добрую волю (*propositum bonum et bonam voluntatem*) и придёт к почитанию Бога¹². Таким образом, Ориген со всей определённостью заявляет о свободной воле, акцент на которой породил известные, хотя и не до конца справедливые, обвинения Оригена в умалении Божественной благодати¹³. Несмотря на неоднозначную

10 *Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 52 (60), 2 // CSEL. 84. P. 33.

11 *Origenes. De principiis* II, 9, 7 // PG. 11. Col. 231.

12 *Origenes. Commentaria in Epistulam Pauli ad Romanos* VII, 8, 4 // PG. 14. Col. 1126.

13 Вопрос о том, насколько Ориген действительно умалает роль Божественной благодати, выглядит не столь однозначно. Не вдаваясь в данный случай в историю споров вокруг учения Оригена об оправдании, порекомендуем относительно недавнее исследование: *Scheck T. P. Origen and the History of Justification*. P. 13–62.

трактовку вклада Оригена в христианскую мысль, в том числе в решение вопроса о свободной воле, нельзя отрицать его существенного влияния на последующую традицию, в том числе латинскую¹⁴.

Возвращаясь к этой традиции, необходимо сказать, что любые попытки определить, насколько велико было влияние Мария Викторина на блж. Августина и насколько оригинальны взгляды самого этого «христианского неоплатоника», оказываются тщетными, поскольку «Толкования на Послание к Римлянам» Мария Викторина утрачено. Однако можно проследить влияние со стороны Амброзиастера, комментариев которого на Послание к Римлянам дошёл до нас. Этот автор, возможно служивший пресвитером в Риме¹⁵, привнёс в свою экзегезу многое от восточной традиции. Обращаясь к объяснению 9-й главы апостольского послания, Амброзиастер не только воспроизвёл аллегорическое толкование сщмч. Ириней Лионского, в котором Иаков и Исав рассматриваются как прообразы верующего и неверующего народов¹⁶, но и вступил в активную полемику с манихеями в вопросе об изначально благой или изначально злой сущности того или иного человека. Отталкиваясь от истории с осуждением Исава, он на примере Саула и Иуды Искарриота показал, что люди, отвергнутые Богом, отвергнуты Им не потому, что изначально имели злую природу, а потому, что обратили свою волю во зло. Он буквально пишет: «Стоит ли удивляться тому, что их (Саула и Иуду. — В. Т.) [до поры] считали добрыми? Ведь всякая природа является благой, и ни одна сущность (substantia) не является злом, но существует лицемерие, рождённое волей. Воля же [их] проистекает из греха»¹⁷. Уточняя свою позицию в редакции β¹⁸, Амброзиастер прямо пишет, что природа не может меняться, но только воля¹⁹. Таким образом, Амброзиастер оказался, пожалуй, первым из латинских авторов, кто, развивая мысль ап. Павла, сделал акцент на том, что Божественное предвидение касается воли, а не дел человека²⁰.

14 Moon J. A History of Interpretation of Romans 9:6–13 in the Patristic Period. P. 20.

15 Об этом авторе см.: De Bruyn T. S., Cooper S. A., Hunter D. G. Introduction // Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans / trans. by T. S. de Bruyn, with an intr. by T. S. de Bruyn, S. A. Cooper and D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XXIII–XXVIII.

16 Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses libri quinque IV, 21, 2 // PG. 7. Col. 1044–1045; Ambrosiaster. In Epistulam ad Romanos 9, 10 // CSEL. 81/1. P. 310.

17 Ambrosiaster. In Epistulam ad Romanos 9, 13, 7α // CSEL. 81/1. P. 316.

18 Текст Амброзиастера сохранился в трёх редакциях (α, β, γ), о которых подробно говорится в предисловии к изданию «Толкования на Послание к Римлянам»: Vogels H. I. Prolegomena // CSEL. 81/1. P. XXI–XLII.

19 Ambrosiaster. In Epistulam ad Romanos 9, 13, 7β // CSEL. 81/1. P. 316.

20 Moon J. A History of Interpretation of Romans 9:6–13 in the Patristic Period. P. 40.

В том же духе, что и Амброзиастер, отвечал манихеям также блж. Иероним Стридонский. Специального труда, посвящённого истолкованию Послания к Римлянам, блж. Иероним не оставил, но обращался к 9-й главе этого новозаветного текста, комментируя Послание к Галатам. При этом, видя очевидное сходство учения манихеев с гностическими идеями II–III вв., блж. Иероним черпал аргументацию, в том числе, у Оригена²¹, полемизировавшего с гностиками об изначальном (природном) делении людей на духовных и душевных.

Приведя историю с Иаковом и Исавом, блж. Иероним пишет: «Этот отрывок еретики понимают так, будто существуют две природы — духовная (*spiritualis*) и душевная (*animalis*), одна из которых предназначена ко спасению, а другая обречена на погибель. Они утверждают, что Бог никогда бы не избрал [никого] праведником прежде, чем тот совершит доброе, и [никого] — грешником прежде, чем тот согрешит, если бы не существовало разных природ у тех, кто предназначен к гибели, и тех, кто — ко спасению»²². Ответ блж. Иеронима на вопрос об избрании/отвержении до рождения, по его собственному признанию, прост и сводится к следующему: «Благодаря предведению (*praescientia*) Божью происходит так, что Он любит того, кто, как Он знает, будет праведен, ещё до того, как тот выйдет из утробы [матери], и ненавидит того, кто будет грешником, ещё до того, как тот согрешит»²³. Впрочем, нужно признать, что блж. Иероним, обратившийся к Посланию к Римлянам лишь «попутно», не разрабатывает вопроса о предопределении дальше и не пытается ответить, касается ли оно человеческих дел, хотя Рим. 9, 12 явно призывал к дискуссии об этом. Вопрос, который блж. Иероним оставляет в стороне, становится одним из важнейших в работе блж. Августина.

Позиция блж. Августина, высказанная им в ранних трудах, в том числе и в публикуемом «Разъяснения», конечно, мало чем отличалась от подходов его непосредственных предшественников, что неудивительно, если учесть естественную незрелость блж. Августина как экзегета в начале 390-х годов²⁴. Но, с другой стороны, он пошёл дальше. Его стремление к логическим доводам, характерное особенно для раннего периода творчества, заставило блж. Августина продолжить рассуждение

21 Moon J. A History of Interpretation of Romans 9:6–13 in the Patristic Period. P. 33.

22 Hieronymus. Commentaria in Epistulam ad Galatas I, 1, 15 // PL. 26. Col. 325.

23 Ibid.

24 Напомним, что во многом слабое знание посланий Павла, которое проявилось в полемике с Фортунатом, заставило блж. Августина заняться их чтением и комментированием. См.: O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York, 2005. P. 24–26.

о причинах, по которым Бог избирает одних и осуждает других ещё до их рождения. Очевидно, что выбор между Иаковом и Исавом должен был иметь основание, иначе он был бы произвольным, а значит несправедливым. Ведь если избрание, пишет блж. Августин, «не зависит ни от каких заслуг, то это уже не избрание, ведь все равны прежде, чем кто-то что-то заслужит, и нельзя говорить о выборе при полном равенстве»²⁵. Как и Ориген, а за ним Амброзиастер и блж. Иероним, он пишет не о предопределении как таковом, а о предведении (предзнании) Бога, и это предведение касается не дел человека, но выбора им веры. Рассуждая далее, блж. Августин пишет, что человек, самостоятельно выбирая веру, не становится тем не менее виновником своего спасения. Определяющую роль в спасении, по его мнению, играет Божественная благодать, и человеку без помощи Бога своей воли недостаточно²⁶, ибо «то, что мы совершаем доброе, — это не по нашей воле и не по нашему стремлению, но по милосердию Божию»²⁷. Более того, проявлению свободной воли предшествует призыв к вере, ибо заслужить Святого Духа может только призванный, если он «последует за Призывающим, что делается уже по свободной воле»²⁸.

Таким образом, для блж. Августина очевидно, что именно оправдание является источником добрых дел, а не дела — источником оправдания, как и осуждение является источником злых дел, что доказывается историей гибели фараона. Блж. Августин прямо пишет, что фараон, даже получая знамения, не повиновался повелениям Божиим, потому что и «не мог повиноваться» им, ибо в предведении Своём Бог уже ожесточил его сердце: «не то было вменено ему, что он не повиновался тогда, ибо, имея ожесточённое сердце, он и не мог повиноваться, но то [было вменено ему], что заслужил своим неверием ожесточение своего сердца»²⁹.

Тезис о том, что оправдание предшествует добрым делам, а не наоборот, для блж. Августина становится очевидным из слов ап. Павла, дошедших до него в латинском переводе. В переводе, который был доступен блж. Августину³⁰, весьма определённо выражена последовательность

25 *Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 52 (60), 8 // CSEL. 84. P. 34.

26 *Ibid.* 54 (62), 1 // CSEL. 84. P. 35.

27 *Ibid.* 52 (60), 15 // CSEL. 84. P. 35.

28 *Ibid.* 54 (62), 4 // CSEL. 84. P. 37.

29 *Ibid.* 54 (62), 8 // CSEL. 84. P. 37.

30 Трудно сказать, насколько версия перевода, используемая блж. Августином, была распространена, но известно, что так прочитывал ап. Павла и Амброзиастер в своём «Толковании» (*Ambrosiaster. In Epistolam ad Romanos* 9, 15 // CSEL. 81/1. P. 318).

времён. Обращаясь к отрывку Рим. 9, 15, блж. Августин приводит его в следующем виде: «Miserebor, cui misertus ero, et misericordiam praestabo, cui misericors fuero»³¹. Использование двух различных форм будущего времени (простого будущего (Futurum I) в начале каждой части фразы и предбудущего (Futurum II) в концовке) не оставляет сомнений по поводу прочтения этого стиха в таком варианте: «помилую, кого *прежде* помилую, и проявлю сострадание к тому, к кому *прежде* проявлю сострадание (курсив наш. — В. Т.)».

Как уже было показано в предисловии ко второй части перевода «Разъяснения», блж. Августин со временем отошёл от таких умеренных взглядов на соотношение человеческой воли и Божественной благодати и усилил роль благодати в спасении человека как непостижимого и незаслуженного дара Божия³². Тем не менее публикуемый в данном случае текст «раннего» Августина, не теряет своей значимости для изучения истории христианской мысли. И тому есть две причины. Во-первых, он даёт возможность увидеть блж. Августина защитником синергии в достижении спасения и благодаря этому позволяет представить эволюцию его взглядов. Во-вторых, в сопоставлении с предшествующими толкованиями даёт возможность обнаружить преемственность между восточной и западной христианской мыслью в решении важнейших для того времени вопросов.

В заключении важно отметить ещё один важный, на наш взгляд, момент. Разрабатывая апостольский тезис об избрании *не от дел* (Рим. 9, 12), блж. Августин не подходит к его доказательству исключительно как к решению некоей отвлечённой логической задачи. Напротив, он проявляет пастырскую заботу и показывает далее, насколько безосновательно со стороны иудеев кичиться своим исполнением закона, поскольку они получили возможность исполнять его исключительно по милосердию Божию³³. С другой стороны, и у язычников, уверовавших во Христа, нет причины для высокомерия перед иудеями на том основании, что они оказались предпочтены Господом.

31 Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos 53 (61), 1 // CSEL. 84. P. 35. Ср. перевод блж. Иеронима: «Miserebor, cuius misereor: et misericordiam praestabo cuius miserebor», что буквально можно перевести: «Помилую, кого [теперь] милую, и проявлю сострадание, к кому буду милосерден [тогда, когда проявлю сострадание]».

32 Августин Гиппонский, блж. Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам. Часть 2 / пер. с лат., вступ. ст. и комм. В. М. Тюленева // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 48–53.

33 Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos 56 (64), 1–2 // CSEL. 84. P. 40.

Conspectus siglorum

A	Codex Parisinus latinus 1449 nouv. acqu., saec. X–XI;
W	Codex Guelferbytanus Wiz. 28, saec. IX;
T	Codex Trecensis 40, saec. XII;
Q	Codex Oxoniensis Mertin Coll. 49, saec. XV;
N	Codex Parisinus latinus 17394, saec. IX;
S	Codex Sangallensis 151, saec. IX ex.;
G	Codex Sangallensis 137, saec. IX–X;
J	Codex Parisinus latinus 10444, saec. XII;
P	Codex Parisinus latinus 12220, saec. IX;
B ₃	Codex Bruxellensis 1024, saec. XI;
D	Codex Brugensis 103, saec. XV;
Z	Codex Vaticanus Chisianus A VII 212, saec. XIV;
R	Codex Remigensis 82, saec. XII ex.;
B ₂	Codex Bruxellensis 1124, saec. XIV;
V ₁	Codex Vaticanus latinus 445, saec. XV;
V	Codex Vaticanus latinus 491, saec. VIII;
P ₁	Codex Parisinus latinus 12225, saec. XII;
X	Codex Asisinas 90, saec. XIII;
K	Codex Mantuanus C. IV 2 (n. 343), saec. XV.

Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам

51. (59) По поводу сказанного: *Их и отцы, и от них Христос по плоти* и [по поводу] добавленного: *сущий над всем Бог, благословенный во веки*^a. Здесь [апостол] выражает всю полноту веры, ибо мы исповедуем, что Господь наш по воплощении является Сыном Человеческим, а по вечности — Словом, сущим в начале, Богом, благословенным во веки. (2) Поскольку иудеи придерживались только первой части этого исповедания, то были уличены Господом в заблуждении. Ведь когда он спросил их, чьим сыном, по их мнению, является Христос, они ответили, что Давидовым^b. (3) Но это по плоти. По поводу же Божества Его, что Он — Бог, они ничего не ответили. Поэтому Господь сказал им: *Как же Давид, по вдохновению, называет Его Господом?*^c — (4) чтобы они поняли, что они исповедовали, что Христос только сын Давидов, но умолчали о том, что Христос — Господь самого Давида. (5) Ибо первое было по воплощении, второе — по вечности Божества.

52. (60) По поводу сказанного: *Ибо, когда они ещё не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего, как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел*^d. (2) Некоторых людей эти слова заставили думать, будто апостол Павел отверг свободу воли, благодаря которой мы заслуживаем [одобрения] Бога добром благочестия и вызываем Его неудовольствие злом нечестияⁱ. (3) В самом деле, они говорят, что прежде каких-либо дел [Р. 34] (добрых ли, злых ли) Бог одного из двух ещё неродившихся возлюбил, а другого возненавидел. (4) Но мы ответим так, что это случилось по Промыслу Божию, благодаря которому Он знает даже о ещё неродившемся человеке, каким он будет. Но пусть никто не говорит: «Стало быть, Бог в том человеке, которого возлюбил, выбрал добрые дела (хотя этих дел ещё не было), заранее зная, какими они будут; а если Он выбрал дела, то почему апостол говорит, что избрание происходит не от дел?» (5) Так вот, понимать это следует таким образом, что добрые дела совершаются по любви, любовь же пребывает в нас по дару Святого Духа, как сказал об этом апостол:

i В рукописи **V** отсутствует концовка: «злом нечестия»

a Рим. 9, 5 b Ср. Мф. 22, 41–42. Ср. Синодальный перевод: *Когда же собрались фарисеи, Иисус спросил их: что вы думаете о Христе? чей Он сын? Говорят Ему: Давидов* c Мф. 22, 43
d Рим. 9, 11–13

(6) *Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам*^а. Поэтому никто не должен хвалиться делами, как если бы они были его, ибо он совершает их по дару Божию, когда любовь совершает в нём доброе. (7) Что же избирает Бог? Ибо если Он кому хочет даёт Святого Духа, посредством Которого любовь совершает доброе, то каким образом Он избирает, кому дать? (8) Ведь если избрание не зависит ни от каких заслуг, то это уже не избрание, ведь все равны прежде, чем кто-то что-то заслужит, и нельзя говорить о выборе при полном равенстве. (9) Но поскольку Святой Дух даётся только верующим, Бог выбираетⁱ не дела, которые Он Сам дарует, когда даёт Святого Духа, чтобы по любви мы творили доброе, но выбирает веру. (10) Ибо если кто-то не верит в Него и не имеет желания получить [дар], то и не получит дара Божия, то есть Святого Духа, Которым изливается любовь [в сердца наши] и даёт возможность творить доброе. (11) Стало быть, [Р. 35] Бог в Своем предведении избирает не дела какого-либо человека, которые Он Сам дарует, но избирает в предведении веру, так что Он Сам избирает того, кто, как Он заранее знал, уверует в Него, чтобы дать ему Святого Духа, дабы, совершая доброе, он мог достичь вечной жизни. (12) Ибо говорит тот же апостол: *Бог один и тот же, производящий всё во всех*^б. Но нигде не сказано: «Бог имеет веру во всех»³⁴. Стало быть, то, что мы верим, принадлежит нам, а то, что мы делаем доброе, — Тому, Кто даёт верующим в Него Святого Духа. (13) Этот же пример³⁵ был направлен против некоторых иудеев, которые уверовали во Христа и хвалились делами до благодати, говоря, что они заслужили благодать Евангелия своими прежними добрыми делами, в то время как добрые дела невозможны для того, кто не получил благодати. (14) Благодать же служит тому, чтобы грешник был призван несмотря на то, что он не заслужил до этого ничего, кроме того, что ведёт к осуждениюⁱⁱ. (15) Если же

i В рукописях **A, W, Q** отсутствуют слова: «Ведь если избрание не зависит ни от каких заслуг, то это уже не избрание, ведь все равны прежде, чем кто-то что-то заслужит, и нельзя говорить о выборе при полном равенстве. Но поскольку Святой Дух даётся только верующим, Бог». Таким образом читается: «...каким образом Он избирает, кому дать? Он выбирает не дела...» ii В рукописях **B₃, D, Z, R** 13 и 14 отрывки даны в следующей редакции: «Этот пример был направлен против некоторых иудеев, которые уверовали во Христа и хвалились делами до благодати, ►

а Рим. 5, 5 б 1 Кор. 12, 6

34 Блж. Августин хочет сказать, что в Священном Писании нет слов о том, что в душу всякого человека веру поселяет Бог.

35 Имеется в виду использованный апостолом пример с Иаковом и Исавом.

призванный последует за Призывающим, что делается уже по свободной воле, то заслужит Святого Духа, благодаря Которому сможет совершать доброе. И если он будет упорствовать в Нём, что также, разумеется, принадлежит свободной воле, он заслужит вечную жизнь, которая не может быть подвергнута никакой порче.

53. (61) По поводу сказанного: *Помилую, кого прежде помилую, и проявлю сострадание, кому прежде проявлю сострадание*^а. Здесь [апостол] показывает, что у Бога нет никакой несправедливости, как могут утверждать некоторые, услышав: ...*когда они ещё не родились, Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел*^б. (2) Ибо, говорит Он, *помилую, кого прежде помилую, и проявлю сострадание, кому прежде проявлю сострадание*³⁶. Ведь Бог помиловал нас, когда мы были ещё грешниками, чтобы [Р. 36] призвать нас. (3) Поэтому Он сказал: ...*кого прежде помилую*, чтобы призвать его, того и «помилую» к тому времени, когда он уверует. Что значит «к тому времени», если не то, что Он даёт Святого Духа тому, кто уже уверовал и просит [о Нём]? (4) После этого дара Он проявит сострадание к тому, к кому Он прежде проявил сострадание, в том смысле, что сделает его страдающим, чтобы он мог посредством любви совершать доброе. (5) Поэтому никто пусть не приписывает себе то, что поступает милосердно, поскольку это Бог дал ему через Святого Духа любовь, без которой никто не может быть милосердным. (6) Так вот, Бог избрал не тех, кто поступает праведно, но скорее тех, кто верует, чтобы сделать их поступающими праведно. (7) В самом деле, нам принадлежит верить и желать, Ему же — даровать верующим и желающим возможность праведно поступать через Святой Дух, Которым излилась в сердца наши любовь^с, чтобы сделать нас милосердными.

54. (62) По поводу сказанного: *Итак, [помилование зависит] не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего*^д. [Апостол] не разрушает здесь свободу воли, но говорит, что наша воля недостаточна

► говоря, что они заслужили благодать Евангелия своими прежними добрыми делами, несмотря на то, что они не заслужили до этого ничего, кроме того, что ведёт к осуждению»

а Ср. Рим. 9, 15. Ср. Синодальный перевод: ...*кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею*
 б Рим. 9, 11, 13 с Рим. 5, 5 д Рим. 9, 16

36 Латинская фраза построена таким образом, что в ней используется два разных будущих времени (Futurum I и Futurum II). Второе будущее (Futurum II) используется для того, чтобы показать, что действие, выраженное им, будет предшествовать другому будущему (Futurum I).

без помощи Бога, делающего нас милосердными и способными творить доброе благодаря дару Святого Духа; к этому относится и сказанное выше: (2) *помилую, кого прежде помилую, и проявлю сострадание, кому прежде проявлю сострадание*. (3) Ибо мы не можем желать, если мы не призваны; когда же после призвания мы начинаем желать, воли нашей и нашего стремления недостаточно, если Бог не даст нам сил, подвизавшимся, и поведёт нас туда, куда призывает. [Р. 37] (4) Так что очевидно: то, что мы совершаем доброе, — это не по нашей воле и не по нашему стремлению, но по милосердию Божию, хотя в этом также участвует наша воля, которая в одиночку ни на что [из этого] не способна. (5) Далее следует ещё свидетельство о казни фараона, также взятое из Писания, где сказано фараону: *...для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою и чтобы проповедано было имя Моё по всей земле*^а. В самом деле, мы читаем в Исходе, (6) что ожесточилось сердце фараона, так что даже столь очевидные знамения не поколебали его^б. Так вот, то, что фараон не повиновался тогда повелениям Божиим, уже вытекало из наказания ему. (7) И никто не может сказать, что ожесточение сердца фараона произошло не по заслугам его; это было заслуженное им наказание по суду Бога, воздающего за неверие его. (8) Стало быть, не то было вменено ему, что он не повиновался тогда, ибо, имея ожесточённое сердце, он и не мог повиноваться, но то [было вменено ему], что заслужил своим неверием то, что у него ожесточилось сердце. (9) Ведь как в случае с теми, кого избрал Бог, не от дел их, но от веры родилась заслуга, так чтобы по дару Божию они поступали праведно; так и в случае с теми, кого Он осудил, от неверия и нечестивости родилось заслуженное наказание, так чтобы в результате этого самого наказания они поступали дурно, как выше сказал об этом тот же апостол: (10) *И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства*^с. (11) Поэтому именно так завершает апостол: *Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает*^д. [Р. 38] (12) Ибо в отношении того, кого Он милует, Он делает так, чтобы тот совершал доброе, а того, кого ожесточает, Он оставляет, чтобы он [сам] мог делать дурное. Но и эта милость, и это ожесточение даруются по заслугам за уже возникшую веру и за уже проявленное нечестие, (13) так что и добрые дела мы совершаем по дару Божию, и злые — как наказание с Его стороны. Однако же это не лишает человека свободной воли,

а Рим. 9, 17 б Ср. Исх. 10, 1. См. Синодальный перевод: *И сказал Господь Моисею: войди к фараону, ибо Я отягчил сердце его и сердце рабов его, чтобы явить между ними сии знамения Мои* с Рим. 1, 28 д Рим. 9, 18

[направленной] либо на веру в Бога, чтобы получить Его милосердие, либо на нечестие, чтобы получить наказание. (14) Из этого заключения возникает вопрос, служащий как бы возражением ему. И вот, [апостол] говорит: *Ты скажешь мне: «За что же ещё обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?»^а* (15) И он так отвечает на этот вопрос, чтобы мы поняли: для духовных людей, живущих уже не по земному человеку, могут быть очевидны первые заслуги веры и нечестивости, когда Бог в Своём предвидении избирает тех, кто уверуют, и наказывает тех, кто не веруют, (16) избирая одних и наказывая других не за дела, но предоставляя вере одних совершать доброе, и ожесточая нечестие других, оставляя их, чтобы они могли делать злое. (17) Но поскольку это понимание, как я сказал, доступно духовным и оно очень далеко от плотского благоразумия, [апостол] так избочлнчает задающего вопрос, чтобы тот понял: для того, чтобы заслужить такое понимание, он прежде должен уничтожить в себе человека глины. (18) Поэтому он говорит: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «Зачем ты меня так сделал?» Не властен ли [Р. 39] горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почётногo употребления, а другой для низкого?»^б* (19) Пока ты ещё изделие, говорит он, и принадлежишь к глиняной массе, пока ты ещё не достиг духовных вещей, чтобы стать духовным, способным судить обо всём, и не быть судимым никем, надлежит, чтобы ты удерживал себя от подобного рода вопросов и не спорил с Богом. (20) Если кто-то стремится постичь Его замысел, то такому человеку надлежит прежде стать другом Ему, что доступно только для духовных людей, которые уже несут в себе образ небесного человека. Ибо сказано Им: *Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам всё, что слышал от Отца Моего^с.* (21) Поэтому пока ты глиняный сосуд, надлежит, чтобы прежде в тебе был разбит этот сосуд тем железным жезлом, о котором сказано: (22) *Ты поразишь их жезлом железным; сокрушишь их, как сосуд горшечника^д,* чтобы, когда будет разрушен внешний человек и обновлён внутренний, ты, укоренившись и утвердившись в любви, смог постичь широту и долготу, высоту и глубину и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову^е. (23) И вот теперь, когда Бог из одной и той же глиняной массы делает одни сосуды для почётногo употребления, а другие для низкого, тебе не следует спорить [с Ним],

а Рим. 9, 19 б Рим. 9, 20–21 с Ин. 15, 15 д Пс. 2, 9 е Ср. Еф. 3, 18–19. Ср. Синодальный перевод: ...чтобы вы, укоренённые и утверждённые в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота

всё ещё живущему сообразно этой глиняной массе, то есть следуя земным чувствам и плотской мудрости.

[Р. 40] 55. (63) По поводу сказанного: ...с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели^а. Здесь [апостол] довольно определённо показал, что ожесточение сердца у фараона произошло по заслугам за прежнее скрытое нечестие, (2) которое, однако же, Бог терпеливо сносил, пока не пришло время отомстить ему, удобное для исправления тех, кого Он решил избавить от заблуждения и, призвав, привести к поклонению Ему и благочестию, придавая силу их молитвам и плачу.

56. (64) По поводу сказанного: нас, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников? Как и у Осии говорит: не Мой народ назову Моим народом^б — и так далее. Ход всего этого рассуждения приводит к такому выводу: поскольку [апостол] учит нас, что наши добрые дела принадлежат милосердию Божию, то иудеи не должны похваляться делами своими, которые, получив Благоую весть, думали, что это следует приписывать их собственным заслугам, и не хотели, чтобы она была дана язычникам. (2) Теперь же они должны избавиться от этой гордыни, уразумев, что если мы не по делам, но по милосердию Божию призваны к тому, чтобы уверовать, и нам, уверовавшим, было дано поступать праведно, то не следует лишать этого милосердия язычников, поскольку у них, дескать, нет той заслуги, что имели иудеи.

57. (65) По поводу сказанного: А Исаия провозглашает об Израиле: хотя бы сыны Израилевы были числом, как [Р. 41] песок морской, [только] остаток спасётся^с. [Апостол] показывает здесь, что Бог является краеугольным камнем^д, который соединяет в Себе и ту, и другую стены. (2) В самом деле, в отношении язычников было свидетельство пророка Осии: ...скажу не Моему народу: «Мой народ» и не возлюбленному: «возлюбленный»^е, а в отношении иудеев — свидетельство Исайи, что [только] остаток спасётся^ф, так что только те будут считаться происходящими от семени Авраама, которые веруют во Христа. (3) Так Бог объединяет оба народа, по свидетельству Господа, изрекшего в Евангелии о язычниках: *Есть у Меня и другие овцы, которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести, и будет одно стадо и один Пастырь*^г.

58. (66) По поводу сказанного: Братия! желание моего сердца и молитва к Богу о них во спасение^б. Здесь [апостол] начинает говорить о надежде иудеев, чтобы язычники также не проявляли гордыни по отношению

а Рим. 9, 22 б Рим. 9, 24–25 с Рим. 9, 27 д См. Еф. 2, 20 е Ср. Ос. 2, 23. Ср. Синодальный перевод: ...и скажу не Моему народу: «Ты Мой народ», а он скажет: «Ты мой Бог!» ф Ис. 10, 22. Синодальный перевод: ...только остаток его обратится г Ин. 10, 16 h Рим. 10, 1

к ним. (2) Ибо как должна была быть ниспровергнута гордыня иудеев, похваляющихся своими делами, так должно было быть дано предупреждение и язычникам, чтобы они не гордились тем, что они, дескать, предпочтены иудеям.

59. (67) По поводу сказанного: *Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, которое проповедуем. Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мёртвых, то спасёшься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами [Р. 42] исповедуют ко спасению*^а. (2) Весь этот отрывок имеет отношение к тому, о чём [апостол] сказал выше: *Ибо разнесёт Господь слово по [всей] земле, совершенное и краткое*^б. (3) Ибо, когда были уничтожены многочисленные и разнообразные священнодействия, которыми былотягчён иудейский народ, по милосердию Божию сделалось так, что мы приходим ко спасению посредством краткого исповедания веры.

60. (68) По поводу того, что он сказал, сославшись на свидетельство Моисея: *Я возбужу в вас ревность к не народу, вызову озлобление к народу неразумному*^с. Сказав: *к народу неразумному*, он пояснил, что означает сказанное им *к не народу*, как если бы народ, который является неразумным, нельзя было бы называть народом. (2) И всё же он говорит, что из-за веры этого [народа] должен прийти в озлобление народ иудейский, потому что те [язычники] обрели то, что отвергли эти [иудеи]. Или точнее: [фраза] «*к не народу, к народу неразумному*» имеет тот смысл, что, хотя народ был неразумным, однако же всякий народ, почитающий идолов, через веру оставляет язычество^і. (3) Откуда также сказано: *...если необрезанный соблюдает постановления закона, то его необрезание не вменится ли ему в обрезание?*^д Так что смысл такой: «Я возбужу в вас ревность к тому [народу], который стал не народом, оставив язычество через веру Христову, хотя был народом неразумным, пока почитал идолов»³⁷.

і В рукописи **Q** начало главы дано в следующей редакции: «По поводу того, что он сказал, сославшись на свидетельство Моисея: *Я возбужу в вас ревность к не народу, к народу неразумному*. Однако же всякий народ, почитающий идолов, через веру оставляет язычество»

а Рим. 10, 8–10 б Ср. Рим. 9, 28. Ср. Синодальный перевод: *...ибо дело оканчивает и скоро решит по правде, дело решительное совершит Господь на земле* с Рим. 10, 19. Синодальный перевод: *Но первый Моисей говорит: Я возбужу в вас ревность не народом, раздражу вас народом несмысленным* д Рим. 2, 26

37 Эта часть рассуждений блж. Августина довольно сложна для перевода. В латинском тексте Послания используется существительное *gens* (народ), которое во множественном числе ►

61. (69) По поводу сказанного: *Неужели Бог отверг народ Свой? Никак. Ибо и я Израильтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова*^а. Это относится к тому, что он сказал выше: (2) *Но не может не сбыться слово [Р. 43] Божие: ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: в Исааке наречется тебе семя*^б. (3) То есть из самого народа израильтян те будут принадлежать к семени [Авраама], которые уверуют в Господа. Об этом он же сказал выше: «...[только] *остаток спасётся*»^с.

62. (70) По поводу сказанного: *Итак, спрашиваю: неужели они преткнулись, чтобы пасть? Никак. Но от их падения спасение язычникам*^д. Он это говорит здесь не о том, что [иудеи] не пали, но о том, что падение их не было напрасным, потому что послужило к спасению язычников. (2) Так вот, они преткнулись не так, чтобы пасть, то есть чтобы только лишь пасть, словно это было только наказанием для них, но так, чтобы этого самое их падение послужило язычникам ко спасению. (3) Далее с этого места он начинает с приятною говорить об иудейском народе (несмотря на то, что он впал в неверность), чтобы не возгордились язычники, потому что это падение иудеев оказалось также весьма ценным для спасения язычников; но язычники должны остерегаться, чтобы они также не пали, возгордившись.

63. (71) По поводу сказанного: *Если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напои его: ибо, делая сие, ты соберёшь ему на голову горящие уголья*^е. Многим может показаться, что это противоречит тому высказыванию, в котором Господь заповедал нам любить врагов наших и молиться о тех, кто преследует нас^ф, или тому, что сказал этот же апостол

а Рим. 11, 1 б Рим. 9, 6–7. Ср. Синодальный перевод: *Но не то, чтобы слово Божие не сбылось: ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: в Исааке наречется тебе семя* с Рим. 9, 27 д Рим. 11, 12 е Рим. 12, 20
ф Ср. Мф. 5, 44. См. Синодальный перевод: *А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас*

► (gentes) традиционно используется для обозначения язычников; в то же время Августин использует существительное gentilitas («язычество»), образованное от gens. Для латиноязычных читателей Августина было очевидным, что, говоря здесь о народе, он говорит о язычниках, противопоставляя их иудеям, поэтому основную часть этого его рассуждения можно перевести таким образом, сохраняя оба смысла латинского gens: «...Я возбужу в вас ревность к неязычникам, вызову озлобление к народу неразумному... «к неязычникам, к народу неразумному» имеет тот смысл, что, хотя народ был неразумным, однако же всякий языческий народ, почитающий идолов, через веру оставляет язычество... Так что смысл такой: «Я возбужу в вас ревность к тому [народу], который стал неязычниками, оставив язычество через веру Христову, хотя был народом неразумным, пока почитал идолов».

выше: (2) *Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинаяте*^а, и ещё: ...*никому не воздавайте злом за зло*^б. Ведь каким образом кто-то может любить того, кому он даёт есть и [Р. 44] пить того ради, чтобы собрать ему на голову горящие угли, если горящие угли в этом месте символизируют некое тяжкое наказание? (3) Поэтому надо думать, что это было сказано в том смысле, что мы должны человека, досаждающего нам, призывать к раскаянию в своих поступках, тем что благословляем его. (4) Ведь сами горящие угли служат сожжению, то есть терзанию духа, который является как бы головой души, где сжигается всякая злоба, когда человек через покаяние обращается к лучшему. Так что это — те огненные угли, о которых сказано в псалмах: *Что даст тебе и что прибавит тебе язык лукавый? Изощренные стрелы сильного с прожигающими углями*^с.

64. (72) По поводу сказанного: *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога*^д. [Апостол] весьма справедливо предупреждает нас о том, чтобы никто на том основании, что призван Господом своим к свободе и стал христианином, не вознесся в гордыне, и не стал думать, будто в ходе этой жизни не следует соблюдать установленный порядок, и не стал думать, будто бы не следует ему уже подчиняться высшим властям, которым на время вверено управление преходящими делами. (2) Ибо пока мы состоим из души и тела и, пребывая в этой временной жизни, пользуемся временными вещами, которые помогают нам влачить эту жизнь, нам надлежит в том, что относится к этой жизни, подчиняться властям, то есть, людям, [Р. 45] которые, пользуясь определённым уважением, управляют людскими делами. (3) В том же, где пребывает наша вера в Бога и где мы призваны в Царство Его, нам не следует подчиняться никому из людей, жаждущему уничтожить в нас то самое, что Бог удостоил даровать нам для вечной жизни. (4) Поэтому если кто-то думает, что, поскольку он христианин, ему не следует платить налоги или подати и не следует оказывать должное уважение к тем, кто наделён этой властью, то он впадает в серьёзное заблуждение. (5) Точно так же, если кто-то сочтёт, что следует настолько подчиняться, чтобы думать, будто даже в отношении твоей веры имеет власть тот, кому принадлежит некое верховенство в руководстве преходящими делами, впадает в ещё большее заблуждение^і.

і В рукописях **A, W** отсутствует полностью первое предложение 5-го отрывка

Поэтому следует соблюдать ту меру, которую заповедал сам Господь, чтобы вы воздавали кесарю кесарево, а Богу Божие^а. (6) Ведь хотя мы призваны в то Царство, где не будет никакой власти этого мира, однако же на этом пути, пока мы живём и не достигли того века, когда будет разрушено всякое первенство и власть, давайте сносить нашу участь в установленном для человеческих отношений порядке, ни в чём не поступая лицемерно, повинаясь при этом не столько людям, сколько Богу, повелевшему поступать так.

65. (73) По поводу сказанного: *Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от неё*^б. Это может смутить некоторых, когда они задумаются о том, что христиане часто претерпевали гонения со стороны этих самых властей. (2) Так что же, неужели они не делали добра, ведь они не только не получили похвалы [Р. 46] от тех властей, но были подвергнуты пыткам и убиты? Поэтому надо рассмотреть слова апостола [внимательней]. Ведь он не говорит: «Делай добро и власть похвалит тебя», но говорит: *Делай добро, и получишь похвалу от неё*. (3) В самом деле, одобрит ли она твоё доброе деяние, или подвергнет тебя преследованию, ты *получишь похвалу от неё*: либо когда ты стяжаешь [хвалу] в угоду Богу, либо когда заслужишь венец во время преследования со стороны власти. (4) Таким же образом следует понимать следующие далее слова, когда [апостол] сказал: «...ибо [начальник] *есть Божий слуга, тебе на добро*^с, даже если себе — во зло^і».

66. (74) По поводу сказанного: *В необходимости будьте покорны*^д. Эти слова служат тому, чтобы мы уразумели: существует необходимость, вызванная нынешней жизнью, которая требует от нас подчинения и непротивления, если люди, которым дана на это власть, захотят лишить нас временного имущества. Поскольку оно преходяще, постольку и подчинение это должно быть проявлено не в отношении тех благ, которые будут длиться вечно, но тех, которые необходимы для нынешней жизни. (2) Тем не менее, поскольку он сказал: *В необходимости будьте покорны*, он, чтобы никто не проявлял этого подчинения властям иначе, как с искренней душой и чистой любовью, добавил: *Не только из-за гнева, но и по совести*^е. То есть не только ради того,

і В рукописях **В**₂, **В**₁ отсутствует концовка фразы: «даже если себе — во зло»

а Ср. Мф. 22, 21. См. Синодальный перевод: ...*итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу*
б Рим. 13, 3–4 с Рим. 13, 4 д Ср. Рим. 13, 5. Ср. Синодальный перевод: *И потому надобно повиноваться* е Ср. Рим. 13, 5. Ср. Синодальный перевод: ...*не только из страха наказания, но и по совести*

чтобы избежать гнева, когда можно поступать и лицемерно, но ради того, чтобы ты в своей совести был уверен, что поступаешь с любовью к тому, кому ты подчинён по велению Господа твоего, *Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины*^а. (3) И когда апостол говорил это, речь шла о властях. В другом месте он увещевает рабов повиноваться не для видимости, [Р. 47] *как человекоугодники*^б, чтобы подчинение их своим хозяевам не вызывало у них ненависти [к господам] или желания снискать милость хитростью.

67. (75) По поводу сказанного: *...любящий другого исполнил закон*^с. [Апостол] показывает здесь, что исполнение закона — в любви, то есть в милосердии; (2) отчего Господь говорит также, что весь закон и все пророки зиждутся на двух заповедях, то есть на любви к Богу и ближнему^д. (3) Поэтому-то [Господь], пришедший исполнить закон, дал любовь через Святого Духа, чтобы то, чего не смог исполнить прежде страх, исполнила любовь. (4) Отсюда и слова апостола: *...итак, любовь есть исполнение закона*^е, а также: *Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры*^ф.

68. (76) По поводу сказанного: *...зная время, что наступил уже час пробудиться нам от сна*^г. Здесь [апостол] имеет в виду сказанное: *Вот, теперь время благоприятное, вот, теперь день спасения*^h. Имеется в виду время Евангелия, подходящее для спасения уверовавших в Бога.

69. (77) По поводу сказанного: *...и попечения о плоти не превращайте в похоти*^и. Здесь [апостол] показывает, что не следует вменять в вину заботу о теле, когда она направлена на то, что необходимо для телесного здоровья. (2) Если же попечение направлено на получение излишних удовольствий и удовлетворение похоти, чтобы получать радость от ублажения плоти, то оно справедливо порицается, потому что [Р. 48] попечение о плоти превращается в похоти, ибо *сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление*^к, то есть тот, кто получает радость от плотских наслаждений.

70. (78) По поводу сказанного: *Немощного в вере принимайте без споров о мнениях*^l. Он говорит о том, чтобы мы принимали того, кто немощен в вере, и поддерживали немощь его своей силой, и чтобы не вели

а 1 Тим. 2, 4 б Ср. Еф. 6, 6. Ср. Синодальный перевод: *...не с видимою только услужливостью, как человекоугодники* с Рим. 13, 8 d Ср. Мф. 22, 37–40. Ср. Синодальный перевод: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки* е Рим. 13, 10
f 1 Тим. 1, 5 g Рим. 13, 11 h 2 Кор. 6, 2 j Рим. 13, 14 k Гал. 6, 8 l Рим. 14, 1

споров о мнениях его, то есть не дерзали судить о чужом сердце, которого мы не видим. (2) Поэтому он продолжает и говорит: *Ибо иной уверен*, [что можно] *есть всё, а немощный ест овощи*^а, потому что уже в то время многие люди, твёрдые в вере и разумеющие сообразно учению Господа о том, что оскверняет не то, что входит в уста, а то, что выходит из уст^б, с чистой совестью принимали пищу без разбора. Другие же, более слабые, отказывались от мяса и вина, чтобы не впасть, пусть и по неведению, в идолослужение. (3) Ведь тогда на рынке продавалось всевозможное жертвенное мясо, а начатки вина язычники возливали своим идолам и в давящих своих язычники совершали различные священнодействия. (4) Так вот, апостол повелевает и тем, кто с чистой совестью использует всё это в пищу, не отвергать немощь тех, кто воздерживаются от такой пищи и питья, и тем немощным [в вере], чтобы они не осуждали, будто осквернивших себя, тех, кто не воздерживается от мяса и пьёт вино. (5) К этому относится и то, что он говорит следом: *Кто ест, не осуждай*, то есть не уничтожай того, кто не ест; и *кто не ест, [Р. 49] не осуждай того, кто ест*^с. Ибо твёрдые высокомерно презирали немощных, а немощные необдуманно осуждали твёрдых.

71. (79) По поводу сказанного: *Кто ты, осуждающий чужого раба?*^д Это он говорит для того, чтобы в отношении тех дел, которые могут быть совершены и с добрым и со злым намерением, [решение] мы оставляли на суд Богу и не брали на себя смелость выносить суждение о сердце другого, которого мы не видим. (2) Что же касается тех дел, которые, очевидно, не могли быть совершены с добрым и чистым намерением, то [апостол] не запрещает нам осуждать их. Поэтому, в отношении пищи, поскольку не известно, с каким намерением она принимается, он не хочет, чтобы судьями выступали мы, но только Бог; в отношении же нечестивых преступлений, когда кто-то в качестве жены имеет жену своего отца^е, он велит выносить осуждение. (3) Ибо такой преступник не может утверждать, что столь чудовищное преступление он совершил с добрым намерением. Стало быть, те деяния, о которых человек не может сказать определённо: «Я сделал это с добрым намерением», подлежат нашему суду; те же деяния, которые совершены так, что не ясно, с каким намерением они совершены, не должны осуждаться нами, но их

а Рим. 14, 2 б Ср. Мф. 15, 11. См. Синодальный перевод: ...не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека с Рим. 14, 3 д Рим. 14, 4
е Ср. 1 Кор. 5, 1. См. Синодальный перевод: *Есть верный слух, что у вас [появилось] блудодетство, и притом такое блудодетство, какого не слышно даже у язычников, что некто [вместо жены] имеет жену отца своего*

следует оставлять на суд Божий, как и сказано в Писании: *Сокрытое [принадлежит] Богу, а открытое — вам и сынам вашим*^а.

72. (80) По поводу сказанного: *Иной отличает день от дня, а другой судит о всяком дне [равно]*^б. Возможно и более точное истолкование, но мне кажется, что сказано здесь не о двух людях, но о человеке и Боге. (2) В самом деле, тот, кто *отличает день ото дня*, — человек, ибо сегодня может судить так, а завтра иначе, то есть так, что, осуждая сегодня что-то **[Р. 50]** как несомненное и очевидное зло, он завтра признает это добром, когда сам изменится; или наоборот: сегодня он кого-то хвалит как праведного, а завтра находит его неправым. (3) Тот же, кто *судит о всяком дне [равно]*, — Бог, потому что Он знает не только, каков человек [сейчас], но и каким он будет во всякий день. (4) Поэтому он говорит: «Всякий да богат будет своим умом»^с, то есть пусть имеет смелость судить настолько, насколько дозволено человеческому уму и всякому человеку. *Кто чтит день*, — говорит он, — *чтит для Господа*^д, то есть тем самым, что человек хорошо судит о нынешнем дне, он чтит Господа. (5) Хорошо судить о дне — значит думать об исправлении того, чью очевидную вину ты сегодня осуждаешь, и не отчаиваться в отношении его будущего.

73. (81) По поводу сказанного: *Блажен, кто не осуждает себя в том, что избирает*^е. Это прежде всего следует относить к тому, что [апостол] сказал выше: *Да не хулится доброе наше*^ф. (2) И это — то же, что он сказал теперь, прежде той мысли: *Веру, которую ты имеешь в самом в себе, имей пред Богом*^г. Так что, поскольку та вера, благодаря которой мы верим, что для чистых всё чисто^h, является добром, и эта вера — то, что мы избираем, мы должны правильно пользоваться этим самым добром. В противном случае мы согрешим в отношении наших братьев, если будем злоупотреблять этим добром, попрекая слабых [в вере] братьев, и, если будем возмущать немощных, осудим себя в том самом добре, какое мы избирали, признав саму эту веру важной для себя.

[Р. 51] 74. (82) По поводу сказанного: *Ибо говорю, что Иисус Христос сделался служителем для обрезанных — ради истины Божией, чтобы исполнить обещанное отцам, а для язычников — из милости, чтобы*

а Втор. 29, 29. Синодальный перевод: *Сокрытое [принадлежит] Богу, а открытое — нам и сынам нашим* б Рим. 14, 5 с Ср. Рим. 14, 5. Ср. Синодальный перевод: *Всякий [поступай] по удостоверению своего ума* d Ср. Рим. 14, 6. Ср. Синодальный перевод: *Кто различает дни, для Господа различает* e Рим. 14, 22 f Рим. 14, 16. Синодальный перевод: *Да не хулится ваше доброе* g Рим. 14, 22. Синодальный перевод: «*Ты имеешь веру? имей её сам в себе, пред Богом* h Тит. 1, 15

славили Бога^а. [Апостол] говорит это для того, чтобы язычники уразумели, что Господь Христос был послан к иудеям, и не гордились собой. (2) Когда же иудеи отвергли то, что было им послано, произошло так, что Евангелие было проповедано также и язычникам, о чём со всей очевидностью написано в Деяниях апостолов [в том месте], где апостолы говорят иудеям: ...вам первым надлежало быть проповедану слову Божию, но как вы отвергаете его, то вот, мы обращаемся к язычникам^б. (3) Также есть свидетельство самого Господа, где Он говорит: Я послан только к погибшим овцам дома Израилева^с, и ещё: ...нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам^д. (4) Если язычники со всем вниманием отнесутся к этому, то уразумеют, что, пребывая в той вере, благодаря которой они уже верят, что для чистых всё чисто^е, они не должны насмехаться, если кто-то из обрезанных, возможно, слаб [в вере] и не осмеливается прикоснуться ко всякому мясу, боясь общения с идолами.

75. (83) По поводу сказанного: *Чтобы я был служителем Иисуса Христа у язычников и [совершал] священнодействие благовествования Божия, дабы произошло сие приятное и освящённое приношение язычников Духом Святым^ф*. Это следует понимать так, что язычники будут принесены Богу, словно приятная жертва, когда они, уверовавшие во Христа, будут освящены через благовествование, как и выше сказано: [Р. 52] (2) *Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу^г*.

76. (84) По поводу сказанного: Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились^h. Это, надо понимать, сказано о тех, о ком [апостол] написал к Тимофею, говоря: (2) *Отходя в Македонию, я просил тебя пребыть в Ефесе и увещевать некоторых, чтобы они не учили иному и не занимались баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божие назидание в вере^и*. И к Титу: (3) *Ибо есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных, каковым должно заграждать уста: они развращают целые дома, уча, чему не должно, из постыдной корысти. Из них же самих один пророк сказал: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые»^к*. (4) К этому же относится и то, что здесь он говорит: ...ибо такие [люди] служат

а Рим. 15, 8–9 б Деян. 13, 46 с Мф. 15, 24 д Мф. 15, 26 е Тит. 1, 15 ф Рим. 15, 16.
Ср. Синодальный перевод: ...быть служителем Иисуса Христа у язычников и [совершать] священнодействие благовествования Божия, дабы сие приношение язычников, будучи освящено Духом Святым, было благоприятно [Богу] г Рим. 12, 1 h Рим. 16, 17 j 1 Тим. 1, 3–4
к Тит. 1, 10–12

не Господу Христу, а своему чреву^а, о которых он говорит в другом месте^б: их бог — чрево^і.

Источники

- Ambrosiaster*. In Epistulam ad Romanos // *Ambrosiaster*. Commentarius in Epistulas Paulinas. Pars I / rec. H. I. Fogels. Vindobonae: Tempsky, 1966. (CSEL; vol. 81/1). P. 1–497.
- Augustinus*. Epistulae. Prima classis // PL. T. 33. Col. 61–122.
- Augustinus*. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos // *Sancti Aurelii Augustini Opera*. Sect. IV. Pars 1 / rec. I. Divjak. Vindobonae: Tempsky, 1971. (CSEL; vol. 84). P. 1–52.
- Hieronymus*. Commentaria in Epistulam ad Galatas // PL. T. 26. Col. 307–438.
- Irenaeus Lugdunensis*. Contra haereses libri quinque // PG. T. 7. Col. 437–1224.
- Origenes*. Commentaria in Epistulam B. Pauli ad Romanos // PG. T. 14. Col. 837–1292.
- Origen*. De principiis // PG. T. 11. Col. 115–414.

Литература

- Августин Гиппонский, блж. Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам. Часть 1 / пер. с лат., вступ. ст. и комм. В. М. Тюленева // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 26–43.
- Августин Гиппонский, блж. Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам. Часть 2 / пер. с лат., вступ. ст. и комм. В. М. Тюленева // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 47–71.
- Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / trans. by T. S. de Bruyn, with an intr. by T. S. de Bruyn, S. A. Cooper and. D. G. Hunter. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2017.
- BeDuhn D. J.* Augustine's Manichaean Dilemma. Vol. 2: Making a «Catholic» Self, 388–401 C. E. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.
- Fredriksen P.* Excaecati occulta iustitia Dei: Augustine on Jews and Judaism // Journal of Early Christian Studies. 1995. Vol. 3. № 3. P. 299–324.

і В рукописи **A**: «Завершилось [рассуждение] на Послание к Римлянам». В рукописи **T**: «Завершилась книга блаженного епископа Августина на Послание апостола Павла к Римлянам». В рукописи **B**: «Конец». В рукописях **N, S, G, J, P₁, X**: «Завершилась книга Аврелия Августина Разъяснение некоторых положений из Послания Павла к Римлянам». В рукописях **P, V**: «Завершилась книга Аврелия Августина из Послания к Римлянам». В рукописях **B₃, D, Z, K** послесловие отсутствует

- Moon J.* A History of Interpretation of Romans 9:6–13 in the Patristic Period. PhD Thesis in Theology. University of British Columbia, 2016.
- O'Donnell J. J.* Augustine: A New Biography. New York: Harper Collins, 2005.
- Plumer E.* Augustine's Commentary on Galatians. Introduction, Text, Translation, and Notes. New York: Oxford University Press, 2003.
- Scheck T. P.* Origen and the History of Justification: The Legacy of Origen's Commentary on Romans. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

АРГУМЕНТ СЕВИРА
АНТИОХИЙСКОГО
ОБ АБСУРДНОСТИ
ИСПОВЕДАНИЯ ДВУХ
ОБЩИХ ПРИРОД
ВО ХРИСТЕ, ОТВЕТНАЯ
АРГУМЕНТАЦИЯ
ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО
И ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ
ПОЛЕМИКА
МОНОФИЗИТОВ
И ХАЛКИДОНИТОВ
VI–VII ВЕКОВ

ЧАСТЬ 1*

Олег Николаевич Ноговицин

кандидат философских наук
старший научный сотрудник Социологического института РАН
Федерального научно-исследовательского социологического
центра Российской академии наук
190005, Россия, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14
onogov@yandex.ru

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

Для цитирования: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 66–91. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.003

Аннотация

УДК 27-14

В статье рассматривается полемика, развернувшаяся вокруг знаменитого аргумента Севира Антиохийского, согласно общей формулировке которого исповедание во Христе двух природ, взятых как общие природы божества и человечества, необходимо влечёт за собой согласие с тем, что воплощение Христа означает воплощение всей Троицы во всём человечестве, а именно воплощение всех ипостасей Троицы в каждом из людей. На этот аргумент ответил в своей «Апологии Халкидонского Собора» Иоанн Кесарийский. Центральное место в статье занимает подробный анализ данного аргумента, ответной аргументации Иоанна Кесарийского и ответа на его возражения со стороны Севира в 17–19 главах II книги трактата «Против нечестивого Грамматика». Кроме того, в тематическое поле исследования входит обсуждение вопроса о концептуальных рамках монофизитского и халкидонитского богословия, в котором этот аргумент Севира получает богословскую и полемическую значимость, обсуждение исторического контекста его появления и реакции на него в халкидонитском лагере, а также некоторые вопросы его рецепции в последующей полемической традиции монофизитских споров.

Ключевые слова: Иоанн Кесарийский, Севир Антиохийский, христология, триадология, природа, сущность, ипостась, лицо.

The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries

Part 1*

Oleg N. Nogovitsin

PhD in Philosophy

Senior Researcher at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia

onogov@yandex.ru

For citation: Nogovitsin, Oleg N. "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea

* Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 «Leontium of Byzantium and Patristics».

and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 66–91 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.003

Abstract. The article considers the controversy over the famous argument of Severus of Antioch, compliant to the general formula of which the confession of two natures in Christ taken as common natures of deity and humanity necessarily entails agreeing with that the incarnation of Christ signifies the incarnation of the whole Trinity in the whole humankind, namely, the incarnation of each of the hypostases of the Trinity in each human being. This argument was responded by Johannes of Caesarea in his "Apology for the Council of Chalcedon". The focus of the article is a detailed analysis of the given argument, the reciprocal argumentation of Johannes of Caesarea and Severus' reply to his objections in chapters 17–19 of the book II of the treatise "Against impious Grammaticus". Besides, the topical area of the research includes studying the issue of conceptual frames of Monophysite and Chalcedonite theology wherein this Severus' argument receives its theological and polemical significance, discussion over the historical context of its appearance and the reaction on it in the Chalcedonite camp, as well as some issues of its reception in the consequent tradition of Monophysite disputations.

Keywords: Johannes of Caesaria, Sevirus of Antioch, christology, triadology, nature, essence, hypostasis, person.

Введение

Христологическая полемика между сторонниками вероучительного ороса, принятого на Халкидонском Соборе 451 г., и их противниками монофизитами, достигшая концептуальной зрелости в первые десятилетия VI в., именно в это время даёт несколько образцов терминологического прояснения и аргументативных полемических стратегий обоснования обеих позиций, которые в дальнейшем прямо или через серию преобразований определили облик изложения догматики в богословских традициях этих ветвей христианского вероисповедания. В последующем тексте мы обратимся к аргументу об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, выдвинутому монофизитским богословом Севиром Антиохийским (465–538), который в ходе этого этапа полемики стал лидером большинства христиан-монофизитов. Наряду с подготовкой сторонниками халкидонитской партии флорилегиев с цитатами из главного как для них, так и для монофизитов авторитета в христологии — ниспровергателя несторианской ереси Кирилла Александрийского, свидетельствующими в пользу исповедания им двух природ во Христе, этот аргумент стал отправной точкой для формирования концептуального поля данной полемики. Если анонимный халкидонитский «Флорилегий Кирилла» (*Florilegium Cyrilli*)¹ (экземпляры которого получили хождение в Константинополе между 508 и 511 г., когда там пребывал только начинавший писательскую карьеру Севир) и написанный Севиром ещё до отъезда на епископскую кафедру в Антиохию в его опровержение трактат «Филалет» (ок. 512)², дали толчок экзегетической полемике вокруг наследия Кирилла Александрийского³, то аргумент, о котором мы намерены вести речь, как оказалось, на данном этапе полемики стал ключевым рациональным доводом монофизитов против халкидонитского исповедания формулы «в двух природах», призванным эту экзегезу подкрепить.

Далее мы рассмотрим концептуальные рамки монофизитского и халкидонитского богословия, в которых этот аргумент Севира получает богословскую и полемическую значимость, исторический контекст его

1 Le Florilège Cyrillien réfute par Sévère d'Antioche / éd. par R. Hespel. Louvain, 1955.

2 *Sévère d'Antioche. Le Philalète* / éd. et trad. par R. Hespel. Louvain, 1952.

3 О хронологии этого этапа монофизитской полемики и историографии вопроса о составе и последовательности появления текстов, относящихся к этому этапу, см.: Кожухов С., диак. Иоанн Кесарийский и Севир Антиохийский: тексты и полемика халкидонитов и их противников (508–520) // Богословский вестник. 2017. № 3–4 (26–27). С. 328–354 (там же исчерпывающая литература по теме).

презентации в христологической полемике, а именно реакцию на него в халкидонитском лагере, в «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского, и ответ на неё в 17–19 главах II книги «Против нечестивого Грамматика» Севира, а также некоторые элементы рецепции логического и богословского содержания этого спора в последующей полемической традиции VI–VII вв.

1. Богословский и полемический контекст презентации аргумента Севира

Сам по себе аргумент Севира аналитически крайне прост: если полагать, что во Христе две природы, и если они взяты как общие природы божества и человечества, то из этого с неизбежностью вытекает, что воплощение Христа означает воплощение всей Троицы во всём человечестве, то есть, помимо Сына, воплотились также Отец и Святой Дух, и все они вместе воплотились во всех людях. Формально он всего лишь выражает противоположность в одном частном, но важном элементе концептуальных построений враждующих партий, которые, в свою очередь, согласны относительно условий, которые оставляют в виде вопроса только эту противоположность. Её хорошо выразил Иоанн Филопон, виднейший философ александрийской неоплатонической школы и христианин-монофизит, после смерти Севира на долгое время, вплоть до формулировки им ереси тритеизма, ставший ведущим севирианским богословом, в начале пролога к своему главному христологическому трактату «Арбитр» (ок. 551 г.): спор халкидонитов и монофизитов необычен, это не спор правоверных и еретиков, когда те отстаивают абсурдные мнения и думают, что именно их оппоненты поступают нечестиво, в нём обе стороны стараются избежать абсурдных следствий, проистекающих из их мнений: одна сторона боится допустить изменение природ после соединения и их слияние, а другая — разделение на отдельные ипостаси, как у больного нечестием Нестория, и слов о двойственности, чтобы не разорвать соединение, что говорит о их действительном согласии в учении и необходимости преодолеть разделение, созданное противоречивым языком⁴.

4 *Joannes Philoponus. Arbitr Proem.* 2. Англ. пер.: *Lang U.-M. John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter».* Leuven, 2001. P. 173–174. Сир. текст: *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut, 1930. P. 4.

И те и другие согласны относительно того, что Бог Слово, или Сын, извечно, но исторически — для человечества, погружённого во временную протяжённость мира, — предсуществует событию Воплощения, в то время как никакого предсуществующего совершенного человека, с которым Он соединился (идеальный концепт несторианства, нарисованный в антинесторианской полемике Кирилла и его соратников, а также постевагрианский оригенизм в варианте предсуществующего от первичного акта творения ума), не было и быть не могло. Если оставаться честным в «помыслах» или даже просто интеллектуально честным, при таких начальных условиях событие Воплощения можно было мыслить только как парадокс одновременно нематериального, от Бога Слова, и природного зачатия, вынашивания плода и рождения Богородицей богочеловеческого субъекта, то есть единичной вещи, или «ипостаси» в стандартной богословской терминологии этого времени.

Продукт такого порождения, соответственно, мог мыслиться исключительно по противоположности двух мнений: как две природы в одной ипостаси, либо как одна ипостась, исключительная и по своим свойствам, и по экзemplярности своей природы, а именно такой природы, которая по определению имеет только один экземпляр, тождественна ипостаси и содержит свойства как божества, так и человечества, однако обладает только одним богочеловеческим действием⁵. Сотериологическое требование реальности воплощения, как условия спасения, означало, что такое ипостасное соединение (ἐνὼσις καθ' ὑπόστασιν) должно быть нераздельно и неслитно (ἀδιαίρετως καὶ ἀσύγχυτος), то есть в обоих концептах идеальная точка стремления всякого как экзегетического, так и рационального обоснования не могла не сводиться к доказательству неизменности в ипостасном соединении божества Христа и его человечества, отсутствия смешения между ними при одновременной их полной неотделимости друг от друга. Халкидонитское исповедание двух природ в одной уникальной ипостаси Христа изначально предполагало возможность закрыть этот вопрос или, по меньшей

5 Семир использует ἰδιότης в трёх значениях: 1) во множественном числе для обозначения множественности свойств божества и человечества во Христе; 2) в единственном числе, когда указывает на целостность бытия отдельной самостоятельной ипостаси, и 3) в формуле «свойство в смысле природного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ), служащей для указания на то, что божественная и человеческая природы сохраняются во Христе как свойства его одной природы. Подробнее см.: Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 139–190, 206–218 (там же ссылки на литературу по этому вопросу). См. также: Говорун С. Н. Семир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205.

мере, установить прочные границы истолкования частных проблем, возникающих в отношении различных уклонений от логики двуприродного бытия ипостаси (что показал монофелитский кризис), в то время как монофизитская рефлексия свойств Христа с самого начала поставила проблему понимания их связи в одной ипостаси=природе Христа. Это выразилось во внутренней для монофизитской партии полемике Севира с крайними монофизитами Юлианом Галикарнассским и Сергием Грамматиком, которые в противовес мнению севириан утверждали во Христе не только одну природу, ипостась и действие (ἐνέργεια), но и сущность и свойство. Однако это означало, с точки зрения Севира, либо отказ от реальности Воплощения и признание только видимости человечества Христа (случай Юлиана Галикарнассского, полагавшего тело Христа нетленным с самого рождения), либо полное смешение (μῖξις, κράσις) божества и человечества во Христе как совершенно новой природе (случай Сергия Грамматика).

Итоговым следствием отказа от логики исторического предсуществования человеческой ипостаси Христа до соединения стала эпистемологическая апория, которая неизбежно влекла за собой апорию онтологическую: и божество, и человечество исторического Христа после соединения можно было созерцать только в мысли (ἐν ἐπινοίᾳ), а значит, возникал вопрос о реальности этого мыслимого во Христе — как природ халкидонитов, так и свойств монофизитов. При этом природы во Христе в обоих случаях не могли не мыслиться как индивидуальные, коль скоро такова природа порождения человека, но при этом и как полностью выражающие свойства божества и человечества, принадлежащие каждой ипостаси Троицы и каждому человеческому индивиду соответственно. Халкидониты в этой точке недоумения вынуждены были встать перед вопросом о способе мышления общности природ во Христе и, соответственно, о способе усвоения Словом человеческой природы, а Сефир, со своей стороны, историческую, хотя и служащую предметом веры в апостольское свидетельство, очевидность реальности проявлений свойств божественности и человечества во Христе противопоставил возможности их ясного различения только в мысли в качестве исключительно мысленной данности двух индивидуальных природ Слова и человека в реально одной природе Христа⁶.

6 Способ воплощения Слова Сефир при этом мыслит через понятие человечества Христа, как «несамобытной ипостаси», которую Слово, вочеловечиваясь, усваивает. Об этом см.: Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 84–93 (там же ссылки на литературу по этому вопросу). Поэтому «лицо» (πρόσωπον) в христологической

Разумеется, подобное почти полное согласие в посылках сохраняло слишком узкий коридор возможностей для того, чтобы достигнуть согласия по существу: и те и другие в конце концов вынуждены были предъявлять аргументы, которые могли указать либо на ограниченность ума оппонентов, либо на злонамеренное сокрытие ими своих действительных несторианских пристрастий. С одной стороны, двойственность природ, кажется, требовала признания и двойственности ипостасей, коль скоро немислимо существование природы без собственной одной или многих ипостасей — в этом направлении развивались формулировки претензий монофизитов. Но с другой — и разделение единой природы божества на части, которые несториане именовали и природами, и ипостасями, и лицами как в случае Троицы, так и в случае Христа, халкидониты ставили в вину монофизитам, поскольку те отождествляли природу и ипостась Христа. Это означало причастие плоти к ипостасям Троицы и даже внесение в неё четверицы божеств (также стандартный богословский аргумент против несториан). Эти взаимные упреки спорящие облекали в различные формулировки. Далее мы обсудим их основания и систематику. Возбуждая дело против двусмысленных или просто неверных, с его точки зрения, выражений Отцов, Севир стремился экзегетическими средствами оправдать их неосторожные высказывания о двуприродности Христа, собранные его противниками, и впредь вывести соответствующие формулы из употребления. Ссылка на авторитет и столь своеобразная верность традиции виделись ему более сильным основанием правильной веры и, уже как следствие, полемической аргументации, а рациональная аргументация, напротив, представлялась скорее исключительно риторическим средством вывести противника на чистую воду. Неслучайно, полемизируя против единосущия Христа, отстаиваемого Юлианом Галикарнассским, он легко оборачивает острие обсуждаемого нами аргумента против последовательно монофизитской точки зрения последнего: если мы признаем, что у Христа «одна сущность», то Христос оказывается равным по сущности всем нам в своей божественности и в противоположность этому

терминологии Севира всегда обозначает самостоятельную ипостась=природу, а не просто индивидуум, ведь у человечества Христа не может быть самостоятельности. И в силу этой же причины он принимает христологическую формулу «из двух природ», но отвергает формулу «из двух лиц», поскольку она предполагает не просто только мыслимое наличие индивидуальной человеческой природы во Христе, но и самостоятельное человеческое лицо в Нём после соединения и заставляет думать о существовании реального человека до его соединения со Словом.

столь же равен по сущности Отцу согласно своему человечеству⁷, то есть вследствие Воплощения все люди становятся Богами, а Отец (и, само собой, Святой Дух) получает плоть. Чтобы этот аргумент имел эффективность и против Юлиана, и против халкидонитов достаточно зафиксировать для области догматической полемики значение сущности как совокупности индивидов такого-то рода, которым это общее значение сущности принадлежит, и придать понятию природы в христологии узкое значение индивида, приравняв его к ипостаси, что и сделал Севир, применив данное терминологическое требование уже в качестве герменевтического также и к экзегезе Писаний. Он, по существу, потребовал проведения реформы языка богословия: отныне за понятием «сущности», в согласии с каппадокийской триадологией, должно было остаться лишь значение общего — совокупности индивидов такого-то вида, и оно исключалось из христологии (домостроительства); напротив, понятие «природы» делилось по значениям в триадологии (богословии в собственном смысле) и христологии: в триадологии за ним, в согласии с давней философской и богословской традицией, принималось значение как общего, тождественное сущности, так и частного, тождественное ипостаси, но в христологии «природа» могла означать только частное, то есть ограничиваться исключительно значением ипостаси. Этим подтверждалось и фиксировалось в качестве квазидогматического принципа веры монофизитское истолкование важнейшей для них христологической формулы, которую отстаивал Кирилл Александрийский: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγῳ σεσαρκωμένη* («одна природа Бога Слова воплощенная»). Данная расстановка значений богословских терминов, следовательно, должна была стать принципом экзегетического проекта перечитывания догматических творений Отцов.

Описанные элементы учения Севира были им сформулированы уже в самом начале его антихалкидонитской полемики и представлены как в «Филалете», так и другом раннем сочинении «Речах (логосах) к Нефалию»⁸ (ок. 508)⁹, монаху, бывшему монофизиту, который перешёл в лагерь халкидонитов и написал первую апологию Халкидонского

7 Severus Antiochenus. *Adversus Apologiam Julianum* 19 // *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. L'Adversus Apologiam Juliani / éd. critique, texte syriaque, trad. latine par R. Hespel. Louvain, 1969. P. 281 (сир. текст), 247 (франц. пер.).

8 *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliū. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistolae mutuae* / ed., interp. J. Lebon. Louvain, 1949.

9 Датировка Ж. Лебона: *Lebon J. Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain, 1909. P. 119–123.

Собора. Нефалий своими нападка на Севира и монахов подопечного Севиру монастыря возле Майюма (недалеко от Газы) заставил его искать защиты у императора Анастасия I в Константинополе, куда и последовал сам вслед за Севиром. В итоге его неуёмная активность стала своеобразным катализатором начала писательской и политической активности будущего патриарха Антиохийского (512–518). Однако в первых двух сочинениях Севира ещё отсутствует собственно рациональная, отделимая от экзегезы, аргументация, в том числе обсуждаемый нами аргумент. Он появляется только в преддверии решающего столкновения Севира с халкидонитами — спора с Иоанном Грамматиком Кесарийским, на чью «Апологию Халкидонского Собора» Семир ответил своим главным догматическим сочинением, ставшим суммой монофизитского богословия, «Против нечестивого Грамматика» (ок. 518–519).

2. Полемика Севира с Иоанном Кесарийским: аргумент Севира и модели ответной аргументации халкидонитов

2.1. Письмо к Марону: первая формулировка аргумента Севира

Обсуждаемый нами аргумент, по свидетельству самого Севира, впервые был представлен им публично в письме к Марону, написанном уже в период патриаршества Севира. Его фрагменты, как и почти все сочинения Севира, сохранились в сирийском переводе. Содержание письма говорит о том, что в нём излагались определения богословских терминов в русле реформы языка богословия, задуманной Севиром по результатам работы над первыми двумя сочинениями. Не сохранилась часть, посвящённая понятиям сущности и ипостаси, и известные фрагменты начинаются с перехода от обсуждения этих понятий к прояснению понятия природы. Приведём два соответствующих фрагмента:

«Достаточно, я думаю, было сказано о сущности и ипостаси. Но имя “природа” иногда ставится на место сущности, а иногда на место ипостаси. Ибо даже целый человеческий род мы в общем смысле называем природой, как, например: *Всякая природа зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено природой человеческой* (Иак. 3, 7). С другой стороны, мы говорим об одной природе в связи с отдельным человеком, как то: Павлом, или Петром, или тем же Иаковом. Следовательно, там, где мы именуем

всё человечество одной природой, мы используем имя “природа” в родовом смысле вместо “сущности”, однако там, где мы говорим, что существует одна природа Павла, имя “природа” употребляется вместо “единичной ипостаси”. Так, мы называем Святую Троицу одной природой, употребляя термин “природа” вместо “сущности” — термина, означающего род, как Григорий Богослов, епископ Назианза, в проповеди на святую Пятидесятницу: “Исповедайте в Троице одно Божество, друзья мои, или, если угодно, одну природу, и мы испросим вам у Духа слово: Бог”¹⁰. Но когда мы говорим: “одна природа Бога Слова воплощенная”, как Афанасий, столп истины и апостольской веры, сказал в книгах о воплощении Слова¹¹, мы используем “природа” вместо “нечто единичное”, обозначая одну ипостась самого Слова подобно тому, как мы обозначаем ипостась Петра, или Павла, или любого другого отдельного человека. Следовательно, также, когда мы говорим: “одна природа, которая стала воплощенной”, мы не настаиваем на таком словоупотреблении, но после прибавления “одна природа Слова” ясно обозначает одну ипостась. Однако тот самый человек, который богохульно называет одного Христа двумя природами, использует имя “природа” вместо “нечто единичное”, говоря, что Слово Божие — это одна природа, а человек от Марии, как они выражаются, — другое. Ибо они [несториане] не доходят до такой степени глупости, чтобы сказать [как говорят халкидониты], что используют имя “природа” вместо “нечто общее”, то есть в том же смысле, что и “сущность”. Ведь если Святая Троица — одна природа и всё человечество — одна природа в том же смысле, как любая вещь, которая представляется таковой в соответствии с этой логикой, окажется, что Святая Троица (какая чушь!) воплотилась во всё человечество, то есть в весь человеческий род. <...>

Но Святое Писание научает нас, наставляя, что Бог Слово только один из трёх ипостасей воплотился и вочеловечился. Ибо *Слово стало плотью, и обитало с нами* (Ин. 1, 14) <...>¹²

Как видно из текста, в письме Севир ведёт речь о несторианах, их не называя, как о тех еретиках, которые говорят о двух единичных природах во Христе, в силу этого тождественных ипостасям, а далее о тех, кто дошёл до такой степени глупости, которая недоступна даже

10 *Gregorius Nazianzenus. Epistula 41, 8, 1–3 // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41 / introd., texte critique et notes par C. Moreschini, trad. par P. Gallay. Paris, 1990. P. 330.*

11 *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Dei Verbi (Dubia) // PG. 28. Col. 28A.*

12 *Severus Antiochenus. Epistula VI // A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and trans. by E. W. Brooks. Paris, 1916. P. 24–26. Рус. пер. Т. А. Щукина с изм. и доп.: Щукин Т. А. Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 1. М.; СПб., 2009. С. 641–642.*

несторианам, ведь они не различают общее и частное в понятиях и тем самым замещают частное общим. Несомненно, эти люди — халкидониты, они говорят об общих природах, тождественных понятию сущности, которое имеет для Севира только смысл общего. Толкование формулы Кирилла «одна природа Бога Слова воплощенная» задаёт водораздел всех трёх позиций. Для Севира это одна природа Христа («одна природа, которая стала воплощенной», а поскольку воплощена «одна природа Слова», то это именно единичная природа, ставшая воплощенной); для несториан в его толковании — это две единичные природы, то есть ипостаси, Бога Слова и человека от Марии, обозначаемого словом «воплощенная»; а вот безумные халкидониты делят выражение Кирилла надвое, как и несториане отделяя слово «воплощенная» в качестве ещё одной природы, только понимают эту природу, как и природу Бога Слова, в качестве общей, тождественной по значению понятию сущности, — к ним и обращает следом свой аргумент Севир.

В середине 17 главы 2 книги (или речи) «Против нечестивого Грамматика» Севир указывает Иоанну Кесарийскому, что тот нашёл данный аргумент в письме к Марону и приводит последнюю часть процитированных нами фрагментов (со слов: «Ибо они не доходят...»)¹³. Он в обвинительном тоне сетует на то, что Иоанн не был вразумлен таким сильным аргументом и снова отстаивает в своей «Апологии» уже поверженное с его помощью злобное и безумное мнение, да ещё и представляет его аргумент в виде партийного возражения монофизитов (то есть без ссылки на авторство Севира, хотя, отметим это, постоянно цитирует его «Речи к Нефалию»), на которое, не усомнившись, даёт ответ с помощью самых ложных, неправильно сформулированных силлогизмов¹⁴. Далее Севир цитирует часть соответствующего пассажа из Апологии Иоанна Кесарийского¹⁵.

13 В издании Э. У. Брукса текст дан как два фрагмента, но Севир цитирует их подряд как единое целое.

14 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt / ed., interp. J. Lebon. Louvain, 1938. P. 152–153 (сир. текст), 119 (лат. пер.).*

15 *Ibid. II, 17 // Op. cit. P. 153–154 (сир. текст), 119–120 (лат. пер.).*

2.2. Возражение Иоанна Кесарийского на аргумент Севира в «Апологии Халкидонского Собора» и традиция антимонифизитской аргументации VI–VII вв.

2.2.1. Текст

Греческие фрагменты «Апологии» Иоанна Кесарийского сохранились под именем Евлогия Александрийского († 607/8) в ранних догматических катенах «Учение отцов» (датируются концом VII — началом VIII в.)¹⁶. Мы даём фрагмент, содержащий возражение Иоанна на аргумент Севира, целиком:

«III.1 [Из защитных речей Евлогия Александрийского]. К говорящим: “если сказано, что Христос имеет две сущности, то очевидно, что Святая Троица воплотилась во всё человечество” (πρὸς τοὺς λέγοντας· εἴ φατε τὸν Χριστὸν δύο ἔχειν οὐσίας, πάντως ἡ ἁγία τριάς πᾶσαν σεσάρκωται τὴν ἀνθρωπότητα)

Таковы вопросы противников. Ибо ими сущность Божества мыслится равно разделяемой (μερίστην) [или: разделяемой на равные части]: одна [часть] её созерцается в Отце, другая — в Сыне, а третья — в Святом Духе, поскольку каждая ипостась из частной (ἐκ μέρους) [особенности], но не во всех особенностях Божества познаётся (τοῖς τῆς θεότητος ιδιώμασι γνωριζομένης). Мы не дошли до такого нечестия, чтобы вводить разделение [на части, или: расчленение] и рассечение бытия божественной сущности (ὥς μερισμὸν ἡγεῖσθαι καὶ κατατομὴν περὶ τὴν θεῖαν ὑπάρχειν οὐσίαν), но утверждаем, что каждая характеризующая ипостась всецело обладает чертами Божества (ἀλλὰ φάμεν ἐκάστην χαρακτηριστικὴν ὑπόστασιν ἀνελλιπῶς τὰ τῆς θεότητος ἔχειν γνωρίσματα): благостью, способностью творить и всем тем, что вокруг нетварной природы. Ибо так мы говорим, что и Троица является единосущной, поскольку одна и та же сущность целокупно познается в трёх лицах. Ибо и Отец обладает совершенной сущностью Божества, подобно и Сын, подобно и Дух Святой. Следовательно, Отец — совершенный Бог, Сын — совершенный Бог, Дух — совершенный Бог. С этим согласен и глашатай истины Павел: *В Нем обитает вся полнота истины телесно* (Кол. 2, 9). Он ведь не говорит, что Отец воплотился, но что всё Божество в трёх ипостасях всецело пребывает в Отце, в Сыне, в Святом Духе, в каждой ипостаси целиком пребывая, согласно словам Спасителя: *Все, что в Отце, Мое есть* (Ин. 16, 15), то есть те же [черты], которые в сущности Отца, пребывают и в Боге Слове Воплощенном, не так что Отец — это Сын или Сын — это Отец. Ведь эти имена

16 Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster in Westf. 1907.

обозначают отношение друг к другу (ταῦτα γὰρ ὀνόματα σημαντικὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους σχέσεως ὑπάρχει). В самом деле, как же нам не сказать, что сущность Божества всецело во Христе, когда мы говорим, что Он совершенный Бог? И каким образом, исповедуя Его совершенным человеком, мы не исповедуем также, что вся сущность человечества пребывает в Нем? Ведь Он воспринял не часть (μέρος) её, как говорит Аполлинарий, плоть без разумной души, но всю сущность, то есть плоть, одушевленную разумной и мыслящей душой. Ибо вообще (κοινῶς) [или: совместно, общим для всех образом] она, полностью пребывая в людях по отдельности, конечно, пожалуй, именуется сущностью. Ибо частные отделяются друг от друга не сущностью, а сопровождающимися особенностями (τοῖς <...> παρεπομένοις ιδιώμασι): величиной, цветом и проще говоря — характеризующими лица качествами (ταῖς χαρακτηριστικαῖς τῶν προσώπων ποιότησιν)¹⁷.

2. Как они скажут, что Христос из двух природ, если ими не мыслится имя природы в качестве замены для сущностей? Ведь не отважатся они называть [это имя] вместо характеризующих ипостасей, хотя настойчиво говорят “из двух лиц”. Действительно, характеризующая ипостась позволяет мыслить лицо. Благодаря характеру (χαρακτήρι) — подчёркиваю, чтобы, следуя обычной уловке еретиков, они не утвердили ипостась без характера. Ведь в таком случае устраняется значение сущности. И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицая две сущности? (Πῶς δὲ καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν ἔνωσιν ὑποτίθενται καὶ οὐ φερῶσι δύο μὲν ὁμοούσια ὁμολογοῦντες, ἀρνούμεναι δὲ τὰς δύο οὐσίας;)»¹⁸

Этот текст ясно свидетельствует о том, что же именно буквально взбесило Севира в ответе Иоанна Кесарийского, так что его досаду не могла скрыть обычная для него утонченная риторика и отстранённая возвышенность стиля. Хотя нужно не забывать, как дополнительный момент оценки состояния Севира в это время, и того, что свой ответ он писал вскоре после того, как был изгнан с антиохийского патриаршего престола (518 г.), разделив судьбу многих иерархов-монофизитов, постигшую их вместе с воцарением на византийском престоле сторонника Халкидона, императора Юстина I. Далее мы выделим основные моменты возражения Иоанна и проанализируем его аргументы.

17 У Севира цитата заканчивается на этом месте.

18 *Joannes Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis III*, 1–2 // *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain, 1977. P. 50–51.

2.2.2. Анализ

2.2.2.1. Риторико-полемический смысл аргументации Иоанна Кесарийского: жанр возражения как аргумент в полемике

Поскольку Севир в письме к Марону обвинил халкидонян, а значит и Иоанна, в несусветной глупости, речь Иоанна вынужденно представляет собой оправдание в том, что он не мыслит сущности=природы во Христе в порядке самого акта Воплощения как общие, но следует тому же, что и Севир, пониманию их как индивидуальных составляющих одной ипостаси Христа, содержащей, таким образом, всецело сущность Бога и всецело сущность человека (потому Христос и именуется, согласно догматическим оросам, начиная с Согласительного исповедания 433 г., которое поддерживали и халкидониты, и монофизиты, совершенным Богом и совершенным человеком). Иоанну по самим начальным условиям этой частной полемики приходится демонстрировать, что он и сторонники догматической формулы Халкидона, которых он представляет, вовсе не необразованные идиоты, не способные различить то, что обыкновенно различает всякий разумный человек — общее и частное в словах и вещах. Он откликается на частное письмо Севира, которое, однако, вероятнее всего, и задумывалось как открытое к распространению значимое высказывание нового патриарха Антиохийского, автора снискавших большой авторитет христологических сочинений, и реагирует на уничижительную характеристику халкидонян, которых Севир ставит в иерархии разумных существ даже ниже несториан, ведь последние, как он пишет, не дошли да такой степени глупости.

По существу, Иоанну не оставалось ничего иного, как счесть это письмо провокацией, потому уже самим выбором жанровой формы своего трактата и способом формулировки возражений он лишает Севира возможности перейти в режим увещательного и наставнического письма, в значительной мере характерный, например, для ответа Севира на апологию Нефалия и для некоторых других его полемических текстов, который легко можно было избрать в случае личной полемики против подкреплённых авторской подписью текстов. Иоанн избирает жанр партийного полемического манифеста и, по меньшей мере, в части своей Апологии, как показывают сохранившиеся фрагменты, в том числе и обсуждаемый нами, использует жанр ответов на возражения оппонентов, то есть формирует текст в виде подразумеваемого диалога, имитирующего соборный диспут, но в коллективной партийной форме: в начале глав помещается краткая формулировка возражения,

выражающего консолидированное мнение противоположной стороны спора, в виде диалектического вопроса, включающего апорию или дилемму, либо в виде прямой формулировки апории или дилеммы (всё это с использованием разных вариантов условных силлогизмов), и после на него дается развёрнутый ответ, тоже, как правило, содержащий такой же набор диалектических инструментов, помимо других грамматических, экзегетических, риторических и диалектических техник. Этот жанр в VI и, как минимум, в начале VII в. становится ведущим полемическим жанром, особенно для халкидонитов, иногда он смешивается с другими (например, в трактатах Леонтия Византийского — часто с литературным жанром диалога) или редуцируется до сборников кратких глав-апорий, предъявляемых оппонентам, без второй, ответной части (в этом жанре и сам Иоанн Кесарийский составил трактат «Семнадцать глав против монофизитов»¹⁹). Севира не могло не задеть, что его аргумент сформулирован как анонимное мнение, источник которого он от досады предъявляет, цитируя свое письмо к Марону. Однако полемическая позиция, занятая Иоанном, требовала сильного ответа, он должен был предъявить не менее действенный ответный аргумент и его развернутую формулировку, которая включала бы оправдание и объяснение того, что Иоанн не имел в виду воплощение именно общей природы божества самой по себе в отдельности от ипостаси Слова, но к ним бы вовсе не сводилась. И потому риторически и диалектически подкреплённая демонстрация такого аргумента составляет основное содержание текста ответа. Иоанн зеркально отвечает Севиру: монофизиты говорят ещё большую глупость, и мы не дошли до такого нечестия, как они, поскольку не вводим расчленения и рассечения бытия божественной сущности.

19 *Joannes Caesariensis. Capitula XVII contra monophysitas // Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. P. 59–66. К.-Х. Утеманн показал, что Иоанну Кесарийскому принадлежат только первые 11 глав, а остальные Анастасию Синаиту (*Uthemann K.-H. Rev. of: Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain, 1977 // *Bizantinische Zeitschrift*. 1980. Bd. 73. S. 70–73; *Uthemann K.-H. Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites // Byzantinische Zeitschrift*. 1981. Bd. 74. S. 11–26).

2.2.2.2. Обвинение в разделении божественной сущности на части

Итак, прежде всего, Иоанн обвиняет оппонентов в разделении божественной природы=сущности на части: монофизиты смешивают ипостасные особенности лиц Троицы, или характер — как совокупность таких индивидуальных особенностей — каждого из лиц, с особенностями божественной природы, общими для них всех, и следом разделяя лица=ипостаси неизбежно разделяют и само бытие божественной природы=сущности. Ведь что-либо разделить нельзя, прежде не смешав делимое, если в этом делимом уже не было строгой структуры различия элементов, которая таким смешением упраздняется, а делением уничтожается окончательно. Не говоря об этом предварительном смешении, Иоанн тем не менее на него недвусмысленно указывает, с особенной ясностью — в конце пассажа, так что это обвинение в произвольном делении на части приобретает обобщающий методологический смысл: монофизиты, следуя обычной уловке еретиков, утверждают «ипостась без характера» (в буквальном, хотя и только интеллектуально данном смысле — без её начертания), или, как минимум, если не послушают этого наставления Иоанна, действительно от двусмысленных выражений перейдут к однозначно еретическим мнениям. Сама формулировка «ипостась без характера» выражает этот смысл смешения и последующего произвольного разделения смешанного крайне специфическим образом. Такой способ выражения традиция не удержала в качестве превалирующей и даже сколь-нибудь распространённой понятийной формулы²⁰.

Иоанн Кесарийский как основу своей богословской терминологии использует разработанный для триадологии понятийный язык Василия Великого и его брата Григория Нисского. В первую очередь, это 38 письмо Василия Великого, с точки зрения многих современных исследователей в действительности принадлежащее Григорию Нисскому. В этом письме, помимо прочего, указывается источник легитимации братьями, в качестве богословского понятия, слова «характер» (*χαρακτήρ*) (буквально: начертание), указывающего на совокупность отличительных особенностей, выражающую ипостась как индивидуальное лицо в Троице, в отличие от особенностей, общих для всех ипостасей-лиц Троицы, выражающих их сущность. Это высказывание апостола Павла: *Ἀπαύλασμα τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως* (*Сияние славы и характер*

20 Однако нужно отметить, что терминология, связанная с использованием слова *χαρακτήρ*, спустя два столетия была реставрирована и сыграла важную роль в иконоборческих спорах.

(начертание, образ) *ипостаси Его*) (Евр. 1, 3), которое соответствующим образом толкуется Григорием²¹. В письме Григорий отождествляет ипостась и совокупность отличительных особенностей²², а после подтверждает своё определение посредством этого толкования, указывая, что Сын есть характер ипостаси Отца в том смысле, что особым образом являет его как прообраз. Ипостаси Сына и Отца посредством характера отделяются друг от друга и обнаруживают общее обоим в этом различном, а не, напротив, Сын просто демонстрирует отличительные свойства Отца, как Его внешнее отображение²³. При этом характер остаётся, в сущности, тождественным по значению *τύπος* (образ) и в первоначальном тексте толкования Григория речь идёт вовсе не о специфической терминологической новации, но скорее об удачном грамматическом примере из новозаветного писания, который даёт материал для истолкования, способного подтвердить эту мысль. Характер в этом смысле подчёркивает индивидуальность и самостоятельность единосущных ипостасей, каковые обладают и общими свойствами сущности, которой принадлежат. При этом будучи тождествен ипостаси, характер опять же выражает общую сущность особным, индивидуально данным образом.

Таким образом, характер, будучи своего рода дубликатом ипостаси, у Григория и, с его точки зрения, в исходном высказывании Павла выражает отношение двух ипостасей в их специфическом тождестве по сущности и различии в индивидуальном бытии, причём в особом отношении характера Сына к ипостаси Отца, образа к прообразу, то есть ипостаси к ипостаси, которое, однако, имеет источник в Отце, хотя и дано в равночестном, вневременном движении нерождённого к рождённому, видимым образом являющему невидимого. Чтобы имплицировать этот смысл в своё рассуждение и пояснить мысль о том, что «те же [черты], которые в сущности Отца, пребывают и в Боге Слове Воплощенном, не так что Отец — это Сын или Сын — это Отец», Иоанн Кесарийский говорит, что имена Отца, Сына и Святого Духа обозначают их отношение друг к другу (*τῆς πρὸς ἀλλήλους σχέσεως*). Это отношение, таким образом, не нейтрально (речь не идет просто об одинаковых единицах множества), хотя понятийные абстракции, выражаемые терминами, обычно подвигают нас думать именно в этом направлении. Столь же не нейтральный тип отношений принадлежит и тварному миру, взаимосвязь

21 См.: *Basilus Caesariensis*. Epistula 38, 6–8 // *Saint Basile lettres / texte établi et traduit par Y. Courtonne*. Paris, 1957. T. I. P. 89–92.

22 Ibid. 38, 6, 4–6 // Op. cit. P. 89.

23 Ibid. 38, 6, 4–18 // Op. cit. P. 89–90.

вещей которого, на примере человека, далее прописывает Иоанн в тех же терминах. Отсюда специфическое соединение характера и ипостаси в одном выражении у Иоанна Кесарийского, которое служит указанием на то, что посредством *ὑποστάσεων* *χαρακτήριστικῶν* общая сущность божества открывается различным образом в отдельных индивидах-лицах Троицы, находящихся в разных отношениях друг к другу, которые таким образом обнаруживают себя через ипостаси и, соответственно, служат обнаружению самих ипостасей.

По существу, такой дууплет характера и ипостаси демонстрирует с точки зрения рафинированной нейтральности абстрактных понятий специфическую недоопределённость данной терминологии, конструируемой на основе толкования Писаний. Само выражение «характеризующая ипостась» поэтому является не столько термином, сколько своего рода идеограммой исходного толкования Григорием Нисским слов Павла, которое нужно знать и которое через различие тождественного указывает на относительность самого имени «ипостась» по отношению к его смыслу, который нужно понимать, а понять можно обратившись к данном толкованию, зашифрованному в этом выражении²⁴. В этом смысле «ипостась без характера» является ипостасью только на словах, некой

- 24 Учитывая терминологический словарь Иоанна Кесарийского в совокупности сохранившихся фрагментов (например, включение в рассуждение в толкуемом нами фрагменте, как известно, не вполне догматически приемлемого в момент написания Апологии языка части и целого или отношения), можно сказать, что за его пониманием взаимосвязи общего и частного, помимо ведущего смысла толкования отношения сущности и ипостасей Бога Василием Великим и Григорием Нисским, стоит также аналогия стандартному школьному, изначально перипатетическому, господствовавшему в начале VI в. в образовательной практике обучения философии, смыслу действительного существования единичного сущего, как частной актуализации сущности в особенностях. Сущность в этом порядке задает границы возможностей такой актуализации для тварных вещей, и, конечно же в ипостасях божественной Троицы Ее сущность всегда и целиком действительна. Связь словаря Иоанна Кесарийского с этой традицией образованности отмечается исследователями и, конечно, как профессиональный грамматик он должен был быть знаком как минимум с начальными элементами курса логики. Однако внятных попыток провести соответствующий анализ пока не проделано, достаточно указать на в других отношениях подробный анализ словаря и аргументации Иоанна в описании его полемики с Севиром у А. Грильмайера (*Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the Sixth Century / trans. by J. Cawte, P. Allen. London; Louisville (Ky), 1995. P. 52–79*) или общий анализ его богословия в контексте философии VI в. А. И. Сидорова, который поставил такую задачу, но с самого начала уклонился на привычные рельсы богословского догматического анализа (*Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский: К характеристике византийской философии в VI в. // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 81–99*).

отделённой частью того, что не мыслится как общее через отношение индивидов, которые этим общим обладают, а значит, остаётся только одно: мыслить её как произвольно отделённую часть произвольно взятого целого, составленного из таких частей. Соответственно, только смешав общее и частное, ясно явленное в характере (начертании) каждой ипостаси, можно представить божественную сущность как сложение и разделение лиц Троицы в виде частей получившегося составного целого, а из этого следует, что сами монофизиты путают общее и частное и в силу этого приходят к столь нечестивым представлениям. Это обвинение явно намекает на отличающую словарь антиохийцев и несториан синонимию природы и ипостаси. И именно в таком, соответствующем описанию Иоанна и нашей реконструкции, виде, хотя и в несколько ином языковом оформлении, его позднее подробно сформулирует Леонтий Византийский в 4 главе трактата «Против несториан и евтихиан» (ок. 532–536)²⁵: эксплицитно против несториан, но учитывая собственные заявления Леонтия о логическом родстве мыслительных конструкций обеих ересей, косвенно и против севириан²⁶.

2.2.2.3. Отрицание реформы богословской терминологии Севира: тождество и различие сущности=природы и ипостаси=лица

Далее, Иоанн бьёт непосредственно по основаниям терминологической реформы Севира и, используя характерный для отцов-каппадокийцев язык описания тринитарных отношений, переносит применённое ими к триадологии понимание сущности=природы божества

25 Но не позднее 543 г. Мы следуем датировке Б. Дэйли, автора критического издания сочинений Леонтия (*Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed. and trans. by B. E. Daley. Oxford, 2017. P. 1–25), который уточняет версию биографии Леонтия, предложенную Д. Эвансом (*Evans D. B. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, D. C., 1970. P. 1–12).

26 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 4* // *Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed. and trans. by B. E. Daley. P. 146:5–19. В 5 главе, уже непосредственно направленной против севириан, Леонтий Византийский применяет эту же, во всех подробностях эксплицитно не прописанную Иоанном, модель полемической аргументации через произвольное смешение и разделение уже в контексте критики севирианского понимания антропологической парадигмы и логических апорий, к которым ведет учение Севира о способе соединения природ во Христе. Методологическим лейтмотивом критики Леонтия служит обвинение в том, что севириан «против воли одолевает страсть к смешению (τῆς συγχύσεως) [буквально: сливанию в недифференцированную смесь с изменением качеств смешанных элементов]» при том, что и «страсть к разделению (τῆς διαίρέσεως) не отступает» (*Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 5* // Op. cit. P. 154:11–12).

как общего в отношении к индивидуальному бытию ипостасей Троицы, различающихся индивидуальными особенностями²⁷, на христологию, что прямо запрещается Севиром в его толковании христологического языка. По Иоанну, человечество и божество во Христе — это частным образом в Слове и его частной человечности выражающие общность общих особенностей всей Троицы и всех людей общие сущности=природы божества и человечества. Те же «черты (τὰ ὑπορίσματα), которые в сущности Отца, пребывают и в Боге Слове Воплощенном, не так что Отец — это Сын или Сын — это Отец», и, с другой стороны, «частные [человеческие индивиды] отделяются друг от друга не сущностью, а сопровождающими особенностями (τοῖς <...> παρέλομένοις ἰδίωμασι²⁸): величиной, цветом и, проще говоря, характеризующими лица качествами». Мало того, Иоанн делает и обратный ход, очевидно прекрасно понимая, что выворачивает наизнанку терминологические основания экзегетического метода Севира: он переносит Севирово полное отождествление природы и ипостаси в христологии обратно в область триадологии: собственно, в этом и состоит само содержание описанного нами выше обвинения Иоанном монофизитов в том, что они разделяют природу=сущность божества на части, отождествляя значение понятий природы и ипостаси. Тем самым он просто игнорирует постулат Севира, зафиксировавшего для сущности значение общего в области триадологии, где природа может иметь как значение общего, выступая синонимом сущности, так и значение единичного, и, соответственно, не замечает Севирова различия между двумя природами Христа (теми, «из которых» Он) до соединения и одной Его природой после соединения: в формуле «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), согласно Севиру,

27 См.: Кожухов С. А. Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 38–41.

28 Очевидно, что Иоанн Кесарийский здесь указывает, если перейти на философский язык современной ему эпохи, на то, что по отношению к любой частной сущности (ипостаси — в богословском языке этого времени) выступает как приводящее (τὸ συμβεβηκός), существующее в ней и распределяющееся под девятью категориями, за исключением самой категории сущности. На русский τὰ συμβεβηκότα обычно переводятся как «приводящие» или реже «сопутствующие». Для языка комментаторов Аристотеля VI в. характерно также использование термина τὰ παρακοιούθηρτα (буквально: сопутствующие) в этом значении, либо в качестве синонима, либо для усиления, либо в более широком значении (например, для обозначения сопутствующего той или иной категории различия). Иоанн, вероятно, применяет τὰ παρέλόμενα как синонимичное им по смыслу слово, использовавшееся во внешне сходных значениях в других философских, а также риторических и особенно часто в грамматических сочинениях.

их двойственность не имеет временной развёртки — Слово предсуществует соединению, но извечно, а плоть, наделённая разумной душой, усваивается Словом, но в порядке зачатия, вынашивания Марией и родов, без всякого временного промежутка предсуществования, то есть не существует до соединения вовсе, в отличие от одной природы Христа после соединения. По словам Иоанна, как в принципе монофизиты могут применять единственную принятую ими двоичную формулу «из двух природ», если не мыслят природу как общее, тождественно сущности, и следом задаёт риторический вопрос, на который Севиром уже дан ответ: «Ведь не отважатся они называть [имя природы] вместо характеризующих ипостасей?» Отважились, и потому Иоанн может прибегнуть к прямому подлогу, утверждая, что монофизиты «настойчиво говорят “из двух лиц” (ἐκ δύο προσώπων)». Это формула, которую прямо отвергал Севир. И дело не в незнании этого Иоанном Кесарийским и не в ложности выдвинутого им обвинения в том, что монофизиты говорят то, чего в действительности не говорят. Суть дела в том, что такова логика полного отождествления природы и ипостаси, которую Иоанн приписывает Севиру: только различие ипостаси и природы=сущности позволяет мыслить лицо, а значит, «ипостась без характера» устраняет понятие сущности, то есть синонимия природы=сущности и ипостаси влечёт синонимию природы=сущности, ипостаси и лица. А это уже прямое обвинение в несторианстве, тем более что эта синонимия действительно была характерна для словоупотребления антиохийцев.

2.2.2.4. Итоговый вопрос-аргумент Ионна Кесарийского против Севира, его импликации и рецепция в антимонафизитской полемической традиции халкидонитского православия

В итоге он формулирует собственный аргумент против Севира. По сути, этот аргумент содержится уже в первой части фрагмента среди оправданий Иоанна в своей правоте и разумности, в том, что он не путает общее и частное и не подменяет частное общим. Там Иоанн пишет, что все лица Троицы единосущны, и, ссылаясь на апостола Павла (*В Нем обитает вся полнота истины телесно* (Кол. 2, 9)), указывает, что тот «не говорит, что Отец воплотился», и он, Иоанн (как бы обращается Иоанн Кесарийский к Севиру), это понимает, поскольку различает общее значение сущности=природы и частное ипостаси=лица, а именно в их неразличении и состоит обвинение Севира в адрес халкидонитов, которое он выражает своим аргументом. Однако не различают этого или, точнее,

одновременно различают и уклоняются от этого различения при помощи дополнительных пояснений, ведущих к бесконечной череде противоречий и двусмысленностей, именно севириане, они и в мысли нечисты — в этом существе их учения, согласно Иоанну. Если продолжить мысль Иоанна и отождествить значения всех используемых в полемике терминов с абстрактным значением частного и общего, придав им значение частного (частной природы=сущности=ипостаси=лица), то стоит последнее перенести в триадологию, как последуют откровенно еретические выводы. Их Иоанн Грамматик в этом фрагменте прямо не делает, но ограничивается, помимо обвинения в делении божественной сущности на части, формулировкой вопроса, которым завершается всё рассуждение и в котором эти выводы, если перевести вопрос в утвердительный силлогизм, непосредственно содержатся: «И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицающая две сущности [во Христе]?»

Иными словами, если мы, утверждая только индивидуальное значение природы Христа, парадоксально сохраняем значение понятия природы в качестве общего, чтобы сохранить единосущие Бога Слова воплощенного и Отцу (и соответственно, Святому Духу) после соединения, и человечеству, то неизбежно приходим к рефлексивному тупику. Остаётся либо 1) признать, что единосущие Христа Отцу и одновременное единосущие Христа человечеству ведёт к воплощению также и Отца (и Святого Духа), а не только Сына, который воплотился; либо 2) согласиться с тем, что Христос — это совершенно новая природа, и не Бог, и не человек. Сформулированный нами в случае первого деления альтернативы силлогизм содержит обе посылки, на основе которых составлен вопрос Иоанна Кесарийского, и он легко читался оппонентами как аргумент, доказывающий что их позиция ведет не просто к противоречиям, но к ереси. Вторая сторона альтернативы логически сложна, поскольку в этом случае приходится постулировать какой-либо способ смешения природ божества и человечества во Христе и после либо просто отбросить обе посылки и, отказавшись отвечать на возражения, возвратиться к своим обвинениям (что и сделал в итоге Севир), либо проинтерпретировать тем или иным образом понятие единосущия Христа Отцу и человечеству через какое-то третье, более общее, чем сущность=природа, понятие, скажем, через понятие некоей силы, в качестве проявлений которой могут мыслиться как ипостаси Троицы, так и человечество во Христе.

Стандартный контраргумент, с одной стороны, проявляющий такое понимание божественного, как суть позиции оппонентов, скрываемую или признаваемую открыто, а с другой — способный продемонстрировать её ложность с догматической точки зрения, то есть несоответствие оросу Соборов, состоит в том, что любое отождествление природы и ипостаси (как в варианте одной природы=ипостаси монофизитов, так и в варианте двух природ=лиц несториан) при обратном переносе их из христологии в триадологию, или из исторического тварного мира в мир вечный, ведёт к превращению Троицы в четверицу — в виде четвёртой ипостаси человека или плоти. Несложно заметить, что сформулировать этот аргумент можно только предварительно разработав логику смешения природы и ипостасных особенностей в Троице и последующего деления её сущности. Однако независимо от того, какой именно миф о преображении плоти в божестве составляет конкретное содержание подобной логики умножения божества, первый формальный аргумент, к которому подводит вопрос Иоанна, в случае критики позиции монофизитов только частным образом выражается посредством этого типа аргументации. В случае несториан и постевагрианского оригенизма, аргумент о четверице в Троице может быть предъявлен без предварительной подготовки, поскольку дополнение Троицы новым лицом или лицами прямо вытекает из несторианского и евагрианского толкования домостроительной миссии Христа в общем контексте истории спасения. В случае монофизитов, только первый аргумент, сформулированный Иоанном в виде вопроса, непосредственно проявляет всю свою силу, поскольку они признают одну природу=ипостась Христа при двойном единосущии Христа и Троице, и человечеству. Этот аргумент, до всякой его эксплицитной формулировки православными оппонентами монофизитов, выступает для монофизитского богословия внутренней проблемой: толкование единства и различия природ во Христе перемещается в область понятийного прояснения способа их соединения ввиду чудовищной перспективы либо полностью разделить одного Христа, либо полностью отождествить в Нём Божество и плоть (эта проблема с самого начала выразилась в противостоянии радикального и умеренного, возглавленного Севиром, крыла монофизитской партии).

Таким образом, вопрос Иоанна касается формальных выводов из него, требуемых самим логосом, поскольку демонстрирует нарушения закона непротиворечивости речи и мышления, которые содержатся в понятии одной природы Христа и с полной ясностью обнаруживают

себя при переносе этого понятия в область триадологии, в то время как обвинение в делении на части божественной сущности выражает скорее основания «материальных» выводов из такого обвинения, поскольку непосредственно активизирует содержательный контекст представлений о том, что происходит с Христом и Троицей в результате события Воплощения и возвращения Христа к Отцу (более характерный для полемик до монофизитского противостояния). Сами по себе формальные выводы из вопроса Иоанна непосредственно не имплицитуют эту материальную сторону антимонафизитской аргументации, но строго формулируют основания её возможности. Далее, следуя порядку изложения Иоанна Кесарийского, мы кратко рассмотрим его обвинения в расчленении и рассечении монофизитами божества и даже, как мы увидим, Христа в исторической перспективе последующей антимонафизитской полемики халкидонян, а следом таким образом поступим с завершающим фрагмент вопросом Иоанна.

Источники

- A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and trans. by E. W. Brooks. Paris: Brepols, 1916. (Patrologia Orientalis; vol. 58 (12.2)).
- Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione Dei Verbi (Dubia) // PG. T. 28. Col. 25–29.
- Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des sieben und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Grégoire de Nazianze*. Discours 38–41 / introd., texte critique et notes par C. Moreschini, trad. par P. Gally. Paris: Édition du Cerf, 1990. (Sources Chrétiennes; vol. 358).
- Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain: Brepols; Université catholique de Louvain, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Le Florilège Cyrillien réfute par Severe d'Antioche / éd. par R. Hespel. Louvain: Université catholique de Louvain, 1955. (Bibliothèque du Muséon; vol. 37).
- Leontius of Byzantium*. Complete Works / ed. and trans. by B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).
- Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
- Saint Basile lettres* / texte établi et traduit par Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1957. (Collection des Universités de France). T. I.
- Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Ex officina orientali, 1938. (CSCO; vol. 111–112; [Syr.] 58–59).

- Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1949. (CSCO; vol. 119–120; [Syr.] 64–65).
- Sévère d'Antioche. Le Philalèthe* / éd. et trad. par R. Hespel. Louvain: Université catholique de Louvain, 1952 (CSCO; vol. 133–134; [Syr.] 68–69).
- Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. II. B. L'Adversus Apologiam Juliani* / éd. critique, texte syriaque, trad. latine par R. Hespel. Louvain: Peeters, 1969. (CSCO; vol. 301–302; [Syr.] 126–127).
- Шукин Т. А. Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 1. М.; СПб.: Никея; РХГА, 2009. С. 623–644.

Литература

- Говорун С. Н. Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205.
- Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007.
- Кожухов С. А. Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 34–51.
- Кожухов С., диак. Иоанн Кесарийский и Севир Антиохийский: тексты и полемика халкидонитов и их противников (508–520) // Богословский вестник. 2017. № 3–4 (26–27). С. 328–354.
- Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский: К характеристике византийской философии в VI в. // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 81–99.
- Evans D. B. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1970. (Dumbarton Oaks Studies; vol. 13).
- Grillmeier A., Hainthaler T. *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the Sixth Century / trans. by J. Cawte, P. Allen. London; Louisville (Ky.): Mowbray; WJK, 1995.
- Lang U.-M. *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter»*. Leuven: Peeters, 2001 (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; vol. 47).
- Lebon J. *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain: J. Van Linthout, 1909.
- Uthemann K.-H. Rev. of: Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain, 1977 // Bizantinische Zeitschrift. 1980. Bd. 73. S. 70–73.
- Uthemann K.-H. Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites // Byzantinische Zeitschrift. 1981. Bd. 74. S. 11–26.

ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ 7, 3: ARGUMENTUM EX SILENTIO В КОНТЕКСТЕ РАННЕЙ ИУДЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ

Евгений Юрьевич Колодный

магистр теологии

аспирант Санкт-Петербургской духовной академии

191167, Санкт-Петербург, набережная Обводного канала, д. 17

e.kolodnyy@gmail.com

Для цитирования: Колодный Е. Ю. Послание к Евреям 7, 3: argumentum ex silentio в контексте ранней иудейской экзегезы // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 92–110. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.004

Аннотация

УДК 27-277.2

Данная статья посвящена рассмотрению экзегетического приёма, называемого argumentum ex silentio. Его суть состоит в том, что экзегет выводит dictum (утверждение о библейском отрывке), основываясь на «молчании» библейского текста о каком-либо лице, событии или явлении. В Послании к Евреям (7, 3) этот приём является одним из ключевых звеньев в доказательстве превосходства мессианского священства Иисуса Христа над священством левитов, однако для читателя, не знакомого с тогдашней герменевтической практикой, логика этого аргумента может оставаться не вполне прозрачной и требует специального рассмотрения. Для прояснения этого аспекта в статье предпринимается анализ особенностей применения данного метода в некоторых ранних иудейских экзегетических произведениях: в Мидраше «Берешит Рабба», Таргуме Псевдо-Йонатана, трактате Филона Александрийского «О бегстве и обретении» и Мидраше «Танхума». Примеры из иудейской литературы создают фон, в контексте которого рассматриваются особенности применения аргумента от молчания в Евр. 7, 3.

Ключевые слова: argumentum ex silentio, герменевтика, Послание к Евреям, Ветхий Завет, мидраш, таргум, Филон Александрийский.

Heb. 7, 3: Argumentum ex silentio in the Light of Early Jewish Exegesis

Eugene Y. Kolodniy

MA in Theology

PhD student of Saint-Petersburg Theological Academy

17, Naberezhnaya Obvodnogo Kanala, Saint-Petersburg 191167, Russia

e.kolodniy@gmail.com

For citation: Kolodniy, Eugene Y. "Heb. 7, 3: Argumentum ex silentio in the Light of Early Jewish Exegesis". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 92–110 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.004

Abstract. The present article is dedicated to the exegetical argument based on silence or «argumentum ex silentio». In early Judaic hermeneutics a silence of the Scripture was regarded as the basis for a statement that a thing had never happened if it wasn't mentioned. This method plays an important role in Hebrews argument on the superiority of Jesus's priesthood over that of Levitical. At the same time, it isn't quite clear for those who aren't aware of early Judaic hermeneutics and needs a special consideration. In the following article I analyze some early Judaic exegetical texts (Midrash «Genesis Rabba», Targum Pseudo-Jonathan, Philo's tract «On Flight and Finding» and Midrash «Tanchuma») using the argument based on silence in order to make a context of Heb. 7, 3 clearer. Thereafter the features of the argument of Heb. 7, 3 are examined in the light of rabbinical texts and Philo of Alexandria.

Keywords: argumentum ex silentio, hermeneutics, Hebrews, Old Testament, midrash, targum, Philo of Alexandria.

Седьмая глава Послания к Евреям посвящена доказательству превосходства священства по чину Мелхиседека над левитским. Один из существенных недостатков последнего заключался в том, что смерть мешала первосвященникам из колена Левия *пребывать* (παράμενειν (Евр. 7, 23)), в то время как священство Иисуса — непреходящее, поскольку Он *пребывает вовек* (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα (Евр. 7, 24)). Библейским основанием для утверждения вечности священства Иисуса служит Пс. 109, 4. Чтобы раскрыть смысл этого стиха, апостол обращается к краткому повествованию о Мелхиседеке (Быт. 14, 17–20), из которого выводит следующее:

ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος,
μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζῶης τέλος ἔχων,
ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ
μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές¹.

Ни один из атрибутов, приписанных здесь Мелхиседеку, не упоминается в самом отрывке из Книги Бытия, где описана лишь его быстрая встреча с Авраамом (Быт. 14, 17–20). В связи с этим возникает вопрос: каким образом автор Послания приходит к такому выводу? Здесь можно предложить два варианта ответа: а) вывод является плодом собственной экзегезы автора; б) вывод является аллюзией на внебиблейское предание о Мелхиседеке, в котором ему приписываются эти черты. Оба варианта заслуживают отдельного рассмотрения. Нижеследующая статья будет посвящена анализу первого подхода.

Среди исследователей широко распространена точка зрения², согласно которой вывод Евр. 7, 3 основан на экзегетическом приёме,

1 Евр. 7, 3: ...без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда.

2 См.: Никанор (Каменский), архиеп. Экзегетико-критическое исследование Послания святого апостола Павла к Евреям. Казань, 1903. С. 103; Attridge H. W. A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia, 1989. P. 190; Kobelski P. J. Melchizedek and Melchiresa. Washington, 1981. P. 115; Trentham C. A. The Broadman Bible Commentary. Vol. 12. Hebrews. Nashville, 1972. P. 52; Fitzmyer J. A. 'Now This Melchizedek' // Essays of the Semitic Background of the New Testament. Missoula, 1974. P. 235–236; Lane W. L. Word Biblical Commentary. Vol. 47a. Hebrews 1–8. Dallas, 2002. P. 166, 168; Ellingworth P. The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, 1993. P. 351; DeSilva D. Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews. Michigan, 2000. P. 266; Mason E. F. 'You Are a Priest Forever'. Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden, 2008. P. 29. Иной взгляд на проблему: Jonge M., de Woude A. S., van der. 11QMelchizedek and New Testament Studies // New Testament Studies. 1966. Vol. 12 (4). P. 320–321.

называемом «вывод из умолчания»³. То есть утверждение о том, что у Мелхиседека нет ни отца, ни матери, ни начала, ни конца дней делается в силу того, что об этом не сказано в Пятикнижии. Анализ источников показывает, что данный приём был распространён среди иудейских экзегетов конца периода Второго Храма, а также нашёл отражение в раввинистических текстах эпохи создания Мишны и Талмуда.

На параллели в применении рассматриваемого приёма между Посланием и трудами Филона Александрийского ещё в середине XIX в. указывал Ф. Делич⁴. Некоторые примеры пересечения с раввинистической литературой в 20-е годы прошлого века выявили Г. Штрак и П. Биллербек⁵. Однако последующие исследователи, комментируя седьмую главу Послания, ограничиваются лишь указанием на использование *argumentum ex silentio*, ссылками на Штрака — Биллербека и на фрагменты Филона⁶, не анализируя особенностей того, как этот приём реализуется в Евр. 7, 3 и в иудейской экзегетической литературе. Далее мы предпримем попытку частично восполнить этот пробел.

В раввинистической литературе имеется ряд примеров, когда умолчание о смерти может рассматриваться как основание для утверждения о бессмертии библейского персонажа, то есть об отсутствии конца дней (см. Евр. 7, 3). Так, в мидраше «Берешит Рабба»⁷ обсуждается вопрос о смерти Ханоха (Еноха).

«Еретики (עֲרֵיקִים)⁸ спрашивали рабби Абафу⁹, сказали ему: “Мы не находим смерти Ханоха”¹⁰. Сказал он им: “Почему?” Сказали они ему: “Сказано здесь о взятии (הִקָּחָהוּ), и сказано об Элияфу (Илии. — Е. К.) о взятии (см. 4 Цар. 2, 2–5)”. Сказал он им: “Если вы толкуете (דִּוְרָשִׁית) «взятие» — сказано здесь «взятие»

3 В литературе встречаются следующие наименования: *argument from/based on silence*, *das Schweigen der Schrift*, *argumentum ex silentio*.

4 Delitzsch F. *Commentar zum Briefe an die Hebräer*. Leipzig, 1857. S. 270.

5 Strack H. L., Billerbeck P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. München, 1926. Bd. 3. S. 694.

6 См. сноску 2.

7 Часть обширного сборника толкований «Мидраш Рабба». Его окончательную редакцию относят примерно к первой половине V в. Текст, однако, содержит цитаты палестинских таннаев и амораев, т. е. иудейских учителей, живших во II–III вв. по Р. Х.

8 Наименование עֲרֵיקִים происходит от имени Эпикура. В данном случае, вероятно, имеются в виду христиане.

9 Рабби Абафу (אבאָ) — палестинский аморай третьего поколения, учивший в Кесарии на рубеже III–IV вв.

10 Они утверждают, что он бессмертен, поскольку в Торе не сказано о Енохе: *и умер*, как говорится о большинстве библейских героев.

и сказано у Иезекииля: *Вот, Я забираю (קָחַ) у тебя усладу... (Иез. 24, 16)*". Сказал рабби Танхума: "Прекрасно он им ответил".

Матрона (מַטְרוֹנָה)¹¹ спросила рабби Йосе¹²: "Мы не находим смерти Ханоха". Сказал он ей: "Если бы было сказано: *И ходил Ханох пред Богом* (Быт. 5, 24) и замолчало (דָּמָה) бы [Писание], я бы сказал по словам твоим; когда же говорится: *и не стало его* (Быт. 5, 24) — нет его в этом мире, *ибо Бог взял его* (Берешит Рабба 25, 1)"¹³.

Слова оппонентов рабби Абаѓу: «Мы не находим смерти Еноха» — означают, что, по их мнению, Ханох не умер, ибо в Торе говорится только, что *Бог взял (קָחַ) его* (Быт. 24, 5), но ничего не сказано о его смерти. Данное утверждение основано на *argumentum ex silentio*. Однако очевидно, что как для этих «эпикурейцев», так и для рабби Абаѓу одного «молчания» недостаточно для того, чтобы прийти к выводу о бессмертии Ханоха, поэтому они обращаются к герменевтическому приёму *gezera shava* (вербальной аналогии). Противники рабби апеллируют к тому, что при описании взятия (קָחַ) пророка Элияѓу на небо используется тот же глагол קָחַ, «брать». Лексическое соответствие рассматривается в качестве герменевтического ключа, позволяющего истолковать Быт. 5, 24 как взятие Ханоха живым на небо: поскольку Элияѓу точно не умирал (в этом уверены обе стороны), а описания взятия Элияѓу и Ханоха тождественны, то, следовательно, и последний тоже не умер. Однако рабби Абаѓу не принимает этого аргумента, ибо в пророчестве Иезекииля о разрушении Иерусалима (см. Иез. 24, 16) также используется глагол קָחַ, «брать», который в данном контексте сложно интерпретировать как вознесение.

Обратимся ко второй части данного мидраша. Тезис матроны полностью совпадает с утверждением «еретиков», споривших с рабби Абаѓу, однако она ограничивается аргументом от молчания. Рабби Йосе объясняет, что сделанный ею вывод не годится, поскольку Тора не только «молчит» о смерти Ханоха, но и указывает, что его не стало (см. Быт. 5, 24). Последние слова он истолковывает как указание на смерть, а не на вознесение. Для него «взятие» — метафора смерти. Следовательно, по мнению рабби, и аргумент от молчания здесь неприменим.

Этот небольшой фрагмент позволяет определить следующие характеристики *argumentum ex silentio*:

- 11 «Матрона» здесь может быть как римским титулом, так и личным именем собеседницы.
- 12 Рабби Йосе бен Халафта (רַבִּי יוֹסֵפְ בֶּן הָלֶלְפָּא) — палестинский танай четвёртого поколения, ученик рабби Акивы, учивший во II в. по Р.Х.
- 13 Цитата приводится по изданию: Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2012. Т. 1. С. 364–365.

- 1) «молчание» Торы о смерти библейского персонажа может интерпретироваться как его бессмертие;
- 2) при этом «молчание» не всегда является достаточным основанием для построения доказательства ex silentio, требуя обращения к другим экзегетическим приёмам, в частности к *гезера шава*;
- 3) нет строгого алгоритма применения доказательства ex silentio: на основании одного и того же фрагмента экзегеты приходят к разным выводам.

Последний пункт можно проиллюстрировать примером из самой раввинистической традиции, где встречается диаметрально противоположная интерпретация «взятия» Ханоха. В Таргуме Псевдо-Йонатана¹⁴ на Быт. 5, 24 читаем:

«И служил Ханох в правде перед Господом; и вот, не стало его среди живущих на земле (ליתיה עם דיירי ארעא), ибо он был взят (איתניח) и возшёл на твердь (לרקיע) через Слово перед Господом, и был назван именем Метатрон, Книжник Великий»¹⁵.

Если для рабби Йосе слова: *«и не стало его, ибо Бог взял его»* (Быт. 5, 24) — метафора смерти, то таргумист понимает слова буквально, как перемещение Ханоха с земли на Небо: «Его не стало на земле, так как он был взят, то есть возшёл на твердь (לרקיע)». Дискуссия, изложенная в Берешит Рабба 25, 1, позволяет считать, что именно argumentum ex silentio мог породить агаду, представленную в таргуме. То есть Псевдо-Йонатан мог рассуждать так же, как и оппоненты рабби Абагу и рабби Йосе, а именно, что умолчание о смерти является указанием на бессмертие Ханоха.

Вышеизложенное позволяет сделать важный вывод: поскольку на основании одного и того же фрагмента Писания одни экзегеты считают возможным применение вывода из умолчания, а другие нет, то должно быть нечто, оказывающее влияние на их выбор. Представляется, что это — отношение конкретного толкователя к библейскому персонажу.

14 Далее — Тй I.

15 Перевод этого и последующих фрагментов Тй I выполнен нами по изданию: Targum Pseudo-Jonathan of Pentateuch: Text and Concordance / ed. E. Clarke et al. New York, 1984. При цитировании таргумов мы используем официальный текст, опубликованный в электронном формате (без страниц) проектом Comprehensive Aramaic Lexicon: Targum Pseudo-Jonathan of Pentateuch: Text and Concordance / ed. E. Clarke et al. New York, 1984. URL: http://www.http://cal.huc.edu/get_a_chapter.php?file=81001&sub=105&cset=H.

Очевидно, что таргумист принадлежал к традиции, считавшей Ханоча праведником. В свою очередь рабби Абагу и рабби Йосе относились к течению, для которого было характерно критическое отношение к его фигуре¹⁶.

То, что определяющим является именно отношение, а не само «молчание», видно из следующего мидраша, представляющего собой толкование на слова, сказанные отроку Авраама в ответ на его просьбу отпустить с ним Ривку (Ревекку):

«Но брат её и мать её сказали: пусть побудет с нами девица... (Быт. 24, 55).

А где же был в это время Бетуэль (Вафуил. — Е. К.)? Хотел он задержать (отъезд Ривки) и был поражён (той же) ночью. Об этом написано: ...от нечестия же своего нечестивый падёт (Притч. 11, 5) — это Бетуэль, который хотел задержать (отъезд Ривки) и был поражён той же ночью» (Берешит Рабба 60, 12)¹⁷.

Мидраш пытается объяснить исчезновение Бетуэля из повествования. Он, приняв участие в делах, связанных с браком дочери накануне (см. Быт. 24, 50), совершенно не упоминается в описании событий утра следующего дня — с рабом Авраама говорят только её мать и брат (см. Быт. 24, 55). Это становится основанием для вывода о внезапной кончине и для агадического объяснения, что смерть явилась наказанием за попытку воспрепятствовать браку дочери.

При этом сам текст Бытия ничего не говорит ни о праведности, ни о нечестии Бетуэля. Если бы вывод из умолчания использовался здесь изолированно и строго, то необходимо было бы вслед за собеседницей рабби Йосе сказать: мы не находим смерти Бетуэля. Однако мидрашист приходит к противоположному заключению, ибо выводу из умолчания предшествует экзегетическая традиция¹⁸, согласно которой Бетуэль был грешником¹⁹.

Здесь мидраш снова приоткрывает завесу, позволяя понять, как мог рассуждать таргумист, толкуя библейский текст:

16 Ср.: «Сказал рабби Хама, сын рабби Гошай: [Ханох] записан не в книгу праведников, но в книгу злодеев» (Берешит Рабба 25, 1). Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2012. Т. 1. С. 363.

17 Цитата приводится по изданию: Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2014. Т. 2. С. 117–118.

18 И именно она позволяет мидрашисту связать толкуемый отрывок с Притч. 11, 5.

19 Она находит отражение в следующем: Вавилонский Талмуд (Йевамот 64а) именует его «нечестивцем» (רשע), а мидраши (Берешит Рабба 63, 4; Вайикра Рабба 23, 1; Шир га-Ширим Рабба 2, 2) — «обманщиком» (חזק) наряду с Лаваном и всеми людьми «того места», т. е. Падан-Арама.

«Но пока они говорили вечером, Бетуэль вкусил от того кушанья; и утром они обнаружили, что он мёртв. И поэтому брат с матерью сказали: пусть побудет с нами девица дни одного года или десять месяцев, а затем пойдёт»²⁰.

Придя к выводу о смерти Бетуэля через *argumentum ex silentio*, таргумист объясняет причины его внезапного «исчезновения» агадически: оказывается, Лаван задумал отравить Елиезера²¹, но по ошибке пищу с ядом съел Бетуэль, что и стало причиной его смерти. Отправным пунктом для создания агады, как и в случае с Ханохом, является «молчание» Торы. Данный пример позволяет предположить, что *argumentum ex silentio* мог использоваться экзегетами, по крайней мере, за сто лет до Р. Х.²²

Итак, можно сделать промежуточный вывод, что *argumentum ex silentio* не является самостоятельным экзегетическим инструментом, но нуждается в предшествующем звене в виде традиции.

Из приведённых выше примеров видно, что иудейские экзегеты не были склонны считать бессмертными тех, кто, по их мнению, был нечестивцем. Однако и для них делались исключения, если Писание давало для этого основания. Обратимся к фрагменту из трактата Филона Александрийского «О бегстве и обретении».

«60. ...но Каин, этот окаянный [человек] и братоубийца, нигде в Законе не упоминается как умерший. И о нём есть такой оракул: *Положил Господь Бог Кайну знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его* (Быт. 4, 15).

61. Почему так [сказано]? Потому что, как я думаю, нечестие (ἀσέβεια) — это неиссякающее зло, которое вспыхнуло и не может быть угашено, как и в поэтическом [изречении] говорится о зле: “не смертное зло, а бессмертное [Сцилла]”²³. Бессмертно-то оно в нашей [земной] жизни, а по сравнению с жизнью в Боге, оно безжизненно и мертво и “должно быть выброшено скорее, чем навоз”²⁴, — как сказал некто.

20 Тй I на Быт. 24, 55.

21 Тй I на Быт. 24, 33.

22 Ранняя граница датировки Тй I относится к концу II в. до Р. Х. В то же время он содержит слои, относящиеся к VII–VIII в. (см.: Лявданский А. К. Библия. IV. Переводы // ПЭ. М., 2002. Т. 5. С. 122). Однако в пользу того, что наш фрагмент вполне может относиться к ранней эпохе, свидетельствует упоминание о смерти Вафуила у Иосифа Флавия (*Flavius Iosephus*. *Antiquitates Judaicae* I, 16, 2. Рус. пер.: *Иосиф Флавий. Иудейские древности* / пер. Г. Генкеля. М., 2002. Т. 2. С. 65).

23 *Homerus*. *Odyssea* XII, 118. Рус. пер.: Гомер. Одиссея / пер. В. В. Вересаева. М., 1953. С. 143.

24 Здесь Филон цитирует Гераклита: Νέκυες γάρ κοτρίων ἐκβλήτοτεροι («Трупы следует выбрасывать скорее, чем навоз») (*Heraclitus*. *De natura* В 96. Рус. пер.: Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб., 2014. С. 216).

62....зло остаётся здесь, как можно дальше от Божественного хора, скитаясь по жизни и не имея возможности, умерев, покинуть человеческий род.

63. Это самое и некий славный муж из тех, кто дивен своею мудростью, прекрасно выразил в “Теэтете”, говоря: “Но зло неистребимо, ибо непременно всегда должно быть что-то противоположное добру...”²⁵. Итак, естественно, что Каин, будучи символом порока (τὸ κακίας σύμβολον), не умрёт, поскольку порок необходимо должен жить в этом смертном роде среди людей»²⁶.

Итак, Пятикнижие говорит только, что *Господь положил Каину знамение* (Быт. 4, 15), чтобы его не убили, но ни о смерти, ни о бессмертии далее не сообщается. Именно это становится отправной точкой для построения толкования. Умолчание о смерти Каина рассматривается как иносказание, намёк²⁷ Писания на то, что зло — неизменный спутник человека в его земной жизни. Он как будто выводит эту истину из Закона. О том же самом в поэтической форме говорит Гомер, используя образ неумирающей Сциллы, а в философской — Платон.

Но, по всей видимости, рассуждение Филона шло в обратной последовательности: соглашаясь с идеей Платона о неистребимости зла, он находит ей подтверждение в Писании. В отличие от упомянутых выше палестинских экзегетов Филона не интересует судьба Каина, он — только символ, а молчание о его смерти — лишь зацепка, которая нужна для того, чтобы показать, что Платон говорил о том же, что и Моисей. Его внимание сосредоточено не на Каине как таковом, а на той черте его образа (неуничтожимости), которая позволяет ему через аллгорию подтвердить изначальную мысль о том, что зло неистребимо. Таким образом, у Филона *argumentum ex silentio* также является вспомогательным инструментом, позволяющим подтвердить уже имеющуюся идею.

Из представленного выше видно, что аргумент от молчания использовался экзегетами для доказательства или опровержения факта смерти библейских персонажей. В мидрашах *argumentum ex silentio* применяется также и для решения вопроса о том, в какой момент библейской

25 Платон. Собрание сочинений в 4-х томах. М., 1993. Т. 2. С. 232.

26 Перевод этого фрагмента с древнегреческого выполнен нами по изданию: *Philo Alexandrinus. De fuga et inventione* 60–63 // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Berolini, 1898. Vol. 3. P. 123–124.

27 Ср. параллельный текст Филона о Каине: «... нигде в законодательстве Моисей не объявил о смерти Каина, намекая (αἰνιττόμενος), что неразумие — бессмертное зло» (*Philo Alexandrinus. Quod deterius potiori insidari soleat* 177–178. Рус. пер.: *Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее* / пер. с др.-греч. и примеч. И. А. Макарова // *Вестник древней истории*. 1999. № 2. С. 252).

истории возникло то или иное явление. При этом «молчание» о нём становится доводом в пользу того, что до определённого момента оно не существовало. Рассмотрим следующий фрагмент из Берешит Рабба²⁸:

«Сказал рабби Йехуда бар Симон²⁹: “Авраѓам востребовал старости (זקנה). (Так) сказал он перед Ним: Владыка миров, [когда] человек и сын его приходят в некое место, то никто не знает, кого [из них прежде] почитать. Если ты увенчаешь одного старостью, то люди узнают, кого почитать. Сказал ему Святой, благословен Он: Жизнью твоей [клянусь], доброе дело ты потребовал, и с тебя оно начнётся. От начала Книги и до сих пор не было написано «старость»³⁰; когда же появился праотец наш Авраѓам, то (Он) дал ему старость (זקנה). (Ибо написано): *и Авраѓам состарился* (זקן), *пришёл в лета преклонные* (Быт. 24, 1)”» (Берешит Рабба 65, 9)³¹.

Мидраш в агадической форме объясняет, как появилась и для чего существует старость (זקנה). Этого явления не было³² в мире до тех пор, пока Всевышний не даровал его Авраѓаму в ответ на молитву. Основанием для такого умозаключения служит то, что до Быт. 24, 1 старость не упоминается³³. Из рассуждения мидрашиста следует, что первое упоминание того или иного феномена в Торе описывает первый момент его появления в человеческой истории. Явление не существует в мире, пока Тора «молчит»³⁴, но как только молчание прерывается, оно возникает. Если неупоминание Бетуэля и Ханوخа в дальнейшем повествовании

28 Аналогичные рассказы содержатся также в Вавилонском Талмуде: см. Бава Меция 87а; Санхедрин 107b.

29 Р. Йехуда бар Симон (он же бен Пази), аморай четвёртого поколения (310–340/50 гг. н. э.), учивший в палестинском г. Лодде (*Rosenfeld B. Torah Centers and Rabbinic Activity in Palistine 70–400 C. E. Leiden, 2010. P. 52, 95, 302*).

30 מִתְחַלֵּט הַסֵּפֶר נֶעַד בְּאֵן אֵין כְּתִיב זְקֵנָה

31 Фрагмент с небольшими корректировками цитируется по: Мидраш раба. Берешит Раба. Т. 2. С. 197. Мидраш продолжается просьбой Ицхака об очистительных страданиях, Яакова — о предсмертной болезни. Так же, как и Авраѓам, они являются первыми людьми в истории, кто испытал это на себе.

32 Талмуд говорит прямо: זְקֵנָה לֹא הָיָה זְקֵנָה («до Авраама не было старости») (Бава Меция 87а; Санхедрин 107b).

33 В действительности некоторые производные от корня זקן встречаются в Книге Бытия и до рассматриваемого стиха (см. Быт. 18, 11.12.13; 19, 4.31), однако там речь идёт о старости как о возрасте, в то время Мидраш и Талмуд ведут речь о старости как о внешних признаках, отличающих старых людей от молодых.

34 Штрак и Биллербек (*Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München, 1926. Bd. 3. S. 694.*) называли этот принцип «Quod non in Thora non in mundo».

служило для мидрашистов основанием для вывода, что их «не стало», то здесь происходит нечто противоположное: старости не было, поскольку в предшествующем повествовании о ней не говорилось.

В рассматриваемом примере *argumentum ex silentio* используетсЯ без привлечения дополнительного звена из традиции, основываясь на подсчёте того, когда слово в определённом значении встречается впервые. Однако в мидрашах встречаются случаи, когда довод из умолчания применяется вкупе с другими герменевтическими приёмами. В мидраше «Танхума»³⁵ читаем:

«И было во дни Амрафеля (Быт. 14, 1). Так объясняет рабби Танхума бар Абба³⁶:

“Меч обнажили (חָפְזוֹ) нечестивые и натянули лук свой, чтобы низложить (לְהַדִּיחַ) бедного и нищего, чтобы пронзить [идуших] прямым путём. Меч их войдёт в их сердце, и луки их сокрушатся (Пс. 36, 14–15) ...

Объяснение (слов): «нечестивые обнажили (חָפְזוֹ) меч» (Пс. 36, 15). Это относится к четырём царям — Амрафелю и его союзникам. (Ибо) прежде не было войны (מִלְחָמָה) в мире, они пришли и начали использовать (חָפְזוֹ) меч и устроили войну (מִלְחָמָה) (Быт. 14, 2)³⁷. (Поэтому) сказал им Святой (благословен Он): «Вы начали использовать (חָפְזוֹ) меч, чтобы низложить бедного и нищего (Пс. 36, 14), (и) меч их войдёт в сердце их (Пс. 36, 15)». (Поэтому) восстал Аврагaм и поразил их (וַיַּדְרֹךְ)»³⁸» (Танхума. Лех Леха 7)³⁹.

Р. Танхума начинает толкование привлечением так называемого далёкого стиха⁴⁰ из Пс. 36, который призван раскрыть значение отрывка из Торы. Выбор стиха неслучаен. Мидрашист видит в нём скрытую связь с текстом Быт. 14. Дело в том, что слово מִלְחָמָה (война) впервые в Пятикнижии появляется именно здесь (см. Быт. 14, 2). Из этого факта делается такой же вывод, что и в отношении появления старости:

35 Сборник гомилетических мидрашей на Пятикнижие, существенная часть которого, вероятно, была составлена уже ок. 400 г. (Strack H. L., Stemberger G. Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis, 1996. P. 305).

36 Рабби Танхум(а) — палестинский аморай пятого поколения (IV в.).

37 Здесь слово מִלְחָמָה («война») впервые появляется в Книге Бытия.

38 В данном случае конечный «нун» является местоименным суффиксом мн. ч., м. р., что является особенностью мишнаитского иврита (См. Segal M. H. A Grammar of Mishnaic Hebrew. Oxford, 1980. P. 41).

39 Перевод данного фрагмента с иврита сделан нами по изданию מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה. (Мидраш «Танхума» на пять разделов Торы. Вильна, 1885. Т. 1. С. 64).

40 Далёкий стих — это место из Писания (обычно Пророков или Псалмов), через которое мидрашист раскрывает значение толкуемого отрывка (ср.: Мидраш раба. Берешит Раба. М., 2012. Т. 1. С. 746).

прежде её не было в мире. Однако здесь толкователь идёт дальше и подтверждает свою догадку псалмом, где говорится, что нечестивые обнажили (נָחַץ) меч (см. Пс. 36, 14). Но этот глагол он понимает несколько необычно: не «обнажили», а «начали»⁴¹, то есть нечестивые (Амрафель и его соратники) впервые начали использовать меч, чтобы низложить нищего (Авраама).

Однако это не единственная зацепка, позволяющая связать эти тексты. Обратимся к агадическому объяснению имени Амрафеля, которое обсуждалось в Мидраше несколько выше.

«Почему называется он Амрафелем (אַמְרָפֶּל)? Потому что он сказал (אָמַר) Аврааму: “пади (פֹּל) внутрь огненной печи”»⁴².

Амрафель назван так потому, что его имя созвучно словам из агадического рассказа: אָמַר (сказал) и פֹּל (пади). Мидрашист не озвучивает этот довод, однако в Пс. 36, 14 также есть глагол, образованный от корня נָחַץ: לְהַפִּיל (уронить, низложить). Это дополнительная нить, протянутая от Торы к псалму через агаду. Псалом содержит указание не только на начало использования людьми оружия, но и на Амрафеля.

Проанализировав особенности применения аргумента от молчания в иудейской литературе, обратимся к рассмотрению фрагмента Евр. 7, 3. Следует отметить, что тема Иисуса как Первосвященника — одна из центральных в этом послании. В силу определённых причин адресату было важно увидеть в Иисусе не только Мессию-царя⁴³, но и Мессию-священника. Это побудило апостола истолковать совершённое Иисусом⁴⁴ как эсхатологическое храмовое священнодействие⁴⁵, которое Он совершил, будучи вечным Первосвященником по чину,

41 В мишнаитском иврите глагол נָחַץ в простой породе имеет значение не только «открывать», «обнажать», но и «начинать». См.: Jastrow M. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London; New York, 1903. Vol. 2. P. 1251.

42 Танхума. Лех Леха 6, 3. Данный отрывок является отсылкой к агаде о том, как огнепоклонник Нимрод (отождествляемый в традиции с Амрафелем) повелел бросить Авраама в огонь, чтобы показать его превосходство над Яфве (см.: Берешит Рабба 38, 13; Тй I на Быт. 14, 1).

43 Προδῆλον γάρ ὅτι ἐξ 'Ιουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν (Ибо известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина (Евр. 7, 14)).

44 Это важная отличительная особенность экзегезы Евр. 7, 3: отправной точкой толкования является Событие, пришествие Мессии, которое осмысливается через тщательное исследование Писания.

45 Так, Сам Иисус интерпретируется как первосвященник (Евр. 2, 17; 3, 1; 4, 14 и далее), Крестные Страдания — как жертвоприношение (Евр. 7, 27; 9, 12.28 и далее), Вознесение — как вхождение в Небесную Скинию для совершения очищения (Евр. 1, 3; 9, 12.24 и далее).

превосходящему Ааронов. Фрагмент Евр. 7, 3, таким образом, является одним из важных промежуточных звеньев доказательства превосходства священства по чину Мелхиседека и вторичности левитского священства.

Апостол ищет в Писании подтверждение того, что Иисус — иерей. Оно обнаруживается во фрагменте Пс. 109, 4⁴⁶, который, будучи связанным с Пс. 109, 1⁴⁷ и воспринимаемым как обращение Господа к Мессии⁴⁸, прочитывается как обращение к Иисусу. То есть если κύριος, к которому говорит Господь в Пс. 109, 1 — Иисус, то и весь псалом прочитывается как обращённый к Нему, следовательно, слова: σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ (*Ты иерей вовек по чину Мелхиседека* (Пс. 109, 4)) также сказаны Иисусу, а значит, Иисус — иерей. Однако его священство — по чину Мелхиседека, то есть иное, нежели у Аарона. При этом, в чём сущность первого и как они соотносятся, из самого текста псалма пока не понятно. Для того чтобы прояснить этот момент, апостол обращается к другому ветхозаветному отрывку, где также говорится об иерее Мелхиседеке — Быт. 14, 18–20, который в силу наличия очевидных лексических соответствий⁴⁹ воспринимается им как ключ к пониманию Пс. 109, 4.

В повествовании о Мелхиседеке (Быт. 14, 18–20) апостол усматривает ряд примечательных особенностей, заключающихся в том, что Писание «молчит» о его родителях, рождении и смерти. Основываясь на аргументе от молчания, он истолковывает первое как их полное отсутствие⁵⁰ и характеризует Мелхиседека как ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος (*без отца, без матери, без родословия* (Евр. 7, 3а)). Нужно отметить, что в религиозном контексте античности отсутствие родителей, выражаемое через эти эпитеты, служило признаком божественности⁵¹.

46 Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ (*Ты иерей вовек по чину Мелхиседека*).

47 Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου («Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня»).

48 Толкование этого стиха как относящегося к Иисусу восходит к Его собственным словам (Мк. 12, 35–37; 14, 62–63). См.: *Hengel M. 'Sit at My Right Hand' // Studies in Early Christology*. Edinburgh, 1995. P. 173, 217). Аналогичным образом Пс. 109, 1 интерпретируется в самом Послании (Евр. 1, 13).

49 Ср. рассмотренные выше примеры *гезера шава* в мишнах на Ханоха, Бетуэля и Амрафеля.

50 Здесь прослеживается та же логика, что и в мишнах о старости и о войне: о них не было сказано прежде, значит, их не было вообще (Берешит Рабба 65, 9; Танхума. Лех Леа 7).

51 В «Апокалипсиса Авраама» (17, 9) слова *бездѣтне, безвѣчне, безродне* обращены к Богу (Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки // Сборник отделения русского языка и словесности

а как словесного образа, отделённого от своего реального носителя⁵³, воспринимаемого как прообраз Иисуса (см. Евр. 7, 3с). Обращение к повествованию о Мелхиседеке имеет целью не выяснение подробностей его раннего детства⁵⁴, а обнаружение в его описании отражения⁵⁵ самого Иисуса⁵⁶. Первая черта образа Мелхиседека — отсутствие родителей — позволяет увидеть в иерее по чину Мелхиседека божественного Мессию. В свете этого интересно отметить, что во фрагменте Пс. 109, 1, интертекстуально связанном с Быт. 14, 18–20 через Пс. 109, 4, Мессии также придаётся божественный статус.

Вывод первой части Евр. 7, 3b: *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων* (*не имея начала дней*), по-видимому, основывается на том, что о рождении Мелхиседека в Писании не сказано и его, следовательно, как бы не было. Данный пример является зеркальным отражением логики мидраша о смерти Ханоха: если там оппоненты раввинов утверждали, что он не умер, поскольку о его смерти не сказано в Писании, то здесь наоборот: его рождения не было, поскольку о нём не сказано, а значит, он как бы не имеет начала дней, то есть является безначальным⁵⁷. Этот вывод апостола также имеет параллель с Пс. 109, 3: *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε* (*из чрева прежде денницы Я родил Тебя*). Эти слова, которые в свете

что только Первосвященник Иисус, в отличие от ветхозаветного священства, может всегда ходатайствовать за народ, поскольку Он всегда жив (Евр. 7, 23–25), ведь в таком случае то же самое мог бы делать и Мелхиседек, заменяя собой умирающих потомков Аарона.

- 53 См. Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2013. С. 782.
- 54 В отличие от рассмотренных выше мидрашей, которых интересует установление «исторической» истины: умер ли Ханох, почему «исчез» Бетуэль, когда появились война и старость?
- 55 Lane W. L. Word Biblical Commentary: Hebrews 1–8. P. 166.
- 56 Эта трактовка имеет наиболее близкую параллель с толкованием образа Каина у Филона (*Philo Alexandrinus. De fuga et inventione* 60–63 // Op. cit. P. 123–124), для которого этот библейский персонаж не имеет самостоятельного значения, а служит только символом, намекающим на иную возвышенную реальность. Разница подходов при этом состоит в том, что Филон выводит из «молчания» аллегорию, а автор Послания к Евреям — типологию.
- 57 Возможно, данный случай является вариацией логики, представленной в мидрашах о появлении старости, предсмертной болезни, очистительных страданий (Берешит Рабба 65, 9) и войны (Танхума. Лех Леха 7), которую можно было бы представить так: поскольку о рождении Мелхиседека вообще не было сказано, он не был рождён. Однако следует отметить, что в этих мидрашах рассматриваются достаточно общие феномены, а не конкретные персонажи; кроме того, они привязаны к конкретному слову, первый случай появления которого специально высчитывается. В нашем случае речь не идёт о подсчёте слов. Хотя Мелхиседек и появляется здесь впервые, из этого не выводится, что он появился только сейчас.

Пс. 109, 1.4 интерпретируются как обращение Отца к Сыну, также могли восприниматься в качестве указания на предвечное рождение или отсутствие «начала дней» Мессии⁵⁸.

Вывод второй части Евр. 7, 3b: μήτε ζωῆς τέλος ἔχων (не имея конца жизни) — воспроизводит ту же логику, которую мы видели в мидрашах о смерти Хануха и Каина⁵⁹: Писание «молчит» о смерти Мелхиседека, значит, он как бы не имеет конца дней, то есть не умер. Здесь также наблюдается параллель с указанием в исходном тексте (Пс. 109, 4) на бесконечность Мессии: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. В данном случае εἰς τὸν αἰῶνα можно понимать не как вечность вообще⁶⁰, а как её отрезок, устремлённый в будущее из некоего νῦν, подобно геометрическому лучу.

Представленное выше позволяет выстроить следующую цепочку соответствий между толкуемыми текстами:

Атрибуты	Пс. 109	Быт. 14, 18–20	Евр. 7, 3
божественность	εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου (1)	молчание о родителях	ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος
безначальность	ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε (3)	молчание о рождении	μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν
бесконечность	σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα (4)	молчание о смерти	μήτε ζωῆς τέλος

Из таблицы видно, что каждая черта образа Мелхиседека (Евр. 7, 3ab), выведенная апостолом из фрагмента Быт. 14, 18–20 на основе аргумента от молчания, находит полное соответствие в более широком контексте Пс. 109, 4. В свете того, что иудейские экзегеты — как было показано выше, — применяя аргумент от молчания, были склонны подкреплять полученный на его основе вывод дополнительными связями с другими текстами⁶¹, можно предположить, что вывод Евр. 7, 3 тоже мог быть

58 Самое раннее свидетельство такой интерпретации Пс. 109, 3 (LXX) представлено уже у св. Иустина Философа: «...они... Христа сего признали Сыном Божиим, Который был прежде утренней звезды (πρὸ ἑωσφόρου) и луны...» (*Justinus Philosophus. Dialogus cum Tryphone Judaeo* 45, 4 // PG. 6. Col. 572D).

59 Берешит Рабба 25, 1.

60 Для этого больше бы подошло διὰ αἰῶνος или просто αἰώνιος «вечный».

61 В этом смысле показателен рассмотренный выше фрагмент из Танхума. Лех Леха 7: хотя одного того, что слово מלך упоминается впервые, по-видимому, было достаточно для вывода о том, что её раньше не было, мидрашист тем не менее привлекает далёкий стих, стараясь обнаружить все возможные взаимосвязи между текстами.

основан не только на молчании Быт. 14, 18–20, но и на связи с другими библейскими текстами, в которых усматривались дополнительные точки опоры для построения аргумента от молчания.

При этом экзегетическая цепочка, предшествующая Евр. 7, 3, строится несколько иначе и оказывается длиннее тех, что были рассмотрены нами в мидрашах. Если там вербальная аналогия следует за аргументом от молчания, позволяя подтвердить его через другой текст, то здесь, напротив, *гезера шава* ему предшествует, позволяя связать Пс. 109 и Быт. 14. На следующем витке толкования, обратившись к *argumentum ex silentio*, апостол воспроизводит уже знакомую нам последовательность шагов: от «молчания» — к «далёкому стиху через *гезера шава*. При этом герменевтическим ключом, раскрывающим значение «далёкого стиха», становится исходный текст, который теперь сам становится «далёким стихом» по отношению ко второму фрагменту. Таким образом, между двумя фрагментами образуется тесная взаимосвязь, и прочтение каждого из них в свете другого позволяет отчётливо увидеть, что иерей по чину Мелхиседека — это божественный Мессия, безначальный и бесконечный, имеющий священство особого рода, не зависимое от колена Левия.

Итак, нами был проанализирован ряд фрагментов из иудейских экзегетических памятников (мидрашей и таргумов), в которых используется *argumentum ex silentio*. Выявленные особенности применения этого экзегетического приёма действительно обнаруживают близкое сходство указанных отрывков со стихом Евр. 7, 3, хотя последний, обладая определённым своеобразием, полностью к ним не сводится. Ключевым отличием Евр. 7, 3 — как и других библейских ветхозаветных отрывков, толкуемых в Послании и неразрывно с ним связанных, — является то, что исходным пунктом выведенной в нём экзегезы является не текст о событии, а само Событие — явление в Израиле Мессии, собственные слова которого (Мк. 12, 35–37; 14, 62–63), позволили экзегету увидеть в Нём единого, божественного и вечного Первосвященника, совершившего эсхатологическое искупление.

Источники

Julii Polucis Onomasticon. Lipsia: Libraria Kuehniana, 1824. Vol. 1.

Justinus Philoshophus. *Dialogus cum Tryphone Judaeo* // PG. T. 6. Col. 471–800.

L. Caeli Firmiani Lactanti Opera omnia / rec. S. Brandt et G. Laubmann. Lipsia: Johnson, 1890. Vol. 1.

- Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. Berlin: Typis et impensis Georgii Reimeri, 1898. Vol. 3.
- Plotini Opera* / rec. A. Kirchhoff. Lipsia: B. G. Teubner, 1856. Vol. 1.
- Scholia in Theocritum vetera* / rec. C. Wendel. Lipsia: B. G. Teubner, 1914.
- Targum Pseudo-Jonathan of Pentateuch: Text and Concordance / ed. E. Clarke et al. Hoboken: Ktav, 1984.
- The Book of the Orphic Hymns. London: Hibbert, 1827.
- Syriac-English New Testament / ed. G. A. Kiraz. Piscataway: Gorgias Press, 2020.
- Wolf W. Der Berliner Ptah-Hymnus (P 3048, II–XII) // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2008. Bd. 64. S. 19–44.
- מדרש בראשית רבא [Мидраш «Берешит рабба»]. [Электронный ресурс]. URL: https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah?lang=he (дата обращения 30.03.2020).
- מדרש תנחומא על חמשה חומשי תורה. ווילנא, ה'תר"ה [Мидраш «Танхума» на пять разделов Торы]. Вильна: Тип. Вдовы и Братьев Ромм, 1885. Т. 1.
- תלמוד בבלי [Вавилонский Талмуд]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli> (дата обращения 30.03.2020).
- Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 2 / пер. Г. Генкеля. М.: Изд. АСТ, 2002.
- Мидраш раба. Берешит Раба. Т. 1. М.: Книжники, 2012.
- Мидраш раба. Берешит Раба. Т. 2. М.: Книжники, 2014.
- Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки (Сказание об Аврааме) // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. 1877. Т. 17. С. 111–130.

Литература

- Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: МГУ, 2013.
- Лявданский А. К. Библия. IV. Переводы // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. Т. 5. С. 120–200.
- Никанор (Каменский), архиеп. Экзегетико-критическое исследование Святого Апостола Павла к Евреям. Казань: Тип. Императорского университета, 1903.
- Attridge H. W. A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Delitzsch F. Commentar zum Briefe an die Hebräer. Leipzig: Dörffling & Franke, 1857.
- DeSilva D. Perseverance in Gratitude A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2000.
- Ellingworth P. The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- Fitzmyer J. A. 'Now This Melchizedek' // *Fitzmyer J. A. Essays of the Semitic Background of the New Testament*. Missoula: Scholars Press, 1974. P. 221–243.
- Hengel M. 'Sit at My Right Hand' // *Hengel M. Studies in Early Christology*. Edinburgh: T & T Clark, 1995. P. 119–225

- Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. New York: Cambridge University Press, 1976.
- Jastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Vol. 2. London: Luzac & Co; New York: G. P. Putnam's sons, 1903.
- Jonge M., de, Woude A. S., van der.* 11Q Melchizedek and New Testament Studies // New Testament Studies. 1966. Vol. 12 (4). P. 301–326.
- Kobelski P. J.* Melchizedek and Melchiresa'. Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981.
- Kulik A.* Retroverting Slavonic Pseudepigrapha. Toward the Original of the Apocalypse of Abraham. Atlanta: Scholars Press, 2004.
- Lane W. L.* Word Biblical Commentary. Vol. 47a. Hebrews 1–8. Dallas: Word, 2002.
- Mason E. F.* 'You Are a Priest Forever'. Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden: Brill, 2008.
- Rosenfeld B.* Torah Centers and Rabbinic Activity in Palestine 70–400 C. E. Leiden: Brill, 2010.
- Segal M. H.* A Grammar of Mishnaic Hebrew. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 3. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, 1926.
- Strack H. L., Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Trentham C. A.* The Broadman Bible Commentary. Vol. 12. Hebrews. Nashville: Broadman Press, 1972. P. 1–99.

ПОД ЗНАКОМ МИЛОСЕРДИЯ (Мф. 9, 9–13): ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ПРАВЕДНОСТИ И ГРЕХА В БОГОСЛОВСКОМ КОНТЕКСТЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ*

Иеромонах Филофей (Артюшин)

PhD in Theology

доцент кафедр библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

artyushins@yandex.ru

Для цитирования: *Филофей (Артюшин), иером.* Под знаком милосердия (Мф. 9, 9–13): проблема соотношения праведности и греха в богословском контексте Евангелия от Матфея // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 111–130. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.005

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-185.3)

В статье проводится экзегетический анализ эпизода призвания ап. Матфея и его ближайшего контекста: трапеза с мытарями и грешниками и диспут о посте (см. Мф. 9, 9–13, 14–17). На основании практического применения методологии нарративного анализа выявляется структура, литературный жанр (диспут), динамика сюжетного развития, а также содержательные особенности данного евангельского пассажа. В методологической канве историко-критического и редакционно-богословского анализа выявляется

* В основу данной статьи положены материалы одноименного доклада, прочитанного 5 февраля 2020 г. в Екатеринодарской духовной семинарии (г. Краснодар), в рамках выездной сессии Ежегодной научно-богословской конференции кафедры библеистики МДА «Герменевтика и экзегетика Священного Писания».

богословская проблематика эпизода в свете соотношения категорий праведности и греха. Результаты формального анализа проверяются на примере святоотеческих толкований и комментариев, представленных в виде богословского синтеза. В конечном итоге, указанная проблема разрешается в плоскости практического исполнения евангельского закона: под знаком милосердия (ср. Ос. 6, 6).

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, ап. Матфей, нарративный анализ, историко-критический метод, диспут, призвание, мытари, праведность, грех, милосердие, святоотеческая экзегеза.

Under the Sign of Mercy (Mt. 9, 9–13): The Problem of the Relationship Between Righteousness and Sin in the Theological Context of the Gospel of Matthew

Hieromonk Philotheus (Artyushin)

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

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

artyushins@yandex.ru

For citation: Artyushin, Philotheus, hieromonk. "Under the Sign of Mercy (Mt. 9, 9–13): The Problem of the Relationship Between Righteousness and Sin in the Theological Context of the Gospel of Matthew". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 111–130 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.005

Abstract. The article offers an exegetical analysis of the episode of the calling of the apostle Matthew and his immediate context: a meal with washers and sinners and a dispute about fasting (Mt. 9, 9–13, 14–17). Based on the practical application of the narrative analysis methodology, the structure, literary genre (*dispute*), the dynamics of plot development, as well as the content features of this gospel passage, are revealed. In the methodological canvas of historical-critical and redaction-theological analysis, the theological problem of the episode is examined, in the light of the relationship between the categories of righteousness and sin. The results of the formal analysis are checked on the example of patristic interpretations and comments presented in the form of a theological synthesis. In the end, this problem is resolved on the basis of practical execution of the Gospel Law: under the sign of mercy (cf. Hos. 6, 6).

Keywords: Gospel of Matthew, apostle Matthew, narrative analysis, historical-critical method, dispute, calling, washers, righteousness, sin, mercy, patristic exegesis.

Введение

Проблема соотношения праведности и греха волнует человечество испокон века. Так, говоря словами известного французского мыслителя и философа Блеза Паскаля, среди нас «есть только два типа людей: одни — праведники, которые мнят себя грешниками; другие — грешники, которые мнят себя праведниками»¹. В библейском контексте данный вопрос приобретает особое значение в силу своей ярко выраженной сотериологической направленности, поскольку объектом повествований и Ветхого, и Нового Заветов является именно «история спасения», зарождающаяся, приобретающая свои неповторимые очертания и последовательно развивающаяся — под знаком милосердия².

Углубляясь в намеченную проблематику, мы зададимся следующими вопросами: что говорит об этом Евангелие от Матфея в контексте книг всего Нового Завета? Почему проблема праведности и греха является одним из ключевых вопросов для герменевтики милосердного³ Христа в богословской композиции всего Евангелия? Какую роль среди синоптиков занимает Евангелие от Матфея в разработке и построении адекватной герменевтической модели «спасения грешников»?

Для достижения заявленной цели на практике мы попытаемся ответить на поставленные выше вопросы, взяв за основу экзегетический анализ одного из репрезентативных евангельских отрывков, постепенно подводящих внимательного читателя этих строк к искомым богословским выводам. В соответствии с намеченной программой мы постараемся проследить логику избранного евангельского рассказа, состоящего из эпизодов призвания Матфея и трапезы с мытарями и грешниками (Мф. 9, 9–13), с позиций так называемого компетентного,

1 Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., вступ. ст., комм. Ю. А. Гинзбурга. М., 1995. С. 246.

2 Сам термин «история спасения» (Heilsgeschichte) был введен в научный оборот Л. Гоппельтом (L. Goppelt; см.: *Goppelt L. Teologia del Nuovo Testamento*. Vol. 1. Brescia, 1982. P. 53–59; в нем. оригинале: *Theologie des Neuen Testaments*), но нашёл своё практическое применение и был популяризован в трудах Г. фон Рада (G. von Rad). Ср.: *Rad G., von. Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2. München, 1960.

3 О милосердии как ключевом герменевтическом принципе евангелиста Матфея см. ряд ранее опубликованных нами статей: *Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2016. № 3. С. 142–159; *Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 223–279.

или «идеального, читателя»⁴ — то есть стараясь охватить в процессе чтения специфику всего Евангелия как новозаветной «истории спасения» грешников — в непосредственной связи с идентичной по содержанию историей ветхозаветной.

Приступая к последовательному экзегетическому анализу избранного евангельского текста, мы с самого начала прибегнем к методологической модели нарративного анализа⁵, являющегося одним из наиболее прогрессивных научных подходов в области современной западной библеистики и герменевтики. В рамках применяемой методологии, вслед за формальными характеристиками текста мы рассмотрим его ключевые богословские темы и мотивы⁶ и подтвердим их избранными святоотеческими комментариями и толкованиями⁷.

- 4 Термин, введённый в нарратологию У. Эко. См.: Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. СПб., 2007. Приведём его развернутое определение со слов самого автора: «Создавая текст, его автор применяет ряд кодов, которые приписывают используемым им выражениям определенное содержание. При этом автор (если он предназначает свой текст для коммуникации) должен исходить из того, что комплекс применяемых им кодов — такой же, как и у его возможного читателя. Иначе говоря, автор должен иметь в виду некую модель возможного читателя (далее — М-Читатель), который, как предполагается, сможет интерпретировать воспринимаемые выражения точно в таком же духе, в каком писатель их создавал» (Там же. С. 17).
- 5 Подробнее об этом направлении библейских исследований, его перспективах и специфике см. следующие статьи: *Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 23–55; *Филофей (Артюшин), иером.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб., 2015. С. 28–33.
- 6 Различие между темой и мотивом в категориях современного литературоведения заключается в следующем: «Под “темой” подразумевается “подготавливаемый (либо уже подготовленный) автором в пределах речи [или дискурса. — иером. Ф. А.] материал”, в то время как “мотив” — это наименьшая значимая единица темы и повторяемый элемент речи. Вместе с тем в литературных текстах связь между “темой” и “мотивом” обнаруживает близость с их музыкальной трактовкой и моделируется как “противопоставление сложного простому, многоуровневого единому, а также [противопоставление] идеи её смысловому ядру, организма клетке” (*Obara E. M. Strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma, 2010. P. 23; cp.: Segre C. Avviamento all’analisi del testo letterario. Torino, 1999. P. 331, 339–340, 349.*)
- 7 Подробное описание данного экзегетического плана можно найти в нашей статье, посвящённой другому важному евангельскому эпизоду — диспуту о колосьях, сорванных в субботу (см. Мф. 12, 1–8): *Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона. С. 234–236.

Формальные характеристики: границы и структура текста

Прежде всего, для наглядности приводимых нами тезисов приведём оригинальный греческий текст⁸ данного евангельского отрывка и соответствующий ему русский перевод.

⁹ Καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ	εἶδεν ἄνθρωπον λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. ἠκολούθησεν αὐτῷ.
καὶ ἀναστὰς ¹⁰ καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. ¹¹ καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι	συνανέκειντο ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν; εἶπεν· οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλ' ἁμαρτωλούς.
¹² Ὁ δὲ ἀκούσας	

13

- 8 Разбивка текста соответствует трём уровням коммуникации в так называемом прагматико-лингвистическом ракурсе нарративного анализа: 1) исторический фон, вводные и пояснительные слова и комментарии; 2) «глаголы действия», указывающие на прогрессивное развитие событий; 3) прямая речь. Подробнее об этом см. в упомянутой выше статье: *Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона. С. 236–238.

Заметим также, что греческий текст и соответствующий ему выполненный нами русский перевод приводятся по современному критическому изданию Нестле-Аланд, и потому библейские цитаты несколько отличаются от синодального перевода. См.: *Nestle E., Aland K. et al. Novum Testamentum graece. 26. Auflage. Stuttgart, 1991; Nestle E., Aland K. et al. Novum Testamentum graece. 27. Auflage. Stuttgart, 1993.*

Рассматриваемая евангельская сцена логически следует за эпизодом исцеления расслабленного (Мф. 9, 1–8) и вводится при помощи характерной для Евангелий синтаксической конструкции: «καί + причастие». Наречие ἐκεῖθεν является географическим указанием места совершения Христом описанного выше чудесного исцеления⁹. Конструкция «καί + глагол / причастие» в стихах 10 и 11 придаёт связность повествованию и обозначает прогрессивное развитие событий. Заключение сцены отмечено пространной речью Христа (стихи 12–13), вслед за которой следует новая сцена, отмеченная переменной обстановки, ситуации, действующих лиц и затрагиваемой темы¹⁰.

⁹ И проходя оттуда, Иисус	увидел человека,
сидящего у сбора пошлин,	
называемого Матфеем, и	говорит ему:
	<i>следуй за Мною.</i>
И он	встал и последовал за Ним.
¹⁰ И случилось Ему возлежать в дому,	
и вот, многие мытари и грешники	пришли и возлежали
вместе с Иисусом и учениками Его.	
¹¹ И увидев [то], фарисеи	говорили ученикам Его:
	<i>почему среди мытарей</i>
	<i>и грешников ест Учитель</i>
	<i>ваш?</i>
¹² Он же, услышав [это],	сказал:
	<i>не здоровые имеют нужду</i>
	<i>во враче, но больные,</i>
	<i>пойдите, научитесь,</i>
	<i>что значит:</i>
	<i>милости хочу,</i>
	<i>а не жертвы?</i>
	<i>Ибо Я пришёл призвать</i>
	<i>не праведников,</i>
	<i>но грешников.</i>

13

С точки зрения стиля и содержания, данный отрывок представляет собой классический пример диспута, каковым является и следующая за ним сцена (Мф. 9, 14–17). Обе они образуют своего рода

9 Ср. Мф. 9, 1: εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν.

10 Ср. Мф. 9, 14: *Тогда приходят к Нему ученики Иоанновы и говорят: почему мы и фарисеи постимся много, а Твои ученики не постятся?*

интерлюдия в 8–9 главах Евангелия от Матфея, посвящённых чудесам и исцелениям Христа в Галилее¹¹. Мотив, который объединяет первый диспут, — это общение с мытарями и грешниками, проиллюстрированное на примере призвания мытаря Матфея. Другим важным мотивом, подчёркивающим своеобразие первого Евангелия, является следование за Христом-Учителем со стороны учеников (ср. Мф. 8, 23). Указанные выше особенности свидетельствуют о единстве данного текста, имеющего внутреннюю связность и выполняющего определённую роль в общем плане Евангелия: лаконичность повествования и разрешение конфликта посредством привлечения авторитета Писания, звучащего из уст Самого Христа (Ос. 6, 6), говорят о смысловой нагрузке, которую несёт в себе этот текст, подытоживая предыдущие дела и речи Спасителя и открывая новую серию чудес (см. Мф. 9, 18–34).

Формальные характеристики: логическая структура текста

Представленная ниже структура отрывка отвечает стратегии диспута как евангельского жанра, где смысловая нагрузка обычно падает на слова Христа, с лёгкостью обезоруживающие противника (ср. Мф. 12, 1–8). Аргументация Мессии — и в Евангелии от Матфея в особенности — всегда опирается на Священное Писание¹².

- 11 Действительно, в общей композиции Евангелия 8 и 9 главы образуют так называемую «секцию чудес», следующую за Нагорной проповедью (5–7 главы) и предвещающую корпус наставлений, адресованных непосредственно ученикам Христа и посвящённых миссионерской программе (Мф. 9, 36–11, 1). В свою очередь, секция чудес может быть структурирована в соответствии с риторическим принципом хиазма следующим образом (*Grilli M. Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il vangelo di Matteo. Bologna, 2011. P. 45–51*):
- а три чуда исцеления (8, 1–17);
 - а' пауза: первая *интерлюдия* (8, 18–22);
 - б три чудесных события (8, 23–9, 8);
 - б' пауза: вторая *интерлюдия* (9, 9–17);
 - с четыре символических чуда (9, 18–34).

Подробнее о нарративной структуре первого Евангелия и её богословском контексте см. в статье: *Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии. С. 144–155.

- 12 Цитирование указанного выше пророчества Осии в данном стилизованном рассказе имеет основополагающее значение для понимания богословия и благовестия Мессии в пределах всего Евангелия.

Милосердный Христос и мытари (Мф. 9, 9–13)¹³

- 1) Вводная часть: призвание Матфея (9)
- 2) Вопрос фарисеев на трапезе (10–11)
- 3) Ответ Иисуса, состоящий из трёх частей (12–13):
 - а) Притча (12b)
 - б) Пророчество (13b)
 - в) Сказание (логия) (13с)

В основание этого евангельского рассказа положены две сцены, которые евангелист искусно объединяет, в обоих случаях упоминая о мытарях (τελῶναι) — критерий единства персонажей¹⁴: призвание Матфея мытаря (стих 9) и диспут с фарисеями (10–13).

Сцена призвания — ещё один евангельский жанр — имеет стилизованный план, характерный для рассказов подобного типа: как и в случае с призванием двух пар братьев в самом начале общественного служения Христа (ср. Мф. 4, 18–22). Действительно, нарративная схема всех этих сцен — одинакова:

παράγων	εἶδεν λέγει αὐτῷ
	λέγει αὐτῷ
καὶ ἀναστὰς	ἠκολούθησεν αὐτῷ.

С самых первых строк читатель обнаруживает, что в центре повествования находится Христос, взгляд Которого (εἶδεν), а затем и слова (λέγει) вызывают мгновенную реакцию со стороны человека (ἠκολούθησεν αὐτῷ). В этом и заключается идеал Царства, Пришествие Которого приближает поступь Мессии и следующих за ним первых учеников.

Вторая сцена, напротив, имеет более сложную, трёхчастную, композицию:

- а) совместная трапеза Христа с грешниками (стих 10), которая провоцирует:
- б) полемический выпад фарисеев (11)¹⁵, на что:
- в) Христос даёт обстоятельный ответ (12–13).

13 Заглавие отрывка («Jesu Erbarmen mit den Zöllnern») приводится в соответствии с авторитетным комментарием У. Луца: *Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2: Mt. 8–17. Neukirchen-Vluyn, 1990. S. 40.*

14 Ср. параллельные места в синоптических Евангелиях: Мк. 2, 14–17; Лк. 5, 27–32.

15 Текстуальным маркером полемической реплики фарисеев в этом стихе служит упомянутая нами выше, типичная для евангелиста синтаксическая конструкция «καὶ + причастие»: καὶ ἰδόντες.

Ответ Христа обнаруживает внутреннее развитие и чёткую аргументацию, развивающуюся так же — в три этапа. Всё это служит указанием на смысловую нагрузку, которую несут в себе именно слова Христа. Сначала Он цитирует хорошо известную Своей аудитории притчу (стих 12), затем — ветхозаветное пророчество Осии: оно вводится с помощью частицы *δέ*, указывающей на прогрессивное развитие аргументации Мессии. В заключение Он произносит логию в форме сентенции, призванной подвести итог всему сказанному: об этом свидетельствует употребление причинно-следственного союза *γάρ* («ибо, ведь»).

Содержательные особенности: редакционно-богословские акценты евангелиста

Проводя синоптический анализ рассматриваемого текста, нельзя не заметить в нём два основных редакционных акцента, напрямую связанных с богословским контекстом развиваемой в ходе диспута аргументации. Если принять в качестве научной гипотезы, что одним из источников евангелиста Матфея было Евангелие от Марка¹⁶, то наиболее значительными изменениями текста Марка у Матфея будут следующие: а) имя Матфей вместо Левий в 9 стихе и б) вставка цитаты (Ос. 6, 6) в 13 стихе — именно они и должны получить объяснение в контексте богословия евангелиста.

Постараемся теперь адекватно интерпретировать со стороны содержания накопленные нами сведения более формального характера. В первой сцене — призвания — инициатива исходит исключительно от Христа. Он первый «видит» его сидящим за столом сбора податей и произносит Своё слово в повелительном тоне — и Матфей немедленно Ему повинует. Исторический презенс (*λέγει*) подчёркивает, что слова Иисуса не утрачивают значения и по сей день, оставаясь актуальными и для любого современного читателя, в том числе и для нас с вами! Продолжая наш анализ и сравнивая данную евангельскую сцену призвания со сценой призвания Петра и Андрея, а затем — Иакова

16 Такова позиция приверженцев т. н. теории «двух источников». На практике, в западной библеистике при изучении синоптической проблемы предпочтение отдаётся именно этой, ставшей классической, гипотезе, признающей первенство Евангелия от Марка, наряду с которым существовал источник логий (Q) — устное предание; из которого другие евангелисты черпали материал при редактировании Марка. См.: *Губбс Д. А.* Комментарий на Евангелие от Матфея 1, 1 — 11, 1. URL: <https://docplayer.ru/79697407-Kommentariy-na-evangelie-ot-matfeya-1-1-11-1.html>. С. 16 и следующие.

и Иоанна (Мф. 4, 18–22), необходимо отметить, что упоминание о мытаре в данном случае явно контрастирует с предыдущим упоминанием о рыбаках. Действительно, в Евангелии от Матфея мы находим семь случаев употребления термина «мытари» (τελῶναι), причём трижды — вместе с грешниками¹⁷, дважды — с блудницами¹⁸ и дважды — в сравнении с язычниками¹⁹.

Данная статистика уже указывает не только на то, какой статус имели все эти группы в своём окружении, но и на особенность повествовательной тактики самого евангелиста, заинтересованного в том, чтобы особо выделить происхождение и социальный статус Матфея: в списке двенадцати апостолов его имя дополняет важная уточняющая деталь (*мытарь* — ср. Мф. 10, 3). Отсюда можно сделать вывод, что, с одной стороны, на общем фоне описанных в Евангелии событий — дел Мессии — являлся из ряда вон выходящим уже сам случай призвания Христом мытарей, которые в фарисейских кругах считались самыми закоренелыми грешниками. Таким образом, то, что приводило в негодование ревнителей благочестия, для общины Матфея, напротив, служило видимым знаком наступления мессианских времён.

С другой стороны, в святоотеческих комментариях немаловажное значение приобретает и более широкий контекст, в котором происходит призвание Матфея (Мф. 8, 1 — 9, 8): чудеса Мессии помогают понять, почему *Матфей мытарь* был призван именно в этот момент. По мысли свт. Иоанна Златоуста, милосердие Христа настолько велико, что Он призывает к Себе человека только после того, как увидит, что тот уже в состоянии принять Его. Потому Матфей и становится учеником Христа уже после того, как услышал и увидел величие Его дел²⁰: «...[Господь] и Матфея призвал тогда, когда он готов был идти за Ним... Потому и призвал [его] не в начале, когда он был ещё мало восприимчив, но после того, как сотворил великое множество чудес и когда слава о Нём распространилась всюду, и Матфей сделался способнее к повиновению»²¹.

17 В греч. оригинале ἁμαρτωλοί: Мф. 9, 10.11; 11, 19.

18 В греч. πόρνοι: Мф. 21, 31.32.

19 В греч. ἔθνικός: Мф. 5, 46; 18, 17.

20 Luz U. Das Evangelium nach Matthäus. S. 41.

21 *Joannes Chrysostomus*. Homilia in Matthaeum 30, 1 // PG. 57. Col. 361–362. Цит. по: Библийские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. 1а: Евангелие от Матфея 1–13 / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. М. Симонетти. Тверь, 2007. С. 222. Здесь и далее цитаты и ссылки на святоотеческие творения приводятся по данному научно-популярному изданию либо в соответствии с вышеупомянутым комментарием У. Луца.

Разберём теперь логическое развитие самого диспута в его поступательной динамике, выявляя редакционно-богословские акценты евангелиста. Радикализм и новизна рассматриваемого нами евангельского эпизода заключены по преимуществу в описании трапезы Христа с людьми нечистыми и презируемыми с религиозной точки зрения. Похожее указание находим уже в восьмой главе Евангелия, где напрямую говорится о том, что *многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном* (Мф. 8, 11–12). Действительно, снисходительное отношение Христа к явным грешникам является неопровержимым фактом синоптической традиции. Неслучайно же Ему вменяется в вину то, что Он *любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам* (Мф. 11, 19)²².

По сравнению с мытарями, о жизни и роде занятий которых нам достаточно хорошо известно, идентификация грешников, напротив, вызывает серьёзные затруднения (ср.: Мф. 9, 11.13; 11, 19; 26, 45). По мнению одних авторов, к ним следует отнести простонародье, *šam hā-ṭāres*²³, так называемых «людей земли», как правило презируемых представителями более образованных классов, однако в раввинистической литературе мы не найдём ни одного текста, который бы с ясностью свидетельствовал о том, что в глазах фарисеев представители простого народа считались *аутсайдерами*, отверженными. Скорее всего, еврейское *rašā'īm* выступает в роли технического обозначения (*terminus technicus*), как, например, широко употребительное в синоптической традиции *gōyim*, «язычники»²⁴. В таком случае под грешниками следует понимать профессиональную принадлежность, то есть лиц, очень далёких от исполнения предписаний Торы по роду своей деятельности: мытари, блудницы, ростовщики и так далее.

Говоря в общем, речь в таком случае шла бы о тех иудеях, которые занимали места или занимались делами, вступавшими в явное противоречие с Законом. Совместная трапеза Христа в домашней обстановке, то есть в атмосфере особой близости и взаимного расположения, с подобными людьми была бы тогда с Его стороны ещё более провокационным жестом, поскольку в таком случае это служило бы указанием на лиц,

22 См. параллельный текст: Лк. 7, 34. Достоверность этих слов подтверждается тем, что появление настолько серьёзного критического выпада в сторону Христа очень трудно, скорее невозможно, приписать редакционной работе первохристианской общины.

23 В евр. רָשָׁעִים.

24 В евр. оригинале указанным обозначениям соответствуют следующие лексемы: גִּוִּים и עַמִּיּוֹת. Ср. параллель между Мф. 5, 47 и Лк. 6, 33.

исключённых по факту своей профессии, которые, однако, принимают участие в эсхатологическом пире. На него недвусмысленно указывают уже упомянутые нами выше слова о призвании народов *с востока и запада* (см. Мф. 8, 11–12), в отличие от «сыновей Царства», остающихся снаружи, вне праздничного чертога, во *тьме внешней* (ср. Мф. 22, 1–14).

Не случайно евангельский текст акцентирует внимание именно на вопросе фарисеев, который напрямую затрагивает только что обозначенную нами проблему. Обращает на себя внимание тот факт, что вместо учеников отвечает Сам Христос. С точки зрения внутренней стратегии и логики развития данного диспута, это означает, что в основание общинной практики Церкви закладывается именно этот исключительный пример отношения к грешникам со стороны Спасителя. Как уже было отмечено нами, ответ Христа состоит из трёх стратегически важных частей: между высказыванием о *враче* и завершающей логией Матфей вставляет цитату из Книги пророка Осии (Ос. 6, 6).

С точки зрения внутренней связности и последовательности текста, цитата нарушает логическое развитие эпизода и разрывает контекст. Действительно, до сих пор в Евангелии ничего не было сказано о *жертвоприношении* (θυσία). Читатель может лишь догадываться об этом, будучи знаком с фарисеями, а значит и с их скрупулёзным отношением к соблюдению чистоты Торы: именно это и подразумевает Осия под «жертвой», именно это и делает для ревнителей Закона невозможным общение с мытарями и грешниками. Остановимся на этой цитате более подробно, ведь неслучайно она дважды используется евангелистом, и каждый раз в контексте диспутов (ср. Мф. 12, 1–8).

Обратим внимание и на то, что вводится эта цитата с помощью общеизвестной и общеупотребительной в раввинистическом иудаизме формулы, которая служит индикатором галахического толкования Закона: *Идите, научитесь!* Для уточнения смысла пророчества Осии в общей богословской композиции Евангелия нам полезно будет вкратце проследить весь пройденный нами путь и привести к общему знаменателю развиваемую аргументацию. Иными словами, данная цитата напрямую указывает не только на суть дилеммы «праведность — грех», но и на пути её разрешения. Заметим здесь также, что единственным случаем употребления (причём дважды!) указанной цитаты в Новом Завете является евангельский контекст Матфея, в произведениях христианских писателей первых двух веков она также отсутствует²⁵.

25 Ср.: Standaert B. «Misericordia voglio» (Mt. 9, 13 e 12, 7) // Parola, Spirito e Vita. 1994. Vol. 29. P. 110.

Итак, подытоживая проведённый нами историко-критический и редакционно-богословский анализ, отметим основные экзегетические векторы данного текста.

- 1) Конфликт между Христом и ревнителями Закона вызывает к жизни вопрос о принятии в общение явных грешников. Совместная трапеза с мытарями и грешниками в доме Матфея служит своеобразным символом всего мессианского служения Христа в Евангелии от Матфея. В самом деле, призвание Богомладенца *Эммануила* (ср. Ис. 7, 14)²⁶ с самого начала заключалось в том, что *Он спасёт людей Своих от грехов их*²⁷. Именно такова и программа Царства у евангелиста Матфея.
- 2) Апеллируя к авторитету Писания, Христос заимствует у пророка Осии колоритный семантический спектр термина «милосердие»²⁸, имеющий в еврейском оригинале множество оттенков значений, в связи с чем он с трудом поддаётся переводу и интерпретируется, исходя из контекста. В нашем случае речь, несомненно, идёт об отношениях между людьми, эталоном для которых служит материнская любовь Бога к Своему народу²⁹. Божий *hesed* как видимое проявление Его верности, любви и милосердия к израильскому народу является, таким образом, обвинительным актом по отношению к народу, который даёт ошибочную трактовку своим, исключительно близким, отношениям с Богом, превращая их в повод к лживому и лишённому установленного Богом основания — милосердия, то есть к исполнению своих же, человеческих, предписаний. Как говорится, Бог желает послушания Закону (ср. Быт. 22, 16), а народ приносит Ему в жертву тельцов и овов: *Послушание лучше жертвы, и повиновение лучше тука овов* (1 Цар. 15, 22; ср.: Амос 5, 21–24; Ис. 1, 11–17; Иер. 6, 20).

26 От евр. לָחַם עִמָּנוּ, «с нами Бог».

27 Ср. греч. текст: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Мф. 1, 21).

28 В греч. оригинале: ἔλεος; в евр.: רַחֲמִים.

29 В качестве наглядной иллюстрации нашей мысли здесь будет уместно вспомнить о яркой ветхозаветной метафоре «утроба милосердия», использованной в Евангелии от Луки: σπλάγχνα ἐλέους (Лк. 1, 78), от евр. בֶּרֶךְ («утроба матери»). Ср.: Ис. 63, 7; Иер. 16, 5; Ос. 2, 21; Пс. 25, 6; 40, 12.

Святоотеческая симфония

На заключительном этапе нашего исследования мы остановимся на некоторых святоотеческих комментариях — назовём их святоотеческой симфонией, — которые помогут нам ещё лучше прояснить, в чём заключается глубинный смысл, оригинальность и динамизм самого сопоставления праведности и греха в евангельском контексте.

Предварительно заметим также, что приводимые ниже комментарии не исчерпывают все богатство святоотеческой экзегезы, а лишь фокусируют внимание на интересующих нас вопросах, причем при цитировании первоисточников мы старались придерживаться хронологической последовательности.

Обращаясь к теме трапез в Евангелии, свт. Иоанн Златоуст подчёркивает их духовно-нравственный аспект как удобных случаев для дарования и получения спасения, а также отмечает солидарность Христа с грешниками как одно из ярких проявлений радикальности и универсальности Его евангельской миссии.

«К Матфею пришли мытари как к сотоварищу, потому что он, гордясь посещением Христовым, созвал всех их. И Христос производил всякого рода врачевания не только когда беседовал или обличал врагов, но и когда исцелял множество больных. Этим Он научает нас, что всякое время и всякое дело может доставлять нам пользу. И хотя всё предложенное за этой трапезой было собрано неправдой и хищением, Христос не отказался быть её участником, поскольку от этого должна была произойти великая польза, но согласился быть в одном доме и за одним столом с этими грешниками. Ведь такова участь врача: если он не захочет переносить гнилого запаха от больных, то не сможет исцелить их от болезни. Итак, Он сделал это, хотя и навлёк на Себя дурную славу тем, что ел вместе с мытарем в его доме и со многими мытарями»³⁰.

Свт. Пётр Хрисолог развивает схожую мысль, но следует иным путём в построении своей экзегезы: Христос намеренно вступает в общение с грешниками, не объявляя открыто о Своем происхождении, чтобы легче уловить их в сети Божественного милосердия:

«...Иисус возлежал не просто на ложе и вкушал не пищу, а долги грешников, чтобы призвать их на пир, на собрание для человеческого общения, чтобы наслаждаться любезнейшей беседой за трапезой. Он знал, что, если они распознают

30 *Joannes Chrysostomus. Homilia in Matthaеum 30, 2 // PG. 57. Col. 363 – 364. Цит. по: Библейские комментарии. С. 223.*

в Нём властного Судию, они испугаются Его могущества и будут повержены близким присутствием Бога. Так, скрывшись за оболочкой человеческого тела, Он хотел быть как все. Кто хотел помочь миру, скрывал, что Он — Судия. Кто удостоил подать рабам надежду, скрывал, что Он Господин; и Кто хотел, чтобы слабый был всегда обласан любовью Отца, скрывал Его величие»³¹.

Продолжая линию святоотеческих комментариев, сделаем следующее важное замечание, затрагивающее богословский контекст проанализированного нами отрывка. Руководствуясь данной логикой, мы приходим к выводу, что ключом к его пониманию служит ближний контекст, а именно три диспута, искусно связанных между собой и образующих единое смысловое целое (Мф. 9, 2–17): исцеление расслабленного и диспут с фарисеями о посте³². Важную роль в построении этой евангельской композиции в миниатюре играют заключительные её стихи — смысловое ядро всей композиции: *И никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани, ибо вновь пришитое отдерёт от старого, и дыра будет ещё хуже. Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое* (Мф. 9, 16–17)³³.

Таким образом, проблема соотношения праведности и греха, в узком смысле, выходит за пределы сферы взаимоотношений между мнимыми праведниками (фарисеями) и явными грешниками внутри христианской общины и тем самым становится отправной точкой для более широкой дискуссии, затрагивающей значимость Закона как такового. Именно эта, основополагающая для евангелиста Матфея, тема и проливает свет на суть поставленной проблемы на основании категорий ветхости и новизны. Именно в ней и кроется ответ на заданные нами в самом начале вопросы.

Вот что говорит об этом раннехристианская экзегетическая традиция. Уже Маркион понимает старое и новое в смысле соотношения-противопоставления Ветхого Завета и Евангелия:

«...как он может учить, чтобы новый кусок материи не пришивался к старой одежде и новое вино не поручалось старым мехам, будучи сам пришитым к ветхим именам и влитый в них? Как он может отрывать Евангелие от Закона, будучи полностью облечён в Закон, а именно <будучи названным> именем Христа?»³⁴

31 *Petrus Chrysologus. Sermo 29, 4* // CCSL. 24. P. 171. Цит. по: Библейские комментарии. С. 223.

32 См. соответственно Мф. 9, 2–12 и Мф. 9, 13–17.

33 Данная экзегетическая интуиция восходит к исследованиям известного западного библииста, *beatae memoriae*, У. Луца: *Luz U. Matthäus. S. 48–49*.

34 *Tertullianus. Adversus Marcionem III, 15, 5* // SC. 399. P. 138–140. Цит. по: *Тертуллиан К. С. Ф. Против Маркиона в пяти книгах* / пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб., 2010. С. 226.

В Евангелии от Фомы эта мысль иллюстрируется на основании другой евангельской аксиомы: о невозможности *служить двум господам*³⁵.

«Иисус сказал: “Невозможно человеку сесть на двух коней, натянуть два лука, и невозможно рабу служить двум господам: или он будет почитать одного, и другому он будет грубить. Ни один человек, который пьёт старое вино, тотчас не стремится выпить вино молодое. И не наливают молодое вино в старые мехи, дабы они не разорвались, и не наливают старое вино в новые мехи, дабы они не испортили его. Не накладывают старую заплату на новую одежду, ибо произойдёт разрыв”»³⁶.

Ориген видит здесь указание на Закон и благодать, а Хроматий Аквилейский — на Церковь и вероломство «ветхой» Синагоги³⁷.

Блж. Иероним следует указанной логике, применяя путём олицетворения образ ветхих мехов к самим фарисеям, не способным вместить спасительную новизну евангельских заповедей — заплаты, основанием которых является вера. Общим фоном его экзегезы служит антитеза «ветхий / новый человек»:

«Вот смысл Его слов: доколе кто ещё не возрождён и, отложив ветхого человека, не будет через Мои *облекаться в нового человека* (см. Еф. 4, 22–24), до тех пор он не сможет выносить более строгих предписаний относительно поста и воздержания, чтобы из-за чрезмерной строгости не утратить ему той *веры*, которую он показывает ныне. И Он предлагает нам два примера: одежду и ветхие и новые мехи. Под ветхими мехами нам следует понимать книжников и фарисеев. А заплаты на новой одежде и новое вино обозначают евангельские заповеди, которые иудеи не могут выносить без того, чтобы дыра не стала ещё больше»³⁸.

Блж. Августин, вторя аналогическому толкованию блж. Иеронима, относит евангельские сравнения к плотским чувствам и новой личности во Христе:

35 Ср. Мф. 6, 24 и параллельные места у прочих евангелистов-синоптиков.

36 Evangelium Thomae 47 // Das Evangelium nach Thomas / ed. J. Leipoldt. Berlin, 1967. S. 38–39. Цит. по: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / под ред. А. Ф. Окулова. М., 1989. С. 255.

37 Origenes. Fragm. 178 // GCS 41.1. S. 86; Chromatius Aquileiensis. Tractatus in Matthaeum 46:3 // CCSL 9A. P. 423–424.

Среди поздних авторов Лютер, к примеру, связывает эти слова с праведностью Закона и праведностью веры: Luther M. Annotationes in aliquot capita Matthaei // Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. № 38. Weimar, 1912. P. 486. См.: Luz U. Matthäus. S. 48 (Anm. 13).

38 Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Matthaeum I, 9, 17 // CCSL. 77. P. 58. Цит. по: Библейские комментарии. С. 227–228.

«Плотский человек не может понять духовных вещей (ср. 1 Кор. 2, 14). Жизнь по плоти — это старость, а благодать — новизна. Насколько человек обновится к лучшему, настолько глубже он поймёт всё то, что есть истина»³⁹.

Таким образом, обобщая и резюмируя смысл рассмотренных нами цитат, в вышеприведённых — по преимуществу святоотеческих — комментариях прослеживаются следующие экзегетические тенденции.

- 1) Контекст веры имеет решающее значение, что отвечает и богословской концепции евангелиста Матфея: он обращает особое внимание на проблему маловерия учеников⁴⁰.
- 2) Отчётливо прослеживается *христологическая* канва выстраиваемых отцами сравнений и аллегорий, причём красной нитью в их толкованиях проходит тема милосердия, снисходительности и солидарности Христа с падшим человеком, которому Он обещает спасение (*сотериологический* ракурс).
- 3) В духовно-нравственном, *тропологическом*, ключе проводится, как правило, описание идеализированной фигуры Матфея-мытаря, закладывающего в своём доме, в исключительно праздничной обстановке трапезы (*евхаристический* аспект), основания будущей Церкви из язычников (*экклесиологический* ракурс).
- 4) Ветхость и новизна соотносятся, с одной стороны, с проблемой бытия человека в рамках аскетического идеала духовного совершенствования (*анагогическое* толкование); с другой — с традиционной антитезой Закон и Евангелие, Церковь и Синагога, Ветхий и Новый Завет, жертвоприношение и милосердие (*типологическое* толкование).

Подводя итоги проведённого исследования, в первую очередь с точки зрения применявшейся в нём методологии, укажем на то, что одним из наиболее значимых его результатов стал экзегетический и богословский синтез. Формальный анализ текста, с одной стороны, и изучение святоотеческих творений — с другой, дали во многом схожие результаты, поскольку и для отцов предварительное знакомство с текстом было, несомненно, обязательным условием дальнейшей экзегетической практики. В этом смысле применённая нами научная методология позволила несколько глубже понять и самих отцов, погружившись

39 Augustinus Hipponensis. Sermo 267, 2 // PL. 38. Col. 1230.

40 Ср. Мф. 17, 20: ὀλιγοπιστία; см. также Мф. 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8.

в евангельский контекст и попытавшись услышать в тексте не только голос священного автора, но и конкретный призыв, аналогичный тем двум императивам, на которых завязан сюжет отрывка: «*следуй за мной*» и «*идите научитесь*» (Мф. 9, 9.13)!

Именно в этом практическом русле, на наш взгляд, и заключается смысл евангельской праведности, по Матфею. Идеал праведности, который кажется недостижимым для нас по причине греха, становится реальностью в свете пришествия Христа и той модели милосердия, которая закладывается Им в основание Закона, — модели спасения, отдающей предпочтение грешнику перед праведником. Именно в милосердии как жизненном принципе и заключается спасительная новизна, оригинальный замысел Бога о человеке: для этого человек и был сотворён «под знаком милосердия».

В завершение подытожим все поднятые в данном экзегетическом эссе вопросы словами мидраша, которые, как нам кажется, прекрасно иллюстрируют и в очередной раз возвращают нас к евангельскому идеалу праведности, практикуемому исключительно «под знаком милосердия»:

«Сказал Рабби Берехья: Когда Святой, благословен Он, начинал творить человека, Он увидел, что праведные и нечестивые произойдут от него, и сказал: “Если Я сотворю его, нечестивые произойдут от него; а если Я не сотворю его, как же праведные произойдут от него?!” Что же сделал Святой, благословен Он? Отдалил путь нечестивых от лика Своего, и привлёк к Себе меру милосердия, и сотворил его [человека], как написано: “Ибо знает Господь путь праведных, а путь нечестивых сгинет” (Тегилим 1, 6), [то есть] сгинул [путь нечестивых] от лика Его, и привлёк к Себе Мереу милосердия, и сотворил его» (Берешит Раба 8, 4; ср. Пс. 1, 6)⁴¹.

Источники

Augustinus Hipponensis. Sermo 267 // PL. T. 38. Col. 1229–1231.

Chromatius Aquileiensis. Tractatus in Matthaeum // *Chromatii Aquileiensis Opera* / éd. R. Étaix, J. Lemarié. Turnhout: Brepols, 1974. (CCSL; vol. 9A). P. 183–498.

Das Evangelium nach Thomas / ed. J. Leipoldt. Berlin: Akademie Verlag, 1967. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 101).

Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Matthaeum. Libri IV // *Hieronymi presbyteri Opera*. Pars I, 7 / ed. D. Hurst, M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1969. (CCSL; vol. 77). P. 1–283.

41 Цит. по: Мидраш Раба [Великий мидраш]. Т. 1: Берешит Раба / пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой; под ред. Р. Кипервассера. М., 2012. (Библиотека еврейских текстов). С. 147–148.

- Joannes Chrysostomus*. Homiliae XC in Matthaеum // PG. T. 57. Col. 13–472.
- Luther M.* Annotationes in aliquot capita Matthaеi // *Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe*. № 38. Weimar: Hermann Böhlau, 1912. S. 443–668.
- Nestle E., Aland K. et al.* Novum Testamentum graece. 26. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1991.
- Nestle E., Aland K. et al.* Novum Testamentum graece. 27. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Origenes*. Fragmenta in Matthaеum // *Origenes Werke*. Bd. 12: Matthäuserklärung, Fragmente und Indices / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1941. (GCS; Bd. 41/1). S. 11–235.
- Petrus Chrysologus*. Sermones // *Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum*. Pars 1 / ed. A. Olivier. Turnhout: Brepols, 1975. (CCSL; vol. 24). P. 13–355.
- Tertullianus*. Adversus Marcionem III // *Tertullien. Contre Marcion*. T. 3 (Livre III) / éd. R. Braun. Paris: Cerf, 1994. (SC; vol. 399). P. 54–215.
- Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / под ред. А. Ф. Окулова. М.: Мысль, 1989. (Научно-атеистическая библиотека).
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII вв. Новый Завет. Т. Iа: Евангелие от Матфея 1–13 / пер. с англ., греч., лат. и сир. под ред. М. Симонетти. Тверь: Герменевтика, 2007.
- Мидраш Раба [Великий мидраш]. Т. 1: Берешит Раба / пер. с ивр. Я. Синичкина, А. Членовой; под ред. Р. Кипервассера. М.: Книжники; Лехаим, 2012. (Библиотека еврейских текстов).
- Паскаль Б.* Мысли / пер. с фр., вступ. ст., комм. Ю. А. Гинзбурга. М.: Изд. им. Сабашниковых, 1995.
- Тертуллиан К. С. Ф.* Против Маркиона в пяти книгах / пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко; Университетская книга, 2010.

Литература

- Гиббс Д. А.* Комментарий на Евангелие от Матфея 1, 1 – 11, 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://docplayer.ru/79697407-Kommentariy-na-evangelie-ot-matfeya-1-1-11-1.html> (дата обращения 27.01.2021).
- Филофей (Артюшин), иером.* Образ Мессии в Евангелии от Матфея: от нарративного анализа к нарративному богословию // Материалы ежегодной научно-богословской конференции СПбДА. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: СПбДА, 2015. С. 28–33.
- Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2016. № 3. С. 142–159.
- Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 23–55.

- Филофей (Артюшин), иером.* Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 223–279.
- Эко У.* Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С. Д. Серебряного. СПб.: Симпозиум, 2007.
- Goppelt L.* Teologia del Nuovo Testamento. Vol. 1. Brescia: Morcelliana, 1982.
- Goppelt L.* Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Grilli M.* Scriba dell'Antico e del Nuovo. Il vangelo di Matteo. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2011.
- Luz U.* Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 2: Mt. 8–17. Neukirchen-Vluyn: Patmos Verlag, 1990.
- Obara Elżbieta M.* Strategie di Dio. Dinamiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010. (Analecta biblica; vol. 188).
- Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. München: Kaiser Verlag, 1960.
- Segre C.* Avviamento all'analisi del testo letterario. Torino: Einaudi, 1999.
- Standaert B.* «Misericordia voglio» (Mt. 9, 13 e 12, 7) // Parola, Spirito e Vita. 1994. Vol. 29. P. 109–119.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

БИБЛЕЙСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА, СОДЕРЖАЩАЯСЯ В 47-м ПИСЬМЕ КАТОЛИКОСА ТИМОФЕЯ I

Диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
nikolay.mda@yandex.ru

Для цитирования: Шаблевский Н. Н., диак. Библейская проблематика, содержащаяся в 47-м письме католикоса Тимофея I // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 131–140. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.006

Аннотация

УДК 27-277

В 47-м письме Тимофей I, католикос Церкви Востока, представил несколько библейских фрагментов, которые не имеют явных интертекстуальных связей. Например, Тимофей I не знал, где в Ветхом Завете написано, что Иисус Христос *будет называться Назарянином* (Мф. 2, 23). По его словам, в пещере недалеко от Иерихона какой-то араб со своей собакой вдруг обнаружил много библейских рукописей. Итак, католикос надеялся найти в этих открытиях разрешение библейских апорий. В этой заметке автор обращает внимание на библейские фрагменты, процитированные Тимофеем I, и пытается установить интертекстуальные связи в библейских текстах, при этом Ветхий Завет представлен масоретским текстом, Пеши́ттой, Септуагинтой и Сиро-Гексаплами, а Новый Завет — Пеши́ттой и критическим изданием Nestle-Aland.

Ключевые слова: Тимофей I, 47-е письмо, библейские апории, интертекстуальные связи Ветхого и Нового Заветов, масоретский текст, Пеши́тта, Септуагинта и Сиро-Гексаплы.

Biblical Problematic, Containing in Letter 47 of the Catholicos Timothy I

Deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

Senior Teacher at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

nikolay.mda@yandex.ru

For citation: Shablevsky, Nicholay N., deacon. "Biblical Problematic, Containing in Letter 47 of the Catholicos Timothy I". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 131–140 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.006

Abstract. In Letter 47, Timothy I, Catholicos of the Church of the East, presented several biblical passages that have no obvious intertextual connections. For example, Timothy I did not know where in the Old Testament it is written that Jesus Christ *would be called a Nazarene* (Mt. 2, 23). According to him, in a cave near Jericho, an Arab with his dog suddenly discovered many biblical manuscripts. So, the Catholicos hoped to find in these discoveries a solution to the biblical aporias. In this article, author draws attention to the biblical passages quoted by Timothy I and try to establish intertextual connections in the biblical texts, while the Old Testament is represented by the Masoretic text, Peshiṭta, Septuagint and Syro-Hexapla, that the New Testament is represented by Peshiṭta and the critical edition of Nestle-Aland.

Keywords: Timothy I, Letter 47, biblical aporias, intertextual connections between the Old and New Testaments, Masoretic text, Peshiṭta, Septuagint and Syro-Hexapla.

Католикос Церкви Востока Тимофей I (780–823) известен активной многосторонней административной и научной деятельностью. Он радел и о благостоянии Церкви во времена Аббасидского халифата¹ (750–945; 1194–1258), и о развитии богословия, и о библеистике. Последний аспект ярко представлен в его 47-м письме, адресованном, как и большинство его посланий, Мār Сергию, соученику Тимофея I, впоследствии ставшему митрополитом Элама. Тематически данное послание можно разделить на следующие блоки:

- а) Сиро-Гексаплы,
- б) обретение библейских и других рукописей в пещере близ Иерихона,
- в) проблематичные библейские стихи,
- г) церковно-административные вопросы.

На данный момент мной готовится перевод 47-го письма и комментария к нему, где все обозначенные темы будут подробно проанализированы. В настоящей заметке хочется уделить внимание именно проблематичным, с точки зрения Тимофея I, библейским стихам. Их загадочность сводится прежде всего к тому, что, с точки зрения католикоса, невозможно установить интертекстуальные связи между Новым и Ветхим Заветами, хотя, согласно самим библейским фрагментам, они есть. То есть бывают случаи, когда новозаветные цитаты отсылают к ветхозаветным фрагментам, но последние не получается обнаружить, а ветхозаветные цитаты реферируют к другим местам Священного Писания, но их тоже не получается идентифицировать; также встречаются текстологические расхождения в сирийских переводах, не имеющие подтверждения ни в оригинальном тексте, ни в других переводах. Католикос Церкви Востока очень надеялся, что рукописи, найденные в пещере возле Иерихона, позволят разрешить эти апории, ведь было обретено ² ܡܕܢܗܝܐ ܕܡܕܢܗܝܐ, «более двухсот псалмов», что само по себе заставляет задуматься, по меньшей мере, о полноте и степени сохранности дошедшего библейского текста и его переводов.

1 По-арабски الدولة العباسية.

2 *Timotheus I. Epistula 47, 23* // CSCO. 644. Scriptorum syri. 248. P. 84:14. В отличие от Мартина Хаймгартнера, который решил публиковать это и прочие письма шрифтом *эстрангела* несмотря на то, что во всех манускриптах текст письма написан восточносирийским шрифтом (*maddnhāyā*) (*Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I* / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven, 2012. (CSCO; vol. 644. Scriptorum syri; t. 248). S. XXV), — в настоящей заметке мы приводим текст 47-го письма в соответствии с рукописной традицией, то есть шрифтом *maddnhāyā*.

וַיֵּצֵא הַטֵּר מִגֵּזַע יֵשׁוּעַ וַיִּצָּר מִשָּׁרְשָׁיו יִפְרֶה:

И произойдёт отрасль из пня Иессея¹⁴, и росток от корня его произрастёт.

Из упоминания здесь слова צָר , «росток, отрасль», можно с большой долей вероятности заключить, что евангелист Матфей, зная, что Иисус Христос промыслительно рос в Назарете (название этого города звучит в версии Пешитты, а значит, и по-еврейски/арамейски, как נָצְרָה), узрел в этом исполнение пророчества Исайи. Однако в Пешитте צָר переведено как ¹⁵ ܐܝܬܐ с тем же значением, но в этом слове нет никакого созвучия с נָצְרָה . Вот почему для Тимофея I это осталось загадкой. Более того, в Сиро-Гексаплах слово צָר переведено как ¹⁶ ܥܬܐ , «цветок», что опять-таки не помогает решить проблему по созвучию. Стало быть, католикосу найти этого загадочного пророка/-ов из Мф. 2, 23 помогло бы только обращение к еврейскому тексту Книги пророка Исайи.

Вторым проблематичным стихом является: ¹⁷ $\text{ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$ (что глаз не видел, и ухо не слышало) (1 Кор. 2, 9). Данная цитата полностью совпадает с версией Пешитты ($\text{ܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$), а также семантически соответствует греческому тексту Послания ($\alpha \theta \rho \alpha \lambda \mu \acute{o} \varsigma \text{ } \sigma \upsilon \kappa \text{ } \epsilon \dot{\iota} \delta \epsilon \nu \text{ } \kappa \alpha \dot{\iota} \text{ } \sigma \upsilon \kappa \text{ } \eta \kappa \upsilon \sigma \epsilon \nu$). Сам по себе фрагмент не вызывает затруднений для понимания, однако Тимофея I смущала, по всей видимости, начальная фраза этого стиха, которую он как раз-таки и не приводит: $\alpha \lambda \lambda \alpha \text{ } \kappa \alpha \theta \acute{\omega} \varsigma \text{ } \gamma \acute{\epsilon} \gamma \rho \alpha \pi \tau \alpha \iota$ (но как написано); вариант Пешитты с тем же значением: $\text{ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ}$. Для данного стиха есть довольно-таки очевидная параллель в Книге Исайи. Чтобы убедиться в этом, приведём слова апостола Павла из анализируемого стиха целиком: $\alpha \lambda \lambda \alpha \text{ } \kappa \alpha \theta \acute{\omega} \varsigma \text{ } \gamma \acute{\epsilon} \gamma \rho \alpha \pi \tau \alpha \iota \text{ } \alpha \theta \rho \alpha \lambda \mu \acute{o} \varsigma \text{ } \sigma \upsilon \kappa \text{ } \epsilon \dot{\iota} \delta \epsilon \nu \text{ } \kappa \alpha \dot{\iota} \text{ } \sigma \upsilon \kappa \text{ } \eta \kappa \upsilon \sigma \epsilon \nu \text{ } \kappa \alpha \dot{\iota} \text{ } \epsilon \pi \dot{\iota} \text{ } \kappa \alpha \rho \delta \dot{\iota} \alpha \nu \text{ } \alpha \nu \theta \rho \acute{\omega} \pi \upsilon \sigma \upsilon \text{ } \sigma \upsilon \kappa \text{ } \alpha \nu \acute{\epsilon} \beta \eta$, $\alpha \eta \tau \acute{o} \iota \mu \alpha \sigma \epsilon \nu \text{ } \acute{\omicron} \text{ } \theta \epsilon \acute{o} \varsigma \text{ } \tau \omicron \dot{\iota} \varsigma \text{ } \alpha \gamma \alpha \lambda \acute{\omega} \sigma \iota \nu \text{ } \alpha \upsilon \tau \acute{o} \nu$ (но как написано: глаз не видел,

14 Здесь и далее библейские имена собственные и топонимы приводятся в соответствии с традицией Синодального перевода.

15 Ветхий Завет в версии Пешитты также цитируется с CAL, где сирийский перевод набран шрифтом *эстрангела* и без огласовок из критического Лейденского издания, предоставленного Институтом Пешитты (Peshitta Institute); на самом сайте текст Ветхого Завета сверялся с манускриптом 7a1. См. URL: http://cal.huc.edu/get_file_info.php?coord=6200101.

16 Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus / ed. photolithographice, curante et adnotante A. M. Ceriani. Mediolani, 1874. (Monumenta sacra et profana; t. VII). Fol. 177r. Скан книги доступен на следующем ресурсе: URL: https://archive.org/details/CerianiCodexSyroHexaplarisAmbrosianusMonumentaSacraEtProfana7Milan1874_201312/page/n463/mode/2up. (Цитируется в соответствии с публикацией, а именно: шрифт *эстрангела*, без огласовки).

17 *Timotheus I. Epistula 47, 21* // CSCO. 644. Scriptores syri. 248. P. 83:41–84:1.

*Он вернул границу Израиля от входа в Емаф до моря пустыни,
по слову Господа, Бога Израиля, которое Он говорил посредством
раба Своего Ионы, сына Амафиина, пророка из Гафхефера.*

Тимофей I приводит эти слова в сокращении: ܐܬܝܢ ܕܡܕܢܐ ܕܝܝܪܐܝܠ ܕܡܢ ܕܡܕܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ²⁰ (он вернул границу Израиля, по слову Господа, говорившего посредством Ионы, пророка из Гафхефера). В Книге пророка Ионы я также не обнаружил параллельного места, но в этом стихе может подразумеваться устная речь пророка, не зафиксированная в его книге, поскольку, по всей видимости, она не имеет к ней прямого тематического отношения. Так что замечание католика представляется интересным, акцентирующим внимание на том, что не все слова пророков могли быть записанными, особенно когда рядом с ними в том момент не было никого из их школ, а они об этом сами не потрудились.

Наконец, говоря о 50/51 псалме, католикос Церкви Востока приводит такие слова из Пс. 50/51, 9а: ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ²¹ (окропи меня иссопом крови Креста Твоего, и очисти меня). Здесь очевидное нарративное расширение, основанное на экзегетическом мотиве «очищение жертвенной кровью», каковой для христиан является кровь Иисуса Христа. Разумеется, ни в масоретском тексте (וְיָסֹפֶן בְּדָמַי), ни в Пешитте (ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ), ни даже в Сиро-Гексаплах (ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ) ²² (ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ), как, разумеется, и в Септуагинте (ῥαντίεῖς με ὑσσώπῳ καὶ καθάρισθήσομαι) ²³ нет выражения ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ, «кровь Креста Твоего».

Выводы

Таким образом, из всех фрагментов, которые католикосу Тимофею I представлялись проблематичными, не имеющими интертекстуальных связей, лишь четвёртый мы можем считать таковым. Да и то, строго говоря, в Четвёртой книге Царств нет глагола «написано», но используется «говорить», что, по моему мнению, вполне объясняет ситуацию. Тем не менее такой живой интерес к Библии свидетельствует о том, что Тимофея I всерьёз интересовали вопросы библеистики, он критически относился к источникам и был готов к библейским текстологическим

20 *Timotheus I. Epistula 47, 21 // CSCO. 644. Scriptorum syri. 248. P. 84:2–4.*

21 *Ibid. P. 84:10–11.*

22 *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus. Fol. 17r.*

23 Перевод для всех приведённых версий: *окропи меня иссопом, и очишусь.*

открытиям; последнее демонстрируется переписыванием и распространением Сиро-Гексапл, о чём подробно написано в первой части 47-го письма. С другой стороны, приведённые им цитаты не представляют такой уж большой сложности для понимания. Если бы католикос читал Ветхий Завет по-древнееврейски, то ему легче было бы находить решения подобных затруднений (в этом, кстати, заключается его слабая сторона как библеиста). Стало быть, вполне возможно, что история с нахождением рукописей и подборкой библейских апорий была попыткой оправдать легитимность использования Церковью Востока пяти неканонических псалмов, о чём будет подробно написано в следующей публикации.

Источники

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 197.
- Braun O.* Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts // *Oriens Christianus* / dir. A. Baumstark. Roma: Tipografia poliglotta della S. C. de propaganda fide, 1901. Bd. 1.
- Brock S. P.* A Brief Outline of Syriac Literature. Kottayam (India): SEERI, 1997.
- Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus / ed. photolithographice, curante et adnotante A. M. Ceriani. Mediolani: Impensis et impresserunt typis Bibliothecae Ambrosianae, 1874. (Monumenta sacra et profana; t. VII).
- Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2012. (CSCO; vol. 644. Scriptores syri; t. 248).
- Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / einleitung, übersetzung und anmerkungen von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2012. (CSCO; vol. 645. Scriptores syri; t. 249).
- «Letter 47» by Timothy I (d. 823) / trans. and intr. by A. M. Butts // *Walters J. E.* Texts and Contexts of Eastern Christianity. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans (forthcoming). P. 1–6.
- Novum Testamentum graece / hrsg. von E. Nestle, A. Aland. 28. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- The Comprehensive Aramaic Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://cal.huc.edu> (дата обращения 4.12.2021).
- Vööbus A.* The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla. A Facsimile Edition of a Midyat MS. Discovered 1964. Louvain: CSCO, 1975. (CSCO; vol. 369. Subsidia; t. 45).

Литература

- Панченко К. А. Бохтишо // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т. 6. С. 116.
- Шаблевский Н., диак., Шелест А. Т. Хроника конференций Московской духовной академии РПЦ, проходивших с 10 по 11 ноября 2021 г. // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 293–311.
- Butts A. M. Gabriel bar Bokhtisho' // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition / ed. by S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz and L. van Rompay; digital ed. prep. by D. Michelson, U. Possekel, D. L. Schwartz. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2011. Online ed. by Beth Mardutho, 2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://gedsh.bethmardutho.org/Gabriel-bar-Bokhtisho> (дата обращения 4.12.2021).
- Lane D. J. Shubḥalmaran // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage: Electronic Edition / ed. by S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz and L. van Rompay; digital ed. prep. by D. Michelson, U. Possekel, D. L. Schwartz. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2011. Online ed. by Beth Mardutho, 2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://gedsh.bethmardutho.org/Shubhalmaran> (дата обращения 4.12.2021).

ЖУРНАЛ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 3: 1979 г.

Алексей Сергеевич Кашкин

кандидат богословия
доцент, заведующий кафедрой библеистики
Саратовской православной духовной семинарии
410028, Саратов, ул. Мичурина, д. 92
a_kashkin@mail.ru

Для цитирования: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 3: 1979 г. // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 141–167. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.007

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

«Журнал для исследования Ветхого Завета» — один из ведущих научных журналов по библеистике. В этом библиографическом обзоре мы рассмотрим все публикации журнала, содержащиеся в выпусках с 10 по 14; все эти пять выпусков вышли в 1979 г. Особенно следует отметить интересные статьи, посвящённые следующим темам: возвышение Давида, поэтический характер Иер. 25, 15–29 (№ 10), богословие Ветхого Завета, наказания за прелюбодеяние в Ветхом Завете (№ 11), критика Пятикнижия, Иез. 18, комментарий Иер. 31, 15–22 (№ 12), книга Ионы, Втор. 21, 18–21, «сыны Божии» и «дочери человеческие» (№ 13), текстологический анализ 4QSam^a (№ 14).

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, изучение Библии, библиография, возвышение Давида, книга Иеремии, богословие Ветхого Завета, прелюбодеяние в Ветхом Завете, «антимоисеево предание», Иез. 18, плач Рахили, Книга Ионы, «сыны Божии», «дочери человеческие», 4QSam^a, Vorlage LXX.

Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review

Part 3: 1979

Aleksey S. Kashkin

PhD in Theology

Associate Professor and head of the Department of Biblical Studies

at the Saratov Orthodox Theological Seminary

92, Michurina Street, Saratov 410028, Russia

a_kashkin@mail.ru

For citation: Kashkin, Aleksey S. "Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 3: 1979". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 141–167 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.007

Abstract. «The Journal for the Study of the Old Testament» is one of the leading scientific journals in biblical studies. In this bibliographic review we will consider all the publications of the journal, contained in issues from 10 to 14; all these 5 issues came out in 1979. Especially the interesting articles should be marked on the following topics: David's rise, poetic character of Jer. 25, 15–29 (iss. 10), Old Testament theology, sanctions against adultery in Old Testament (iss. 11), Pentateuchal criticism, Ez. 18, commentary Jer. 31, 15–22 (iss. 12), book of Jonah, Deut. 21, 18–21, «sons of God» and «daughters of men» (iss. 13), textual analysis of 4QSam^a (iss. 14).

Keywords: Bible, Old Testament, research, bibliography, David's rise, book of Jeremiah, Old Testament theology, adultery in Old Testament, «anti-Moses tradition», Ez. 18, Rachel weeping, book of Jonah, «sons of God», «daughters of men», 4QSam^a, Vorlage LXX.

Мы продолжаем обзор публикаций британского журнала «Journal for the Study of the Old Testament» (далее — JSOT); в данной статье рассматриваются выпуски с 10 по 14, вышедшие в 1979 г.

JSOT. Vol. 4. № 10. (Февраль 1979). 76 р.

Выпуск 10-й рассматриваемого журнала содержит шесть публикаций: пять статей и один библиографический список. Открывается выпуск статьёй Н. П. Лемхе (N. P. Lemche) «Возвышение Давида»¹. В очерке рассматривается история возвышения Давида (1 Цар. 16 — 2 Цар. 5); поскольку автор — яркий представитель «отрицательной» библейской критики, минималист, то и к анализу библейского текста он подходит весьма свободно и субъективно. В самом начале статьи Н. Лемхе заявляет, что рассматриваемая история в том виде, как она изложена в Библии, имеет явный продавидический характер, написана с целью обосновать права Давида на престол и отвести от него обвинения в катастрофе, постигшей династию Саула (р. 2), поэтому все фрагменты, в которых образ Давида представлен положительно, с лёгкостью объявляются Н. Лемхе недостоверными (а это большая часть повествования). В итоге формируется следующая картина, «очищенная» от всех «неисторичных» элементов: Давид в юности появляется при дворе Саула, где становится придворным музыкантом и оруженосцем; им движет честолюбие и желание власти; ему удаётся подружиться с сыном царя, Ионафаном, и получить должность тысяченачальника. Однако вскоре мудрый царь Саул начинает прозревать истинные мотивы Давида и удаляет его от двора. Тогда Давид во главе шайки изгоев («хапиру») начинает промышлять разбоем и вымогательством (история с Навалом, у которого Давид потребовал платы за то, что якобы охранял его стада)²; в конце концов, он удаляется к филистимлянам. После гибели Саула Давид проявил себя как заправский мастер интриг: путём подкупа различных лиц он сначала добился своего избрания царём Иудеи, затем переманил на свою сторону Авенира, а после подло убил Авенира и Иевосфея. Тот факт, что Библия всячески подчёркивает невиновность Давида в этих трагедиях, признаётся не имеющим ценности;

1 *Lemche N. P. David's Rise. P. 2–25.*

2 Фрагмент 1 Цар. 22, 1–4, где говорится о формировании отряда Давида, признаётся одним из немногочисленных подлинных фрагментов (*Ibid. P. 11*).

автор предлагает простой вопрос: «Кому это было выгодно?» (р. 17). Сразу после утверждения на престоле Давид казнил семерых представителей рода Саула (эта история отражена в 2 Цар. 21) и насильно взял в жёны Мелхолу, дочь Саула (рассказ 1 Цар. 18 о ранней женитьбе на Мелхоло также считается вымышленным). В конце статьи автор предлагает вывод: на протяжении всей истории Давид цинично и последовательно реализовывал личные цели, в результате добился своего; этот факт говорит о том, что никто в мире политики не может достичь высот только честным путём и добрыми намерениями (р. 18)³.

Следующая статья написана А. Олдом (A. Graeme Auld) и называется «Города убежища в израильской традиции»⁴. Здесь автор подвергает критическому исследованию единственное место в Библии, где даётся полный список шести городов убежища, — Нав. 20, 7–8. Он выстраивает следующую концепцию: тексты Исх. 21, 13 и Втор. 19 представляют более древнюю законодательную традицию, которая предписывает выбрать города, где может скрываться невольный убийца; в этих фрагментах названия городов не приводятся, термин «убежище» (עֲרֵבָה) не используется. С другой стороны, есть фрагменты, где названы все шесть городов убежища: 1 Пар. 6, Нав. 21, Нав. 20 (перечисленный порядок пассажей отражает их хронологическую последовательность); фрагменты второй группы объединены употреблением термина עֲרֵבָה (традиционно переводится как «убежище»). При этом 1 Пар. 6 является самым ранним фрагментом и представляет собой список левитских городов; значение загадочного термина עֲרֵבָה здесь неясно, совсем необязательно он должен обозначать город, являющийся пристанищем для невольного убийцы. Далее на основе 1 Пар. 6 был составлен список левитских городов в Нав. 21; здесь к названиям городов, которые обозначены как «убежища», редактор добавил пояснение «для убийцы». Позже на основании Нав. 21 был составлен фрагмент Нав. 20, 7–8, который является извлечением из Нав. 21: выбраны шесть городов, которые возглавляют списки поселений для каждого священнического клана. В итоге получился список тех городов, которые якобы были отобраны для невольных убийц⁵;

3 Понятно, что столь тенденциозный очерк, в котором отвергается авторитет Священного Писания, не может иметь ценности для православного библииста. Однако эта статья — иллюстрация того, к чему может привести субъективное обращение с библейским текстом.

4 Auld A. G. Cities of Refuge in Israelite Tradition. P. 26–40.

5 Тот факт, что Нав. 20, 8 почти в точности повторяет Втор. 4, 43, не говорит в пользу достоверности указанных городов как пристанищ для невольных убийц; связь этих стихов — «весьма открытый вопрос» (Ibid. P. 37).

на самом же деле названия таковых городов неизвестны, да и значение термина שְׁלֵמָה неясно.

Далее идёт статья британца А. Дженкинса (Allan K. Jenkins) «Великое имя: Быт. 12, 2 и издание Пятикнижия»⁶. Лейтмотив статьи — идея, что в нарративах Пятикнижия наречение имени (употребление фразы «нарёк/нарекла имя»)⁷ совместно с этиологическими объяснениями демонстрирует наследование благословения и идею преемства. Это показано на многочисленных примерах: впервые такой способ наречения имени встречается в Быт. 3, 20 (Адам даёт имя жене), затем при рождении Сифа⁸ (Быт. 4, 25) и Ноя (Быт. 5, 29). Далее этот же мотив проявляется в истории патриархов: в рождении Исаака, Иакова, его двенадцати сыновей⁹, а также Фареса — от Иуды. При этом Быт. 12, 2, где говорится о «возвеличении имени» Авраама, является ключевым фрагментом, соединяющим обе части Бытия (историю творения и историю патриархов). И хотя рождение Авраама не описывается, это компенсируется в 17, 5, где Бог даёт новое имя Аврааму, причём также с этиологией (р. 46). Вторая часть статьи посвящена теме имени Божия. Особый акцент делается на том, что Иаков в момент борьбы с Богом получил новое имя и благословение, но в знании имени Бога ему было отказано; этим засвидетельствована ограниченность возможностей человека (р. 50). Напротив, Моисею Бог открывает Своё имя, этим выражается особый статус Моисея. Автор также рассуждает об употреблении имени Яхве в Книге Бытия, в этом он видит две причины: объяснить знание имени Бога кенеями (очевидно, автор разделяет идею о том, что Моисей мог узнать об имени Яхве от кенеев) и, самое главное, показать, что патриархи поклонялись тому же Богу, Который дал потом Израилю землю Обетованную (р. 52).

6 Jenkins A. A Great Name. P. 41–57.

7 Автор отмечает, что в традиции Яхвиста имя даётся матерью, а в кодексе Р — отцом (Ibid. P. 47).

8 Рождение сыновей Адама особенно характерно: Авель появляется в повествовании и без формулы именованья, и без этимологии (чем указывается на бесследность его пребывания на земле); рождение Каина описано с этимологией, но без формулы именованья. И только в описании рождения Сифа присутствуют обе особенности: и формула именованья, и этимология. Уже на основании этих внешних особенностей текста можно заключить, что далее именно в потомстве Сифа будет раскрываться история отношений Бога с человеком (Ibid. P. 43–44).

9 Об этимологических формулах в истории о рождении сыновей Иакова автор замечает: некоторые из них Яхвист заимствовал из народного предания, некоторые придумывал самостоятельно (Ibid. P. 49). Интересно, что эти объяснения имён детей Иакова необходимы, без них в свете основной концепции автора статьи просто нельзя обойтись, так как речь идёт о родоначальниках колен избранного народа.

Теперь рассмотрим работу канадского библеиста М. Дероша (Michael DeRoche) под названием «Является ли Иер. 25, 15–29 отрывком переработанной иеремиевской поэзии»¹⁰. Здесь автор рассматривает оригинальный фрагмент Иер. 25, 15–20а.26–29 (пассаж Иер. 25, 20b–25 считается поздней вставкой) и обосновывает его поэтическую природу (при этом во всех изданиях, например в BHS, этот отрывок передается как прозаический). Это достигается посредством искусного разбиения слов на колоны (полустишия) и строфы (еврейский текст не меняется), так что в итоге получается 9 строф, причём 1-я, 2-я и 9-я строфы содержат по пять колонов, 3-я — 5-я строфы — по три колона, 6-я — 8-я строфы — по два колона каждая (р. 60–62). Автор скрупулёзно отмечает наличие баланса и красоту построения каждой строфы (р. 62–65). В конце статьи из доказанного поэтического характера Иер. 25, 15–20а.26–29 делаются следующие выводы. Во-первых, это свидетельствует об авторстве самого Иеремии (ряд учёных отрицал принадлежность данного отрывка пророку) и о том, что можно выделить как минимум три стадии формирования фрагмента Иер. 25, 15–29: составление Иеремией оригинальной поэмы (25, 15–20а.26–29), затем добавление стихов 20b–25 и, наконец, переработка всего отрывка из поэтического в прозаический (р. 66). Во-вторых, этот факт позволяет говорить о текстологическом предпочтении варианта LXX, в котором фрагмент Иер. 25, 15–29 располагается как раз после пророчеств о народах, тогда как его позиция в масоретском тексте вызывает вопросы¹¹ (р. 67).

Далее идёт краткая заметка, подготовленная британцем Р. Би (R. E. Bee), который знаком нам по публикациям в выпуске 6; её название — «Использование подсчёта слогов в текстуальном анализе»¹². Здесь автор продолжает дискуссию с К. Хауком о композиции псалма 131¹³, а также говорит о методологии статистического анализа. Р. Би различает два способа подсчёта слогов при анализе древнееврейского поэтического текста: 1) учитываются все слоги, в том числе и сверхкраткие; 2) считаются только полные слоги, при этом не принимаются во внимание простое и составное «шва», артикль, префиксы имперфекта; сеголатные формы считаются односложными. Путём математических

10 DeRoche M. Is Jeremiah 25, 15–29 a Piece of Reworked Jeremianic Poetry? P. 58–67.

11 Вспомним, что в Септуагинте главы Иер. 44–51 располагаются как раз перед Иер. 25, 15.

12 Bee R. The Use of Syllable Counts in Textual Analysis. P. 68–70.

13 См. предыдущий обзор: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 2: 1977–1978 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 259–261.

рассуждений с использованием графиков второй метод признается более точным, так как позволяет избежать учёта случайных ошибок в тексте. В итоге Р. Би подтверждает свой вывод о разделении Псалма 131 на четыре части, который был предложен в выпуске 6 JSOT.

Заключительная публикация выпуска — список докторских диссертаций по Ветхому Завету и смежным дисциплинам¹⁴, которые были защищены или готовились к защите в Великобритании и Ирландии в 1978 г.

JSOT. Vol. 4. № 11. (Апрель 1979). 76 p.

Выпуск 11-й журнала содержит шесть публикаций: пять статей и одну рецензию. Начальная статья представляет собой доклад немецкого учёного Х. Ревентлова (Henning Graf Reventlow), который был прочитан на летнем симпозиуме «Общества изучения Ветхого Завета» и называется «Основные проблемы в богословии Ветхого Завета»¹⁵. Сначала автор, ссылаясь на авторитетных коллег, заявляет о кризисе дисциплины «Богословие Ветхого Завета». Эта дисциплина возникла в конце XIX в. и сначала представляла собой изложение учения Ветхого Завета в исторической перспективе, затем (после Второй мировой войны) превратилась в разновидность систематического (догматического) богословия. В нынешнее время эта концепция имеет больше критиков, нежели сторонников; отмечается, что в Америке учёные фактически потеряли интерес к этой области библеистики, тогда как в Европе она находит новых адептов. Вот некоторые проблемы богословия Ветхого Завета. Во-первых, отсутствие концептуального центра. Для Нового Завета таким центром является Христос, а для Ветхого Завета? Некоторые библеисты (Г. фон Рад) считали, что Ветхий Завет по существу является историей, а значит, концептуального центра в принципе иметь не должен. Но есть и противоположные мнения: В. Эйхродт предложил в качестве таковой концепцию завета, сам Х. Ревентлов предлагает считать Бога центром Ветхого Завета; есть и идеи двух фокусов: «Яхве — Бог Израиля, Израиль — народ Яхве» (идея Р. Сменда), власть Бога и общение Бога и человека (Г. Форер). Интересно также предложение С. Херрманна видеть в качестве центра Книгу Второзакония (р. 6–7). Во-вторых, обсуждается значение священной истории для богословия: является ли библейское повествование обычным изложением

14 Walker J. Current Research: Old Testament and Related Studies. P. 71–76.

15 Reventlow H. Basic Problems in Old Testament Theology. P. 2–22.

истории, способом выражения богословских идей или же спасение Господне раскрывается в истории? (р. 8–9). В-третьих, рассматривается значение «мудрости» для Ветхого Завета: одни учёные принижали роль мудрости, другие считали её центральным понятием Библии (р. 9–10). В заключительной части статьи много говорится о необходимости учитывать новейшие идеи философской герменевтики, в которой конкурируют две концепции. С одной стороны, герменевтическая философия (Х. Гадамер), представители которой заявляют о невозможности научной объективности в библейских исследованиях. Понять какую-либо традицию можно только будучи частью этой традиции, то есть толкование Библии должно находиться в рамках церковной экзегезы¹⁶. Ей противостоит аналитическая философия истории (А. Данто), которая рассматривает повествование как способ объяснения исторических фактов. Гармоничное совмещение двух этих принципов — методологическая задача библейского богословия (р. 12–14).

Следующая статья подготовлена Р. Би, её название — «Эмпирическая процедура датировки ветхозаветных пророчеств»¹⁷. Очень интересная и нестандартная библейско-математическая работа, в которой автор предлагает формулу для датировки пророческих книг, выведенную опытным путём (фактически методом индукции). В основу формулы положен принцип употребления «маккефа» в библейском тексте: автор отмечает, что чем текст древнее, тем больше в нём находится безударных слов, не отмеченных «маккефом»; в более позднем тексте таких безударных слов меньше¹⁸. В итоге получается формула: $D = 391p + 440$, где p — отношение безударных слов, не обозначенных «маккефом», к общему количеству безударных слов в анализируемом тексте; D — дата написания текста¹⁹. Применение этой формулы к фрагментам

16 Среди современных отечественных библеистов известным сторонником этой концепции является прот. Д. Юревич, в работе которого эта идея излагается достаточно подробно. См.: Юревич Д. В., прот. Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб.: СПбДА, 2016. С. 145–146.

17 Bee R. An Empirical Dating Procedure for Old Testament Prophecy. P. 23–35.

18 В конце статьи даётся объяснение этого феномена: еврейский язык был разговорным и претерпевал изменения примерно до сер. V в., после же 440 г. язык стал мёртвым и произношение перестало меняться, так что масореты зафиксировали уже ту языковую традицию, которая была в сер. V в. Таким образом, чем ближе написание текста к 440 г., тем меньше в нём ошибок в постановке «маккефа», чем дальше текст от указанного времени, тем таких неточностей больше (Ibid. P. 35).

19 Укажем некоторые, по нашему мнению, уязвимые моменты в этой модели. Во-первых, такой метод даёт возможность датировать время конечной редакции текста, а не время

пророческих книг дало поразительные результаты: подтверждена большая часть признанных датировок (например, начальные главы Книги Исаии — 736 г. до Р. Х., Книга Аггея — 520 г. до Р. Х. и т. д.). Интересно, что в конце статьи формула применяется к Книге Иоилия и в итоге получается датировка в широком диапазоне: часть отрывков относится к кон. VIII — нач. VII в., другая часть (большая) — в диапазоне от 547 г. до 514 г. до Р. Х. Этому факту даётся объяснение: ранние фрагменты — пророчества самого Иоилия, тогда как более поздние — результат работы слепого редактора (р. 34).

Далее помещена публикация британца Р. Коггинса (R. J. Coggins) «История и рассказ в исследовании Ветхого Завета»²⁰. Автор ставит под сомнение применение методов исторической критики к библейскому тексту, а также отношение к самому тексту как к истории. Основной тезис: библейские книги — это литературные произведения, то есть рассказы, они являются не историческими произведениями, а «историоподобными», поэтому изучать по ним историю и воспринимать их содержание как историю нельзя²¹ (р. 42–44). В частности, ставится под сомнение правомерность изложения истории древнего Израиля на материале книг Библии, особенно когда содержание пророческих книг используется как источник информации об определённом периоде (такая концепция реализуется в известном труде Дж. Брайта «История Израиля», а также в отечественном учебном пособии прот. А. Сорокина «Введение в Священное Писание Ветхого Завета») (р. 39–40). Отметим наиболее важные тезисы автора:

- не следует в содержании пророческих книг видеть отражение исторических обстоятельств эпохи пророка. В частности, Книгу пророка Исаии следует рассматривать как целостное произведение, гипотезы Второ- и Тритоисаии неудовлетворительны (р. 39);
- историю и археологию Палестины не следует считать вспомогательными библейскими дисциплинами, но надо видеть в них самостоятельные области (р. 41);

жизни самого пророка. Во-вторых (и самое главное), где гарантия точной идентификации тех слов масоретского текста, которые автором признаны исконно безударными? Какова вероятность ошибки самого исследователя?

20 Coggins R. History and Story in Old Testament Study. P. 36–46.

21 Приводится яркий пример: мы же не будем по «Гамлету» изучать историю средневековой Дании и по «Генриху VI» — историю Англии XV в.? Так почему же мы аналогичным образом используем книги Библии?

- акцент на историчности содержания заслонил богословский аспект книг Библии (р. 44) (известная «болезнь» западной критической библеистики!);
- начинать изучение книг Библии нужно с самого текста в том виде, в каком он есть, а не с «книги о тексте» (р. 45)²².

Теперь рассмотрим статью американки Э. М. Ватер (Ann M. Vater) «Шаблоны рассказов для Sitz²³: проблемы формальной или литературной критики?»²⁴ Здесь с позиции критики формы рассматриваются библейские повествования, содержащие определённую весть (сообщение, послание). Автор проанализировала двести тридцать таких рассказов и выделила всего восемь шаблонов, причём в статье подробно описаны только четыре наиболее популярных шаблона; при этом каждый используемый шаблон имеет определённую смысловую нагрузку.

- 1) Отправление с сообщением + получение с сообщением (**С (М) + D (М)**)²⁵. Это самая полная форма, в которой содержание сообщения сначала излагается в сцене отправления, затем повторяется в сцене получения. При этом нередко формулировки в обеих сценах могут отличаться. По такому шаблону построено всего пять процентов рассказов, пример — повеление Давида Иоаву об убийстве Урии (р. 50).
- 2) Краткое замечание об отправлении + само сообщение; о получении не говорится (**с + М + 0**); двадцать пять процентов рассказов. Пример — слова Иуды в адрес Фамари с признанием её правоты (см. Быт. 38, 25–26). В таких рассказах внимание фокусируется на самом сообщении; кроме того, его функция — соединение двух сторон, разделённых пропастью (р. 51).

22 Чуть ранее автор приводит пример такого подхода: нет смысла спорить, кто был первым, Ездра или Неемия, но нужно рассматривать книгу Ездры–Неемии в том виде, как она есть (Coggins R. History and Story in Old Testament Study. P. 41).

23 Немецкое Sitz означает «место»; часто употребляется в устойчивом выражении *Sitz im Leben*, что означает «место в жизни» — исторический контекст определённого библейского текста, его функция и роль в момент создания.

24 Vater A. M. Story Patterns for a Sitz: A Form- or Literary-critical Concern? P. 47–56.

25 Будем использовать следующие обозначения: «отправлением» назовём начальный момент введения в действие сообщения (повеление, приказ, пророчество), «получением» назовём конечную сцену реализации сообщения (исполнение приказа или пророчества). В тексте автора в формулах литеры **С** обозначает отправление, **М** — само сообщение, **D** — получение; строчные **с** и **d** означают предельно краткое сообщение в соответствующей сцене.

- 3) Только получение сообщения; описание сцены отправления отсутствует ($0 + \mathbf{D}(\mathbf{M})$); таких рассказов двадцать два процента. Пример — второе пророчество Илии в адрес царя Охозии (см. 4 Цар. 1, 16–17). Подобный шаблон используется в пророчествах и призван акцентировать внимание на факте исполнения пророчества (р. 52).
- 4) Отправление сообщения + краткое замечание о его получении ($\mathbf{C}(\mathbf{M}) + \mathbf{d}$); около семнадцати процентов случаев. В основном данный шаблон используется в откровениях Бога Моисею, здесь всё внимание сосредоточено на Личности Источника сообщения (р. 52–53).

Вывод А. Ватер: при анализе подобных текстов следует обращать внимание на используемый шаблон, что поможет выявить акценты, которые хотел выразить автор/редактор повествования (р. 54–55).

Заключительную статью «Наказания за прелюбодеяние в древнем израильском обществе с размышлениями о методологии в изучении этики Ветхого Завета»²⁶ написал Г. МакКитинг (Henry McKeating). Статья очень интересная и может быть полезна современным библеистам. В Пятикнижии дважды (Втор. 22, 22; Лев. 20, 10) говорится о том, что наказание за супружескую измену — смертная казнь, которой подвергаются оба виновника: и мужчина, и женщина. Однако в Писании нет ни одного примера, когда такое наказание применялось на деле²⁷. Скорее всего, в реальной практике израильского общества наказания за измену были иными. И основания для такого вывода автор находит в содержании книг Премудрости и в книгах пророков. Здесь источником опасности для мужчины-виновника указана ярость оскорбленного мужа, которому выдавался своего рода «карт-бланш»: теоретически он мог и убить прелюбодея, но мог и «просто» избить, а мог в качестве

26 *McKeating H. Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics. P. 57–72.*

27 Есть три случая, когда присутствует угроза смертной казни: истории Фамари (Быт. 38), Сусанны (Дан. 13) и неизвестной женщины, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8). Однако они специфические (история Фамари имела место до появления Закона, повесть о Сусанне неканонична, фрагмент Ин. 8 — также более позднее добавление в текст Евангелия, да и иудеи привели женщину ко Христу не ради справедливого наказания, а чтобы найти основания к Его обвинению), угроза казни в них относится только к женщине, тогда как по Закону наказание положено обоим (*McKeating H. Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics. P. 58*). Примечательно, что седьмая заповедь — единственная в Декалоге, нарушение которой всегда предполагает наличие двух виновников.

компенсации потребовать только штрафа²⁸. Для женщины применялись другие виды наказания: потеря репутации, раздевание донага и выставление на всеобщее посмеяние (см. Иез. 16, 37–39), развод без права на компенсацию²⁹. При этом нельзя говорить о том, что смертная казнь в подобных случаях не применялась вообще, однако велика вероятность того, что в реальности к ней прибегали в редких случаях (р. 62). Также говорится, что древние люди верили в возможность прямого наказания Богом за прелюбодеяние, что было серьёзным сдерживающим фактором (р. 63). Далее автор рассуждает о времени и причинах появления законов, предписывающих смертную казнь за супружескую измену; он датирует эти законы VII–VI вв. до Р. Х., а их причиной считает развитие аналогии между прелюбодеянием и идолопоклонством: раз за духовное прелюбодеяние (служение другому богу) полагалась смертная казнь, то её распространили и на физическое прелюбодеяние. Однако это намерение законодателей лишь частично увенчалось успехом, на практике к смертной казни прибегали редко, предпочитая иные формы наказания (р. 64–65). В завершающей части статьи автор рассуждает о методологии и утверждает, что с очень большой осторожностью следует использовать письменные законы для суждения о принципах древнеизраильской этики³⁰ (р. 66). Также много сказано о том, что цель законов — утверждение принципа супружеской верности; при этом в израильской культуре существовало много сдерживающих факторов, и люди соблюдали седьмую заповедь не только из-за боязни смертной казни, но и по другим причинам (р. 67–68).

Завершает выпуск краткая рецензия П. Коксона (Peter W. Coxon) на двухтомник Ролана де Во «Древняя история Израиля»³¹. Рецензент

28 То есть в древнем Израиле прелюбодеяние относилось к области семейного права (а не уголовного) и правом наказания обладала потерпевшая сторона; в этом просматривается аналогия с убийством, наказанием за которое была месть родственников.

29 В Иез. 16, 40 говорится о смертной казни прелюбодейки, однако автор подробно разбирает этот фрагмент, указывая, что, во-первых, здесь употребляется метафора (речь идёт не о наказании реальной женщины, а о суде над Иудеей, виновной в идолопоклонстве), во-вторых, здесь речь идёт об убийстве этой символической женой своих детей (именно за это деяние положено наказание в виде смертной казни) (*McKeating H. Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics. P. 62*).

30 Этика Ветхого Завета и этика древнего Израиля — не одно и то же; законы Торы теологически мотивированы и представляют некий идеал; не факт, что в реальности израильтяне этими законами руководствовались (*ibid. P. 70*).

31 *Coxon P. Review of: Vaux R., de. Early History of Israel. 2 vol. London: Darton Longman and Todd, 1978. P. 72–76.*

отмечает, что выход английского перевода книги Р. де Во состоялся через сто лет после публикации «Введения в историю Израиля» Ю. Велльгаузена и книга Р. де Во является достойным аналогом классического труда Ю. Велльгаузена. Рецензент отмечает эрудицию автора, его глубокий анализ различных источников и обзор мнений библеистов (р. 73). Изложение истории Израиля заканчивается эпохой Судей; к сожалению, ранняя смерть Р. де Во воспрепятствовала осуществлению всего проекта (предполагалось довести историю Израиля до Александра Македонского). Рецензент подробно останавливается на следующих аспектах монографии: анализ понятия «хапиру», идея домоисеева происхождении культа Яхве, теория двух исходов, описание научных теорий поселения Израиля в Ханаане, теория М. Нота об израильской амфиктионии.

JSOT. Vol. 4. № 12. (Июнь 1979). 76 p.

Выпуск 12-й содержит девять публикаций: пять статей и четыре краткие рецензии на книги. В начале выпуска напечатана достаточно скучная и специфическая по содержанию статья Дж. Коутса (George W. Coats) «Традиция моря в теме пустыни: обзор»³². Критика Пятикнижия различает предание об исходе и предание о пустыне. В этом контексте главный тезис автора статьи: переход через Чермное море не является частью традиции об исходе, но входит в предание о пустыне. Автор сначала отвечает на критику Д. Патрика (Dale Patrick), затем на аргументы Б. Чайлдса (Brevard S. Childs). Основной вывод для экзегезы: толковать Исх. 14–15 нужно не как завершение истории исхода (тем более не связывая это событие с египетскими казнями), но как новый фрагмент, открывающий историю путешествия Израиля по пустыне.

Следом помещена ещё одна статья на тему критики Пятикнижия — публикация Т. Батлера (Trent C. Butler) «Анtimoисеева традиция»³³. Здесь автор говорит о существовании предания, которое было направлено против авторитета Моисея и фрагменты которого вошли в Пятикнижие. Почти все части этой истории объединены общим мотивом — связью образа Моисея с мадианитянами. Сам автор включает в состав этого предания пять отрывков из Книги Исход (2, 11–15а; 2, 15b–21; 4, 24–26; 18, 1–12.13–27), которые разбирает

32 Coats G. W. The Sea Tradition in the Wilderness Theme: A Review. P. 2–8.

33 Butler T. An Anti-Moses Tradition. P. 9–15.

подробно³⁴; кроме того, намекает на наличие подобных фрагментов в Книге Чисел, не анализируя их (возможно, главы 12, 16 и 25 из Книги Чисел). О причинах возникновения в Израиле антимойсеева предания автор говорит предположительно: это могло быть связано с недовольством священнических кругов и некоторых старейшин концентрацией в руках Моисея полноты власти; формируя эту традицию, они стремились показать, что Моисей не подходит на роль руководителя Израиля. Однако это движение провалилось, возобладала промойсеева традиция (р. 14).

Далее напечатана статья Г. Хазеля «Четыре мировые империи из Дан. 2 и её ближневосточный контекст»³⁵. Здесь автор сначала анализирует известные древние римские, греческие и персидские памятники, в которых речь идёт о последовательно сменяющих друг друга четырёх или пяти мировых империях³⁶. Затем присоединяет к этому перечню памятник, который не рассматривался предыдущими учёными, — «Династическое пророчество»³⁷, составленное в Вавилонии в эпо-

34 В каждом из указанных отрывков автор находит идеи, порочащие образ Моисея. В Исх. 2, 11–15а Моисей самонадеянно берёт на себя функции вершителя судеб израильтян, он совершает убийство египтянина и хочет убить виновника-еврея (*Butler T. An Anti-Moses Tradition*. P. 10). Эпизод женитьбы на Сепфоре (Исх. 2, 15б–21) компрометирует Моисея тем, что ему «понравилось жить» у мадиамского священника; кроме того, он женится на мадианитянке, тогда как впоследствии в Числ. 25 мадианитяне изображены как заклятые враги Израиля (*Ibid.* P. 11). Происшествие на пути в Египет (Исх. 4, 24–26) также порочит Моисея: он оказывается виновником крови и спасается только благодаря заступничеству мадианитянки (*Ibid.* P. 12). В двух отдельных историях главы 18 (18, 1–12 и 18, 13–27) сначала показано, что Моисей признаёт верховенство своего тестя (он даже не является главой в собственной семье!) и позволяет тому принести жертвы в израильском стане, затем учреждает по настоянию Иофора административную систему в Израиле (*Ibid.* P. 13).

35 *Hasel G. The Four World Empires of Daniel 2 Against Its Near Eastern Environment*. P. 17–30.

36 Сначала рассматривается фрагмент произведения римского писателя Эмилия Суры (II в. до Р. Х.), в котором говорится о четырёх ближневосточных империях (Ассирия, Мидия, Персия, Македония), на смену которым пришла власть Рима. Затем — два греческих источника: 4-я книга Сивиллиных оракулов (где те же пять царств, что у Эмилия Суры) и «Труды и дни» поэта VIII в. Гесиода, где четыре различных возраста человека сравниваются с четырьмя металлами. После — персидский текст «Бахман-Яшт» (сохранился в рукописях не ранее XIII в.), называются четыре царства, соотносённые с четырьмя металлами: золото, серебро, сталь, «смешанное железо». Для каждого источника отмечены сходства и существенные различия с Дан. 2 (*Ibid.* P. 18–21).

37 Текст и краткую информацию о памятнике см.: *Dynastic Prophecy*. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/dynastic-prophecy/> (дата обращения 15.08.2021).

ху Селевкидов (III в. до Р. Х.). При наличии некоторых сходств отмечаются существенные отличия вавилонского текста от Дан. 2 (р. 22–23). В конце сформулирован вывод: вероятно, все рассмотренные памятники имеют общий прототип, в котором была дана схема сменяющих друг друга мировых империй; в связи с этим не следует упрощать картину и говорить о прямой зависимости Дан. 2 от одного из указанных памятников³⁸ (р. 23–24).

Следующая статья написана Дж. Гейером (John B. Geyer) и называется она «Иез. 18 и хеттский договор Мурсили II»³⁹. Как видно из названия, в статье проводится сравнение Иез. 18 и внебиблейского источника — документа, связанного с именем царя хеттов Мурсили II (1321–1295)⁴⁰. После анализа текстов (сначала — хеттского памятника, затем — Иез. 18) автор переходит к их сравнению. Отмечаются удивительные совпадения в форме построения памятников и в синтаксисе. Самое главное — сходство основной идеи: в обоих фрагментах говорится об «акте милости» к сыну при виновности отца, причём отмечено, что это идёт вразрез с общепринятой традицией (р. 41–42). Однако есть существенные различия: акт царя Мурсили является однократным действием (это не значит, что он всегда будет прощать сыновей своих противников и не значит, что так будут поступать другие цари), тогда как прощение Богом сына при виновности отца — сакральный, вневременной закон (р. 42–43). В конце статьи автор рассуждает о том, что прямая связь между договором царя Мурсили и Иез. 18, которых разделяет восемьсот лет, маловероятна; основной результат проведенного сравнения — выявление разницы между светским и священным законодательством: светское право допускает изменения по воле отдельного человека, а сакральный закон — нет (р. 44).

В последней статье сборника «Плач Рахили о своих детях — Иер. 31, 15–22»⁴¹ её автор В. Линдарс (Barnabas Lindars) сначала ссылается на мысль В. Циммерли об использовании пророками идей их предшественников, затем заявляет о влиянии на Иеремию вести пророка Осии (р. 47–48),

38 Этот вывод направлен, в первую очередь, против тех библеистов, которые считали, что источником для Дан. 2 послужил персидский текст «Бахман-Яшт».

39 Geyer J. Ezekiel 18 and a Hittite Treaty of Muršiliš II. P. 31–46.

40 Суть документа в следующем: у Мурсили II был вассал Машуилувас, который не имел детей и усыновил племянника Купанту Кала. Машуилувас оказался неблагодарным и поднял восстание против Мурсили II. После подавления восстания царь Мурсили II, несмотря на обычай наказывать сына вместе с отцом, тем не менее даровал Купанте Калу власть над теми же провинциями, которыми владел его отец (Ibid. P. 32).

41 Lindars B. «Rachel Weeping for Her Children» — Jeremiah 31, 15–22. P. 47–62.

после чего в свете этой идеи объясняет известное пророчество о плаче Рахили. Это пророчество входит в «Книгу утешения» (Иер. 30–33), оно было произнесено после разрушения Иерусалима. Автор постулирует, что после 722 г. в Раме (которая, согласно 1 Цар. 10, 2, считалась одним из возможных мест погребения Рахили) ежегодно совершался обряд плача Рахили как траур по уведённым в плен жителям Северного царства⁴² и что здесь же после 586 г. собирали иудеев для депортации в Вавилон (см. Иер. 40, 1). И как раз в этой ситуации пророк Иеремия, ссылаясь на данный обряд, превращает его в послание надежды: он пророчествует о возвращении и спасении народа (р. 53); именно поэтому весь еврейский народ здесь назван Ефремом — именование, нехарактерное для Иеремии, но понятное в свете его отсылки к пророчеству Осии и желания провести параллель между судьбой северных колен и своих современников (р. 54). Однако пророк возвещает людям весть утешения: они вернутся в свою землю тем же путём, каким уходят, ибо Яхве любит Свой народ: идея любви Бога к народу — основной мотив этого пророчества, и он тоже взят из Книги Осии (р. 55). Отметим ещё одну мысль в эпилоге статьи: Иеремия был знаком с вестью пророка Осии с юных лет, однако всю жизнь, фактически до самого конца своего служения, ему пришлось ждать удобного случая, чтобы актуализировать пророчество Осии о всепрощающей любви Яхве (р. 57).

В конце выпуска напечатаны четыре рецензии. У. МакКейн (W. McKane) в рецензии на книгу Дж. Бленкинсоппа (J. Blenkinsopp) «Пророчество и канон: вклад в изучение иудейских источников»⁴³ даёт ей такую общую характеристику: «Профессор Бленкинсопп написал интересную книгу, в которой есть отдельные прозрения, но которую нелегко читать» (р. 63). Основной тезис автора: канонизация есть признание пророческого статуса (своего рода панпрофетизм в библейской традиции). Отправная точка истории канона — признание авторитета Второзакония (которое сформулировало принципы пророчества), далее — «священническое Четверокнижие», потом Пророки и книги Премудрости. Авторы книг Премудрости и псалмов также наделяются пророческой харизмой («пророчество книжника» и «пророчество храмового служителя»). Рецензент критикует автора за его увлечение «богословием пророчества»,

42 Говорится, что доказать бытование такой традиции невозможно, однако этот гипотетический обряд — лучший фон для пророчества Иер. 31, 15–22 (Ibid. P. 53).

43 McKane W. Review of: Blenkinsopp J. *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*. Notre Dame; London: University of Notre Dame Press, 1977. (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity; vol. 3). P. 63–69.

за его критические высказывания об отдельных учёных и о состоянии библейской науки в целом (р. 66–67). Отмечается интересная мысль автора: истинность пророческой харизмы не поддаётся формальным или внешним критериям, это тайна встречи пророка с Богом (р. 68).

М. Эндрю (M. E. Andrew) написал отзыв на сборник Ш. Бланка (Sheldon H. Blank) «Пророческие мысли, эссе и обращения»⁴⁴, в котором собраны основанные на текстах Ветхого Завета проповеди и очерки известного американского раввина, созданные более чем за пятьдесят лет его служения. Название сборника связано с тем, что в большей части заметок используются книги пророков, хотя есть беседы и на другие темы.

Далее идёт рецензия на работу Р. Ползина (Robert M. Polzin) «Библейский структурализм: метод и субъективность в изучении древних текстов»⁴⁵. Эта книга состоит из трёх частей: в первой части излагаются принципы структурализма, во второй приведён пример применения структурализма к Книге Иова, в третьей части автор анализирует труды Ю. Велльгаузена, Г. фон Рада и М. Нота, пытаясь найти в них идеи структурализма; последнюю часть книги рецензент считает самой ценной, поскольку суждения автора можно рассматривать как примеры идеальных рецензий на научные труды (р. 73).

Наконец, Дж. МакКонвилл (J. Gordon McConville) в рецензии на монографию «Исход. Проповедь Ветхого Завета»⁴⁶ Ф. Феншема (F. C. Fensham) отмечает три существенные особенности данного комментария на Книгу Исход: 1) взаимосвязь с другими богословскими дисциплинами: автор активно цитирует тексты Нового Завета и христианскую догматику, его книгу можно использовать как материал для проповедей; 2) широко привлекаются данные археологии и истории Ближнего Востока для объяснения библейского нарратива и законов, притом что мнения библейских критиков не рассматриваются; 3) Книга Исход прочитывается как целостное произведение (например, отмечается развитие образа Моисея: сомневающийся посланник Бога перед фараоном, «герой веры» у Чермного моря и духовный лидер на Синае). Можно сказать, что комментарий Ф. Феншема, по существу, близок к церковной консервативной экзегетической традиции.

44 Andrew M. Review of: Blank Sh. H. *Prophetic Thought, Essays and Addresses*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1977. P. 69–71.

45 Daniels P. Review of: Polzin R. M. *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*. Missoula: Scholars Press, 1977. (Semeia. Supplements). P. 71–73.

46 McConville J. Review of: Fensham F. C. *Exodus. De prediking van het Oude Testament*. Nijkerk: Callenbach, 1977 (1st ed.: 1970). P. 74–76.

JSOT. Vol. 4. № 13. (Август 1979). 75 p.

Выпуск 13-й содержит пять статей и одну рецензию, при этом три статьи посвящены интерпретации известного фрагмента Быт. 6, 1–4 о «сынах Божиих» и «дочерях человеческих», их совокупный удельный вес превышает половину объёма журнала.

После краткого предисловия помещена статья ирландского библеиста Д. Пэйна⁴⁷ (David F. Payne) «Книга Ионы с точки зрения её аудитории»⁴⁸. После рассуждений об уникальности Книги Ионы автор заявляет: из множества нерешённых вопросов особенно важны два: цель книги и её жанр. Решению этих глобальных проблем может помочь исследование частных вопросов: восприятие пророка читательской аудиторией⁴⁹, значение Ниневии, образы язычников и связь Книги Ионы с другой литературой. По его мнению, первоначальные читатели знали об Ионе только то, что он был известным историческим лицом, северянином и пророком; все остальные черты образа Ионы, приписываемые ему современными экзегетами, подвергаются сомнению (р. 4–6)⁵⁰. Ниневия традиционно была воплощением всего, что враждебно Израилю; при этом факт покаяния и прощения жителей говорит о том, что история о проповеди Ионы была известным преданием (при этом историчность предания не имеет значения); если бы сюжет книги полностью являлся вымыслом автора, его идея была бы непонятна (р. 7–8). Поведение язычников (моряков в 1 главе и жителей Ниневии в 3 главе) признаётся вполне приемлемым с точки зрения читателя (автор даже ссылается на известную в Персии традицию облачать животных в траурные одежды); нет необходимости видеть иронию автора Ионы в приписывании им особой «человечности» или благочестия

47 Возможно, Д. Пэйн известен отечественным библеистам тем, что ему принадлежит комментарий на 1 и 2 Царств в сборнике «Новый библейский комментарий». См.: *Пэйн Д. Ф.* Первая и Вторая книги Царств // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. С. 399–448.

48 *Payne D.* Jonah from the Perspective of Its Audience. P. 3–12.

49 Автор акцентирует: по мере изучения книги он всё более убеждался в необходимости определить первоначальную аудиторию книги (*Ibid.* P. 4).

50 Критикуется приписывание Ионе узконационалистического мировоззрения, которое встречается в работах современных библеистов (якобы Иона не хотел покаяния и прощения ассирийцев — врагов Израиля). Осуждается идея, будто Иона решил бежать в Испанию, полагая, что власть Яхве ограничена территорией Палестины; читатели вряд ли уловили бы такой подтекст. Автор статьи также не разделяет мысли о том, что образ Ионы в книге представлен как «карикатурный» (*Ibid.* P. 6).

(р. 8–9). Наконец, говоря о месте Книги Ионы среди библейской литературы, Д. Пэйн предлагает рассматривать её как «антиапокалиптическое» произведение⁵¹, то есть труд, написанный в период развития апокалиптики⁵² и содержащий скептические мысли по тем аспектам, которые были присущи иудейским апокалипсисам. С апокалипсисами книгу роднит выбор древнего пророка в качестве главного героя, предсказание катастрофы, образ «большой рыбы» (как аналог чудовищ апокалипсисов); однако автор показывает проблемы проведения чёткой границы между «белым и чёрным», добром и злом. Гибель Ниневии, предсказанная Ионой, по факту отсрочена; это означает неизвестность точного времени падения противников Израиля, да и сомнения в том, случится ли их гибель вообще (р. 11).

Далее рассмотрим публикацию канадской исследовательницы Э. Бельфонтейн (Elizabeth Bellefontaine) «Втор. 21, 18–21: пересматривая дело непокорного сына»⁵³. Отмечается, что в указанном отрывке Второзакония фактически совмещены два обычая из уголовного судопроизводства Древнего Израиля. Во-первых, речь идёт о смертном наказании *буйного и непокорного* сына. Автор доказывает, что такая крайняя мера связана не с отдельными нарушениями им заповеди о почитании родителей⁵⁴ и даже не с рукоприкладством или оскорблением родителей (см. Исх. 21, 15.17), за которые полагалась высшая мера наказания (поскольку текст не указывает на конкретные преступления, а это обязательное условие для вынесения судом смертного приговора). Выражение: «*буйный и непокорный*» — часто применяется к неверному Израилю и обозначает крайнюю степень нечестия; значит, и в рассматриваемом отрывке речь идёт о полном отвержении сыном статуса родителей⁵⁵. Он открыто заявляет им: вы мне больше не мать и не отец — и своей жизнью подтверждает такую позицию, отвергая их авторитет и семейные узы (р. 17–20). Во-вторых, указание на то, что сын — *мот и пьяница*, предполагает

51 Термин «антиапокалиптическое произведение» в статье Д. Пэйна не встречается, но, кажется, он лучше всего отражает идеи автора статьи.

52 Очевидно, автор придерживается достаточно поздней датировки Книги Ионы, хотя явно об этом не говорится.

53 Bellefontaine E. Deuteronomy 21, 18–21: Reviewing the Case of the Rebellious. P. 13–31.

54 Отдельным интересным фрагментом статьи является анализ пятой заповеди, в котором указаны различные обязанности, связанные с почитанием родителей (Ibid. P. 15).

55 Автор замечает: родители имели полномочия наказывать своего сына, но смертный приговор могли вынести только старейшины. Тот факт, что родители предают своего сына на суд, зная заранее о высшей мере наказания, говорит о том, что в попытках исправить своего сына они исчерпали все ресурсы (Ibid. P. 14).

разгульный и соблазнительный образ жизни. Причём в этом аспекте уже имела место реальная опасность для всего народа: такой человек мог не только совращать других, но и навлечь гнев Божий на всё общество, если оно будет терпеть в своей среде подобного субъекта (р. 21)⁵⁶. В итоге, осуждая этого человека на казнь, семья избавлялась от неисправимого члена, а общество удаляло из своей среды социально опасный элемент (р. 23). Заключительный фрагмент: «...и так истреби зло из среды себя, и все Израильтяне услышат и убоятся» (Втор. 21, 21б) — рассматривается как добавление Девтерономиста к древнему закону, которое содержит обращённое ко всему народу требование верности Яхве. Как родители должны своего упорного в беззаконии сына предать на суд, так и Господь (который является Отцом Израиля) будет вынужден жестоко расправиться с мятежным и грешным народом⁵⁷. Исторически же разница проявилась в том, что Яхве в итоге не истребил полностью Свой народ, но очистил его и обновил с ним отношения Завета (р. 25–26).

Теперь перейдём к теме-доминанте выпуска — анализу Быт. 6, 1–4. Первой публикацией является статья британского учёного Д. Клайна (David J. A. Clines) «Значение эпизода “сынов Божиих” (Быт. 6, 1–4) в контексте “первобытной истории” (Быт. 1–11)»⁵⁸. Автор сначала разбирает три стандартные идентификации *сынов Божиих* и *дочерей человеческих*: 1) сифиты и каинитки: эта версия признаётся маловероятной; 2) небесные существа и земные женщины: эта точка зрения поддерживается «большинством учёных», при этом указан главный аргумент против неё: непонятно, почему люди наказаны за то, в чём они не виноваты, ибо небесные существа по факту брали земных женщин силой; 3) правители (цари) и женщины, страдавшие от их произвола. Именно в пользу последней версии склоняется автор статьи; при этом признаёт, что в первоначальном варианте мифа под сынами Божиими могли подразумеваться небесные существа, но, по его мнению, библейский автор уже понимал их как царей (р. 33–35). Далее автор рассуждает о мотивах этого эпизода, в котором видит нарушение

56 Почему же именно родители должны инициировать наказание для такого человека? Закон предполагает социальную ответственность родителей, которые должны были принять превентивные меры к удалению опасности, угрожающей обществу (*Bellefontaine E. Deuteronomy 21, 18–21 P. 22*).

57 Пророки, обличавшие Израиль в мятежном упорстве, как и их аудитория, естественно знали, что подобное поведение сына в отношении родителей наказывается смертной казнью (*Ibid. 19*).

58 *Clines D. The Significance of the «Sons of God» Episode (Genesis 6, 1–4) in the Context of the «Primeval History» (Genesis 1–11). P. 33–46.*

границ между божественным и человеческим мирами, искажение посредством насилия идеи божественного присутствия на земле, стремление царей к возвеличению своего имени (אֲדָמָה וְאֶשְׁרָא = букв. «люди имени», см. Быт. 6, 4) — все эти мотивы проявляются и в других рассказах Быт. 1–11 (р. 36–37). В завершающей части отмечаются связи отрывка с предыдущими главами Бытия (в Быт. 5 говорится об умножении людей на земле, что как раз подразумевается в данном эпизоде) и с последующим рассказом о потопе. Подробно анализируется значение 120-летнего периода в Быт. 6, 3; в итоге принимается идея, что 120 лет — период между определением Божиим и началом потопа (р. 41–42).

Далее следует публикация Д. Петерсена (David L. Petersen) «Быт. 6, 1–4: Яхве и формирование космоса»⁵⁹. Статья написана в весьма либеральном ключе, вот основные тезисы: 1) Быт. 6, 1–4 является законченным и самостоятельным отрывком, в котором присутствует явная ирония⁶⁰; 2) этот эпизод считается израильским мифом; рассматриваются попытки других учёных найти параллели в мифах других народов, показывается неубедительность подобных построений (р. 50–54); 3) Быт. 6, 1–4 раскрывает идею организации мира Богом, демонстрирует формирование в праисторический период тех принципов, по которым живёт человечество; здесь утверждаются две реальности: смертность человека⁶¹ и ограничение продолжительности жизни (120 лет — максимальный возраст для подавляющего большинства людей); 4) Яхве, «несправедливо» наказывая людей и лишая их возможности бессмертия, действует по Своему произволу; в этом состоит принципиальное отличие Бога от человека⁶².

59 Petersen D. Genesis 6, 1–4, Yahweh and the Organization of the Cosmos. P. 47–64.

60 Важный момент: Д. Петерсен подчёркивает, что фрагмент Быт. 6, 1–4 никак не связан с потопом; весь сюжет ограничен четырьмя стихами. Ирония же выражается в следующем: есть преступление (совокупления богов с женщинами), есть последствия (рождение исполинов — полубогов), есть наказание — ограничение жизни человека до 120 лет. В правильном построении сюжета эти элементы должны идти в указанном порядке. Однако в Быт. 6, 1–4 порядок обратный: нарушение, наказание, последствия нарушения. Ещё важный элемент иронии в том, что читатель ожидает наказания богов, тогда как на деле наказаны люди, которые совсем не виноваты в произошедшем (Ibid. P. 48–49).

61 Автор утверждает: Быт. 6, 1–4 в этом смысле как бы продолжает мотив, выраженный в Быт. 3, 22–24. Яхве стремится оставить человека смертным. Когда человек съел плод и имел возможность стать бессмертным, Бог выгнал его из рая и поставил ограду. Теперь же небесные существа совокупились с женщинами и человечество вновь получило возможность бессмертия. Однако Бог в ответ на это своевольно ограничивает продолжительность жизни человека, назначая ему максимум 120 лет (Ibid. P. 56–57).

62 Если говорить простыми словами: Бог может делать, что хочет, тогда как человек (даже царь) не может делать всё, что хочет.

Мы видим, что для православного читателя многие идеи и высказывания автора статьи неприемлемы⁶³; единственно ценным материалом может быть признан критический анализ мнений библеистов, пытавшихся найти параллели между языческой мифологией и фрагментом Быт. 6, 1–4.

Завершает тему выпуска работа канадской исследовательницы Л. Эслингер (Lyle Eslinger) «Контекстуальная идентификация *bənê-hāʔēlōhîm* и *bənôṭ hāʔādām* в Быт. 6, 1–4»⁶⁴. В статье дана оригинальная трактовка понятий «сыны Божии» и «дочери человеческие», представленная как результат «внимательного чтения контекста». Сначала автор резонно доказывает, что обе группы, особенно сыны Божии, — это люди (ибо Божии наказания в 6, 3 направлены против людей). Далее подробно рассматриваются два эпизода: грехопадение и история Каина. В обеих историях подчёркивается роль Евы, которая в большей степени стремилась к «божественности», тогда как Адам был изначально «согласен» со своей человечностью. Именно Ева первая съела плод и дала Адаму, который послушно принял плод из рук жены. Затем, когда Ева родила Каина, она вновь почувствовала себя «богиней»: *Приобрела я человека от Господа* (Быт. 4, 1). Каин — сын мятежной Евы, убивая Авеля, фактически действует подобно своей матери. В итоге Каин и его сыновья — потомки Евы *от Господа*. Сифиты, напротив, изображены как подлинные люди — потомки Адама (в родословии Сифа в главе 5 Ева даже не упоминается). Кроме того, только в родословии по линии Сифа регулярно говорится о рождении дочерей (девять раз в главе 5). Отсюда делается вывод: сыны Божии — потомки Каина, дочери человеческие — потомки Сифа. Подобно тому, как желающая стать богом Ева стала инициатором падения Адама, так и сыны Божии провоцируют дочерей человеческих, причём без сопротивления со стороны последних. Однако есть и существенное различие между Евой и сынами Божиими, свидетельствующее о деградации последних: Ева съела плод, ибо хотела «высокой» цели — стать богом; в то же время сыны Божии не способны ни на что другое, как только на блуд (р. 71). Подводя итог, можно сказать, что в статье Л. Эслингер представлена довольно неожиданная интерпретация понятий «сыны Божии» и «дочери человеческие»,

63 Возникает вопрос: как автор статьи представлял себе мировоззрение Яхвиста — предполагаемого автора Быт. 6, 1–4? Судя по тому, что автор приписывает Яхвисту критику действий Яхве и иронию по отношению к Богу, он, вероятно, считал Яхвиста атеистом и богоборцем или, как минимум, либеральным мыслителем и скептиком!

64 Eslinger L. A Contextual Identification of the *bene ha'elohim* and *benoth ha'adam* in Genesis 6, 1–4. P. 65–73.

противоположная традиционной (вспомним, что по традиционному святоотеческому пониманию сыны Божии — потомки Сифа, дочери человеческие — каинитки).

В конце выпуска помещена рецензия Р. Коггинза (R. J. Coggins) на книгу Ж. Вермайлена (J. Vermeylen) «От пророка Исаии до Апокалипсиса. Библейские этюды»⁶⁵. Большая часть этого двухтомника посвящена Книге пророка Исаии, причём в первом томе рассматривается Ис. 1–35, второй том начинается с анализа Ис. 56–66, также рассматриваются вопросы формирования книг Амоса и Михея. К Книге Исаии автор подходит в духе истории редакций: самому пророку усваивается небольшой объём текста (гораздо меньше, чем предполагается большинством учёных⁶⁶), далее проживаются шесть этапов формирования книги, причём четыре последних этапа относятся к послевоенному периоду. Рецензент отмечает: в книге много ценной информации и сноска на работы других учёных, однако непонятно, почему автор игнорирует Ис. 40–55 и, самое главное, есть большие сомнения относительно возможности проследить столь детально этапы формирования книги при таком ничтожно малом количестве фактов (р. 75).

JSOT. Vol. 4. № 14. (Октябрь 1979). 75 р.

Выпуск 14-й содержит четыре статьи и две рецензии. Начальная статья «Закат пророчества или рассвет апокалиптики?» написана Р. Кэрролом (Robert P. Carroll)⁶⁷ и по существу является довольно пространной рецензией на книгу П. Хэнсона «Рассвет апокалиптики»⁶⁸, в которой обсуждаются истоки апокалиптического движения. В противовес популярному мнению о влиянии «декадентских культур» П. Хэнсон доказывает, что иудейская апокалиптика восходит к израильской пророческой традиции (р. 3). Эта идея была отражена в трудах некоторых учёных, оригинальность П. Хэнсона состоит в ранней датировке этого процесса: кон. VI — V в. до Р. Х. Автор основывает свои суждения во многом на подробном анализе Ис. 56–66 и Зах. 9–14, рисуя следующую картину. После плена происходит столкновение двух социальных групп:

65 Coggins R. J. Review of: Vermeylen J. Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Études bibliques. 2 vol. Paris: Gabalda, 1977–1978. P. 74–75.

66 Отмечено, что позднейшей считается даже Ис. 5, то есть песнь о винограднике (Ibid. P. 74).

67 Carroll R. Twilight of Prophecy or Dawn of Apocalyptic? P. 3–35.

68 Hanson P. D. The Dawn of Apocalyptic. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

иерократов и визионеров. Иерократы — высшее священство храма, визионеры — последователи Второиисаи. Часть пророков (Аггей и Захария) поддерживали иерократов в их деятельности по восстановлению храма и организации жизни общины; в итоге визионеры оказались в оппозиции. Не видя потенциала для реализации идей Второиисаи в условиях реальной истории, визионеры переключились на темы конца времён и решительного вмешательства Яхве в мировой порядок. Как результат формируются начала апокалиптической эсхатологии, принципиальное отличие которой от пророчества в том, что пророков заботит действие Промысла Божия здесь и сейчас, в рамках конкретного народа и государства, тогда как апокалиптики скептически рассматривают текущую ситуацию и говорят о радикальном изменении космоса в неопределённом будущем, раздвигая национальные и исторические рамки (р. 5). Подтверждение своих идей П. Хэнсон доказывает оригинальным комментарием Ис. 56–66, в котором выявляет различные аспекты полемики визионеров против иерократов. Изложив эти идеи П. Хэнсона, автор статьи Р. Кэррол во второй её части указывает на некоторые слабости построения П. Хэнсона. В частности, П. Хэнсон заявляет, что взгляды визионеров и иерократов на культ принципиально отличались; однако эта идея сомнительна и автор, видимо, преувеличивает значение тем полемических выпадов против культа, которые есть в Ис. 56–66 (р. 22–23). В целом, по мнению Р. Кэррола, П. Хэнсон часто утрирует расхождения между визионерами и иерократами: скорее всего, эти группы были близки по мировоззрению, однако незначительные разногласия между ними привели к ожесточённым спорам, в итоге эти группы стали казаться радикально отличными по взглядам и убеждениям (р. 24). В конце статьи Р. Кэррол говорит, что обличительные фрагменты Ис. 56–66 и Зах. 9–14 существенно отличаются от позднейших обширных апокалипсисов, поэтому эпоху VI–V вв. до Р. Х. лучше назвать не «рассветом апокалиптики», а «закатом пророчества» (р. 31).

Следующей опубликована статья известного текстолога Э. Това «Текстуальная принадлежность 4QSam^a»⁶⁹, которая, как и первая статья выпуска, является подробной рецензией. Э. Тов анализирует книгу Ю. Ульриха «Кумранский текст Книги Самуила и Иосиф»⁷⁰, в которой представлено сравнение текста 4QSam^a с другими свидетелями: Септуагинтой (гл. 2 и 4 книги), с текстом Лукиановой рецензии (гл. 3),

69 Tov E. The Textual Affiliations of 4QSam^a. P. 37–53.

70 Ulrich E. The Qumran Text of Samuel and Josephus. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1978. (Harvard Semitic Monographs; vol. 19).

с масоретским текстом Книги Паралипоменон (в той части, где она совпадает с текстом 1 и 2 Царств) (гл. 5) и с трудами Иосифа Флавия (гл. 6–8). Основные выводы Ю. Ульриха таковы: 1) текст 4QSam^a во многом совпадает с Септуагинтой против МТ; 2) в версии Лукиана следует различать более древнюю часть и позднюю «кайге» редакцию, которая затронула 2 Цар. 10 — 3 Цар. 2, 11. В древней части версия Лукиана демонстрирует особенное сходство с 4QSam^a, что позволяет сделать вывод: еврейским оригиналом версии Лукиана был текст, близкий к 4QSam^a; 3) МТ Книги Паралипоменон в большей степени соответствует кумранскому и греческому тексту 1 и 2 Царств, нежели МТ 1 и 2 Царств; 4) библейский текст Иосифа Флавия основан на греческом тексте (а не на еврейском) книг Царств, который близок к 4QSam^a и Септуагинте. Сам Э. Тов в конце статьи, высоко оценивая работу Ю. Ульриха, сомневается в том, что автор методически верно обсуждает отношения между свидетелями текста. Ю. Ульрих основывает свои суждения на количественной статистике, при этом при рассмотрении совпадений между 4QSam^a и LXX в одинаковой степени учитываются и существенные, и незначительные фрагменты, тогда как при оценке расхождений между этими же свидетелями учитываются только значимые разночтения, а второстепенные опускаются. В связи с этим создаётся эффект близости 4QSam^a и LXX. Если же объективно учитывать все различия между этими свидетелями, то следует говорить не о двух (МТ и 4QSam^a/LXX), а о трёх независимых источниках: МТ, 4QSam^a и LXX (p. 50–51).

Теперь рассмотрим статью К. Хаука (Cornelius B. Houk) «Слоги и псалмы: статистический лингвистический анализ»⁷¹, которая является продолжением его же статьи в выпуске 6 и реакцией на работы Р. Би (по факту идёт дальнейшая дискуссия между двумя учёными о методах статистического анализа библейской поэзии). К. Хаук настаивает на справедливости своего принципа подсчёта всех слогов (а Р. Би полагает, что нужно учитывать только полные слоги, см. его статью в выпуске 10) и свой метод иллюстрирует в статье обращением к другим псалмам: Пс. 41–42, 65, 101, 129 и 143⁷². Для всех указанных псалмов методом сканирования подтверждаются те данные относительно их состава, которые выводятся посредством научно-критического анализа⁷³. В заключение статьи

71 Houk C. Syllables and Psalms: A Statistical Linguistic Analysis. P. 55–62.

72 Нумерация псалмов даётся по русской Библии.

73 Пс. 42 является продолжением Пс. 41, что подтверждается статистическим анализом: средняя длина слова (далее будем обозначать **S**) в Пс. 41 равна 2,45, в Пс. 42 — 2,51 (т. е. показатели примерно равны). Пс. 65 разделяется на две части: Пс. 65, 1–12 (**S** = 2,67)

К. Хаук утверждает, что его метод анализа и метод Р. Би применительно к Пс. 131 (существенная разница есть только в отношении стихов 6–9) дают примерно сходные результаты; вопрос о том, следует ли учитывать подвижное и составное «шва», является дискуссионным (р. 59–60).

Последней из статей является краткое эссе Ф. Скафеллы (Frank Scafella) «Чтение Иова»⁷⁴. Предложены размышления автора над текстом Книги Иова, широко употребляется философская терминология. Автор часто называет Иова трансценденталистом, говорит, что каждое его слово — отражение внутреннего субъективного знания и соответствует его жизни — «непорочной и праведной» (см. Иов 1, 1), в то время как суждения друзей не проникнуты опытом, они — теологи и основываются на традиции (р. 65–66). В статье много говорится о мыслях и чувствах, которые возникают у читателя при чтении Книги Иова.

И в завершение две рецензии. С. Крофт (Steven J. L. Croft) в рецензии на книгу Х. Уильямсона (H. G. M. Williamson) «Израиль в Книгах Паралипоменон»⁷⁵ подробно излагает критику автором аргументов в пользу единого писателя книг Паралипоменон и Ездры–Неемии, но считает его критику неубедительной⁷⁶ и сам приводит ещё два аргумента в пользу единого автора этих книг. В заключительной части рецензии отмечен демократичный взгляд в Книге Паралипоменон на состав истинного Израиля: в него входят не только иудеи, но все потомки Иакова, лояльные к иерусалимскому культу (р. 72).

А. Хаузер (Alan J. Hauser), рецензируя книгу Г. Корнфельда (Gaal Yah Cornfeld) «Археология Библии: книга за книгой»⁷⁷, отмечает сле-

является хвалой общины, тогда как Пс. 65, 13–20 ($S = 2,32$) — индивидуальное благодарение; различие по содержанию подтверждается статистическим анализом. Пс. 101 состоит из трёх фрагментов: Пс. 101, 1–13 ($S = 2,48$); 101, 14–25 ($S = 2,29$); 101, 26–29 ($S = 3,04$); начальный фрагмент (стихи 1–13) считается оригинальной индивидуальной молитвой, другие два отрывка — поздние дополнения. В псалме 129 выделяется заключительное добавление: стихи 1–6 ($S = 2,80$) отличаются по стилю от стихов 7–8 ($S = 2,12$). Наконец, Пс. 144 также состоит из двух частей: стихи 1–11 ($S = 2,52$) и стихи 12–15 ($S = 2,84$); вторая часть имеет языковые отличия (использованы поздние еврейские и арамейские слова).

74 Scafella F. A Reading of Job. P. 63–67.

75 Croft S. Review of: Williamson H. G. M. Israel in the Books of the Chronicles. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. P. 68–72.

76 Рецензент отмечает, что недостаточно только критики аргументов в пользу единого автора, нужно предложить оформленную законченную гипотезу в пользу разных авторов книг Паралипоменон и Ездры–Неемии, чего в рецензируемой книге нет (Croft S. Review of: Williamson H. G. M. Israel in the Books of the Chronicles. P. 69).

77 Hauser A. Review of: Cornfeld G. (with D. N. Freedman, Consulting Editor). Archaeology of the Bible: Book by Book. London: Adam & Charles Black, 1977. P. 73–75.

дующее: автор представил амбициозный проект, пытаясь для каждой книги Библии указать относящиеся к ней археологические находки. Однако иногда представленный материал лишь косвенно относится к определённой книге (например, для Песни песней представлены данные раскопок Фирцы и Эйн Геди). В книге много материала, качественные фотографии, однако непонятна аудитория книги: для среднестатистического читателя она будет сложна из-за обилия специальных археологических терминов, а для учёного в книге недостаточно информации и почти нет ссылок (р. 73–74).

Продолжение следует

ЖУРНАЛ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ. ЧАСТЬ 1: ТОМ 71 (2020), ВЫПУСК 1

ОБЗОР МАТЕРИАЛОВ

Вадим Валентинович Серов

доктор исторических наук
преподаватель Барнаульской духовной семинарии
656008 Россия, г. Барнаул, пер. им. Ядринцева, 66
wseroff@yandex.ru

Для цитирования: Серов В. В. Журнал церковной истории. Часть 1: Том 71 (2020), выпуск 1. Обзор материалов // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 168–181. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.008

Аннотация

УДК 82-95 (27-9)

Настоящий очерк открывает ретроспективный обзор всех номеров «Журнала церковной истории» («The Journal of Ecclesiastical History»). Это рецензируемое периодическое (4 раза в год) научное издание, осуществляемое университетским издательством Кембриджа с 1950 г. В журнале публикуются статьи, книжные обзоры, рецензии на статьи, заметки и документы, имеющие отношение к различным периодам и аспектам истории христианства. Предлагаемая публикация обзора первого выпуска 71-го тома (2020 г) издания. Номер представлен двадцатью публикациями, в том числе: восемью тематически не связанными друг с другом статьями и дюжиной аннотаций на недавние монографии и сборники статей и материалов выступлений на конференциях.

Ключевые слова: обзор, историография, библиография, история Церкви, христианское учение.

**The Journal of Ecclesiastical History. Part 1:
Vol. 71. Issue 1. January 2020**

Bibliographical Review

Vadim V. Serov

Doctor of Historical Sciences

Lecturer of the Barnaul Theological Seminary

66, Jadrintseva st., Barnaul 656008, Russia

wseroff@yandex.ru

For citation: Serov, Vadim V. "The Journal of Ecclesiastical History. Part 1: Vol. 71, Issue 1, January 2020. Bibliographical Review". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 168–181 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.008

Abstract. The Journal of Ecclesiastical History is a quarterly peer-reviewed academic journal published by Cambridge University Press. It was established in 1950 and covers all aspects of the history of the Christian Church. It deals with the church both as an institution and in its relations with other religions and society at large. The journal's scope extends to cultural, institutional, intellectual, political, social and any other relevant form of history; to all periods from ancient to modern; and to all regions of the world. Contributors address detailed research questions as well as engaging with the wider issues in the field. In proposed review of this journal's issue all the published materials will be briefly considered from the point of view of their content and main ideas.

Keywords: Review, historiography, bibliography, the Church history, Christianity.

1. Статьи

Сборник открывает статья *Найджела Трингама «Культ св. Эдит Полесвортской»*¹ с реконструкцией истории формирования и географии распространения этого редкого христианского культа, возникшего в раннесредневековой Англии. Реальность личности святой Эдит остается предметом давнего спора, и автор статьи выступает на стороне тех, кто склоняется в пользу её историчности. На основании сообщений хроник Средней Англии, датируемых XIII в., он заключает, что реальная Эдит, возможно, была принцессой англосаксонского королевства Мерсия и совершала чудеса во имя Господа в окрестностях селений Полесворт и Лаут в VII в. (р. 8 f.). Культ этой святой сложился во многом благодаря усилиям лордов Мармион — владельцев замка Татворт, которые в своё время возродили имя и славу Эдит для усиления собственного значения как обладателей и защитников земли, на которой якобы находилась её могила. Мармионы даже основали женский монастырь во имя святой Эдит, однако не сумели добиться того, чтобы её культ приобрел широкую известность и почитание (р. 18). Подобно Бертелину в Стаффорде и Вульфхаду в Стоуне, Эдит в Полесворте осталась местной достопримечательностью и рядовым именем в церковных святцах.

В статье *Александра Майорова «Русский архиепископ Пётр на Первом Лионском Соборе»*² анализируется один из редких случаев взаимоотношений Русской Православной и Католической Церквей в XIII в. На основе впервые используемых для освещения данной темы письменных памятников, хранящихся в архиве г. Линца (Австрия), устанавливается личность архиепископа Петра, упоминаемого среди участников знаменитого Лионского Поместного Собора 1245 г. (р. 21) В одном из документов, относящихся к XIV в. («Tractatus de ortu Tartarorum»), упоминается некий архиерей «Пётр из Белграба». Автор считает, что под этим названием скрывается древнерусский Белгород, бывший уже в середине XIII в. важным христианским центром как место пребывания митрополита (р. 23). Белгородский митрополит Пётр не только известил Собор о безбожных татарах, разоривших Русь, но и участвовал в переговорах между Никеей и Римом по поводу религиозного союза, тем самым выражая интересы Ромейского государства в качестве представителя Киевской митрополии Константинопольского патриархата. На Первом Лионском Соборе западная и восточная Церкви сошлись

1 *Tringham N.* St Edith of Polesworth and Her Cult. P. 1–19.

2 *Maioriv A. V.* The Rus Archbishop Peter at the First Council of Lyon. P. 20–39.

по ряду вопросов, включая ключевой вопрос о литургическом применении квасного хлеба, и Пётр принимал в этом непосредственное и активное участие (р. 33–38).

Исследование *Сары Уайт* («Томас Вольф против Ричарда из Абингдона: опыт изучения судебного спора 1293–1295 гг.»)³ касается трехлетнего феодального спора по поводу церковной десятины между викарием и ректором церкви в Абингдоне (графство Кент). Относящиеся к нему судебные записи содержат пространные выдержки из писанных правовых актов, что явно не соответствовало статусу столь незначительного дела. В связи с этим автор статьи предполагает, что оппоненты имели доступ к архиву провинциального суда, в котором, в свою очередь, делались соответствующие записи и вообще велась незаурядная правоведческая деятельность (р. 48 f.). Тем самым в публикации демонстрируется, каким образом выстраивалась аргументация тяжущихся в английском провинциальном суде конца XIII в. в связи с нормами действовавшего феодального права. Писаное право тогда не только подкрепляло аргументацию сторон, но и вносило в формализованный спор неформальный элемент правовой грамотности частного лица, участвовавшего в суде в качестве стороны, что, по-видимому, подкупало мнение судей.

О значительно более высокой, чем считается в историографии, роли кафедральных храмов в реформации Церкви в Англии заявляет исследование *Элизабет Бигс*, опубликованное под названием: «**Кафедральный собор в Дурхаме и его епископ в период английской Реформации (1530–1559 гг.)**»⁴. В связи с этим она ставит вопрос о причинах сохранения этими учреждениями высокого авторитета на местах в весьма беспокойное время. Вместо того чтобы стать, как это было бы естественно для католического храма в период Реформации, маргинальным институтом, закрывшимся от бурного внешнего мира, многие кафедральные соборы (и Дурхамский среди них как образец подобного рода поведения — р. 62), возглавляемые своими образованными и политически грамотными епископами, активно участвовали в текущих событиях в пределах своих диоцезов и даже всей страны. Епископ Дурхама Танстал нашёл признание у протестантов за рациональное отношение к проблемам, связанным с реформой Церкви, а также за предоставление всем нуждающимся материальных ресурсов

3 White S. B. Thomas Wolf c. Richard de Abingdon, 1293–1295: A Case Study of Legal Argument. P. 40–58.

4 Biggs E. Durham Cathedral and Cuthbert Tunstall: A Cathedral and Its Bishop During the Reformation, 1530–1559. P. 59–76.

своего епископства. Автор статьи делает неожиданный, на первый взгляд, вывод, который, однако, подтверждается привлечённым фактическим материалом, о том, что епископы главных городов многих церковных округов, обладая накопленным в прошлом политическим весом и финансовой базой, поддерживали в ходе Реформации разные стороны религиозного конфликта, мудро обеспечивая себе высокое место в церковном устройстве пореформенной Англии вне зависимости от итогов Реформации (р. 71–74).

Статья Кеннета Финхэма «**Библия короля Джеймса: Корона, Церковь и народ**»⁵ нацелена на разрешение нескольких нерешенных вопросов, связанных с изготовлением, распространением и восприятием так называемой Библии короля Джеймса, то есть утвержденным переводом на английский язык Священного Писания (1611 г.). Её автор доказывает, что первоначально инициатива короля Англии и Шотландии Иакова I Стюарта по переводу латинского текста на английский не была поддержана духовенством, и ключевой фигурой, продвигавшей идею перевода, выступил архиепископ Кентерберийский Ричард Бэнкрофт. Его неожиданная смерть, случившаяся незадолго до завершения перевода и его опубликования, объясняет причину, по которой в церковные диоцезы не поступил приказ о приобретении этой версии Библии (р. 88). Таковое оказалось предоставлено на усмотрение местных епископов, в результате чего вплоть до начала буржуазной революции 1640-х — 1660-х гг. новая Библия использовалась в богослужении весьма ограниченно, не будучи широко распространенным источником. Обстановка в стране в связи с начавшимися революцией и гражданской войной способствовала распространению и признанию английского перевода Библии, поскольку центрами богослужения, кроме церквей, стали частные домовладения и поместья. Библия, таким образом, превратилась в своеобразное знамя политической борьбы в Англии того времени. В приложении к статье (р. 95–97) приводятся два письма — образец переписки издателя Библии Дж. Хармара с местными церковными иерархами, — подтверждающие авторскую оценку тогдашней политической ситуации.

Кристофер Кортен в статье «**Борьба за наследства в Папском государстве после Реставрации (1814–1830 гг.)**»⁶ рассматривает обычное для любого социума явление — притязание на наследство — на примере

5 *Fincham K. The King James Bible: Crown, Church and People. P. 77–97.*

6 *Korten Chr. The Fight for Inheritances in the Papal State During the Restoration, 1814–1830. P. 98–115.*

Папской области, владения которой были в 1808 г. секуляризованы Наполеоном, а после его поражения возвращены Римскому папе Пию VII, который, в свою очередь, стал претендовать на возврат имуществ и доходов, отчуждённых за годы французского господства. Автор ставит целью выяснить, каким образом отчуждения такого рода стали после Великой французской революции источником немалого дохода и, соответственно, породили борьбу за их возвращение в форме претензий на наследство. Восстановление Папского государства в 1814 г. инициировало невиданные судебные баталии по поводу права на то или иное «наследство» (р. 101 f.). Статус получателей по завещанию оспаривался как частными лицами, так и монастырями; накал страстей в судах достиг такой степени, что потребовалось создать особую комиссию для ограничения процедуры дебатов. Исследование, в частности, приводит к выводу о том, что судебные решения по таким вопросам выносились чаще в пользу церковных организаций, нежели частных лиц, что повредило отношениям между обществом и Католической Церковью и затруднило процесс Рисорджименто, начавшийся после реставрации Папского государства (р. 114–115).

Карл Килкурс в статье «**Наставляющий Небесного Князя: миссия Джозефа Эдкинса по исправлению теологии Хун Сюцюаня**»⁷ (р. 116–134) рассматривает под необычным углом зрения сюжет из истории китайского государства Тайпинов, когда английский протестантский миссионер и китаевед Дж. Эткинс предпринял весной 1861 г. неудачную попытку обогатить теологическую концепцию нанкинских инсургентов значимыми образами из христианства. Это малоизученный в историографии тайпинов вопрос, и статья нацелена на возможно более подробное его освещение. Автор, проанализировав переписку Эткинса с несколькими лидерами тайпинов и записи его бесед с Хун Сюцюанем, пришёл к выводу о невозможности приобщить тайпинов к христианской вере по причине противоречий между верованием Христа и религиозной идеологией древнего Китая (р. 121 f.). В статье показано, что в основе позиции Хуна, отрицающего доводы Эткинса, лежали не абстрактные философические конструкции, замешанные на иррациональности мифологии, а практико-ориентированное мировоззрение (р. 128 f.) ищущего дополнительной легализации руководителя неустойчивого государственного образования, которое

7 *Kilcourse C. S. Instructing the Heavenly King: Joseph Edkins's Mission to Correct the Theology of Hong Xiuquan. P. 116–134.*

находилось в сложной политической ситуации и стремилось выжить любыми способами.

В статье *Дженнифер Сноу*, имеющей избыточно усложненное название «**Запутанный узел: связь церковной дисциплины и “христианского брака” в африканском контексте**»⁸ в основном благодаря перегруженности её методологической основы несколькими концептуально неоднозначными смысловыми конструкциями («публичная дисциплина», «дискурс» и др.), пробивает себе дорогу тривиальная, в общем, мысль о том, что проникновение в любую традиционную культуру непривычных ей внешних явлений неизбежно должно для достижения успеха предваряться диалогом с местными политическими силами и установлением компромисса по поводу будущего взаимодействия. В данном случае предметом рассмотрения и одновременно еще одним доказательством аксиоматичности высказанной мысли выступила «общественная дисциплина» традиционно понимаемой сексуальности в североафриканских племенах, которая шла вразрез с традиционной христианской моделью «правильной» сексуальности. Желавшие успеха в племенной среде, христианские миссионеры были вынуждены не идти в данном вопросе напролом, а обсуждать эту тему с местными авторитетами, которые тоже желали отказаться от некоторых родовых пережитков. Достигнутая в конце концов договоренность относительно новых правил интимной жизни христианизировавшегося населения стала основой более широкого распространения христианского вероучения среди диких народов и одновременно толчком в публично-правовую среду, которая обеспечивает складывание цивилизованного государства, опирающегося на различные «дисциплины».

2. Аннотации (р. 155–175)

Ричард Лим из Норвежской академии наук в кратком отзыве на работу Петера ван Ньюфелена «Размышления о терпимости в поздней античности»⁹ отмечает, что она представляет собой исследование по интеллектуальной истории и культурологии и помогает читателю преодолеть континуум, разделяющий прошлое и настоящее в понимании

8 *Snow J. C. The Troubled Knot: Tying Church Discipline to 'Christian Marriage' in African Contexts. P. 135–153.*

9 *Lim R. Review of: Nuffelen P., van. Penser la tolerance durant l'Antiquite tardive. Paris: Cerf, 2018. 189 p.*

толерантности. Автор рецензируемой монографии достигает поставленной задачи посредством подробных экскурсов в историографию и историю поднятой темы. В основе этой монографии лежит сформулированная автором ещё в 2013 г. концепция происхождения христианского монотеизма из греческой философии и дальнейшего его развития в позднеантичном Римском государстве. В книге наглядно показано, как терпимость действовала в христианской среде, а также проявляла себя в мусульманском и сасанидском обществах по отношению к христианам.

У. Шелтон в отзыве на книгу М. Лапиджа «Римские мученики: введение в тему, переводы и комментарий»¹⁰ повторяет известную мысль о том, что упоминания о христианских мучениках Рима встречаются в письменных источниках весьма редко, хотя церкви, воздвигнутые во имя разных мучеников, встречались в Римском государстве повсюду. Богата на истории о мучениках и агиографическая традиция поздней античности, хотя столь специфический исторический источник весьма неинформативен. Проблема современных критических изданий текстов, повествующих о жизни святых, заключается в отсутствии необходимых источниковых данных, которые сделали бы агиографию мучеников полноценным источником исторической информации. Рецензируемое издание нацелено на разрешение данной проблемы. Его автор, Майкл Лапидж, собрал о каждом из сорока выбранных им святых мучеников все доступные сведения и сделал перевод источников. Рецензент (У. Шелтон) оценил этот труд как неоценимый вклад в изучение раннего христианства. Кроме исторического контекста, монография Лапиджа касается темы церковной этики в античную эпоху.

М. Смит предлагает свою аннотацию на издание под названием: «Григорий Нисский. Опровержение Евномия». Это сборник статей с включённым в него переводом на английский язык первой книги («слова») знаменитого произведения свт. Григория Нисского, изданный в серии «Supplements to Vigiliae christianae»¹¹. Издание на две трети составили доработанные новыми данными доклады, прочитанные на международном colloquio в Памплоне (Испания) в 1986 г. Всего

10 *Shelton W. B. Review of: Lapidge M. The Roman Martyrs. Introduction, Translations, and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2018. 749 p.*

11 *Smith M. Review of: Gregory of Nissa. Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies / ed. by M. Brugarolas. Leiden; Boston: Brill, 2018. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 148). 652 p.*

в сборнике девятнадцать статей, хотя в рецензии приводятся данные лишь о восьми. Вот они: доклад Ф. Манна об использовании Евномием технических терминов; доклад Г. К. Стеда о философской основе употребления Евномием имён Бога; доклад Х. Дробнера «Ссылки Григория Нисского на Библию в аргументации Второй книги “Возражений Евномия”»; доклад М. Бругаролоса «Священные атрибуты и единство Бога у Григория Нисского»; доклад Дж. Масперо «Тринитарная теология Григория Нисского»; статья К. Бозиниса «Догматика и политика Григория Нисского: монархия, демократия, тирания и анархия в “Возражениях Евномия”»; статья Т. Толефсена об использовании Григорием понятия «энергия» и, наконец, статья Э. Мутсулуса о роли пневматологии в произведении Григория.

В свою очередь, Ф. Брюс составил отзыв на книгу М. Маскаринца «Город святых: восстановление Рима в раннем Средневековье»¹². В этой монографии рассматриваются культы нескольких позднеантичных святых, которые почитались в Риме в VI–IX вв. Более пристального внимания автора-исследовательницы удостоились те благочестивые персоны, которые обрели святость не в городе Риме, а за его пределами, особенно на Востоке, и останки которых были перевезены в Рим позднее. Рецензент отмечает, что в рассматриваемом труде использовано огромное количество исторических письменных источников (упоминаются посвящения, агиография, список римских понтификов), так что скудные сведения о таких культах, к тому же рассеянные крупными по огромному историческому полю, впервые собраны вместе, сообщив исследованию глубокую фундированность. Благодаря кропотливой исследовательской работе, нацеленной на аккумуляцию максимального объема релевантной информации о предмете, Рим указанного периода предстает перед читателем в виде некоего репозитория греческих святых, которые заселили город после юстиниановского завоевания и к IX столетию стали «своими» для римлян благодаря усилиям римских священнослужителей.

В аннотации книги Х. Антонсон «Темы проклятия и спасения в старо-скандинавской литературе»¹³ Э. Ров отмечает, что Хаки Антонсон использовала методики трех дисциплин: истории европейской литературы, истории религий и истории скандинавских стран — с целью

12 Bruce F. G. Review of: *Maskarinec M. City of Saints. Rebuilding Rome in the Early Middle Ages*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 2018. 300 p.

13 Rowe E. A. Review of: *Antonsson H. Damnation and Salvation in Old Norse Literature*. Cambridge: Brewer, 2018. 272 p.

изучения нескольких взаимосвязанных культурно-исторических процессов: развития в молодых и только что крещённых средневековых государствах Исландии и Норвегии теологических понятий осуждения на вечные муки и спасения от них; использование этих понятий в тогдашней скандинавской литературе; а также формирование в древнескандинавском обществе соответствующих социально-политических и религиозных практик. Среди многочисленных похвал в адрес автора столь многоплановой и оригинальной работы рецензент указывает на вновь открытый способ прочтения сложнейших для понимания и интерпретации скандинавских текстов, заключающийся в комплексном анализе источниковых данных. Отмечаются и недостатки авторского перевода фрагментов саг, что, впрочем, не отразилось негативно на результате исследования.

Б. Видеман далее представил издание под названием «Применение норм канонического права в церковном управлении в 1000–1234 гг.»¹⁴. Это сборник статей, включающий следующие работы. Статья Джона Отта рассматривает практику выездных судов в архиепископской провинции Реймс в первой половине XII в.; их деятельность основывалась скорее на знании местных обычаев, чем на теории канонического права. Статья Мии Мюнстер-Шведсен реконструирует драматический и извилистый жизненный путь архиеп. Эскила из Лунда. Мелоди Айхбауэр описывает «местные заботы» двух каноников из Турнэ, Грациана и Стефана, на основе данных письменных источников; первый из них был «озабочен» сформулировать привилегии епископа, второй — уточнить права монастырей. В заметке Джейсона Тальядороса нашла продолжение ранее начатая дискуссия о соотношении естественных прав и важных юридических понятий типа *jus* и *libertas*. Грета Остин в своей публикации утверждает, что на Соборе 1023 г. в Зелигенштадте использовались каноны из ныне находящихся в собрании в Мюнхене, а также «Декрет» Бурхарда Вормсского. В свою очередь, Даника Зумерлин установила, что Поместные Соборы в Вальядолиде, Монпелье и Вестминстере применяли папские декреты буквально, притом что на некоторых из этих Соборов не присутствовали папские легаты. В статье Вильяма Норта анализируются комментарии Боницо из Сутри к собранию канонов, известному под названием «Книга о христианской жизни». Кэтлин Кушинг совместно с Луи Хэмилтон сравнивает правовую аргументацию употребительного в свое время наставления «*Libelli de lite*» и экзегезы

14 Wiedemann B. G. E. Review of: The Use of Canon Law in Ecclesiastical Administration, 1000–1234 / ed. by M. Eichbauer, D. Summerlin. Leiden; Boston: Brill, 2019. 291 p.

Бруно из Сеньи. Наконец, Брюс Брезингтон резюмирует труды своих коллег по сборнику, отмечая, что в них с помощью нового материала нашло отражение утвердившееся ранее представление о каноническом праве как о консервативном институте, применявшемся тем не менее весьма широко и охотно.

Н. Куреас в отзыве на книгу Х. Кириаку «Православный Кипр под латинянами (1191–1571 гг.): общество, духовность и личности»¹⁵ замечает, что её автор ставит в ней цель объяснить, каким образом киприоты, долгое время находившиеся под влиянием Римской Католической Церкви и латинской средневековой культуры, сумели сохранить православное культурное наследие, полученное ими от византийского периода. В результате исследования выяснилось, что причиной сохранения православных форм и традиций стало умение приспосабливаться к изменявшимся внешним обстоятельствам, то есть в конечном счете — стремление сохранить православную идентичность. Автор показывает, что, несмотря на формальное подчинение Церкви Кипра папе Римскому в 1260 г., православие на острове и религиозная идентичность киприотов сохранялись благодаря многоплановой практике ненасильственного сопротивления, создания культурных барьеров, умножения идентичностей, тайных религиозных культов и передачи традиций всеми возможными способами.

Следующий отзыв — М. Венсана на книгу Вильяма Куртенэ «Обряды для мертвеца: религия и общество в средневековом парижском университете»¹⁶ — сообщает о том, что рецензируемое издание представляет собой доработанный курс лекций, прочитанный перед слушателями университета Нотр Дам с целью продемонстрировать, по словам рецензента, что учебные заведения средневекового Парижа функционировали не только в качестве мест обучения, но и как церковные сообщества, деятельность которых во многом посвящалась поминовению умерших и проведению соответствующих литургий. Особое место среди последних занимал культ Девы Марии. В монографии показано, что входившие в состав учебных заведений люди идентифицировали себя, в первую очередь, как «народ» данного учреждения, а затем как народ факультета или колледжа. Понятие «университет» оставалось более аморфным и абстрактным. Идентификации «народа» в значительной

15 Coureas N. Review of: Kyriacou Chr. *Orthodox Cyprus Under the Latins, 1191–1571. Society, Spirituality, and Identities*. London; New York: Lexington Books, 2018. 353 p.

16 Vincent M. Review of: Courtenay W. J. *Rituals for the Dead. Religion and Community in the Medieval University of Paris*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2019. 214 p.

мере способствовали рассмотренные в книге религиозные совместные практики, занимавшие до половины полезного времени.

Рецензия П. Цутши рассматривает труд А. Фосьера «Бюро душ: делопроизводство и практическое администрирование папского Пенитенциария в XIII–XIV вв.»¹⁷. Папский Пенитенциарий был одним из самых важных департаментов курии в конце классического Средневековья. Он включал в себя отдел бумаг, который выпускал разрешения и прочие благосклонные постановления за подписью кардинала — главы этого департамента. Описи документов Пенитенциария, содержащие адресованные папе и заверенные кардиналом просьбы и жалобы, стали использоваться в качестве исторического источника лишь с 1988 г., причем в центре внимания исследователей оказались документы преимущественно XV в. Обе эти историографические недоработки автор рассматриваемой монографии использовал для придания своей работе необходимой научной новизны и актуальности: Арно Фосьер сосредоточился на более ранних регистрах Пенитенциария, прежде почти не изученных. Кроме того, как отмечает рецензент, Фосьер анализирует правовую и теологическую основу деятельности этого папского департамента.

Дж. Уиллис сделал сообщение о публикации под названием «Десять заповедей в культуре Средневековья и раннего Нового времени»¹⁸. Названное издание — сборник материалов по результатам конференции в Генте в 2014 г. Рецензент, отдав должное важности обоих событий (конференции и публикации), отмечает их историографическую своевременность и научную актуальность. В рецензии упоминаются одиннадцать публикаций из сборника. В докладе Лесли Смита говорится о том, что с XII в. в школьном обучении стали гораздо чаще упоминаться заповеди. Лука Джили стремится объяснить отсутствие Декалога в тексте «Божественной комедии». Напротив, доклад Шарлотты Купер посвящён фактам включения заповедей в «*Epistre Othéa*» Кристины из Пизы. В статье Грегори Хаке рассматривается манера использования в поэзии позднего Средневековья в качестве тропа близкое к заповедям понятие идолопоклонства. Статья Роберта Баса представляет попытку «измерить» влияние Декалога на повседневную жизнь верующих мирян. Грети Динкова-Брун описывает содержание и оценивает

17 Zutshi P. Review of: Fossier A. Le bureau des âmes. Écritures et pratiques administratives de la Pénitencerie apostolique (XIII^e–XIV^e siècle). Rome: École française de Rome, 2018. 621 p.

18 Willis J. Review of: The Ten Commandments in Medieval and Early Modern Culture / ed. by Y. Desplenter, J. Pieters and W. Melion. Leiden; Boston: Brill, 2017. 253 p.

значение использования Декалога в руководстве для клира Ричарда из Ветерингсетта. Юрий Десплентер исследовал вульгарные трактовки заповедей, составленные теологом XIV в. Яном ван Леовеном. Статья Люси Долежаловой анализирует серию средневековых мнемонических поэм, которые следовали за Августином, связавшим десять заповедей с десятью бедствиями египетскими. Кристоф Блаха представил рассуждения об использовании темы заповедей в проповедях на территории позднесредневековой Польши. Хенк ван дер Бельт в своей статье рассматривает практику изображения заповедей на гравюрах в лютеранских катехизисах. Наконец, завершает сборник статья Вальдемара Ковальского об использовании темы трёх первых заповедей в польских католических катехизисах в важный для польской церковной истории период 1560-х — 1570-х гг.

В аннотации на книгу Д. Хилла «Инквизиция в XIV в.: руководства от Бернара де Ги и Николаса Аймериха»¹⁹ А. Форест извещает нас о том, что данное издание представляет собой докторское исследование о правилах ведения религиозного расследования, разработанных двумя видными инквизиторами XIV в. В аннотации, помимо детального обзора и оценок произведений Ги и Аймериха, предлагается сравнительный анализ этих двух с итальянскими трудами — анонимным «*De officio inquisitionis*» и «Золотым трактатом о еретиках» Занчино Уголино, датируемыми тем же временем. Д. Хилл ставит и разрешает задачу критически оценить средневековую юриспруденцию и уголовный процесс с точки зрения тогдашней теории права и представлений о том, как её следует применять на практике. Это прежде в специальной литературе не рассматривалось. Хилл приходит к выводу о том, что, хотя инквизиторы и были «связаны законом», их действия сильно зависели от интересов и целей местного могущественного светского сеньора.

Завершает раздел аннотаций и весь журнальный номер сообщение Маргит Тёфнер о сборнике трудов под названием «Лютеранская теология и формирование общества на примере Датской монархии»²⁰. Это обширная антология из шестнадцати публикаций, посвященных различным сторонам такого явления, как социальное устройство традиционного общества, подвергшееся влиянию проведенных сверху

19 *Forrest I.* Review of: *Hill D.* Inquisition in the Fourteenth Century. The Manuals of Bernard Gui and Nicholas Eymerich. Woodbridge; Rochester (N. Y.): Boydell Press, 2019. 264 p.

20 *Thøfner M.* Review of: *Lutheran Theology and the Shaping of Society. The Danish Monarchy as Example* / ed. by B. Chr. Holm, N. J. Koefoed. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2018. 365 S.

изменений в сфере идеологии и религии. При этом рецензент не называет ни статьи, составившие данный сборник, ни кого-либо из авторов. М. Тёфнер описывает общий контекст рассматриваемой антологии. В ней значительное число статей посвящено теме лютеранской семьи как ячейки общества. Считается, что лютеране относятся к семейным ценностям по-особенному, выстраивая общественные и межличностные отношения с опорой на четвёртую заповедь, которая в лютеранстве толкуется как основа любой власти, будь то власть главы семьи, церкви или государства. Этот достаточно распространённый феномен, иногда называемый патернализмом, генетически связан с понятием «национального мира» (рах Романа, пантюркизм, Русский мир, и т. д.). В анонсируемом сборнике в ряде работ предлагается и рассматривается аналогичное понятие «Датская монархия», которое видится авторам воплощением сообщества людей, разделяющих лютеранские представления о власти и признающих легитимность правления различных ответвлений датской Ольденбургской династии и её политических преемников по всему миру, от Норвегии до бывших датских колоний в Вест-Индии. Тем самым в сборнике утверждается, что традиционное датское общество сформировалось под прямым воздействием идеализированной модели колониальной системы.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ
«КОРПУС ВОСТОЧНЫХ
ХРИСТИАНСКИХ
ПИСАТЕЛЕЙ»
(CORPUS SCRIPTORUM
CHRISTIANORUM
ORIENTALIUМ) ЗА 2021 г.

УДК 82-92 (27-29)

DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.009

Серия «Корпус восточных христианских писателей» (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) имеет такие разделы как «Эфиопские писатели» (Scriptores Aethiopici), «Арабские писатели» (Scriptores Arabici), «Армянские писатели» (Scriptores Armeniaci), «Коптские писатели» (Scriptores Coptici), «Грузинские писатели» (Scriptores Iberici), «Сирийские писатели» (Scriptores Syri), а также «Субсидии» (Subsidia). В 2021 г.¹ новыми публикациями ознакомились лишь разделы «Армянские писатели», «Сирийские писатели» и «Субсидии». Рассмотрим их в указанной последовательности.

Итак, **32-й том «Армянских писателей» (695-й)**² посвящён публикации двух объёмных комментариев на Книгу Бытия, которые приписывались армянскому епископу Стефану Сюникскому: The Genesis Commentary by Step'anos of Siwnik' [dubia] / ed., trans. and comm. by M. E. Stone; additional annotations by Sh. Efrati. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; vol. 695. Scriptores Armeniaci; t. 32). XIV, 231 p. ISBN 9789042944596; e-ISBN 9789042944602. 85,00 €. Издание подготовил Майкл Стоун, почётный профессор

1 *Terminus ante quem* написания настоящей публикации — начало декабря 2021 г.

2 Здесь и далее в скобках приводится нумерация томов самой серии «Корпус восточных христианских писателей», которая всегда отличается от нумерации разделов.

армяноведения и сравнительного религиоведения Еврейского университета в Иерусалиме. В этом томе М. Стоун опубликовал два комментаторских пассажа, автором которых считался армянский богослов и толкователь VIII в. Один из пассажей был ранее напечатан, но не переведён на английский язык, в то время как издание второго представляет собой *editio princeps* вновь найденного сочинения. Как считает М. Стоун, эти толкования были написаны до VIII в., поэтому Стефану принадлежать не могут. Критическое издание снабжено комментариями и переводом на английский язык, а также индексами.

В разделе «**Сирийские писатели**» вышли два тома: **269-й (700-й)**: Die Briefe 3–29 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; vol. 700. Scriptorum syri; t. 269). XXXVI, 152 S. ISBN 9789042945067; e-ISBN 9789042945074. 98,00 €. Вслед за ним увидел свет **270-й том (701-й)**: Die Briefe 3–29 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / übersetzung von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; vol. 701. Scriptorum syri; t. 270). XLVI, 132 S. ISBN 9789042945081; e-ISBN 9789042945098. 98,00 €. Издание и перевод подготовил Мартин Хаймгартнер. Он стал доктором философии (Dr. habil.) благодаря труду по изучению диспута католика Тимофея I (780–823) с халифом Аль-Махди³. Основываясь на всех известных рукописях, а также на более ранних публикациях писем Тимофея I, М. Хаймгартнер подготовил публикацию и перевод с комментариями следующих писем католика Церкви Востока: 42–58⁴, 30–39⁵, 40 и 41⁶. Относительно упомянутой выше современной публикации отметим, что эти письма (3–29),

- 3 Timotheos I., ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2011. (CSCO; vol. 631. Scriptorum syri; t. 244); нем. пер.: Timotheos I., ostsyrischer Patriarch: Disputation mit dem Kalifen Al-Mahdi / einleitung, übersetzung und anmerkungen von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2011. (CSCO; vol. 632. Scriptorum syri; t. 245).
- 4 Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2012. (CSCO; vol. 644. Scriptorum syri; t. 248); нем. пер.: Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / einleitung, übersetzung und anmerkungen von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2012. (CSCO; vol. 645. Scriptorum syri; t. 249).
- 5 Die Briefe 30–39 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2016. (CSCO; vol. 661. Scriptorum syri; t. 256); нем. пер.: Die Briefe 30–39 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / übersetzung von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2016. (CSCO; vol. 662. Scriptorum syri; t. 257).
- 6 Die Briefe 40 und 41 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2019. (CSCO; vol. 673. Scriptorum syri; t. 261); нем. пер.: Die Briefe 40 und 41 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / übersetzung von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2019. (CSCO; vol. 674. Scriptorum syri; t. 262).

сравнительно краткие, по большей части адресованы Тимофеем I бывшему «однокашнику» по школе Сергию, который сначала преподавал в Мосуле, а затем стал митрополитом Элама. Они, как и ранее изданные, демонстрируют церковную ситуацию того времени, взаимодействия (в том числе конфликты) между Тимофеем I и Сергием. В них также уделяется внимание аристотелевской логике и сирийской грамматике. Письмо 26, являясь сравнительно длинным, написано о «жемчужине веры». Согласно представлению католикоса, хотя эта жемчужина отчасти наличествует и у сторонников Халкидонского Собора (451 г.), и у западных сирийцев, но «самая чистая» сохранилась лишь у восточных сирийцев. Говоря о пяти патриархатах, Тимофей I считает себя первым, поскольку обладает наиболее высокой степенью чистоты вероучения.

В разделе «Субсидии» вышел **140-й том (678-й)**, представляющий собой каталог коптских и арабских рукописей, найденных в монастыре Святой Марии, Дейр-Суриани, который находится в Вади-эн-Натрун в Египте (северо-восточная часть Ливийской пустыни к западу от дельты Нила). В пятистах метрах от него находится монастырь Святого Паисия. Рассматриваемая публикация озаглавлена: *Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryan. Vol. 2. Arabic Commentaries and Canons* / ed. by S. J. Davis; editors-in-chief S. J. Davis and Father Bigoul Al-Suryānī. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; vol. 678. Subsidia; t. 140). XXXVI, 313 p. ISBN 9789042940154; e-ISBN 9789042940161. 105,00 €. Стивен Девис — профессор религиоведения, истории ближневосточных языков и цивилизаций в Йельском университете. Он специализируется на истории древнего и средневекового христианства, его научные интересы сосредоточены на восточном Средиземноморье и Ближнем Востоке. Одно время он жил и преподавал в Евангелической богословской семинарии в Каире, официальной арабоязычной семинарии Коптской евангелической (пресвитерианской) церкви. В данном томе⁷ опубликованы библейские тексты, грамматики и словари, комментарии, богословские тексты, аскетические дискурсы, жития святых и проповеди, а также литургические памятники. После экскурса в историю и содержание монастырской библиотеки описано около тысячи рукописей, где наличествует информация о номере каждого из манускриптов, жанре, контенте, датировке, языке, шрифте, материале, авторе, переписчике, колофоне, страницах,

7 Первый том был опубликован в прошедшем году: *Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryan. Vol. 1. Coptic and Arabic Biblical Texts; Coptic Language Resources, Including Biblical Lexica* / ed. by S. Davis; editors-in-chief S. J. Davis and Father Bigoul Al-Suryānī. Leuven: Peeters, 2020. (CSCO; vol. 677. Subsidia; t. 139).

размере, площади письма⁸, количестве строк на страницах, состоянии и тому подобная информация, которая иллюстрирует практику писателей и переписчиков. Данная публикация служит важным фундаментом для дальнейших исследований обозначенных рукописей, поскольку позволяет не только разузнать справочную информацию о них, но и составить целостное представление о монастырской библиотеке, рассмотреть с хронологической позиции область интересов авторов рукописей.

В этом же разделе **142-й том (690-й)** посвящён изучению метрических гомилий (*mēmṛē*) Mār Нарся († ок. 500 г.): Butts A. M., Heikal K. S., Brock S. *Clavis to the Metrical Homilies of Narsai*. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; vol. 690. Subsidia; t. 142). XX, 170 p. ISBN 9789042942356; e-ISBN 9789042942363. 96,00 €. Как следует из названия книги, авторы: Аарон Баттс, преподаватель кафедры семитских и египетских языков и литературы Католического университета Америки (Чикаго); защитивший докторскую диссертацию (PhD Thesis) об образе ветхозаветного патриарха Иосифа в ранней сирийской литературе Кристиан Хил, преподаватель Университета Бригама Янга, Института религиозных исследований им. Нила А. Максвелла (Прово, штат Юта, США); а также Себастьян Брок, профессор Оксфордского университета по сирийским исследованиям — систематизировали мемры Mār Нарся, одного из знаменитейших богословов и экзегетов Церкви Востока. Настоящий том состоит из трёх частей. Первая представляет собственно «ключ» (*clavis*): для каждой мемры указан номер, краткое заглавие, зачин, аттестация рукописи, информация об изданиях и переводах, исследованиях и тому подобное. Вторая часть — изучение манускриптов, содержащих сборники мемр, приписываемых Mār Нарся; каждая рукопись сопровождается датировкой, описанием содержания, библиографией и примечаниями. Третья часть — серия согласований с предыдущими публикациями, как и с зачинами. В работе также наличествует старательно подобранная библиография по сочинениям Mār Нарся.

Следующим в разделе «Субсидии» представлен **144-й том (696-й)**, который являет собой публикацию «Истории Армении»⁹, написанную Киракосом Гандзакец: *Kirakos Ganjakec'i* (XIIIe siècle). *Histoire d'Arménie* / trad., intr. et notes par P. Boisson. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; vol. 696. Subsidia; t. 144). XXXVI, 390 p. ISBN 9789042944633; e-ISBN 9789042944640. 103,00 €. Критическое издание «Истории» Киракоса подготовила Патрисия

8 Т. е. какое место в манускрипте занимает текст, есть ли поля и наличествуют ли на них заметки и т. п.

9 Далее — «История».

Бойссон — преподаватель Национального института восточных языков и культуры, армянского языка (Париж). Киракос Гандзакечи († 1271/1272 г.) подробно описывает в своей «Истории» монгольское вторжение в Армению, свидетелем которого он был. Пребывание в монгольском плену позволило ему узнать этот народ не понаслышке, так что его описание является подробным и неприукрашенным. Его труд существенно дополняет свидетельства персидских, сельджукских и сирийских историографов. Вместе с тем «История» — уникальный источник о князьях Восточной Армении из рода Закарян (1199–1236). Также стоит отметить, что Киракоса Гандзакечи интересовали культурные проблемы его времени, особенно богословские дебаты XIII в.

Последним опубликованным в «Субсидиях» является **147-й том (699-й)**, в котором исследуется ислам в армянской письменной культуре: *Dadoyan S. B. Islam in Armenian Literary Culture. Texts, Contexts, Dynamics. Leuven: Peeters, 2021. (CSCO; vol. 699. Subsidia; t. 147). XXXII, 384 p. ISBN 9789042945029; e-ISBN 9789042945036. 105,00 €.* Сета Дадоян — доктор философских наук, профессор культурологии, философии и искусства Американского университета Бейрута (1986–2005). Также она преподавала в Хайгазском университете (1981–1986), Колумбийском университете (2002, 2006), Нерсесяновской семинарии (2007–2010), Чикагском университете (2010 г.). Настоящий труд посвящён взглядам и представлениям армян об исламе, которые обусловлены зарождением и развитием ислама на религиозном поле Ближнего Востока; актуальность работы обусловлена прежде всего слабой изученностью темы. В публикации цитируются неизвестные, а также малоизученные рукописи, освещающие многоаспектную и сложную проблематику межконфессиональных отношений в Армении. При этом основное внимание уделяется изучению динамических процессов в социальном, культурном и политическом контекстах. Вся работа построена вокруг трёх основных тем: «Армянский Мехмет», «Армянские гураны» и «Армянский мир ислама (*Pax Islamica*)».

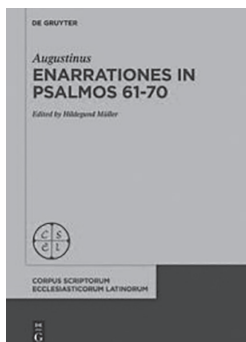
Наконец, отметим, что издательство «Peeters» анонсировало готовящиеся в этом календарном году публикации «Корпуса восточных христианских писателей», которые мы намерены рассмотреть в следующих номерах журнала «Библия и христианская древность» по мере появления этих публикаций в печати. Итак, лишь в двух разделах («Сирийские писатели» и «Субсидии») ожидается выход в свет новых книг:

- Die Briefe 1–2 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / hrsg. von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2021 (forthcoming). (CSCO; vol. 702. Scriptores syri; t. 271). ISBN 9789042946279;

- Die Briefe 1–2 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / übersetzung von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2021 (forthcoming). (CSCO; vol. 703. Scriptorum syri; t. 272). ISBN 9789042946286;
- Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryan. Vol. 3. Arabic Theology / ed. by S. J. Davis, M. N. Swanson. Leuven: Peeters, 2021 (forthcoming). (CSCO; vol. 694. Subsidia; t. 143). ISBN 9789042943995;
- Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryan. Vol. 4. Arabic Ascetic Discourses / ed. by S. J. Davis, M. N. Swanson. Leuven: Peeters, 2021 (forthcoming). (CSCO; vol. 697. Subsidia; t. 145). ISBN 9789042944671;
- *Elverdinghe E., van.* Modèles et copies. Étude d'une formule des colophons de manuscrits arméniens (VIIIe–XIXe siècles). Leuven: Peeters, 2021 (forthcoming). (CSCO; vol. 698. Subsidia; t. 146). ISBN 9789042944923.

Диакон Николай Шаблевский

РЕЦЕНЗИИ



Augustinus

ENARRATIONES IN PSALMOS 61–70

hrsg. H. Müller

Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2020. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; vol. 94/2). VIII, 360 S.
ISBN 978-3-11-067159-9

УДК 82-95 (27-277.2)

DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.010

«Толкование на псалмы» блж. Августина Гиппонского по праву считается одним из его ключевых экзегетических сочинений, работа над которым растянулась почти на тридцать лет, примерно с 394 по 418 г. И это, пожалуй, самое объёмное литературное произведение блж. Августина, издание которого в своё время потребовало двух томов «Патрологии» Ж. П. Миня. Неудивительно, что и работа Комиссии по изданию латинских Отцов Церкви (Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter) Австрийской академии наук по подготовке издания «Enarrationes in Psalmos» блж. Августина растянулась на долгие годы (с 2001 по 2020 г.), а само издание в серии «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum» заняло девять томов. Особенностью издания стало не только привлечение разных специалистов для подготовки конкретных томов, но и непоследовательное издание самих толкований. Первыми по времени вышли рассуждения блж. Августина о Пс. 119–133 (2001 г.), затем — о Пс. 134–140 (2002 г.), только после этого в 2003 г. увидело свет издание рассуждений о Пс. 1–32 и т. д. Таким образом, рецензируемое в данном случае издание рассуждений блж. Августина о Пс. 61–70 является последним в этой серии и в качестве заключительного сопровождается относительно полноценным англоязычным введением, делающим само издание доступным широкому кругу учёных и обучающихся¹.

1 Издание также сопровождалось серией статей Х. Мюллера, посвящённых текстологическим проблемам «Enarrationes in Psalmos» блж. Августина: Müller H. Zum Text von

Первый вопрос, который поднимает издатель текста Хильдегунд Мюллер в предисловии, затрагивает особенности появления рассуждений блж. Августина о псалмах и специфику задач, которые он хотел решить своей экзегезой. Очевидно, что «Толкование на псалмы» не задумывалось блж. Августином как целостное литературное произведение со стройной внутренней логикой. Это прежде всего собрание проповедей, частью прочитанных в храме, частью продиктованных под запись². Блж. Августин обращался к тому или иному псалму по мере необходимости, а некоторые проповеди, как видно из самого текста толкований, он прочёл вне Гиппона. Объединение разрозненных проповедей, так или иначе касающихся Псалтири, стало заботой сотрудников епископского архива в Гиппоне (S. 4).

О том, что первые, ранние рассуждения, составляющие значительную часть всего произведения, были прочитаны вживую, свидетельствуют и обращения к слушателям, и намёки на дни поминовения мучеников, выпадающие на время проповеди, а также, пусть и редкие, отсылки к текущим событиям (S. 1). Другая же часть рассуждений, которые были продиктованы секретарям и не произносились перед паствой, несут на себе печать научной работы: в них, среди прочего, блж. Августин обращается к сравнению латинского и греческого переводов Псалтири, что явно было бы излишним во время выступления в храме. Как указывает Х. Мюллер, ни Августин, ни его секретари даже не попытались каким-то образом сгладить несостыковки между спонтанной и продуманной речью, что объясняется не только отсутствием времени, но и верой блж. Августина в то, что спонтанная проповедь устанавливает боговдохновенную связь между говорящим, слушателями и библейским текстом (Ibid.).

Несмотря на это, исследователь отмечает устойчивость экзегетических подходов блж. Августина на протяжении всего его труда, которая определялась тем, что проповедник чётко понимал, чему должно служить исполнение Псалтири. Задачей блж. Августина, по мнению Х. Мюллера, было достижение единомыслия между библейским псалмопевцем

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 51–60 (I) // *Wiener Studien*. 2002. Bd. 115. S. 293–314; Müller H. Zum Text von Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 51–60 (II) // *Wiener Studien*. 2003. Bd. 116. S. 173–189; Müller H. Einige Textprobleme ins Augustins *Enarrationes in psalmos* 61–70 // *Wiener Studien*. 2007. Bd. 120. S. 161–177.

- 2 Dupont C. *Enarrationes in Psalmos* by Augustine of Hippo: The Psalms as the Voice(s) of the Church and Christ // *David, Messianism, and Eschatology: Ambiguity in the Reception History of the Book of Psalms in Judaism and Christianity* / ed. E. Koskeniemi and D. W. Davage. Turku (Finland); University Park (Pa.), 2020. P. P. 324.

и общиной, дабы слушатели в ходе совместного пения псалма осознали, что слова Псалтири на самом деле являются их собственными словами. Таким образом обеспечивалось взаимодействие текста и аудитории, чему служило дальнейшее его истолкование (S. 2). Достижение этого единства было сложной задачей прежде всего потому, что текст Псалтири рассыпался: исполнитель псалма в рамках экзегезы идентифицировался то с Давидом, то с иудейским народом, то с отдельным верующим, то со Христом. Как считает Х. Мюллер, именно в стремлении преодолеть эту разногласицу блж. Августин развивает принцип *Totus Christus*, в рамках которого различные исполнители псалма могут быть отождествлены со Христом: либо с Ним как с главой (то есть с Самим Христом) или с Ним как с Его телом (то есть с Церковью и каждым Её членом)³. Это не только позволяет проповеднику свободно перемещаться между различными просопами (лицами, идентифицируемыми в исполнителе псалма), но и делает проповедь динамичной, каждая строка оказывается связанной с предыдущей, и это требует внимательного разбора каждого полустихия (S. 3). Блж. Августин строил толкование Псалтири так, что один псалом мог разбираться в течение двух, а то и более проповедей, и несмотря на это, проповеди оказывались весьма длинными и занимали, по-видимому, немалое время. Также Х. Мюллер показывает, что выбор тех иных стихов для истолкования не был случайным, и предполагает, что существовала связь между проповедями конкретных псалмов и празднованием того или иного мученичества (S. 4).

Проповеди, опубликованные в рецензируемом томе, вполне отражают спонтанность, в которой рождалось произведение. Он включает в себя проповеди, произнесённые в Гиппоне (о Пс. 61), в Карфагене (о псалме 66), в Утике (о Пс. 64) и в родном городе блж. Августина — Тагасте (о Пс. 68); место произнесения остальных проповедей точно установить невозможно (о Пс. 62, 63, 65, 69, 70). Время произнесения проповедей, вероятно, охватывает период с середины 390-х до начала 410-х гг., хотя большинство дат остаются неясными. Кроме того, в десяток публикуемых толкований входит рассуждение о Пс. 67, которое надёжно датируется 415 г., когда блж. Августин наконец решил перейти от живой проповеди к диктовке (S. 5).

3 См. также: Bavel T. J., van; Bruning B. Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus // Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar Zumkeller. Würzburg, 1975. S. 43–75; Fiedrowicz M. Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins Enarrationes in Psalmos. Freiburg; Basel; Wien, 1997. S. 421.

Анализ рукописной традиции, предложенный Х. Мюллером, показывает, что манускрипты представляют «Enarrationes in Psalmos» единым произведением. Очевидно, что создание корпуса проповедей блж. Августина о псалмах было тщательно подготовлено, а сам текст целенаправленно распространялся, чему способствовала, по мнению Х. Мюллера, деятельность карфагенского епископа, имевшего большой штат писцов. Текст «Толкования» вместе с большинством работ Августина довольно рано был привезён в Италию и оттуда распространился по всей Европе (Ibid.). Древнейшие рукописи «Enarrationes» (италийского или галльского происхождения) датируются VI в., резкое же увеличение числа рукописей с текстом блж. Августина относится к эпохе Каролингов, а с XII в. число их становится просто огромным. Ещё до наступления Каролингской эпохи сложился принцип деления этого текста на декады; по крайней мере, Кассиодор упоминал о 15-ти томах «Толкования» блж. Августина (S. 7). Как того требует традиция издания текстов в CSEL, издатель в предисловии предлагает общий обзор рукописей, на основе которых осуществлялось издание оригинального текста (S. 8–26), а также самих изданий, начиная с базельского 1489 г. (S. 26–27). Не считая нужным в данном случае углубляться в эти сюжеты, отметим лишь то, что, по оценкам издателя, серьёзные пропуски или дополнения в рукописях встречаются редко, хотя множество частных случаев дают почву для дискуссий и поиска лучшего варианта для издания.

Гораздо более важным представляется упомянуть о принципах работы, которые использовал сам Х. Мюллер при издании рассуждений блж. Августина о Пс. 61–70. Издатель отталкивается от следующего тезиса: нет ни одной рукописи или группы рукописей «Enarrationes in Psalmos», которые можно было бы последовательно предпочесть другим. Готовя издание седьмой декады рассуждений, Х. Мюллер попытался решить стоящую перед ним редакторскую задачу с помощью сочетания филологических и стемматических соображений (о происхождении рукописей и рукописных семей) (S. 28). Достоинством издания, безусловно, является критический аппарат, в котором даны вероятные правильные варианты прочтения (*lectio fortasse recta*). Они, как признаётся издатель, не влияют на смысл или даже стилистический характер текста, но тем не менее важны для тех читателей, которые ищут, кроме смысла, форму, особенности языка. По сути, Х. Мюллер стремится представить текст блж. Августина как продукт ораторского искусства, несущий на себе следы импровизации, а для этого необходимо

не «улучшать» его, исправляя то, что видится ошибочным, но сохранять неловкие ошибки и пропуски, замечать резкие переходы в аргументации, отступления и логические обрывы (Ibid.). Свою задачу издатель видит в том, чтобы как можно больше подчеркнуть «живой и пленительный голос великого оратора», а этого, среди прочего, можно было добиться уточняя пунктуацию по сравнению с более ранними изданиями. Использование восклицательных знаков, тире, точек с запятой позволило дать иное понимание текста (S. 29). Более того, выделяя абзацы внутри конкретных рассуждений относительного того или иного стиха, издатель попытался смоделировать вероятный поток речи, хотя и признаёт невозможным определить точное место, где оратор мог сделать паузу, или как часто он останавливался и как долго держал паузу (Ibid.).

При издании латинской святоотеческой литературы рубежа IV–V вв. особое внимание традиционно уделяется вопросу о том, какая версия (или версии) Писания оказалась в распоряжении автора, в данном случае — блж. Августина. Х. Мюллер отмечает, что текст, которым пользовался гиппонский епископ, значительно отличается от так называемой Галликанской Псалтири и псалмов Вульгаты, переведённых по Септуагинте, и близок к тексту двуязычной (греко-латинской) «Веронской Псалтири» (*Psalterium Veronense*), возникновение которой относится к V или VI в., а это может свидетельствовать либо в пользу того, что у текста Псалтири Августина и у Веронской Псалтири был общий предок, имевший италийское происхождение, либо текст августиновской Псалтири каким-то образом сам повлиял на появление Веронской Псалтири (S. 32–33). Как показывает сличение текстов, цитаты, приводимые блж. Августином, далеко не всегда совпадают с веронской версией и, по всей видимости, блж. Августин во время подготовки проповедей обращался к двум или более латинским версиям Писания, сопоставляя их с греческими текстами. Также Х. Мюллер не исключает того, что блж. Августин, выступая вне стен Гиппона, приспособлял свою проповедь к той версии Псалтири, которую находил в месте своего пребывания (S. 32). Тем не менее, учитывая близость библейских текстов у Августина и Веронской Псалтири, Х. Мюллер для удобства читателей в предисловии к каждому рассуждению святого отца реконструирует латинский текст псалма в его версии, помещая в критический аппарат версию Веронской Псалтири. К примеру, публикация рассуждения о Пс. 61 предваряется коротким абзацем: «Толкование этого псалма, безусловно, было произнесено в ходе проповеди в Гиппоне-Регии. Это можно установить из *Post Tractatum*, сохранившегося

в части рукописей традиции (см. пояснения к отрывку 22), в котором Августин призывает общину внимательно следить за вновь принятым членом: новый христианин раньше уже покинул её и стал астрологом (*mathematicus*), что заставляет относиться к нему с настороженностью. Очевидно, епископ обращается к пастве, предположительно, вскоре после Пасхи» (S. 43).

Важным является наблюдение Х. Мюллера об отсутствии влияния на блж. Августина Вульгаты. Даже при подготовке текстов не для устного выступления, а для записи он не отказался от прежнего текста в пользу перевода блж. Иеронима. Но в издании текста «*Enarratio*» Вульгата сыграла негативную роль, старый латинский текст Псалтири нередко заменялся редакторами более знакомой им Вульгатой (S. 33). И в этом смысле труд Х. Мюллера становится попыткой вернуть сочинению блж. Августина если не первоизданный вид, то близкий к нему.

Наряду с этой важной информацией, Х. Мюллер сообщает о цитатах у блж. Августина из произведений Нового Завета (Евангелий и апостольских Посланий), а также об аллюзиях на литургические тексты, посвящая этому вопросу лишь один абзац ввиду его изученности (S. 34). Также лишь ставится вопрос о влиянии на экзегезу блж. Августина со стороны его предшественников, но на этой раз потому, что определить его крайне сложно, хотя издатель признаёт, что влияние это, несомненно, имело место (S. 35). Безоговорочно можно говорить лишь об использовании «*Liber interpretationum nominum Hebraicorum*» блж. Иеронима в той части, где блж. Августин обращается к этимологии еврейских имён. И, наконец, у блж. Августина удаётся обнаружить влияние школьной традиции, которое выразилось в отсылках к языческим поэтам и грамматикам, использовании поговорок, имевших литературное происхождение (S. 35–36).

Как и полагается для томов CSEL, издание седьмой декады «Толкования на псалмы» блж. Августина, кроме предисловия и латинского текста, сопровождаённого критическим аппаратом, включает в себя список вышедших прежде в CSEL томов «Толкования», а также основных исследований этого текста (S. 36–39).

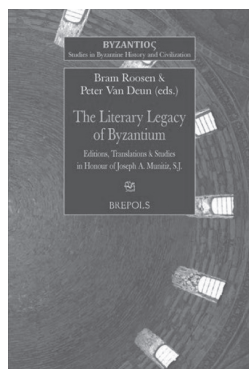
В заключение краткого обзора следует сказать, что Х. Мюллером проведена скрупулёзная редакторская работа в соответствии с современными научными подходами к изданию древних текстов, благодаря чему читатели (прежде всего учёные и студенты) получили возможность познакомиться с экзегезой одного из наиболее авторитетных мыслителей западной Церкви и прикоснуться к живой проповеди блж. Августина.

Это издание наверняка может (и должно) послужить надёжным фундаментом для переводов творения блж. Августина на национальные языки, в том числе и на русский.

Библиография

- Bavel T. J., van; Bruning B.* Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustinus // *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar Zumkeller.* Würzburg: Augustinus-Verlag, 1975. S. 43–75.
- Dupont C.* Enarrationes in Psalmos by Augustine of Hippo: The Psalms as the Voice(s) of the Church and Christ // *David, Messianism, and Eschatology : Ambiguity in the Reception History of the Book of Psalms in Judaism and Christianity* / ed. E. Koskeniemi and D. W. Davage. Turku (Finland): Network for the Study of the Reception History of the Bible; University Park (Pa.): Eisenbrauns; Penn State University Press 2020. P. 320–337.
- Fiedrowicz M.* *Psalmus vox totius Christi.* Studien zu Augustins Enarrationes in Psalmos. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1997.
- Müller H.* Einige Textprobleme ins Augustins Enarrationes in psalmos 61–70 // *Wiener Studien.* 2007. Bd. 120. S. 161–177.
- Müller H.* Zum Text von Augustinus, Enarrationes in Psalmos 51–60 (I) // *Wiener Studien.* 2002. Bd. 115. S. 293–314.
- Müller H.* Zum Text von Augustinus, Enarrationes in Psalmos 51–60 (II) // *Wiener Studien.* 2003. Bd. 116. S. 173–189.

Владимир Михайлович Тюленев



THE LITERARY LEGACY OF BYZANTIUM. EDITIONS, TRANSLATIONS AND STUDIES IN HONOUR OF JOSEPH A. MUNITIZ SJ

ed. B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout: Brepols, 2019.
(Βυζάντιος. Studies in Byzantine
History and Civilization; vol. 15). 564 p.
ISBN 978-2-503-58354-9

УДК 82-95 (27-9|01/07|-284)
DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.011

Настоящее издание, необыкновенно насыщенное материалом, посвящено выдающемуся учёному-иезуиту британско-испанского происхождения — отцу Джозефу Мунитису (род. в 1931 г.). В силу специфики научного творчества отца Джозефа — преимущественно как публикатора и переводчика средне- и поздневизантийских богословских текстов (прежде всего, прп. Анастасия Синаита и Никифора Влеммида) — значительная часть материалов сборника посвящена полностью или почти исключительно кодикологии и палеографии. Но практически все работы вносят свою лепту и в понимание как частных, так и узловых проблем средне- и позневизантийской патрологии. Открывает книгу «Посвящение» Хараламбоса Дендриноса (с. 1–3), за которым следует «Автобиографическая мозаика» самого отца Джозефа, написанная им по просьбе редакции (р. 5–14). В ней автор повествует о годах своего становления в Испании и Великобритании, о лекциях отца Ириней Осэра в Папском восточном институте, о своих учителях — аббате Марселе Ришаре и бывшем члене Ордена ассумпционистов Жане Гуйаре, о друзьях — Жаке Норе и иных, анализирует свой трудный путь в византиноведение и вообще свой долгий жизненный и научный путь через страны и народы (Бельгия, Греция, Великобритания), в том числе присуждение ему степени почётного доктора Бирмингемского университета в 2004 г. Интересно, что из иезуитского преподавания философии отцу Джозефу запомнились рассказы о Юме (р. 7), что более понятно в случае такого философа-постмодерниста, как Квентин Мейясу, но в случае тонкого исследователя греческой духовности выглядит любопытным казусом... Как бы то ни было,

читателю становится понятно, что жизненный путь отца Джозефа способствует тому, чтобы многие коллеги, молодые и не очень, охотно зазывали с ним более дружеские отношения (подобное же впечатление о юбиляре сложилось и у пишущего эти строки во время беглого обмена репликами с ним на Парижском конгрессе по византиноведению в 2001 г.). А эта дружба сказывается и на общности того тематического созвездия, которое представляется возможным выделить в предметно-тематической структуре предлагаемого вниманию читателей собрания. Здесь знакомящегося с «Литературным наследием Византии» ждёт поистине увлекательное разнообразие, охватывающее основные жанры византийской, славянской и даже каталанской (Раймунд Луллий) книжной продукции богословского и философского содержания IV–XIV вв. Вполне достойная палитра для исключительного издателя, читателя и исследователя средневекового духовного наследия!

Открывает сборник статья выдающейся австралийской исследовательницы раннего византийского и египетского христианства (работающей также в ЮАР) Полин Аллен «“Письмо о двух природах против Севира” монаха Евстафия (CPG 6810): английский перевод» (р. 25–56). Публикация посвящена переводу памятника, изданного автором в греческом оригинале вместе с Ж. Деклерком в 1989 г. (CCSG; vol. 19). Безупречность работы П. Аллен не подлежит сомнению; само же письмо, написанное халкидонитом Евстафием в середине VI в. (р. 25), примечательно тем, что, опровергая противоречивость Севира, нестыковку его утверждений между собой, автор предостерегает читателей: «Практически каждый термин догматики допускает превратное использование со стороны еретиков, но мы на этом основании никогда и ни в малейшей степени не избегаем данных слов. Мы смотрим на цель говорящего и затем уже принимаем или отвергаем такого рода термины, соотнося с их значением» (цит. в переводе П. Аллен: р. 29).

Чтобы прокомментировать эту мысль, можно, с одной стороны, сослаться на высказывание Е. В. Падучевой: «Непреложный факт состоит в том, что смысл говоримого в существенной степени предопределён языком, на котором человек говорит, и этот факт требует объяснения»¹. Но, возражая теперь уже Е. В. Падучевой в свете учения монаха Евстафия, можно заметить (в рамках конвенционалистской теории происхождения

1 Падучева Е. В. Неопределённость как семантическая доминанта русской языковой картины мира // *Problemi di morfosintassi delle lingue slave*. Vol. 5. Determinatezza e indeterminazione nelle lingue slave: atti del Convegno svoltosi a Firenze, 26–28 ottobre 1995. Padova, 1996. P. 163.

языка), что в слова люди вкладывают разный смысл, который в немалой степени определяется прагматической ситуацией общения (позиция Витгенштейна). Как видим, трактат VI в. легко допускает вхождение в современные споры, и не только богословские.

Следующая статья написана профессором Афинского университета, выпускницей Оксфорда и известным публикатором средневизантийской гомиластики Теодорой Антонопулу. Она называется по тому памятнику, который в ней публикуется в критическом издании: «Анонимный ямбический Канон св. Иоанну Златоусту» (р. 57–75). В каноне 155 строк, 31 тропарь (р. 57). Язык памятника отличается взвешенностью и простотой. Публикуя текст по изданию М. Гедеона 1911 г., сделанному по утраченной ныне рукописи Laura A 170 (XV в.), f. 135–136, автор статьи говорит, что ей удалось собрать 32 неопубликованных канона Златоусту, из которых ещё два — ямбические (р. 58), поэтому данный канон, написанный где-то между XII и XV вв. (р. 59), — «важное звено в этой достаточно редкой гимнографической традиции» (р. 58). Согласно мысли автора, как проповедник свт. Иоанн уступал лишь другому св. Иоанну — Предтече и Крестителю Господню (р. 59; 67:40; 71:96–97). Т. Антонопулу обращает внимание на ряд таких редких лексем в Каноне, как *πύρσοφωτόχρυσος* («сияющий золотом, подобно светящемуся факелу»: р. 61; 70:84). Разумеется, свт. Иоанн — «таинник сокровенного» (р. 65:6), «невещественный ангел во плоти» (р. 66:12). К слову «οὐρανοφάντωρ» («выявитель небесного»: р. 66:23) Т. Антонопулу не приводит параллелей, а между тем так же называет свт. Василия Великого другой автор позднего периода — Феодор Агаллиан (XV в.) — в своём «Собрании [глав] против латинян», изданном К. Леври². Это подкрепляет позднюю датировку памятника, приближая её к XV в.

Также в заслугу свт. Иоанну ставится то, что он «по-божественному (*ἐνθεοτρόπως*) изъяснил Писания» (р. 73:127). «Семантической рифмой» к этому наречию выступает *ξενοτρόπος*: именно так — «небывалым [прежде] способом», то есть «дивно», «неслыханно» Богородица родила Христа по плоти (р. 75:154). Уже в силу указанных особенностей и в целом канон представляется памятником весьма любопытным. Было бы хорошо осуществить его славянский перевод хотя бы для местного богослужебного употребления.

Статья Давиде Бальди (Флоренция), также одного из издателей греческой серии «Corpus Christianorum» (CCSG), посвящена публикации

2 Levrie K. La Syllogè contre les Latins de Théodore Agallianos // JÖB. 2015. Bd. 65. S. 146:218.

статей на букву Z (включая «Зевс») «Этимологического словаря Симеона» — одного из средневизантийских энциклопедических словарей. Он принадлежит к той ветви книжности, которую в последние десять-пятнадцать лет стали активно изучать в Институте палеохристианских и византийских исследований Лёвенского католического университета, с каковым институтом сотрудничает автор (и юбиляр). Работа так и называется: «Этимологический словарь Симеона». Статьи на букву Z» (р. 77–108; сам текст опубликован на р. 85–106). Архетип Словаря восходит к периоду около 1100 г. (см. стемму на р. 83). Издание осуществлено по пяти рукописям, включая три рукописи «Большой грамматики», в том числе пражскую — Národní knihovna České republiky XXV C 31 (s. XIV) (р. 84). Обратим внимание лишь на то, что Зевс называется причиной дождя (р. 94:6), что заставляет вспомнить реконструкцию основного мифа индоевропейцев как мифа о поединке Бога грозы (громовника) с хтоническим демоном (в индийском варианте соответственно Индры с Вритрой), осуществлённую в 60-е годы Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым³. Так сухой, казалось бы, византийский текст оказывается немаловажным источником для реконструкции некоторых базовых парадигм мифологического сознания.

Статья Райнхарта Сёйльманса (Лёвен) и Маргариты Димитровой (София) «Славянская катена, известная как “Филоновский комментарий”, и греческая катена на Песнь Песней, хранящаяся в Копенгагене» (р. 109–144), посвящена текстологическому сопоставлению данных памятников, неизбежно восполняющему не во всём точный комментарий А. А. Алексеева в его издании первой из катен, которое вышло в Санкт-Петербурге в 2002 г. Выясняется, что копенгагенская катена была едва ли не основным источником для славянской переводной. Этот тезис, обрастая подробностями, пространно доказывается авторами на протяжении всей работы.

С обеими катенами сопряжено немало странного: так, текст, изданный Алексеевым — это именно катена, иначе говоря, четий сборник сложного состава, а вовсе не перевод комментария Филона, вопреки заголовку (р. 111), то есть даже жанр памятника — иной (там же). А вообще, быть может, прав В. М. Живов, выдвигающий в своей увлекательной статье с самого начала такой тезис: «Из историзма жанрового принципа вытекает одно парадоксальное, но логически необходимое следствие: в начале литературы, когда литературное пространство

3 Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

представляет собой *tabula rasa*, никакого жанрового членения у литературы быть не может»⁴. Она просто ещё не успела дифференцироваться, отойдя от следования основному принципу, в нашем случае — библейского комментария. Очевидно, что в истории других литератур христианского Востока (сирийской, армянской, эфиопской, грузинской) наблюдается действие сходных закономерностей. Работа Сёйльманса и Димитровой также подводит нас к тому, чтобы анализировать средневековую христианскую книжность в подобного рода широком — всемирном — восточнохристианском контексте: только так удастся установить скрытые закономерности и движущие причины её развития. Кстати, статью Живова было бы неплохо учесть и авторам исследования.

Пространно разбирается вопрос об источниках славянской катены (р. 120 f.). Однако главным из них оказывается недавно открытая копенгагенская катена, бывшая неизвестной А. А. Алексееву на момент издания славянской катены (см. таблицы по сопоставлению славянского и греческого текстов, соответственно, обеих катен на р. 123–124, 129–130, 131, 133, 135). В толковании Песн. 1, 1 — 5, 14 копенгагенская катена зависит практически исключительно от соответствующих гомилией свт. Григория Нисского (р. 127 и сл., 136). Те чтения фрагментов из свт. Григория, которые сохранились в славянской катене в переводе и отличны от оригинального текста, объясняются тем, что это, по всей видимости, переводы соответствующих мест из катены копенгагенской (р. 132, 134, 136, 142). И наоборот, славянская катена крайне редко согласуется с оригинальным текстом свт. Григория вопреки тексту катены копенгагенской (р. 134). Однако в том, что касается отрывков из Филона и сщмч. Ипполита Римского, две катены независимы друг от друга (р. 136). И всё же не остаётся сомнений: копенгагенская катена и есть недостающее звено, которого не было в своё время у Алексеева для комплексной реконструкции истории текста. Это подтверждается и данными, указывающими на несомненную зависимость славянской катены от копенгагенской в той части, что посвящена истолкованию Песн. 5, 14 — 8, 14 (см. подробно на р. 137–142). Вопреки Алексееву, славянская катена не была чисто славянской компиляцией (р. 143). Вывод совершенно естественный, если учесть, что древнейшие славянские (как и сирийские, и армянские) книжники были проповедниками и миссионерами. Не исключено, впрочем, что у обеих катен был общий источник

4 Живов В. М. Ранняя восточнославянская агиография и проблема жанра в древнерусской литературе // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т. М. Николаевой / отв. ред. В. Н. Топоров. М., 2005. (Язык. Семиотика. Культура). С. 720.

(р. 143–144), и тогда сценарии их взаимозависимости могут быть совершенно разными (р. 144), но ясно уже и сейчас: кафедру древнерусской филологии было бы неплохо соединить с кафедрами филологии византийской, библеистики и семитологии примерно так, как это сделано у коллег из Лёвена.

В работе Барбары Кростини (Упсала) «Послание Марцеллину» свт. Афанасия Великого как предисловие к Псалтири» (р. 145–166) сравниваются три византийские рукописи Псалтири XI в., в составе которых и дошло «Послание Марцеллину» (CPG 2097) в виде предисловия. Дело осложняется тем, что критического издания послания не имеется, а в PG опубликована иная — пространная — версия (PG. 27. Col. 11–46; р. 146), основанная на Александрийском кодексе из библиотеки Британского музея (Royal I.D.V–VIII). Особое внимание автора привлекает Vatic. Gr. 752 (р. 147 f.). Дело в том, что в рамках программы «Искусство издания [древних текстов]» в Стокгольмском университете в 2010–2015 гг. автор занималась именно этой рукописью (р. 147, n. 12). Поскольку о статусе Марцеллина ничего особенного не известно, тем интереснее отметить, что в миниатюре, содержащейся в Vatic. Gr. 752, данный адресат произведения изображён как василевс, и такое изображение уникально (р. 153). Отсюда естественным образом напрашивается вывод о том, что данная ватиканская Псалтирь предназначалась для лиц императорской крови (там же). Но в Vatic. Gr. 342, f. 1 адресат обозначен как монах, что указывает на вариативность образа (р. 154) и, добавим, наводит на мысль об универсальности Псалтири и её предназначения.

Во второй части статьи автор обращается к проблеме сильного сокращения текста в Vatic. Gr. 752 по сравнению с александрийским кодексом (р. 154 сл.). Одна из причин этого — установление более тесных отношений «учитель — ученик» между свт. Афанасием и Марцеллином (р. 156). Попутно заметим, что выражение «τινι φιλοπόνῳ ὑέροντι» означает не «учёному старцу», как перевела автор (р. 156), а «трудолюбивому [или: совестливому] старцу» (ср.: Lampe s. v.)⁵.

В богословском разделе статьи Б. Кростини анализирует встречающееся у Афанасия (причём как в PG, так и в Vatic. gr. 752) сравнение Псалтири с райским садом, призванное подчеркнуть универсальность и всеохватность этой книги (р. 157). Наконец, она выясняет по надписанию, что послание, с его чётким выделением разных типов псалмов, было помещено в начале указанной рукописи «как практическое

5 Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1480. Но φιλοπόνως в принципе переводится как «learnedly» (Ibid.), т. е. так, как и перевела автор.

руководство для чтения Псалтири вслух» (р. 160, сравни: р. 166). Аналогия с каролингскими Псалтирями подкрепляет данный вывод (р. 160–161). Далее, в Vatic. gr. 752 содержится достаточно уникальное для других Псалтирей указание на то, какой псалом читать в случае возникновения схизм — это Пс. 83 (такое же указание имеется и в Иерусалимской рукописи Hagıou Taphou 53). В то же время в Vatic. gr. 342, написанной в 1087 г., даётся указание на Пс. 86, что менее понятно (р. 162). В Vatic. gr. 752 Пс. 83 иллюстрируется сценой служения Евхаристии на f. 265 (р. 163), что, помимо актуальности данной темы в эпоху схизмы 1054 г., естественным образом связывается с Пс. 83, 11. Возможно, переписчик послания в Vatic. gr. 752 был и автором самой этой краткой версии (р. 166), которая, стало быть, имела востребованность в эпоху, непосредственно следовавшую за схизмой. Заключив, что между исследованными ею тремя рукописями не существует каких-либо явных отношений прототипа (прототипов) и апографов (р. 166), автор не делает каких-либо более концептуальных выводов социально-культурного характера. Между тем, на наш взгляд, подобные указания псалма, читаемого во время схизмы, указывают на очень ранний этап серьёзного богословского осмысления взаимного антагонизма греков и латинян — антагонизма, который всё ещё определяет актуальное положение христианства в мире. Очевидно, требуется дополнительно изучить иные сохранившиеся Псалтири второй половины XI–XII вв. с целью соотнести содержащиеся в них данные такого рода, как указание псалма, читаемого в ситуации схизмы, с общим ходом богословской полемики того времени, который, начиная с трудов 60-х годов отца Жана Даррузеса⁶, достаточно хорошо изучен.

В работе Жозе Деклерка «Взятие Иерусалима в 614 г.: власти, народ, димы и духовенство» (р. 167–188), наиболее приближенной к жанру чистой истории из всего сборника, даётся конкретно-исторический анализ роли всех перечисленных социальных групп во взятии Священного города персами на основании двух схолий к книге II *Sacra parallela* («Параллельных мест из священных текстов»), критически публикуемых автором с французским переводом на pp. 170–172 (список рукописей — на р. 170). Публикуемые схолии исключают атрибуцию «Параллельных мест» прп. Иоанну Дамаскину (р. 168), которая, заметим, неверна и в случае «Душеполезной повести о Варлааме и Иоасафе»: настоящего автора текста мы с точностью не знаем. В первой схолии

6 См., в частности: *Darrouzès J. Les documents byzantins du XII^e siècle sur la primauté romaine // REB. 1965. Vol. 23. P. 42–88.*

внимание привлекает мысль о том, что иерусалимляне навлекли на себя гнев Божий «по причине осквернившего себя имени Венетопрасинов» (р. 170 [3–4]), то есть из-за действий димов. Действительно, согласно Стратегию, Иерусалимом в начале VII в. заправляли зелёные и голубые (р. 174). Вторая схолия более традиционна.

Поскольку возвращение реликвий в Палестину не упоминается, *terminus ante quem* обеих схолий — 630 г. (р. 186).

В целом же местные иудеи (как явствует из описания событий VII в. тогдашними историками) переметнулись на сторону персов; присланный узурпатором Фокой полководец Боноз ещё около 608 г. попытался превратить силы димов в городское ополчение, но эта затея провалилась (р. 177–179). Оба были убиты 3–4 октября 610 г., и уже никому было не под силу сдержать продвижение персидских армий (р. 179). Назначенный на помощь Иерусалиму посланник Ираклия также оставил город без поддержки, а димы не дали патриарху Захарии вступить в переговоры с завоевателями, и персы взяли Иерусалим (по версии Стратегия: р. 180). Сходным образом, согласно версии Псевдо-Себеоса, горожане сначала приняли мирное предложение Шахрбараза, персидского полководца, а затем вероломно убили присланных им членов администрации (и виной тому — димы) (р. 181), после чего местные иудеи перешли на сторону персов, и город был обречён (р. 182). Похоже, что у персов изначально не было плана разорить Иерусалим: если так, делает вывод автор, то оба наших источника (Стратегий и Псевдо-Себеос) правы в том, что роль димов в такой переориентации персидской силы против Иерусалима — фундаментальная и просто катастрофическая (р. 182). Но из текста первой схолии вытекает, что население Иерусалима в целом и его духовенство в частности как будто одобряли действия димов и их программу (р. 183, 186), тем самым поспособствовав убийствам и междоусобной бойне. На это же указывает и дополнительный источник — видение старца Иоанна Гептастомского, приводимое Стратегием (р. 184). Похоже, что такое видение проблемы было распространённым в последующие после 614 г. десятилетия по всей Палестине (р. 184–185). События укладывались в классическую схему греха и возмездия, восходящую к Ветхому Завету (р. 185). Разумеется, поскольку Хосров был зороастрийцем, не обошлось и без религиозных конфликтов (там же).

Последствия случившегося оказались печальными для димов: похоже, что именно из-за проанализированных в данной работе событий Ираклий ограничил их роль в Константинополе придворными церемониалам, а на пространстве других городов империи они просто сошли

на нет (р. 187). Что ж, *всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет* (Мф. 12, 25), и трагическая история утраты и отвоевания у персов Иерусалима лишний раз подтверждает истинность этих слов Спасителя.

В статье Эвы де Риддер (Лёвен) «Аскетический сборник конца XIII в.: рукопись Atheniensis, Bibliothecae Nationalis 322» (р. 189–212) впервые в мировой кодикологии даётся детальное описание соответствующей рукописи, по-видимому, афонского происхождения (р. 194) и подробно перечисляются сохранённые в ней творения Евагрия Понтийского, прп. Иоанна Лествичника, прп. Исихия Иерусалимского. В общей эпиграмме к собранию подчёркивается, что представленные в нём творения являют собой плод благодати Святого Духа, питающий ум (*воотрофов*) (р. 191). В конце XVIII в. рукопись, должно быть, имела хождение в кругах колливадов (р. 195), тогда как её ранняя история не до конца ясна. Далее даётся исчерпывающее описание содержания манускрипта (р. 195–209) и приводится список инципитов соответствующих текстов в порядке греческого алфавита (р. 210–211), некоторые из них сами по себе представляют вполне законченные гномы, например: «Пост полагай оружием...» (f. 198; р. 211). Выдержки из Евагрия здесь сохранились и под именем Нила Анкирского (р. 197), и под его собственным именем (например, на ff. 148–149; р. 197–199). На ff. 166–173 располагается, по-видимому, единственная известная нам работа Илии Экдика — «Антология гном» («Гномическая антология», CPG 7716; р. 201 и п. 48 о недостатках предшествующих изданий; издано критически в неопубликованной пока что диссертации автора). Публикуется «Умная молитва святых отцов» по f. 173^v (р. 202). На р. 205 представлена содержащаяся в манускрипте выписка (21 строка) из 21 гимна прп. Симеона Нового Богослова — знаменитого ответа Стефану Никомидийскому, в котором отстаиваются принципы опытного богообщения. На р. 206, п. 73, надо было бы указать современную библиографию по анонимному «Методу священной молитвы и внимания», который А. Риго датирует XIII веком⁷, но о работе А. Риго у де Риддер не сказано ни слова. Впрочем, и об обратном мнении В. М. Лурье, допускающего авторство прп. Симеона Нового Богослова⁸, — тоже. Отметим также, что пространные секции в рукописи посвящены прп. Никите Стифату

7 Rigo A. Niceforo l'Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // *Amore del bello, studi sulla Filocalia*. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia» / ed. T. Špidlík. Magnano, 1991. P. 93.

8 Цит. по: Мейендорф И. Ф., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / пер. с фр. Е. Начинкина. СПб., 1997. (Subsidia Byzantinorossica; т. 2). С. 417.

(р. 207) и прп. Марку Подвижнику, а также, возможно, и «его кругу» (в смысле приписанных данному великому святому псевдоэпиграфов) (р. 207–209). Несмотря на неполное знакомство автора с библиографией исихазма, данное описание так и приглашает кого-нибудь из молодых палеографов взяться за издание, по крайней мере, фрагментов этого замечательного собрания.

Аргентинский византист, один из сотрудников серии CCSG Томас Фернандес представил в сборник работу, озаглавленную «Флорилегий на букву А в рукописях F и H “Куаленовского флорилегия”» (р. 213–237). За этим сухим заголовком скрывается публикация десяти интереснейших фрагментов, посвящённых ангелологии и базирующихся главным образом на творениях Каппадокийцев, свт. Иоанна Златоуста, Пс.-Дионисия Ареопагита, прп. Иоанна Дамаскина и — что важно для юбилея — прп. Анастасия Синаита. Так, приводится мнение Ареопагита о том, что ангелы обладают свободной волей и могут отпасть от Бога (ср.: р. 218). Точно так же будет учить в XIV в. и свт. Григорий Палама⁹.

Согласно определению аббата М. Ришара, рукописи F и H представляют собой краткую версию флорилегия (р. 213, сравни: р. 216), так что язык данных статей, надписанных именами авторов — отцов Церкви, прост и доступен даже студентам младших курсов. Дается список уже изданных лёвенской группой учёных, в которую входит и автор статьи, частей «Куаленовского флорилегия» (р. 214, п. 5–6). Некоторые фрагменты «Флорилегия» приближаются к жанру катен, однако в целом не представляется возможным говорить о Куаленовском собрании как о катене (р. 217). Таким образом, сопоставительное чтение работы, с одной стороны, Сёйльманса и Димитровой, а с другой — Фернандеса позволяет читателю получить достаточно полное представление о сходствах и различиях двух столь важнейших жанров средневековой книжности, как катена и флорилегий.

Причём из всех рукописей «Куаленовского флорилегия» именно рукописи F и H ближе всего подходят к жанру катен (р. 218), чем с очевидностью и определяется их выбор автором для данного частичного издания. Важным является перечисление автором — со ссылкой на Жака Норе — девяти принципов издания на р. 221–222. Они представляют собой аванпост современной теологии. В качестве примера отметим, что в отрывке (не отождествлённом автором, ср.: *app. crit. ad ll. 16–25*) из свт. Иоанна Златоуста среди свойств ангельской природы отмечается

9 Gregory Palamas, *St. The One Hundred and Fifty Chapters* / critical ed., transl., study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1988. (Studies and Texts; vol. 83). P. 114.

столь важная для исихастского богословия черта, как «трезвение» (τὸ νῆ-
φον; р. 225:22). Согласно же прп. Иоанну Дамаскину, Бог сотворил ан-
гелов, как и людей, по собственному образу (р. 227:1–5). Этой мысли
об ангелах как образе энергии Божией будет суждено найти любопыт-
ное продолжение в богословии сщмч. Никифора Исповедника в IX в.¹⁰
Последняя выдержка — из св. Дионисия Александрийского — посвящена
обоснованию земного характера созданного Богом рая (р. 234:1–235:12).

Следующая работа также принадлежит перу аргентинца Хосе Мак-
симчука и озаглавлена «Передача так называемых “заголовков первых
глав” во второй редакции “Куаленовского флорилегия”» (р. 239–254).
Труд Максимчука всецело посвящён вопросам палеографии и кодико-
логии. Рукописей второй редакции флорилегия, составленного в кон-
це IX — первой половине X в. (р. 239), всего две — Athen. Bibl. Nat. 464
и Paris. gr. 924. Максимчук доказывает, что вторая из них выступила
образцом для первой (р. 241, 242, 252, 254). Даётся подробное описа-
ние обеих рукописей и степени сохранности в них заголовков первых
глав (р. 243–250, 252–253). Проблема в том, что многие из этих заго-
ловков были добавлены позднейшими переписчиками и потому пло-
хо сохранились (р. 254).

Статья Базиля (Василиса) Маркесиниса, известного палеографа
и патролога из Лёвена, члена группы по изданию творений прп. Макси-
ма Исповедника, является очень важной, что видно уже и по названию:
«Дата составления корпуса св. Максима Исповедника: новые данные»
(р. 255–287). В ней с помощью пространных палеографических выкла-
док доказывается простой, но от этого не менее значимый (почти рево-
люционный) тезис: древнейшим свидетелем корпуса оказывается ру-
копись, переписанная Ефремом около 954 г., остатки которой сегодня
сохранились в виде женеvской (Genavensis, Bibl. Publicae et universitatis
30) и лейденской (Lugdunensis Batavorum, Scaligeranus gr. 33) рукопи-
сей. Именно от лейденской рукописи различным образом зависят два
других важнейших свидетеля текста (в том числе — Vatic. gr. 1502).
Оригинал женеvской и лейденской рукописей должен был быть про-
изведён в Константинополе между 17 декабря 920 и 20 декабря 944 г.
(р. 272). Именно этот оригинал, переписанный Ефремом около 954 г.,
и стал источником всех последующих рукописей творений св. Макси-
ма; при этом он не совпадал по составу ни с одной из трёх рукописей

10 Соответствующий трактат был издан в 2004 г. одним из авторов настоящего сборника —
Жозе Деклерком. Для первичного введения в проблему см.: *Лурье В. М.* История визан-
тийской философии. Формативный период / при участии В. А. Баранова. СПб, 2006. С. 478.

текстов преподобного, которыми пользовался в IX в. свт. Фотий («Библиотека», cod. 192–195) (p. 274).

Таким образом, добавим, появление корпуса творений преподобного следует связывать не с ростом неоеллинизма в Константинополе времён великой схизмы и деятельности кружка Михаила Пселла и Иоанна Итала, а с энциклопедизмом круга Константина VII Багрянородного в середине X в. Но вряд ли с этой рукописью, имевшей хождение в аристократических кругах, сумел ознакомиться прп. Симеон Новый Богослов... Как бы то ни было, влияние этих выводов на современное максимоведение будет весьма и весьма существенным; собственно говоря, его трудно переоценить. Заодно получит новое освещение и богословская грань культурного возрождения середины X в., который до сих пор остаётся одним из наименее изученных периодов в истории средневизантийского богословия.

Немалый интерес вызывает посмертно опубликованная статья отца Хуана Серхио Надаля Каньелласа (1934–2016), собрата юбиляра по ордену и так же, как и его герой, уроженца Майорки, — «Рамон Льюль (sic по-каталански. — Д. М.) и византийский мир» (p. 289–319). Начнём с того, что Льюль (ок. 1231/1235–1315) — единственный западный средневековый теолог, который непосредственно изучал свт. Фотия и греческие источники (p. 306). Правда, и в его философии и богословии господствует тенденция ad Graecorum reductionem, то есть к волевому обращению греков в католицизм. Но если в средние годы Рамон верил в возможность решения этой задачи путём убеждения, то под старость заговорил о силовом варианте решения проблемы (p. 318–319). Мотивы религиозного обращения Льюля связаны с бывшими ему в 1267 г. на протяжении пяти ночей пятью видениями Христа (p. 290), после которых Рамон почувствовал в себе миссионерское призвание и силы. Отец Надаль стремится сопоставить Льюля с такими фигурами, как Хуан де ла Крус, Тереса Авила и т. п. И в целом ему это удаётся: масштаб личности Льюля проступает на этих страницах с большой силой. Как бы то ни было, приведём последнюю фразу из замечательной статьи отца Надаля, проникновенно анализирующий жизненный путь Льюля и оба его основных странствия на византийский Восток в целом и на Кипр в частности: «Как бы то ни было, благодаря проницательности своих математических интуиций («Искусство комбинаторики» Льюля высоко ценил Лейбниц. — Д. М.), благодаря своему динамизму и мужеству в изобличении бездеятельности пап и королей, глубоко лично окрашенному вниманию к миру Востока и точному восприятию центрального ядра христианского

эллинизма, Рамон Льюль — уникальная личность, которую необходимо признать одной из наиболее значительных персоналий западного Средневековья» (р. 319).

В статье отца Стефана Нейринка и профессора Петера Ван Дёна, директора Института палеохристианских и византийских исследований и вице-президента Лёвенского католического университета, «Можно ли считать открытым исповедание веры Митрофана Смирнского?» (р. 321–332) даётся патрологическое введение в изучение фигуры опального митрополита середины IX в., в конце концов сосланного в Крым противника свт. Фотия и при этом видного духовного писателя, значение богословской деятельности которого проясняется в последние годы благодаря деятельности П. Ван Дёна и таких его коллег, как Э. Хилен.

Митрофан Смирнский умер в Крыму до октября 912 г. (р. 321). В начале статьи даётся перечень и краткая характеристика его сохранившихся произведений, среди которых пространное «Собеседование с иудеями», «Комментарий на Екклесиаста» (CPG 7950), «Похвала св. Поликарпу Смирнскому» (BHG 1563) и др. (р. 322–326). Фрагмент из комментария Митрофана на 1 Ин. был использован в 70-е годы XIII в. Иоанном XI Векком (р. 324, n. 11).

Исповедание (или то, что похоже на него) сохранилось только в Paris. gr. 887, f. 22–24^v с надписанием: «Святого и исповедника Митрофана, епископа Смирнского, изложение веры» (р. 326–327). На р. 328–330 издан греческий текст этого документа в сопровождении французского перевода. И в самом деле, сохранилась лишь триадологическая часть, центральное место в которой играет учение об ипостасных свойствах Лиц Святой Троицы, обособляющих их друг от друга в рамках единой сущности (р. 328.[9–10]; 329.[1–2]; сравни: р. 331). Упоминается о Божественных дарах (τὰ <...> χαρίσματα — р. 328.[7]), уделяемых верным, и эта тема роднит богословие документа с фотианским. Подчёркивается близость некоторых выражений св. Григорию Богослову, что традиционно для византийца (р. 329, n. 40, 41). Отмечается ориентация Митрофана на 38 письмо свт. Григория Нисского о различии сущности и ипостаси (р. 330). Странно молчание документа об иконах, о Филюкве; в тексте нет характерных для Митрофана оборотов, а внимания к 38 письму в других его текстах также не прослеживается, поэтому с уверенностью говорить о том, что перед нами именно исповедание веры и именно Митрофана, всё же не приходится.

Статья эдинбургской византистки Дженнифер Ниммо Смит «Восприятие “Каталога первоизобретателей” свт. Григория Богослова

(Проповедь 4, 107–109) в Комментарий Псевдо-Нонна на эту проповедь и в последующей традиции: конец или начало?» (р. 333–355) посвящена теме культурологической — происхождению наук и искусств (от эллинов или от варваров?) в мысли великого отца Церкви и у его преемников. Касаясь темы истоков христианской мудрости, автор вспоминает проблему «Гомер или Моисей?» и её решение в пользу пророка у древнехристианских апологетов (р. 337 f.). Список первоизобретателей культурных благ, созданный Татианом, копирует Климент Александрийский, а списки Климента повторяет Евсевий Кесарийский в «Приуготовлении к Евангелию» (CPG 3486) (р. 339). Все трое считают «варварскую мудрость» источником греческой, с чем был категорически не согласен Юлиан Отступник (р. 339, 341) — вот тут-то и кроется пружина конфликта идей: именно против Юлиана свт. Григорий Богослов с такой силой и подхватывает тему апологетов и Евсевия. Впрочем, свт. Григорий преобразует список Татиана (р. 340). Так, не упоминается астрология (она осуждается у свт. Григория отдельно, в Проповеди 5.5) (р. 341). В свою очередь, в V в. эту традицию критики до- и внехристианского эллинизма продолжает Феодорит Кирский в своём «Врачевании эллинских недугов» (CPG 6210), а в VI столетии — один из заглавных героев работы, Псевдо-Нонн, автор комментариев на 4-ю, 5-ю, 39-ю и 43-ю проповеди свт. Григория (CPG 3011), изданные автором статьи в 1992 г. (р. 343 f.). Однако Псевдо-Нонн «реабилитирует» древних эллинов, доказывая, например, будто кораблестроение изобрели афиняне (р. 345): в нём уже говорит, добавим, понятная для просвещённого эллина черта отстоять квинтэссенцию эллинизма как такового, не отдавая всё на откуп варварам.

Разбираются также «Оксфордские схолии» на 4-ю и 5-ю проповеди свт. Григория (р. 345–346) и экзегеза Космы Иерусалимского (CPG 3043), который в полной мере воспользовался достижениями Псевдо-Нонна (р. 346 f.). Вопреки А. П. Каждану, новейшая научная традиция (К. Крими, К. Демун и сама Дж. Ниммо Смит) помещают Косму не в X, а в VIII в. (р. 347 и п. 61–62). Состав и идейное богатство экзегетических трудов Космы подробно описаны на р. 348–350. И хотя составленный Григорием список первоизобретателей во многом теряет своё значение, поскольку Косма вскрывает различное происхождение разных составляющих культуры, всё же Моисей и для него (как, добавим, и для всего Средневековья) сохраняет значение источника светской мудрости (р. 349 и п. 74). Подчёркивая значимость иных, небогословских, аспектов в наследии Григория, и Псевдо-Нонн, и Косма Иерусалимский способствовали

устойчивому интересу к трудам великого Каппадокийца среди представителей самых разных культурных кругов и временных срезов византийского тысячелетия (р. 351). Здесь важна сама мысль о том, что богословское наследие важно для реконструкции и иных слоёв культуры (в частности, философских идей).

Соответствующий фрагмент из проповеди свт. Григория (4:107–109) публикуется на р. 352–353 в сопровождении исправленного английского перевода К. В. Кинга (р. 353–354). Общая таблица первоизобретателей по Псевдо-Нонну и Косме приводится на р. 355.

Обращение к наследию Татиана и традиции комментариев на тексты свт. Григория Богослова — немаловажная черта работы Ниммо Смит (как правило, этим текстам в общих патрологических обзорах не уделяют должного внимания). Можно вспомнить, что соответствующие (правда, не столь детальные филологически) опыты обращения к культурологии патристики предпринимались и в отечественной науке (Г. Г. Майоров, В. В. Бычков).

Канадский патролог Поль-Убер Пуарье (Квебек) представил в сборник работу «Полемика с манихейством и богословские споры: Тит из Бостры, епископ IV в., и его баталии» (р. 357–379). Как и статья Нейринка и Ван Дёна, этот труд также может рассматриваться как патрологическое введение в изучение соответствующего автора. Приводятся свидетельства о Тите церковных историков (главным образом, Сократа Схоластика и Иеронима) и анализируются его важнейшие творения — «Опровержение манихейства» (CPG 3575) (между 361 и 364; р. 358) и фрагменты из гомилий на Лк. (сохранившиеся в катенах) (CPG 3576; р. 364 f.). В конце IV в. Тит фигурировал в списках прославленных церковных писателей (р. 359). Но основное содержание статьи разворачивается вокруг участия Тита в антиохийском соборе новоникейцев 363 г. (р. 359 f., 378) и его близости к ранним, омиусианским, воззрениям свт. Василия Великого (60-х, но не 70-х гг.). Приводятся пространные цитаты из 9-го и 361-го писем свт. Василия (р. 363, 364). С этой группой Пуарье и идентифицирует Тита Бострского.

Отношение Мани к Ветхому Завету повторяет то, что уже было у гностиков (р. 365). Во французском переводе с сирийского приводится пространная выдержка из «Опровержения манихейства» (р. 366–367) с соответствующим комментарием (р. 367 f.). Обсуждаются термин *ṣēbūtā* как перевод греч. *πρότυμα* (р. 367), *q'nomā* как слово, традиционно (и у Тита) передающее греческое понятие «ипостась» (р. 368–369, 376), и иные вопросы. Аналогично переводится и комментируется

тринитарный отрывок из гомилий на Лк., посвящённый внутритроичным взаимоотношениям Отца и Сына (р. 371–373 [перевод]; 373–378 [комментарий]). Выделяется такая аллюзия на язык Плотина и гностиков, как выражение (о Сыне): ἄνω νένευκε (досл.: «наклонился ввысь» или «кивнул ввысь») — притом, что обычно, как и отмечает автор, говорили: κάτω νένευκε («приник», «наклонился») (р. 377). С другой стороны, употребление Титом в гомилиях на Лк. выражения: «ипостась Единородного» — показывает, что он принимал новоникейскую формулу «одна сущность и три ипостаси» (р. 379). В то же время, подобно свт. Афанасию, Тит стремился водворить мир в церквах и был готов вступить в общение с теми староникейцами, кто шёл на это (там же).

Не стоит и говорить, что обрисованный Пуарье портрет Тита из Бостры сослужит добрую службу патрологической науке.

Завершают сборник две серьёзнейшие публикации. Первая из них принадлежит профессору Антонио Риго (Венеция), главе Итальянского национального комитета византинистов и выдающемуся знатоку истории поздневизантийского исихазма. Она тем более ценна, что дополняет опубликованный греческими учёными эпистолярный свт. Григория Паламы письмом, адресованным ему (а таких писем мы знаем гораздо меньше, чем писем самого свт. Григория). Это письмо Николая Пепагомена свт. Григорию Паламе (р. 381–414). Помимо письма Паламе и его рукописной традиции, в статье разбираются два других сочинения Пепагомена — письмо Никифору Григоре и «Энкомий св. Исидору Хиосскому».

В первой части работы «Автор и содержание письма» (р. 381–393) собраны исторические и палеографические данные о Николае Пепагомене и о контексте написания послания. Во второй — «Рукописи и текст письма Николая Пепагомена Григорию Паламе» (р. 393–414) даётся палеографическое описание четырёх рукописей послания (р. 393–398) и критическое издание текста (р. 399–411), а также приводятся три фотографии миланской и венской рукописей (р. 412–414). К критическому изданию текста мы бы дерзнули сделать лишь одно небольшое дополнение: в критическом аппарате к р. 404:128–132 не отмечена аллюзия на Ин. 14, 23 («μονὴν εἰργασμένον» отсылает к «μονὴν... ποιῶμεθα»).

Оценивать энциклопедические работы А. Риго можно — и нужно — в сугубо положительном ключе, поскольку мало кто столько делает сегодня для углубления наших знаний о Паламе и исихастских спорах в целом. В последние годы А. Риго активно изучает «средний» и наиболее запутанный в источниках период жизни учителя безмолвия — 40-е годы XIV в., особенно 1342–1347 гг. — период временного торжества

антипаламитов во главе с Иоанном XIV Калекой и Анной Савойской. Так и на этот раз: дата публикуемого письма — 1342–1343 гг. (р. 382).

Выделяются две редакции «Энкомия Исидору Хиосскому» (р. 383–384). Вероятной выглядит авторская гипотеза о том, что, написав этот энкомий, Пепагомен желал сделать приятное патриарху Исидору Вухиру (р. 384–385).

Чтобы понять, ответом на какой текст Паламы явилось это письмо, А. Риго пересматривает хронологию основных текстов свт. Григория за указанное время и выясняет, что, скорее всего, три текста, которые Пепагомен незадолго до составления письма получил от Паламы, — это «Апология» (осень 1341 г.), «О божественном и обоживающем причастии» и «Диалог православного с варлаамитом» (оба — осень 1342 г.; о датах см. на р. 389, 391), ибо «О... причастии» — непосредственное продолжение «Апологии» (р. 389). В письме содержится упоминание Собора антипаламитов, заочно осудившего Паламу, когда того не было в столице — речь идёт, по-видимому, о периоде, длившемся с июня по сентябрь 1342 г. (р. 390; текст см. на р. 409:261–270). Однако ещё одно выражение Пепагомена намекает на то, что Палама в момент отправления письма содержался в тюрьме — видимо, в дворцовом узилище, где учителя безмолвия удерживали с апреля 1343 г. (р. 391). Три книги были посланы Паламой Пепагомену, видимо, за год до того — весной 1342 г., когда свт. Григорий находился ещё в Константинополе и на свободе (там же). Письмо Пепагомена было написано, скорее всего, в период с осени — зимы 1342 г. до весны 1343 г. (там же). В письме содержится резюме учения Паламы об энергиях Божиих из трактата «О <...> причастии», которое принимал Пепагомен (р. 392).

Сам текст письма, озаглавленный: «Николая Пепагомена — божественнейшему Отцу и господину моему, кир Григорию Паламе» (р. 400:1–3), весьма важен для понимания паламитского богословия. Помимо общих сентенций («Ибо не всеми вмести́мо слово Истины» (р. 409:279–280)), оно содержит опровержение августиновского и вообще схоластического представления о ветхозаветных теофаниях как о тварном символе в вопрошаниях о Моисее, Исае, Иоанне Богослове (р. 404:133–405:140; 406:168–175). А разве Павел по естеству был посвящён в тайные слова, которых и произнести-то нельзя тем, кто не превосходит человеческую мерку? (р. 406:175–180). Встречаем мы и любопытный раздел о философской аскезе Сократа и Платона (р. 407:196–220).

Как же антипаламиты рассуждают о Боге, не испытав ничего из вышеперечисленного? (р. 408:227–231). Они не прошли путём Петра, который

дошёл до вершины желаемого и ниспослал небесные блага простецам, которых не посетил Живой Бог-Слово (р. 408.231–238). Не хватит никакого убеждения, чтобы обратить таковых к перемене (читай — к покаянию, *πρὸς μετὰβολήν*, р. 408:238–241). Это наставление, важное для пастырского богословия, было бы хорошо изучать и сегодня, особенно будущим пастырям.

Завершает сборник пространная публикация Брами Розена (Лёвен) «Диофелитский флорилегий, созданный в ходе подготовки Латеранского Собора 649 г. “Томос” Максима Исповедника против “Эктесиса”, обращённый к Стефану Дорскому (CPG 7697.15)» (р. 415–533). Жемчужина статьи — современное критическое издание Томоса [= *Opusculum theologicum et polemicum* 15, т. е. 15-е «Малое богословско-полемическое произведение»; р. 417] с первым английским переводом и подробнейшим аппаратом (р. 437–515), указателями библейских мест (р. 516) и остальных источников (р. 517–533), а также стеммой рукописей (р. 434). Написан был Томос, скорее всего, в 646–647 гг. (р. 420). Цель Максима — опровергнуть утверждение «Эктесиса» о том, что монофелитство находится в гармонии с Писанием, учениями святых отцов и Соборов (р. 417). Доказывает он это благодаря двухчастному флорилегию, которым сопровождает свой Томос: из дифелитских творений святых отцов и монофелитских — еретиков, наподобие Нестория (там же; см. флорилегий на р. 456 сл.). Раз монофелитство проповедовали еретики, то и «Эктесис» еретичен (ср.: р. 417, 421). Дается справка по использованию флорилегиев прп. Максимом вообще (р. 421–422, п. 22). Непростой задачей остаётся прояснение взаимоотношений данного флорилегия с тем, что содержится в актах Латеранского Собора, критически изданных Р. Ридингером в 80-е гг. (р. 418).

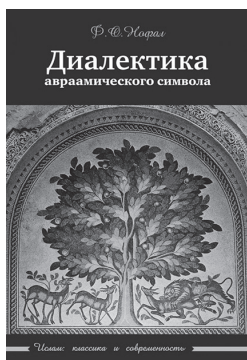
Удивительно уже и то, что присутствие в тексте «Томоса» цитат из «Эктесиса» до сих пор не было никем замечено, несмотря на внушительную максимоведческую библиографию (р. 425; см. список этих цитат на р. 426–427). Что ж, мало читать источники, надо ещё выделять существенное в них — и особенно в их взаимоотношениях. Завершается предисловие Б. Розена к публикации доскональным анализом семи рукописей, содержащих текст (одна из которых — *Athous Vatopediou* 594 (olim 507) — не отражена в лёвенской базе данных по рукописям текстов прп. Максима; р. 428 сл., особ. 428). Старейшая и наиболее знаменитая из них — *Cryptoferratensis* B.α.IV (р. 428, 431). Анализируется и издание Комбефиса, лёгшее в основу издания текста в PG 91 (р. 433–434). Наконец, обратим внимание на скрупулёзно декларируемые Розеном принципы настоящего издания (р. 434–436). Оценить сделанное учёным можно одним словом — образцово. Именно так и надо издавать святых отцов.

Композицию издания замыкают Индекс древних и средневековых авторов (р. 535–544), Индекс современных учёных (р. 545–554), Индекс использованных рукописей (р. 555–560) и *Tabula gratulatoria*, то есть, собственно говоря, «Список поздравивших юбиляра», включающий в себя и авторов данного тома (р. 561–563). В завершение нашей рецензии остаётся лишь присоединить свой голос к этому общему хору. Качеству его звучания — и научного исполнения статей — можно лишь позавидовать, по каким бы высоким стандартам ни судить о представленном профессору Дж. Мунитису сборнике.

Библиография

- Живов В. М. Ранняя восточнославянская агиография и проблема жанра в древнерусской литературе // Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т. М. Николаевой / отв. ред. В. Н. Топоров. М.: Языки славянской культуры, 2005. (Язык. Семиотика. Культура). С. 720–734.
- Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.
- Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период / при участии В. А. Баранова. СПб.: Аxiōta, 2006.
- Мейендорф И. Ф., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / пер. с фр. Е. Начинкина. СПб.: Византинороссика, 1997. (*Subsidia Byzantinorossica*; т. 2). С. 373–460.
- Падучева Е. В. Неопределённость как семантическая доминанта русской языковой картины мира // *Problemi di morfosintassi delle lingue slave*. Vol. 5. *Determinatezza e indeterminatezza nelle lingue slave: atti del Convegno svoltosi a Firenze, 26–28 ottobre 1995*. Padova: Unipress, 1996. P. 163–186.
- Darrouzès J. Les documents byzantins du XIIe siècle sur la primauté romaine // *REB*. 1965. Vol. 23. P. 42–88.
- Gregory Palamas, *St.* The One Hundred and Fifty Chapters / critical ed., transl., study by R. E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (*Studies and Texts*; vol. 83).
- Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Levrie K. La Syllogè contre les Latins de Théodore Agallianos // *JÖB*. 2015. Bd. 65. S. 129–152.
- Rigo A. Niceforo l'Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // *Amore del bello, studi sulla Filocalia. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia»* / ed. T. Špidlík. Magnano: Edizioni Qiqajon; Comunità di Bose, 1991. P. 79–119.

Дмитрий Игоревич Макаров



Нофал Ф. О.

ДИАЛЕКТИКА АВРААМИЧЕСКОГО СИМВОЛА

М.: ООО «Садра», 2020. (Ислам: классика и современность). 328 с. ISBN 978-5-907041-17-2

УДК 82-95 (2-1) (27) (28)

DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.012

Книга Фареса Османовича Нофала, русско-арабского билингвала, религиоведа, философа издана в серии «Ислам: классика и современность». Это первый в своем роде опыт соотнесения христианства и ислама в рамках философской феноменологии религии. «Авраамическим символом» в книге называется внешняя форма так называемого авраамического мифа, то есть, по сути, монотеизма, но в ходе развития текста само это понятие снимается: ведь автор стремится «опрокинуть одно из самых популярных (и губительных) религиозоведческих заблуждений последних столетий — концепцию авраамического монотеизма» (с. 174). Может быть, на это снятие и намекает употребление в заглавии термина «диалектика».

От феноменологического метода ожидается как будто бы чистая дескриптивность, описание явлений в их несводимости друг к другу. На самом же деле феноменология не пытается изобразить явления так, как они являются каждому, и даже не предполагает того, что каждому они являются одинаково. Она концептуализирует их посредством отождествлений («это есть то») и различений («это не есть то»), причем отождествления играют ведущую роль в этой диалектической паре. Можно сказать, что тождество в феноменологическом методе задает сущность явлений (и оказывается тем, чем в старой метафизике были сущностные утверждения), а различие стратифицирует их. Работу этого метода можно наблюдать в особенности у феноменологов религии: Рудольфа Отто, Мирчи Элиаде и других¹.

1 См., например: *Otto R.* Священное. СПб., 2008; *Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб., 2000. Т. 1–2; *Heiler F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München, 1920. См. также: *Пылаев М. А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М., 2011.

Труд Ф. О. Нофала представляет собой, в сущности, различение ислама и христианства на общей матрице феноменологии религии, разработанной самим автором с опорой на текстуальные репрезентации духовного опыта некоторых религиозных мыслителей, преимущественно экзистенциалистов и феноменологов.

Как уже было замечено, в основе феноменологии религии Ф. О. Нофала — концепт «мифа», в данном случае не нарратива и не первоначального или предвечного события, но некоего базового опыта или даже только потребности, содержание которой может быть охарактеризовано как *слияние с абсолютным*. Осознаваемая на рациональном уровне невозможность такого слияния без утраты (или себя, или абсолюта, если он имеет персональный характер) делает «миф» изначально противоречивым, «абсурдным». «Миф» допускает только символическую, и притом диалектическую, экспликацию, то есть такую, которая предстает как процесс, движение, и к тому же не линейное, а, скорее, возвратно-поступательное.

По мысли Ф. О. Нофала, «миф» лежит в основе всякой религии, но диалектика слияния и неслиянности человека и персонального абсолюта достигает совершенства только в «христианском мифе». Таким образом, автор, по-видимому, сохраняет в силе тезис М. Элиаде о Христе как итоге всех иерофаний².

Поскольку «миф» совершенно непостижим, он допускает лишь символическое, опосредованное и инобытийное себе выражение. Вначале его выразителем становится *textus receptus* — «совокупность аксиоматических утверждений, встречаемая неофитом у порогов нового храма <...> первое определение мифа, вырабатываемое им вне самой традиции» (с. 12). На *textus receptus* опираются догмат и ритуал, первый из которых адаптирует миф для мыслительной, второй — для деятельной стороны человеческой жизни. «Статичность разума преодолевается ритуалом — наполовину, правда, статичным, неизменным <...> ритуал несет миф, зеркально его отображает — но ноумен мифа остается достоянием более высокой мистики» (с. 18–19). Третью сторону представляет собой нравственное чувство, которому отвечают религиозное право и этика. По мысли Ф. О. Нофала, право в религии защищает стабильность ритуала (с. 30). При этом у него «правовед» противостоит «адепту», и остается невыясненным вопрос о том, является ли сам правовед адептом, чем отличается от других и откуда вообще берется. (Феноменология может позволить себе абстрагироваться от вопроса о происхождении.)

2 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 43.

Читая книгу далее, можно заметить, что Ф. О. Нофал не стремится к экспликации всего содержания христианского богословия сообразно заявленному методу: напротив, он создает герметичную систему категорий, описывающих в конечном итоге только одну тему — невозможность-потребность слияния с абсолютном — и заставляющую вращаться вокруг нее «догмат», «ритуал» и «закон» без уточнения их собственного содержания. Герметичность, или эзотеричность, языка Ф. О. Нофала усугубляется тем, что не всегда удается понять, отождествляет он или противопоставляет понятия, обозначаемые разными терминами: «человек» и «антропос», например. Можно говорить о том, что обратной стороной герметической плотности нофаловского текста, почти непреодолимой для непосвященных (недаром книга начинается с предисловия в форме *личного письма*), является отчётливый и осознанный *адогматизм*.

Адогматизм может быть методологическим, когда автор, экспериментируя вместе с читателем, делает фигурой умолчания свой собственный «символ веры». Тем самым он, допуская свободомыслие, испытывает «символ» на прочность и укрепляет веру в свободном противоборстве с сомнением. В случае Ф. О. Нофала это не так. Он чуток к сомнению иным образом: противоположность веры и сомнения осознана им вполне отчётливо и доведена до той крайней точки, где выбор становится экзистенциальным — где, парадоксальным образом, вера впервые только и может родиться по-настоящему. «Любой “кризис веры” <...> есть непримиримое столкновение самодостаточности мифа с эгоизмом его носителя, ставшего таковым недавно и к тому же полусознательно» (с. 59).

Вместе с тем адогматизм Ф. О. Нофала сам оказывается частью его «символа веры», и он декларирует эту позицию с нескрываемой оценочностью, когда полемизирует с некими воображаемыми традиционалистами (или феноменологически, так сказать, выводит их на чистую воду). «Неисчерпанность старого теологического пласта оценивается традиционалистами как его недооткрытость. Традиционалист-консерватор... всего-навсего возвращает смысловую бесконечность из онтологического пространства в гносеологическое. “Новый смысл”, согласно ему, есть заново познанный “смысл ветхий”. Вся дискурсивная полнота догмы узревается традиционалистом в уже существующих письменных и обрядовых “сводах”. Так открытость догматической традиции замыкается на себе, становясь самой что ни на есть категоричной закрытостью, герметичностью» (с. 102). «Жизнь в положительно открытом мифе часто становится для адепта настоящей пыткой, за которой, впрочем,

открывается истинная свобода мистики. Собирая в себе напряжение-волю и напряжение-страх, открытость мифологии рушит надежду человека на полноту покоя, только и проявляющегося, что в рационалистическом покое смыслов. Оказывается, миф, равный себе, постоянно низводит все новые и новые ритуальные и дискурсивные единицы, часто противоречащие друг другу; противоречие это подводит адепта той или иной исторической религии к плодородию антиномии, всегда присутствующей в герменевтике или феноменологии пресловутых ритуальных и дискурсивных форм <...> Разум — поле мнимой верификации утверждений — без особого труда преодолевает и догматические, и обрядовые феномены в свою пользу, препарируя их и находя впоследствии свою гибель в той же антиномии бесконечного и конечного» (с. 108). Конкретно в историческом христианстве автор усматривает следующую проблему: «...будучи символом и в ритуале, и в догмате, фигура Христа просто-напросто не оставила места для пневматологии, находившейся в крайне аморфном состоянии в допаламитском богословии; кризис догматического учения о Святом Духе, которым “всяка душа живится”, замечен и сегодня — и объяснение его исчерпывается указанием на диктат христологии» (с. 161).

Наиболее трудно уловить богословскую точку зрения самого Ф. О. Нофала, особенно по ее положительной стороне. Разве что создается впечатление, что читатель оказывается как бы призван видеть аутентичный опыт «адепта» именно в опыте мыслителей, знакомство с произведениями которых позволяет ему дешифровать язык автора и, тем самым, получить доступ к его собственному опыту как «адепта». Нужно хорошо знать «французский экзистенциализм, поддержанный русским Ренессансом через Шестова и Бердяева (и отчасти Лосева и Флоренского)» (с. 126), чтобы читать Ф. О. Нофала без словаря. Причем для всякого читателя, не готового поручиться за достоверность опыта именно тех мыслителей, разворачивающаяся здесь феноменология оказывается не достоверностью явлений, а лишь их номенклатурой в традиции, которая связана с ортодоксальной (святоотеческой), однако не тождественна ей. В результате читатель чувствует себя лишенным голоса и, несмотря на доверительный авторский тон, вполне тоталитарно погруженным в ученическое пифагорейское молчание.

Переходя к анализу «авраамического символа» в исламе, автор представляет его диалектической антитезой христианству. «Исламский миф не видит абсурда всеединства. Тем не менее он живет антиномиями разума — достойными предтечами кантовских антиномий»

(с. 313). Можно назвать блестящим проведённый Ф. О. Нофалом разбор основ собственно исламской диалектики, в ходе которого он показывает, что мусульманская мысль, и притом самого «ортодоксального», законнического толка прямо предшествует (во многом предвосхищая) мышлению Нового времени с его деконструкцией «мифа». Как нам кажется, связь между преобразованиями, начавшимися в западном христианском мире вскоре (по историческим меркам) после схизмы XI столетия, и прямым исламским влиянием еще недостаточно осознана. Труд Ф. О. Нофала проторяет здесь некоторые пути и расставляет ориентиры, в том числе библиографические.

Нужно заметить, однако, что христианство в авторском изложении оказывается значительно менее определенным, чем ислам. Вероятно, для автора это признак добротности, ибо всякая определенность у него исчезает по мере приближения к ядру мифа, подобно тому, как в современной космологии любое тело размывается по мере сближения с черной дырой. «В догмате человек видит то, что теряет в мифе, а миф, в свою очередь, снова отбирает у догмата любой смысл, кроме смысла слепого противопоставления, зазывая человека догмата обратно в неразличённость ритуала» (с. 45). В силу такого прямолинейного опыта аннигиляции всего дискурсивного перед лицом всеединства, в работе Ф. О. Нофала становится так же трудно понять смысл основных догматов христианства, кроме Боговоплощения, как и различить христианство и суфизм, а также йогу «Бхагавадгиты». Автор не вдаётся в такие сопоставления, но всякое упоминание им суфизма, по сути, является оговоркой, предполагающей размежевание с исламом (в полном соответствии с тем, как понимают это салафиты, лишь со сменой знаков), тогда как христианство, напротив, прямо сближается с суфизмом и некоторыми другими религиями: «Отказ от себя и обретение божества — идея, присущая таким непохожим, казалось бы, традициям, как иудаизм, христианство, буддизм и философский суфизм» (с. 116). В результате у читателя может возникнуть опасение, что недоразвитость богословской пневматологии тревожит автора книги совсем не на тех основаниях, на которых строится прояснение догмата в святоотеческом предании.

Святоотеческое предание понимает догмат, правда, как знак или указатель, но такой, который по мере обретения благодати лишь проясняется и в конце концов достигает совпадения с означаемым: «Лицем, яко зеркалом разрешшимся, лицу Христову предстоиши»³. Если

3 Канон пророку Илие, глас 8, песнь 4. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogoslužhenie/mineja-iyul/20#20_88

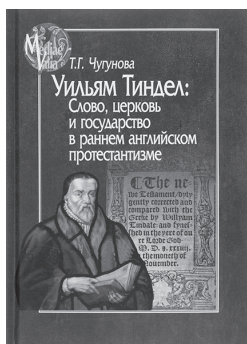
же догмат понимается как рассудочное различие, противостоящее «неразличенности ритуала» и исчезающее в таинстве «мифа», то впо-ру выстраивать между этим подходом и святоотеческим сравнитель-но-религиоведческие параллели, а не отождествления.

Книга Фареса Османовича Нофала, в любом случае, станет явле-нием в нашей новейшей интеллектуальной истории. Прежде всего, по-тому, что он не побоялся сплести академическое с насущным, духов-ным, относящимся к вечности. За это ему следует выразить глубокую признательность, поскольку паутинная ткань запретности, неприли-чия, наложенная на сущностные вопросы в нашем академическом со-обществе, подчас оказывается крепче стали. Некоторая чопорность, с которой автор, приоткрыв себя во введении, затем полностью облек-ся в феноменологическую внеличностность своих суждений, быть мо-жет, в известной мере затрудняет ведение дискуссии с ним.

Библиография

- Heiler F.* Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München: Verlag von Ernst Reenhardt, 1920.
- Минея июль. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. Ч. 1. [Электрон-ный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/mineja-iyul/20#20_88 (дата обращения 6.12.2021).
- Отто Р.* Священное. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008.
- Пылаев М. А.* Категория «священного» в феноменологии религии, теологии и филосо-фии XX века. М.: РГГУ, 2011.
- Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999.
- Элиаде М.* Трактат по истории религий. СПб.: Алетейя, 2000. Т. 1–2.

Илья Сергеевич Вевюрко



Чугунова Т. Г.

УИЛЬЯМ ТИНДЕЛ: СЛОВО, ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО В РАННЕМ АНГЛИЙСКОМ ПРОТЕСТАНТИЗМЕ

М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
(Mediaevalia). 446 с. ISBN 978-5-98712-729-2

УДК 82-95 (274/278) (929)

DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.013

Исследование Т. Г. Чугуновой посвящено жизненному пути и творчеству выдающегося английского мыслителя, реформатора, переводчика Библии на английский язык Уильяма Тиндела (1494–1536). В основу настоящей монографии положен текст кандидатской диссертации, защищенной автором в 2005 г., переработанный и дополненный новыми материалами и переводами трудов английского реформатора. Некоторые разделы книги ранее были опубликованы в виде отдельной монографии¹ и ряда статей², однако выводы, изложенные в них, носили лишь предварительный характер и в настоящей работе подверглись значительному редактированию.

Данное исследование условно можно поделить на две части. Первая из них (I–IV главы) представляет собой историко-биографический очерк, посвященный английскому реформатору, вторая (V–VIII главы) — интеллектуальный портрет мыслителя, анализ его религиозно-политических взглядов и творческого наследия.

По мнению автора, в историографии существуют достаточно противоречивые образы У. Тиндела (Тиндел-лютеранин, Тиндел-гуманист,

1 Чугунова Т. Г. Уильям Тиндел. Историческая биография. Нижний Новгород, 2014.

2 См., например: Чугунова Т. Г. Трактат ключевых библейских терминов в английском переводе Библии У. Тиндела // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2012. Вып. 38. С. 82–99; Она же. Библия У. Тиндела и Библия короля Иакова: проблемы толкования библейских терминов // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. Е. Б. Яковенко. М., 2013. С. 214–222; Чугунова Т. Г. Долг власти и подданных в трактате У. Тиндела «Послушание христианина и как христианские власти должны управлять» // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 3 (4). С. 107–112.

Тиндел-виклифист), поэтому в настоящем исследовании предпринята попытка исключить крайности в подходе к данному вопросу и определить степень зависимости религиозно-политических доктрин английского теолога от построений европейских реформаторов и гуманистов³. В работе рассматривается отношение английского теолога к крупнейшим политическим событиям и социально-экономическим явлениям эпохи. Наконец, на примере анализа жизни и деятельности У. Тиндела освещается важный этап истории Англии XVI в.

В первой главе («Становление личности будущего реформатора») автор достаточно скрупулезно, опираясь на многочисленные источники и исследования, дает описание детства, юности, учебы в университетах, а также первых лет служения «апостола Англии». После обучения в Оксфорде и Кембридже, У. Тиндел был рукоположен, но, под влиянием реформационных идей, вступил в оппозицию местному духовенству. Будущий реформатор считал, что причиной всех бед церкви является недоступность Священного Писания для простых людей, и ясно осознавал цель своей дальнейшей работы. В 1523 г. он прибыл в Лондон, но вскоре покинул его для трудов по переводу Библии на английский язык.

Вторая глава исследования — «На пути к созданию Английской Библии» — посвящена началу работы У. Тиндела над переводом Священного Писания. В 1524 г. У. Тиндел отправляется в Германию, где, вооружившись латинским и греческим переводами Эразма, Вульгатой Иеронима и Новым Заветом Лютера, греческим, латинским, немецким словарями и оригиналом Библии на греческом языке, он принялся за перевод Евангелий. До него, как отмечает автор, Библия уже не раз переводилась на англо-саксонский и древнеанглийский язык, но все они были сделаны с латинской Вульгаты (то есть перевода). И теперь настало время перевести Библию с оригиналов — древнегреческого и древнееврейского текстов на живой, доступный людям язык. Как пишет исследователь, «реформатор руководствовался прежде всего тем, что нужно создать перевод Библии, понятный простому народу. Он отказался от выспренного слога, по его мнению, лучше было быть немного неточным, чем напыщенным и высокопарным» (с. 71). В результате выходят Кёльнское (1525 г.), а затем Вормское (1526 г.) издания Нового Завета, которые тайно будут транспортироваться в Англию и вызовут гонения со стороны Католической Церкви.

3 В этом автор следует работе Д. Даниелла, которая, по мнению автора, является на сегодняшний день лучшей исторической биографией английского реформатора. См.: *Daniell D. William Tyndale: A Biography*. New Haven (Conn.); London, 1994.

Параллельно с переводами У. Тиндел пишет богословско-полемические труды, которым посвящена третья глава исследования («Реформатор, переводчик, полемист»). В своих трактатах — «Притча о нечестивой Маммоне», «Послушание христианина и как христианские власти должны управлять», «Практика прелатов» — У. Тиндел выступает активным апологетом монархической власти, заявляя, что вечное царство принадлежит Богу, земное — королю и никакое — духовенству. Вместе с тем английский реформатор становится первым в Англии переводчиком еврейского библейского текста на родной язык — и к 1530 г. появляется перевод Пятикнижия. Наряду с переводом Ветхого Завета и написанием реформаторских трактатов на рубеже 20–30-х гг. XVI столетия У. Тиндел вёл бурную полемику с одним из главных апологетов Католической Церкви — канцлером Томасом Мором. Как полагает автор, У. Тиндел и Т. Мор представляли два различных течения религиозной мысли того времени и соответственно две программы реформирования церкви. «Мор писал о моральном оздоровлении церкви, обретении ею новых жизненных сил, более всего боясь, что подрыв господствующей идеологии приведет к разрушению христианского мира. У. Тиндел же, напротив, считал, что Католическая Церковь настолько испорчена, что её невозможно вылечить, её следует искоренить, восстановив тем самым чистоту христианской веры» (с. 111).

Последним годам жизни У. Тиндела посвящена четвертая глава книги. В это время английский реформатор написал большое количество сочинений: толкования на книги Священного Писания, богословские трактаты, которые преимущественно были руководством к правильному прочтению и толкованию Библии. В начале 1535 г. вышел новый — пересмотренный и исправленный — перевод Нового Завета. Вскоре У. Тиндел будет схвачен, проведёт шестнадцать месяцев в тюрьме, а затем, обвиненный в ереси, будет сожжён на костре 6 октября 1536 г. Последними его словами будут: «Господи, отверзи очи королю Англии».

Автор при описании биографии английского реформатора пользуется в концептуальном плане «Книгой мучеников» Джона Фокса⁴, которая, с точки зрения выявления объективности, кажется несколько тенденциозной, поскольку является апологией протестантизма. Образ У. Тиндела выглядит исключительно в положительном плане, как мученика за веру, как борца с погрязшим в ереси и суеверии папизмом.

4 *Foxe J. The Acts and Monuments of Matters Happening in the Church / ed. by J. Pratt. 4-th ed. London, 1877. Vol. I–VIII.*

Но такой подход далеко не всегда адекватен и представляется несколько однобоким особенно для исторического исследования.

Пятая глава исследования посвящена важнейшему догмату протестантизма — учению о *sola scriptura*. Переводы У. Тиндела послужили толчком к созданию новых переводов Библии на английский язык. Как отмечает автор, интересно, что после У. Тиндела не появилось ни одного переводчика в Англии, который бы работал самостоятельно и был независим от предыдущих версий. Постепенно появляются: Библия Ковердела (1535 г.), Библия Роджерса, или Большая Библия (1539 г.), Женевская Библия (1557–1560), Епископская Библия (1568 г.), Реймско-Дуэйская Библия (1582–1609), Authorized Version, или Библия короля Иакова (1611 г.). Все эти переводы, в той или иной степени, будут опираться на тинделовский перевод, который протяжении ряда столетий оставался самым авторитетным среди английских переводов Священного Писания. «Между Библией У. Тиндела и Библией короля Иакова, ставшей классическим религиозным и литературным произведением, было создано около семи-восьми переводов Священного Писания на английский язык, но именно тинделовский <...> стал своего рода камертоном, на который настраивались все последующие английские переводы Библии, сохранившие и усовершенствовавшие всё то, что и так было сделано очень искусно и талантливо великим мастером Слова» (с. 166). Как отмечает автор, именно благодаря У. Тинделу английская речь пополнилась новыми словами и речевыми конструкциями, многие из которых были впоследствии использованы в сочинениях У. Шекспира, а также вошли в практику английской разговорной речи.

Для У. Тиндела важно было правильно передать и трактовать ключевые библейские концепты в переводе. По его мнению, причиной всех сложностей является неточное семантическое соответствие греческих, латинских и английских слов, «обозначающих вроде бы одно и то же, а вроде бы несколько разное» (с. 175). Кроме того, У. Тиндел признавал очевидное первенство буквального смысла над аллегорическим, поскольку последний, по его мнению, открывает возможность для свободного толкования священных текстов. Как пишет автор: «Схоласты, как правило, после библейского текста приводили аллегорический пример и настолько им увлекались, что забывали исходное начало рассуждения. И получалось так, что на один текст двадцать докторов давали двадцать различных толкований, как ребенок, не имеющий правильной музыкальной интонации, мог напеть на мотив какой-нибудь песни несколько различных мелодий» (с. 184). По мнению У. Тиндела,

комментарии и логические ухищрения схоластов ведут только к ошибочным и неверным выводам. И соглашаясь с тем, что аллегория как литературный прием вполне художественна и допустима, У. Тиндел все же настойчиво искал способ, позволяющий буквальному смыслу превалировать над аллегорическим, считая, что «христианин может лишь тогда использовать аллегория, когда имеет в сердце Христа и встал на путь духовного обновления» (с. 187). Английский реформатор видел в Писании не только Слово Бога, но и исторический документ, историческую хронику и считал, что для верного понимания Писания необходимо смирение человека, дабы в читающего вошёл Дух Святой.

Доктрине о *sola fide*, оправдании только верой, посвящена шестая глава данного исследования. Подобно М. Лютеру, У. Тиндел утверждал, что нельзя разделить веру от дел. Любовь к Богу для него является одной из главных составляющих для повиновения закону: вера истинна, если она ведет к исполнению божественного закона, а последний, в свою очередь, является источником веры. От учения о спасении верой У. Тиндел, по мысли автора, приходит к оригинальной концепции договора-соглашения между Богом и людьми, «договорному богословию». У. Тиндел выстраивает новые отношения с Богом, в которых присутствует взаимность: Господь дает свою любовь человеку, а тот, в свою очередь, возвращает ее любящему Богу. И заключая с нами соглашение, Господь явит свое милосердие в том случае, если мы проявим любовь именно к своему ближнему. Это соглашение между Богом и людьми представлено в Библии, в ней также прописаны условия для его исполнения, поэтому «не иметь этой священной книги в качестве руководства значило бы находиться в процессе вечного наказания» (с. 212).

Седьмая глава носит название «Уильям Тиндел о папстве: протестантский взгляд на “Святой Престол”». Вслед за Дж. Виклифом, Э. Роттердамским, М. Лютером, Дж. Колетом У. Тиндел выступает в своих сочинениях против абсолютной власти папы, безбрачия духовенства, стяжательств и неумемной жажды земного обогащения папской курии, против монашества как церковного института, продажи индульгенций, угрозы чистилищем. «Используя достаточно убедительную аргументацию и апеллируя исключительно к Священному Писанию, Тиндел не находит никаких оправданий действиям “святого престола” и со всей ответственностью заявляет, что католическая иерархия — это антихристово установление» (с. 237). Всю историю папства У. Тиндел склонен рассматривать как один большой заговор. Из работы остается непонятным, в какой момент и по каким причинам возникла у У. Тиндела

идея разрыва с Католической Церковью. Явно, что это решение нельзя сводить исключительно к осознанию необходимости самостоятельного чтения Священного Писания.

Наконец, в последней восьмой главе рассматривается политическая теология У. Тиндела. Английский реформатор неоднократно пишет о посягательстве римского первосвященника на светскую власть: «Папа вопреки всякой совести и учению Христа, Который говорил: *“Царство Мое не от мира сего”* (Ин. 18), захватил власть императора» (с. 272). По мнению Тиндела, короли стали пленниками у духовенства, а Англия разделена на два королевства: светское, которым духовенство управляет тайно, и духовное, которым оно управляет открыто, при помощи своих собственных законов, заменяющих закон короля: «...король в Англии управляет только половиной своего государства, другой его частью руководит духовенство, которое рубит направо и налево светским мечом» (с. 275).

Как отмечает автор, поскольку У. Тиндел не находил оправдания действиям духовных властей и не надеялся на их исправление, он пришёл к мысли о том, что духовная власть должна полностью подчиняться светской. Здесь он отходит от позиции М. Лютера, заявлявшего о самостоятельности и независимости двух порядков, и примыкает к взглядам Дж. Виклифа, который в трактате «О королевской службе» также писал, что светская власть является более совершенной, чем духовная, поэтому последняя должна находиться под управлением первой: «Если папа — викарий Христа, то король — викарий Бога» (с. 277). Но У. Тиндел идёт дальше. Он, как отмечает автор, предлагает отменить церковные суды, а единственным для всех в государстве должен стать закон короля и гражданский суд. Также английский реформатор не обходит стороной и проблемы налогообложения духовенства, говоря о том, что все подданные королевства, без исключения, должны подчиниться королю и платить необходимые налоги.

Как пишет автор, «шаг за шагом Тиндел перешёл от учения о двух порядках к учению об одном порядке. Церкви, по его мнению, на этой земле отведено только духовное служение, она должна проповедовать и преподавать учение Христово, и ничего более. Реформатор допускал наличие «видимой» церкви, состоящей из профессиональных служителей культа, но это не являлось необходимостью, поскольку церковь, по его мнению, не может спасать души людей и быть посредницей между Богом и человеком. В любом случае, духовенство, считал Тиндел, не должно иметь никаких властных полномочий» (с. 279). Английский реформатор

придерживался учения о «всеобщем священстве», суть которого состояла в том, что любой верующий может в случае необходимости проповедовать, крестить и даже служить мессу. «Вероятно, английскому реформатору импонировало христианство первых веков нашей эры, которое не знало ни церковной организации, ни культа, ни догматов, ни клира, а имело лишь проповедников и наставников учения Христова» (с. 281).

В трактате «Послушание христианина» У. Тиндел неоднократно указывает, что самой важной обязанностью подданных в государстве является повиновение королю. Король для У. Тиндела — это Божий управленец, и подчиняться он должен только Богу, а все остальные граждане — ему. Король — наместник Бога на земле и должен служить своему народу, тогда и Господь вознаградит его. Король должен стоять на страже интересов своего народа, разумно и без помощи духовенства управлять вверенным ему государством. Как отмечает автор, «У. Тиндел попытался создать некий моральный кодекс христианского государя, главным пунктом которого является забота о ближнем и служение своему народу» (с. 284). Эта же модель подчинения-повиновения распространяется и на другие отношения: между родителями и детьми, между мужем и женой. Тем самым, по мысли автора, У. Тиндел создаёт модель строго иерархического общества, где всё построено на подчинении, и каждая социальная группа хорошо знает свои права и обязанности. Для английского реформатора порядок в государстве и семье может поддерживаться исключительно благодаря иерархии подчинения всех уровней общественной системы. Для него общество является единым организмом, все части которого слаженно взаимодействуют друг с другом. Каждый человек смиренно служит другому в том сословии, в котором ему определил Господь.

Христианин, по мнению У. Тиндела, должен повиноваться светским властям, будь те хорошие или плохие. Последние есть результат наказания Бога за грехи людей, они являются своего рода определенной шкалой для отслеживания духовного состояния общества. Но если приказ короля противоречит Духу Писания, то такому приказу следует не повиноваться: «Король находится на службе у Бога, и только законом Бога ему следует руководствоваться», — резюмирует У. Тиндел (с. 299). Но здесь речь идет не о физическом, а скорее о пассивном, духовном неповиновении, поскольку только Бог может судить представителей светской власти.

В заключении подводятся итоги исследования. Как пишет сам автор, «оценивая роль Уильяма Тиндела в английской Реформации, следует

ещё раз подчеркнуть — основная его заслуга состояла в том, что он дал своему народу Библию, которую мог понимать и ученый, и простолюдин, поскольку она была переведена с первоисточников на живой, доступный для ее постижения язык» (с. 306).

Данная монография снабжена рядом приложений, в которые входят переводы трактатов и толкований У. Тиндела, занимающие почти четверть издания (с. 313–413): «Практика папских прелатов», «Толкование 1 Ин.», «Толкование 5–7 глав Евангелия от Матфея», «Предисловие к Пятикнижию Моисея», «Заявление по поводу воскресения тел в последующей жизни» и «Послушание христианина и как христианские власти должны управлять». Также приводится достаточно обширная библиография по данному предмету.

Рассматриваемое исследование является первой попыткой представить российскому читателю яркого представителя английской Реформации, переводчика и богослова, «апостола Англии» Уильяма Тиндела и перевод основных его трудов, что, без всякого сомнения, представляется важным вкладом в понимание как истории Англии, так и развития христианства на Западе в эпоху Реформации.

Библиография

- Daniell D.* William Tyndale: A Biography. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 1994.
- Foxe J.* The Acts and Monuments of Matters Happening in the Church / ed. by J. Pratt. 4-th ed. London, 1877. Vol. I–VIII.
- Чугунова Т. Г. Трактровка ключевых библейских терминов в английском переводе Библии У. Тиндела // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2012. Вып. 38. С. 82–99.
- Чугунова Т. Г. Библия У. Тиндела и Библия короля Иакова: проблемы толкования библейских терминов // Библия короля Иакова: 1611–2011. Культурное и языковое наследие / отв. ред. Е. Б. Яковенко. М., 2013. С. 214–222.
- Чугунова Т. Г. Долг власти и подданных в трактате У. Тиндела «Послушание христианина и как христианские власти должны управлять» // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского. 2013. № 3 (4). С. 107–112.
- Чугунова Т. Г. Уильям Тиндел. Историческая биография. Нижний Новгород: НГПУ, 2014.

Священник Евгений Шилов

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ

ПЕРВЫЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ «ФОРУМ МОЛОДЫХ ТЕОЛОГОВ»

УДК 82-92 (2)

DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.014

Двадцать пятого ноября 2021 г. в Москве в рамках V Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве» состоялся Первый Всероссийский «Форум молодых теологов». Он был организован Научно-образовательной теологической ассоциацией¹ (НОТА) при поддержке Комиссии по развитию теологического, религиозного и духовно-нравственного образования, Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации и Учебного комитета Русской Православной Церкви. Форум проходил в смешанном формате: телемост, видеоконференцсвязь.

Открыл научное собрание председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, президент НОТА митрополит Волоколамский Иларион. В приветствии и сообщении он отметил, что «в российском образовательном пространстве теология существует в двух видах: в виде комплекса дисциплин, преподаваемых в духовных конфессиональных учебных заведениях, и в виде гуманитарной науки, преподаваемой в светских вузах»². В последние годы происходит сближение этих двух сфер существования теологии посредством «постепенного ввода в употребление одинаковых учебников» как одного из вариантов реализации

- 1 Об учреждении НОТА в России см.: В России учреждена Научно-образовательная теологическая ассоциация. (16.02.2018). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5148416.html>
- 2 Митрополит Волоколамский Иларион выступил на Всероссийском форуме молодых теологов. (28.11.2021). URL: <https://nota-theology.ru/news/202111283884>

такого сближения. Владыка Иларион отметил, что «мы развиваем теологию в духовных учебных заведениях и в светском образовательном пространстве как межрелигиозный проект», объясняя такое направление тем, что «наше Отечество является страной многоконфессиональной, и для каждой традиции создаётся или будет создано пространство для того, чтобы представители этой традиции могли изучать теологию в полном объёме»³.

Затем с приветствием к участникам форума обратился референт Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике, ответственный секретарь Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации А. В. Третьяков, который рассказал о работе возглавляемой им Комиссии Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации по религиозному образованию и заверил в поддержке развития теологии со стороны российского государства, особо отметив такое приоритетное направление как сохранение традиционных российских духовных ценностей.

Далее прозвучали приветствия и доклады члена Комиссии по вопросам духовно-нравственного воспитания в общеобразовательной школе при Синодальном отделе религиозного образования и катехизации митрополита Саранского и Мордовского Зиновия и Председателя Синодального отдела по делам молодежи епископа Истринского Серафима.

По-отечески тепло напутствовал молодых теологов заместитель председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви протоиерей Валентин Васечко. Приветствовал также участников форума исполняющий обязанности директора Института государственной службы и управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (ИГСУ РАНХиГС), кандидат технических наук Р. Н. Корчагин.

Пленарное заседание завершилось лекцией профессора Д. В. Шмонина⁴ «“Волнующие вопросы” и “тайна ответа”, или Теология как молодёжный научно-образовательный проект (от семинара до диссертации)».

3 Митрополит Волоколамский Иларион выступил на Всероссийском форуме молодых теологов. (28.11.2021). URL: <https://nota-theology.ru/news/202111283884>

4 В рамках ежегодного Профессорского форума-2021, который проходил 27–30 сентября в Общественной палате Российской Федерации (Москва), состоялось важное для российского теологического научного сообщества событие — присуждение общенациональной премии Российского профессорского собрания «Профессор года» в номинации «Теология».

Мероприятие проводилось в формате телемоста, соединившего десять основных площадок — высших учебных заведений и духовных школ России⁵. От Екатеринодарской духовной семинарии с приветствием выступил кандидат богословия, кандидат исторических наук протоиерей Михаил Литвинко, ректор ЕДС, и кандидат богословия, кандидат философских наук протоиерей Кирилл Коршунов, проректор по научной работе ЕДС, который был руководителем подсекции «Библистика».

В работе форума приняли участие молодые теологи из семнадцати регионов России, а также из Сирии и США, в том числе двести сорок обучающихся по направлению подготовки «Теология» на образовательных программах (бакалавры, магистры и аспиранты). Кроме того, участниками стали более шестидесяти представителей высшего духовенства, органов власти, ректоров, проректоров, деканов, ведущих кафедрами теологии и научно-педагогических работников. Форум объединил участников двадцати пяти образовательных организаций высшей школы, было заслушано сто двадцать докладов в семи научных секциях.

Дискуссии проводились в ходе научных секций по следующим направлениям: «Догматическое богословие и патристика», «Философская теология», «История Церкви», «Библистика», «Пастырское богословие,

Первым лауреатом премии в этой номинации стал Дмитрий Викторович Шмонин — доктор философских наук, проректор по научной работе Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, председатель экспертного совета ВАК по теологии, председатель научного совета Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА).

- 5 Перечень высших учебных заведений и духовных школ России, участвовавших в форуме, и общепринятые сокращения их наименований:

Екатеринодарская православная духовная семинария (ЕДС);
Кубанский государственный университет (КубГУ);
Курский государственный университет (КГУ);
Московский педагогический государственный университет (МПГУ);
Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (ОЦАД);
Омский государственный университет имени Ф. М. Достоевского (ОМГУ);
Орловский государственный университет имени И. С. Тургенева (ОГУ);
Санкт-Петербургская православная духовная академия (СПбДА);
Саратовская православная духовная семинария (СПДС);
Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского (СГУ);
Сретенская духовная академия и семинария (СДА);
Тверской государственный университет (ТвГУ);
Череповецкий государственный университет (ЧГУ).

миссиология, правовые отношения государства и Церкви», «Литургия и церковное искусство», «Теология и образование».

Распределение докладов в секциях можно схематично изобразить следующим образом:

Секция I. Теоретическая теология

Подсекция 1. Догматическое богословие и патристика

Подсекция 2. Философская теология

Секция II. Историческая теология

Подсекция 1. История Церкви

Подсекция 2. Библистика

Секция III. Практическая теология

Подсекция 1. Пастырское богословие, миссиология, правовые отношения государства и Церкви

Подсекция 2. Литургия и церковное искусство

Секция IV. Теология и образование

В каждой секции будут особо выделены доклады, которые представляются наиболее интересными с научно-богословской точки зрения, исходя из тематики и научных направлений журнала «Библия и христианская древность» (далее — журнал).

Работу **секции I «Теоретическая теология»** **подсекции 1 «Догматическое богословие и патристика»** открыл доклад «Свобода в богословии прп. Максима Исповедника» Е. А. Болотовой, кандидата философских наук, доцента КубГУ. Особо отметим следующие доклады: «Богословское размышление о понимании гагаузами Вознесения Господа нашего Иисуса Христа» протодиакона Константина Баргана (ОЦАД); «К вопросу об иудейских эсхатологических представлениях и их влиянии на христианскую сотериологию» В. М. Денисова (КГУ); «Диалог богословия и естествознания: о некоторых проблемах и методах полемики» священника Дмитрия Просяника (ЕПДС); «Учение о всеобщем воскресении в восточной патристике: философско-теологический аспект» Д. А. Злобиной (КубГУ); «Образ христианки в трудах Тертуллиана и Киприана Карфагенского» В. Е. Кожуховой (КГУ); «Концепция апокатастасиса в восточной патристике» С. Л. Буланова (КубГУ); «Сотериология свт. Григория Паламы в свете учения о божественных энергиях» Г. А. Писаренкова (КубГУ); «Пневматология прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы» А. В. Моздора (КубГУ).

Также в рамках секции **I.1.** выступали: священник Алексей Рыженков: «Феномен чуда с точки зрения православного богословия» (ОЦАД);

В. А. Михальский: «Понятия теологумена и ереси в современном христианском богословии» (КубГУ); Я. А. Рыжкин: «Догматические особенности англиканского вероучения» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); священник П. Ю. Мальнов: «Смерть как идея индивидуализации у Афинагора Афинского как опровержение современного понимания смерти как “смерти личности”» (ОЦАД); священник Андрей Денисов: «Феномен православного старчества: богословский и социально-философский анализ» (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского).

Далее в **секции I «Теоретическая теология» в подсекции 2 «Философская теология»** первым прозвучал доклад П. Е. Бойко, доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой философии, руководителя отделения философии и теологии ФИСМО КубГУ: «Теология, философия и религиоведение в интеллектуальном пространстве современного классического университета».

Тематике журнала ближе всего соответствовали следующие доклады: «Философская теология Милетской школы» Д. Ю. Пантелеева (ОмГУ им. Достоевского); «Христианство в философии Александра Кожева» Ю. А. Зыковой (КубГУ); «Представления Барэврой (Григория Абу-ль-Фараджа) о свободе воли в христианско-исламском контексте» М. В. Гридновой (ОЦАД); «Сравнительный анализ представлений о страстях: свт. Феофан Затворник и Ф. М. Достоевский. Постановка проблемы» иеромонаха Никона (Сандульского) (СДА).

Также по тематике секции прозвучали доклады: «Русская религиозная философия конца XIX — начала XX в.: основные проблемы и последствия» А. Ю. Ситнера (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Идея провиденциализма в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX в. (Вл. С. Соловьев, Н. А. Бердяев)» А. А. Бирюкова (ОЦАД); «Значение А. Ф. Лосева в деле сохранения русской религиозной философской традиции в условиях советского государства» Баси Аббакара Хафиза Абдельшафи (ОЦАД); «Актуальность софиологического дискурса и контемпоральная рецепция наследия прот. Сергия Булгакова» В. В. Добротворского (СПбДА); «Призвание Церкви в богословских трудах прот. Сергия Булгакова» Ю. Н. Антипиной (СПбДА); «Особенности представлений о происхождении и роли канонов в трудах Н. П. Аксакова» М. А. Наумовой (ОЦАД); «Теологические аспекты дискуссии о природе сознания» Ф. А. Волкова (ТвГУ); «Молитва и дар благодати в творчестве Сёрена Кьеркегора: теологический анализ» А. Д. Сковородко (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Проблема зла в православном аналитическом богословии: подход Р. Суинберна» И. В. Янчецкого (ОГУ им. И. С. Тургенева); «Теология

освобождения. Генезис идей» П. Д. Дроздовского (ОЦАД); «Идеология и практика современного исламского фундаментализма» Е. С. Даниловой (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского); «Аксиомы религиозного опыта и научное познание в современном дискурсе» В. А. Никишина (КГУ); «Православная культура в условиях постсекулярного мира» Е. Д. Качалова (КубГУ).

Доклад «Святой епископ Николай Сербский и экуменический диалог» архимандрита Дамиана (Цветковича) открыл **секцию II «Историческая теология» подсекцию 1 «История Церкви».**

Следующие доклады: «Сущность духовного подвига мучениц Древней Церкви» Н. И. Павловой (КГУ); «Влияние аскетических принципов Востока на западное монашество в период его становления» Н. Г. Мельникова (КГУ) в рамках данной секции отражают и тематику журнала.

Далее выступили: О. А. Румянцев: «Флорентийская уния: актуальные исторические выводы» (КубГУ); иеродиакон Александр (Серпенинов): «Деятельность архиепископа Палладия (Каминского) в западных епархиях Русской Церкви» (ОЦАД); Б. И. Чибисов: «К вопросу о монашеской организации домонгольского Киева» (ОЦАД); В. А. Усова: «Образ гражданина России в житиях новомучеников и исповедников Русской Православной Церкви» (КГУ); Д. С. Коробейников: «Международная деятельность Русской Православной Церкви 1945–1953 гг.» (ЕПДС); священник Максим Топоров: «Обновленческий раскол на Кубани» (ЕПДС); В. А. Суховецкий: «Реакция приходского духовенства на падение монархии по материалам региональной периодической печати (на примере “Омских епархиальных ведомостей”» (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского); игумен Евтихий (Довгань): «Православная теология в Нью-Йорке» (ОЦАД); П. А. Маёршин: «Особенности миротворческой деятельности Русской Православной Церкви в советский период» (ОГУ им. И. С. Тургенева); священник Вячеслав Новак: «Статус благочинного в Российской империи (по материалам церковно-правовых документов Синодальной эпохи)» (ОЦАД); И. А. Селиверстова: «Богослужебная практика как инструмент противораскольнической церковной миссии на рубеже XIX–XX вв.» (ОЦАД). Доклад диакона В. К. Куприенко «Антирелигиозная пропаганда на Кубани в первой половине 20-х гг. XX в.» (ЕПДС) затрагивает антирелигиозную политику Советской власти на примере Кубанской области. Автор рассматривает общие пути антирелигиозной пропаганды, а также проведение «комсомольских праздников», основной целью которых была дискредитация Православной Церкви.

На площадке Екатеринодарской духовной семинарии проходила **подсекция 2 «Библистика» секции II «Историческая теология».** Она была представлена следующими докладами:

«К вопросу о становлении канона еврейской Библии (раздел Кетувим)» протоиерея Кирилла Коршунова (ЕПДС); «Тема Суда Божия в Первом послании апостола Павла к Коринфянам» священника Михаила Ерёмкина (ЕПДС); «Богословские темы книги пророка Иеремии в греческом переводе (LXX) на примере Иер. 27, 19–22» священника Антония Мосейко (ЕПДС); «Экклезиология апостола Павла в Послании к Ефесянам» диакона Романа Иванова (ЕПДС); «Тема обожения человека в писаниях апостола Иоанна Богослова» О. А. Попова (ЕПДС).

Отдельно упомянем доклад А. Н. Медведева (ЕПДС) «Интерпретация толкований Пролога Евангелия от Иоанна в трудах святых отцов и русских библеистов на примере анализа выражения: *“Дал власть быть чадами Божиими”* (Ин. 1, 12)», в котором автор предпринимает попытку истолковать слова апостола Иоанна Богослова. Тема даяния Богом власти быть Его чадами более нигде не встречается в Священном Писании. Этим обусловлена уникальность 12 стиха 1 главы Евангелия от Иоанна. В докладе рассматриваются смысловые значения термина «власть» в греческом (ἐξουσία) и арамейском текстах (ܕܠܬܐ) Священного Писания, объяснения самого апостола в Евангелии, а также толкования святых отцов и современных исследователей.

Далее были заслушаны доклады: Е. Г. Лазаревой и Л. А. Жусубалиевой: «Специфика изучения истории израильского народа и ближневосточных культур по курсу М. Г. Селезнёва “Введение в Ветхий Завет/еврейскую Библию”» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); В. Г. Романовой и А. А. Солодиловой: «Особенности изучения древнееврейского общества по лекционному курсу протоиерея Геннадия Егорова “Священное Писание Ветхого Завета”» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); А. В. Агатовой: «Деяния святых апостолов как фундаментальный богословский источник» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); Н. С. Власенко: «Личность Иова в экзегезе Православной Церкви» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); Д. Ю. Анишина: «Духовно-нравственное значение сюжетов Священного Писания на примере истории праведного Иова» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); священника Спиридона Лазурченко: «Экзегеза св. прав. Иоанна Кронштадтского на Послание апостола Павла к Галатам» (ЕПДС); священника Евгения Намацелюка: «Сравнительный анализ внебиблейских параллелей Книги Иова» (ЕПДС); В. И. Зараменских: «Ветхозаветные пророчества о Христе в апостольских речах по Деяниям апостолов» (ЕПДС).

Исполняющий обязанности заведующего кафедрой библеистики Екатеринодарской духовной семинарии священник Михаил Ерёмин отметил научность изложения и остроту поднимаемой проблемы

в докладе священника Владимира Зыкова «Некоторые вопросы теории критики мимезиса в отношении Евангелия» (ОЦАД).

В качестве лучших докладов **подсекции 2 «Библистика»** руководитель секции протоиерей Кирилл Коршунов и её модератор Е. А. Болотова отметили священника Никиту Иванова с докладом «Сотворение растений в еврейском и греческом тексте Шестоднева (Быт. 1, 11–12). К вопросу о влиянии античной науки на перевод Семидесяти» (ОЦАД); священника Павла Морозова: «Сюжет оплакивания дочери Иеффая: библиско-богословский и историко-грамматический анализ» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); Д. Б. Шарецкую: «Деятельность А. В. Карташёва и зарождение отечественной библийской критики» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского) и В. С. Абеленцева: «Сравнительный анализ учения Иисуса Христа в Евангелиях канонических и апокрифических гностической традиции» (КубГУ).

Интересными докладами **в секции III «Практическая теология» в подсекции 1 «Пастырское богословие, миссиология, правовые отношения государства и Церкви»** следует назвать: «Женское священство в Церкви: за и против» священника Андрея Цымбала (ОЦАД); «Православное братство как путь к реализации социальной функции церкви» А. А. Гапотия (ЕПДС), в котором с исторической точки зрения описывается возможность создания обществ, которые могли бы решать возникающие социальные задачи; доклад носит исторический характер и приводит в качестве примера таких обществ «братства», существовавшие в Российской империи; «Любовь к ближнему как основа понимания дружбы в творениях христианских подвижников благочестия» Е. В. Бобрышовой (КГУ); «Феномен патриотизма в христианской теологии» А. А. Шарова (КГУ); «Проблема пандемии: современное теологическое осмысление» А. Д. Панфиловой (КубГУ); «Идея абсолютной морали в контексте развития современного мира и христианского миропонимания» иеромонаха Афанасия (Поземова) (Череповецкий государственный университет); «Сравнительный анализ учения о достоинстве, свободе и правах человека в Римско-католической и Русской Православной Церквях» С. А. Лавреновой (ОЦАД).

Также прозвучали доклады не менее интересные, но относящиеся несколько к другой тематике: «Канонические ограничения статуса лиц, страдающих психическими расстройствами: история и современность» Е. С. Ходунова (ОЦАД); «Правовое регулирование деятельности больничных священников» Д. Д. Галаева (ОЦАД); «Теологическое обоснование и возможные методы просветительской работы в местах

лишения свободы» М. А. Безрукова (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского); «Проповедь священномученика Философа Орнатского как одна из форм миссионерства» О. И. Дубиничева (ЧГУ); «Светская этика vs православная теология: проблема выбора» А. А. Добренко (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского); «Религиозное мышление православного христианина в постсекулярном мире: “Бедная вера”» священника Дионисия Саковича (Южный федеральный университет); «Стилевые особенности проповедей протоиерея Димитрия Смирнова» Р. В. Щербака (ЕПДС); «Православная миссия в Сингапуре» Д. С. Семененко (ОЦАД); «Предпосылки и условия для трансформации современной проповеди в масс-медийном пространстве» диакона Ярослава Корниенко (ЕПДС); «Книга митрополита Тихона (Шевкунова) “Несвятые святые и другие рассказы” как современный патерик» М. А. Мовчан (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Формирование законодательных основ правового регулирования деятельности религиозных организаций в 1990-е» священника Никиты Примака (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского); «Православие в свете политической теологии А. Папаниколау» священника Алексия Ильина (ОЦАД); «Многообразие подходов к определению отношений религиозных институтов и государства: религиоведческий аспект» А. Е. Сальникова (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Подходы и интерпретации гражданской религии» Л. А. Березиной (ТвГУ); «Гендерные стереотипы в религиозной идентификации в современной России» Т. А. Ковалёвой (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского); «Роль православия в воспитании патриотизма у курсантов силовых структур» С. Н. Кипреева (ЕПДС).

К тематике журнала в **секции III «Практическая теология» под-секции 2 «Литургика и церковное искусство»** можно отнести доклады: «Иконографическая программа монастыря Мар Муса (Сирия)» Е. Н. Багинской (ОЦАД), которая представила серьёзное исследование с использованием источников и привлечением рукописей; «Символика монашеского облачения: историко-богословский аспект» Д. Н. Самохина (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Смысл действий священнослужителей на Литургии Слова» священника Бориса Бурлакова (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Символизм православной иконы на примере “Троицы” Андрея Рублёва» Н. С. Беджанян (КубГУ).

Далее можно расположить выступления в следующем порядке: священник Максим Ткаченко провёл серьёзное фундаментальное исследование, о котором сообщил в докладе «Православный взгляд на католическую литургическую реформу» (ОЦАД); С. В. Панченко: «Практика совершения литургии апостола Иакова в свете славянских рукописей»

(ЕПДС); А. А. Касимова: «Роль лаврской хоровой школы в литургической жизни Саратовской епархии: творческое влияние архимандрита Матфея (Мормыля)» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); П. А. Воскресенская в исследовании: «Христианский театр: смысл и цели в современных социокультурных условиях» (КГУ) представила попытку осмысления новых форм театрального искусства как одного из возможных направлений церковного искусства, привела апостольские, церковные правила и мнения святых отцов Церкви XVIII–XIX вв. о театре; Е. Д. Личманова: «Православная духовная музыка в условиях цифровизации: опыт Саратовской епархии» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); В. В. Улыбина: «Свято-Троицкий кафедральный собор Саратова как памятник исторического и духовного наследия региона» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского).

Секция IV «Теология и образование» была представлена выступлениями следующих исследователей: Н. А. Алтынкович: «Теологический компонент в профессиональном становлении учителя» (ОмГУ им. Ф. М. Достоевского); Е. Д. Голубничая: «Роль учителя в духовно-нравственном воспитании молодёжи и её приобщении к традиционным ценностям» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); А. А. Мишакова и М. А. Руднева: «Творческий конспект как вид самостоятельной работы обучающихся при освоении дисциплины “Культурообразующие религии России”» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); И. Д. Бибикова: «Античная философия и культура как предмет изучения студентов-теологов и обществоведов: методический аспект» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); И. В. Якунина, П. В. Ващенко: «Воспитательный аспект современной церковной литературы на примере книги “Несвятые святые и другие рассказы” митрополита Тихона (Шевкунова)» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); Я. Д. Гушин: «Об опыте проведения профориентационных мероприятий на философском факультете СГУ им. Н. Г. Чернышевского» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); Е. А. Бятец: «Опыт сотрудничества образовательной и религиозной организаций в деле патриотического воспитания обучающихся в условиях малого города» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); С. А. Ширнов: «Особенности духовно-нравственного воспитания молодёжи в современном обществе» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); Д. Б. Березин: «Духовно-нравственное православное воспитание» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); диакон Андрей Круглов: «Религия как основа воспитания в трудах К. П. Победоносцева» (ЕПДС); Э. Э. Манукян: «Дискурс интернет-технологий в православной медиасреде: особенности и специфика» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); Д. А. Щегорцова и Т. С. Ханина: «Формирование профессиональных компетенций студентов-теологов в рамках

работы по православному просвещению обучающихся Курской области» (КГУ); М. А. Ерёмкина: «Перспективы теологического образования в системе педагогического вуза» (МППГУ); Н. О. Белинский: «Внедрение религиозного компонента в светское образование: проблемы и возможные пути решения» (МППГУ); А. Р. Шумакова и Е. А. Кузнецова: «Осмысление духовного подвига новомучеников Русской Православной Церкви и сохранение памяти о них: из опыта работы факультета теологии и религиоведения Курского государственного университета» (КГУ).

К разряду методических пособий по тематике журнала следует отнести статьи: А. Д. Богатырёва: «Изучение Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современных образовательных организациях» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); В. С. Тяпкина: «Преподавание Священного Писания в высшей школе: методический аспект» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); В. О. Бочкарёва: «Методика преподавания исагогики Ветхого Завета» (по исследованиям М. Г. Селезнёва)» (СГУ им. Н. Г. Чернышевского).

А к тематике журнала «Библия и христианская древность» можно отнести следующие доклады: «Роль digital-технологий в изучении исагогики Священного Писания» Д. М. Ковтуненко (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Обзор и сравнительный анализ отечественных исагогических трудов педагогов-библеистов» А. Н. Орлова (СГУ им. Н. Г. Чернышевского); «Свт. Иоанн Златоуст о значении духовного воспитания в подготовке учителя» протоиерея Евгения Литовкина (КГУ); «Педагогические взгляды свт. Игнатия Брянчанинова: сотериологический и онтологический аспекты» Е. Д. Водопьяновой (КГУ).

В завершение работы форума на площадке Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия состоялось итоговое заседание оргкомитета форума, отчёт руководителей о работе секций, объявление лучших докладов и принятие резолюции форума. По итогам Первого Всероссийского «Форума молодых теологов» планируется издание сборника научных трудов⁶. Выступавшие могут подать заявку на публикацию своих исследований в международный отраслевой академический научный журнал «Вопросы теологии»⁷. Журнал включён в систему Российского индекса научного цитирования

6 До 25 декабря 2021 г. проводится сбор докладов. «Сборник материалов Первого Всероссийского «Форума молодых теологов»» будет включён в систему РИНЦ, ему будет присвоен соответствующий библиотечный индекс (УДК, ББК), международный стандартный книжный номер (ISBN).

7 Журнал «Вопросы теологии». СПб., 2019–. ISSN 2658-5200; e-ISSN 2658-7564. См.: URL: <https://theologyjournal.spbu.ru/>

(РИНЦ) и входит в перечень журналов Высшей аттестационной комиссии (ВАК).

Библиография

В России учреждена Научно-образовательная теологическая ассоциация. (16.02.2018). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5148416.html> (дата обращения 7.12.2021).

Вопросы теологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://theologyjournal.spbu.ru/> (дата обращения 8.12.2021).

Митрополит Волоколамский Иларион выступил на Всероссийском форуме молодых теологов. (28.11.2021). [Электронный ресурс]. URL: <https://nota-theology.ru/news/202111283884> (дата обращения 7.12.2021).

Сборник материалов Первого Всероссийского «Форума молодых теологов». [СПб.] (в печати).

Священник Антоний Мосейко

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 4 (12) • 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, В. В. Егер

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. 15

Подписано в печать 15.12.2021

Отпечатано в типографии ООО «ЛОГОС-ПРЕСС»

www.logos-press.ru • citlogos@mail.ru

420108, Татарстан, г. Казань, ул. Портовая, 25а. Тел.: (843) 233-08-55