

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (10)
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

№ 2 (10)
2021



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

Sergiev Posad
2021

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-112-0276

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 2 (10). — 344 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

© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2021
© Московская духовная академия, 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 философских 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.), научный сотрудник Австрийской Академии наук (Австрия)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Deputy editors: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

Eugeny Viktorovich Tkachev

MA in Philology and History of Ancient Orient

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

EDITORIAL BOARD

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

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

Priest Sergey Kim, PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Philology at the Moscow Theological Academy

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

15 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ,
ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

17 **Протоиерей Леонид Грилихес**

Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 3.
Притча о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31)

28 **Дмитрий Владимирович Смирнов**

Проповедь Нестория «Против еретиков, о Божественной Троице» (CPG 5691) /
перевод с греческого, издание славянского перевода с греческого,
предисловие и комментарии

72 **Олег Михайлович Пушкин**

Энкомий в честь евангелиста Луки / перевод с греческого,
вступительная статья и комментарии

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патрология

93 **Ханс ван Лоон**

«Одна ἐνέργεια» у свт. Кирилла Александрийского в «Толковании на Евангелие
от Иоанна» (Ин. 6, 53) / перевод с английского иером. Феодора (Юлаева)

140 **Священник Михаил Асмус**

Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского. Часть 2

Библейская критика

176 **Священник Алексей Волчков**

Теологический проект У. Брюггемана и перспективы библейского богословия
в XXI в.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

191 **Алексей Александрович Морозов**

Обзор изданий коптских текстов в серии «Corpus scriptorum christianorum
orientalium». Часть 1

221 **Илья Сергеевич Вевюрко**

Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных
текстов. Библиографический обзор. Часть 4: 1999–2007 гг.

- 241 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 2:
1977–1978 гг.

РЕЦЕНЗИИ

- 283 **Тимур Аркадьевич Щукин**
Рецензия на: *Walter D. Michael Psellos — christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike.* Berlin: W. de Gruyter, 2017. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 132). 216 S. ISBN 978-3-11-052733-9
- 302 **Михаил Андреевич Вишняк**
Рецензия на: Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἁγίον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. 841 Σ. ISBN 978-960-7553-38-6
- 320 **Иерей Евгений Шилов**
Рецензия на: *Щеглов А. Д.* Реформация в Швеции: события, деятели, документы. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 384 с. (Mediaevalia). ISBN 978-5-98712-770-4
- 328 **Андрей Валентинович Лаврентьев**
Рецензия на: *Тантлевский И. Р.* Очерки по философии Спинозы СПб.: Изд. РХГА, 2018. 200 с. ISBN 978-5-88812-899-2

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ

- 335 **Диакон Николай Шаблевский**
Защита докторских диссертаций (Dissertazioni di Dottorato) в Библикуме в 2020–2021 гг.

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, RECONSTRUCTION OF TEXTS,
TRANSLATIONS AND COMMENTS

17 **Archpriest Leonid Grilikhes**

Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament. Part 3.
The Parable of the Rich Man and Lazarus (Lk. 16, 19–31)

28 **Dmitry V. Smirnov**

Sermon of Nestorius «Against the Heretics, About the Divine Trinity» (CPG 5691).
Translation from Greek, Edition of Slavic Translation from Greek,
Preface and Commentaries

72 **Oleg M. Pushin**

An Encomium on St. Luke the Evangelist. Translation from Greek,
Preface and Commentaries

RESEARCHES

Patrology

93 **Hans van Loon**

«One Energieia» in Cyril of Alexandria (Commentary on John 6, 53).
Translation from English by hieromonk Theodor (Yulaev)

140 **Priest Michael Asmus**

The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople. Part 2

Biblical criticism

176 **Priest Alexey Volchkov**

The Theological Project of W. Brueggemann and the Perspectives of the Biblical
Theology in the XXI Century

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

191 **Alexey A. Morozov**

Review of Publications of Coptic Texts in the Series «Corpus scriptorum
christianorum orientalium». Part 1

- 221 **Ilia S. Vevjurko**
Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies.
Bibliographical Review. Part 4: 1999–2007

- 241 **Kashkin S. Aleksey**
Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 2:
1977–1978

REVIEWS

- 283 **Timur A. Shchukin**
Review of: *Walter D. Michael Psellos – christliche Philosophie in Byzanz: Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike*. Berlin: W. de Gruyter, 2017. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 132). 216 S. ISBN 978-3-11-052733-9
- 302 **Michail A. Vishnyak**
Review of: *Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὄρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου*, 2018. 841 Σ. ISBN 978-960-7553-38-6
- 320 **Priest Evgeny Shilov**
Review of: *Shcheglov A. D. The Reformation in Sweden: Events, Figures, Documents*. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2017. 384 p. (Mediaevalia). ISBN 978-5-98712-770-4
- 328 **Andrey V. Lavrentiev**
Review of: *Tantlevsky I. R. Essays on the Philosophy of Spinoza*. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Academy of Fine Arts, 2018. 200 p. ISBN 978-5-88812-899-2

CHRONICLE AND REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 335 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Defense of Doctoral Dissertations (Dissertazioni di Dottorato) in the Biblicum
in 2020–2021

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: De Gruyter, 1924–2016.
- ΒΕΠΕΣ Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Ἀθήνα: Ἀποστολική Διακονία, 1955–.
- BIOSCS Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies. Princeton (N. J.), 1968–2010. Vol. 1–43.
- BHG Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani], 3^e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. T. 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–.
- CPG Clavis patrum 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. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament
- GCS Die Griechischen christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie-Verlag; W. de Gruyter, 1891–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
- PO Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlenberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- TLG Thesaurus linguae graecae: A Digital Library of Greek Literature. Irvine: University of California, 2001– [Электронный ресурс]. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu>.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1882–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ,
РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИЗОСИЛЛАБИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ НОВОГО ЗАВЕТА

ЧАСТЬ 3

ПРИТЧА О БОГАЧЕ И ЛАЗАРЕ (Лк. 16, 19–31)

Протоиерей Леонид Грилихес

магистр богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия

grlen@mail.ru

Для цитирования: *Грилихес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 3. Притча о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 17–27. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.001

Аннотация

УДК 27-275

Настоящая статья продолжает публикации изосиллабических реконструкций на иврит текстов Нового Завета (журнал «Библия и христианская древность», № 4 (8), № 1 (9)) и предлагает реконструкцию Притчи о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31).

Ключевые слова: Евангелие от Луки, Притча о богаче и Лазаре, семитская реконструкция притчей Иисуса Христа.

Предлагаемая в этой статье ивритская реконструкция евангельской Притчи о богаче и Лазаре, равно как и реконструкции, опубликованные в двух предшествующих частях¹, выполнена изосиллабическим стихом и определяется строгим соответствием греческому тексту, что позволяет говорить о дословном, а для большей части текста даже пословном, переводе. Для удобства сравнения обоих текстов я помещаю греческие и соответствующие ивритские элементы на одной строке.

Притча о богаче и Лазаре уникальна тем, что это единственная притча, где её персонаж назван по имени. Поименованным оказывается самый несчастный из героев всего корпуса евангельских притч — бедный Лазарь. Кроме этого, в ней упомянуты ещё два имени — Авраам и Моисей.

В реконструкции притча имеет 40 строк по 9 слогов и состоит из экспозиции (стр. 1–8), основной части (стр. 9–37) и заключения (стр. 38–40). Каждое из шести предложений, вводящих прямую речь (выделены серым), выровнено по правому краю. Также обращает на себя внимание то, что все 13 стихов (законченных смысловых фраз) притчи кратны 9 слогам, то есть составляют отдельные изосиллабические двустипхи (3 раза), трёхстишия (7 раз), четырёхстишия (2 раза) и одно пятистишие.

Притча о богаче и Лазаре не содержит ни последующего объяснения (см., например, Притчу о сеятеле (Мф. 13, 1–9.18–23), Притчу о пшенице и плевелах (Мф. 13, 24–30.36–43)), ни имплицитной интерпретации (см., например, Притчу о потерянной драхме (Лк. 15, 8–10), Притчу о неводе (Мф. 13, 47–50)), но оканчивается резюмирующим заключением: *Если Моисея и пророков не слушают, то, если бы кто и из мёртвых воскрес, не поверят* (Лк. 16, 31).

В центре притчи (стр. 20–21) оказывается выражение: *И сказал Авраам: сын мой вспомни, что добро своё получил ты при жизни своей* (Лк. 16, 25). Образ Авраама создаёт логическое обрамление притчи: с одной стороны, Авраам символизирует *будущий* суд (праведник относится на лоно Авраамово; грешнику Авраам объясняет его участь), с другой стороны, аллюзии, актуализируемые притчей, обращают внимание слушателя в *прошлое* и ставят вопрос о том, кто есть наследник праотцев.

Идея посмертной участи, которая «меняет местами» богача и Лазаря, иллюстрируется игрой слов: Лазарь назван **לָאָזָרַיִם**, «бедным», но мучается

1 См.: Грилихес Л., *прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 1 / под ред. М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 15–31; Грилихес Л., *прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 2. Мф. 23, 13–36: *Горе вам, книжники и фарисеи* // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 15–25.

(מלצה), пребывает в мучениях (בעניינים), мучим (נענה), а также поднимает глаза (ענין) с мольбой к Аврааму богач, который при жизни, напротив, наслаждался (נענה).

Таким образом, возвращая евангельским текстам исходную языковую стихию, помимо метрических, структурных и композиционных элементов, реконструкция притч даёт возможность расслышать паронизию, аллитерацию, ассонанс, рифмические созвучия. Но, быть может, самым интересным представляется то, что реконструкция на иврит позволяет по-новому взглянуть на соотношение евангельских притч и текстов Ветхого Завета. Собрание притч в Мф. 13 подытоживается следующими словами: *Всякий книжник, наученный Царству Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое* (Мф. 13, 52). Прочтение «нового» через «старое», где ветхозаветный фрагмент может выступать в качестве отправной точки в осмыслении и интерпретации притч о Царстве Божиим, открывает, как мне представляется, весьма плодотворное и перспективное направление исследования в новозаветной библеистике.

Интертекстуальные связи и активация определённых фрагментов Ветхого Завета, то есть адресация к Писанию, может осуществляться четырьмя способами.

- 1) **Словосочетание.** Как правило, употребляемое в притче сочетание двух или трёх слов служит легко узнаваемой отсылкой к известному ветхозаветному фрагменту. Так, например, в Притче о званых на пир (Лк. 14, 16–24) словосочетание «*перулки города*» (Лк. 14, 21) отсылает к Притч. 8, 2; «*нищие и увечные*» (Лк. 14, 21) — к Ис. 66, 2; «*слепые и хромые*» (Лк. 14, 21) — к Лев. 21, 18; 2 Цар. 5, 8; Иер. 31 (38_{LXX}), 7–8. То же справедливо и для других притч: выражение «*три саты муки*» (Мф. 13, 33) отсылает к Быт. 18, 6; «*масло и вино*» (Лк. 10, 34) — к Агг. 2, 12; «*порфира и виссон*» (Лк. 16, 19) — к Иез. 27, 16, и так далее.

Адресация к Писанию посредством словосочетания может сохраняться и узнаваться даже в переводах. Тогда как отсылки, описанные в трёх последующих пунктах, восстанавливаются и, соответственно, могут быть опознаны лишь при реконструкции на иврит.

- 2) **Редкое слово.** Словарь Ветхого Завета — это примерно восемь тысяч слов. Около четверти — гапаксы². Употребление редкого слова даёт точную отсылку к определённому месту Писания.

2 От греческого ἁπαξ λεγόμενον — здесь обозначает слово, встречающееся в корпусе книг Ветхого Завета всего один раз.

- 3) **Редкая грамматическая форма, модель, порода** того или иного слова также может служить указанием на определённый фрагмент Ветхого Завета.
- 4) **Редкая словоформа.** Более частным примером пункта 3 является употребление редкой или единичной словоформы. Помимо гапаксов, ветхозаветные тексты содержат немало примеров единичных словоформ. Появление в притче таких слов (в исключительной или редкой для ветхозаветных текстов форме), также может отсылать к определённом месту Писания.

Евангельская притча может активировать десятки ветхозаветных контекстов. Примеры возможных аллюзий на Ветхий Завет приводятся в разделе «Интертекстуальные связи», который располагается под реконструкцией. Важно иметь в виду, что отсылка осуществляется не к отдельному слову или стиху (нумерация глав и стихов появляется гораздо позднее³), а к определённом смысловому блоку, обрамляющему это слово, поэтому необходимо учитывать расширенный контекст.

Ветхозаветные фрагменты, привлекаемые Притчей о богаче и Лазаре, группируются вокруг следующих тем⁴:

- 1) **Смысл человеческого страдания.** См., например, Ис. 53, 1–12, где даётся образ невинного страдальца, от которого отвернулись при жизни, и говорится о наследуемой им славе.
- 2) **Неравенство в земной жизни и перемена участи праведников и грешников после смерти.** См., например, Ис. 51, 9–14, где говорится, что Бог иссушил великую бездну, чтобы искупленные могли перейти; притеснитель умрёт, а праведник будет спасён из рва и не будет нуждаться в хлебе.
- 3) **Отделение праведников от грешников на суде Божиим.** См., например, Нав. 3, 14–17 и Нав. 22, 23–28, где Иордан — преграда, отделяющая Обетованную землю — прообраз бездны, отделяющей праведников от грешников.

3 Деление библейских книг на главы обычно связывают со Стефаном Лангтоном (ок. 1150–1228), архиеп. Кентерберийским, автором многих богословских трудов и комментариев на Священное Писание. Нумерация стихов была осуществлена в XVI в. сначала Сантесом Панино, а затем Робером Этьеном.

4 Ключевые слова притчи, при помощи которых осуществляется адресация к указанным ниже и к ряду других ветхозаветных фрагментов, приводятся в разделе «Интертекстуальные связи».

- 4) **Наказание несправедливого богача.** См., например, Иез. 27, 1 — 28, 19, где царь Тира являет образ богача, не сумевшего распорядиться своим достоянием и попавшего в преисподнюю.
- 5) **Исполнение Закона.** См., например, Втор. 30, 11–14, где утверждается, что заповеди Закона доступны каждому человеку и нет оправдания тому, кто их не исполняет.
- 6) **Определяющая роль милосердия.** См., например, Ис. 58, 1–14, где отмечается, что накормить и одеть страждущего — то благо, которого Бог ожидает от людей и за которое Он даёт наследию праотцев. Изобилие воды, обещанное милосердным праведникам, контрастирует с мучением немилосердного богача, который просит охладить его язык малым количеством воды.

Греческий текст Евангелия вместе с разночтениями приводится в настоящей публикации по критическому изданию К. Аланда⁵. Чтения, отличные от текста Аланда, помещаются в квадратные скобки и обозначаются следующим образом:

- [aaa]⁺ чтение, добавленное по другим рукописям;
 [aaa]⁻ чтение, исключённое по другим рукописям;
 [aaa][~] чтение, изменённое по другим рукописям;
 [aaa] чтение, добавленное в издании К. Аланда для связности текста, сохраняется в публикации, но не отражается в реконструкции.

О богаче и Лазаре Лк. 16, 19–31

(40 строк по 9 слогов)

1	אִישׁ אֶחָד הָיָה בָּעֵל מָמוֹן ¹⁹	I	¹⁹ Ἀνθρωπος [δέ] τις ἦν πλούσιος,
2	וְהָיָה הַתְּלַבֵּשׁ בְּאַרְגָּמָן וּבְבוֹיָז		καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον
3	וְהַתְּעַנֵּג בְּכָל יוֹם יוֹם בְּהֶדָר		εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς.
4	וַיְעֲנִי אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶלְעָזָר ²⁰	II	²⁰ πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος
5	הָיָה נִזְרָק פָּצוּעַ לֵיד שַׁעֲרֹ		ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἰλκωμένος
6	וּמִשְׁתַּוְּקָק לְשֹׁבַע מִפְּרוּרִים ²¹	III	²¹ καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ [τῶν ψιγίων] ⁺
7	הַנּוֹפְלִים מִשְׁלָחוֹ שֶׁל עֵשִׂיר		τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου
8	אָבָל בָּאוּ כָּלֵבִים וְלָקְחוּ פָּצָעָיו		ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἔλκη αὐτοῦ.
9	וַיִּקְרָה לְעֲנִי מוֹת וְהוֹלָךְ ²²	IV	²² ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν
10	בְּמַלְאָכִים לְחִיקוֹ שֶׁל אַבְרָהָם		ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ·
11	וְהָיָה מֵת גַּם הָעֵשִׂיר וְנִקְבָּר		ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη.

5 Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Editio quindecima revisa. 15. Auflage. Stuttgart, 1996.

- 12 ובשאל נשא עיניו ובהיותו²³ V ²³καὶ ἐν τῷ ᾧ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων
13 בעניינים רואה את אברהם
ἐν βασάνοις, ὅρα Ἀβραάμ
14 מרחוק ואת אלעזר בחיקו
ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν [τῷ κολπῷ]· αὐτοῦ.
- 15 ויקרא ואמר אבי אברהם²⁴ VI ²⁴καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν· πάτερ Ἀβραάμ,
16 תרחם עלי ותשלח אלעזר
ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον
17 שיטבל קצה אצבעו במים
ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος
18 ויקרר את לשוני מכיון
καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι
19 שאני מתענה בשלהבת זו
ὁδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ.
- 20 ויאמר אברהם בני הזכר²⁵ VII ²⁵εἶπεν δὲ Ἀβραάμ· τέκνον, μνήσθητι
21 שקבלת טובה בחיך
ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθὰ σου ἐν τῇ ζωῇ σου,
22 ואלעזר גם כן רעה ועמה
καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακὰ· νῦν δὲ
23 מתנחם הוא כאן ואתה נענה
ὥδε παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὁδυνᾷσαι.
- 24 וגם בכל זאת בינינו וביניכם²⁶ VIII ²⁶καὶ ἐν πᾶσιν τούτοις μεταξύ ἡμῶν καὶ ὑμῶν
25 תהום רבה נתונה שהרוצים
χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες
26 לעבר מכאן אליכם לא יוכלו
διαβῆναι ἐνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται,
27 ומשם אלינו לא יעברו
μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν.
- 28 ויאמר מבקש אני ממך אבי²⁷ IX ²⁷εἶπεν δέ· ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ,
29 שאתה תשלחני לבית אבי
ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου,
- 30 מפני שיש לי חמשה אחים²⁸ X ²⁸ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς,
31 שיעיד להם כדי שגם הם
ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ
32 לא יבואו למקום ענני זה
ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου.
- 33 ויאמר לו אברהם יש להם²⁹ XI ²⁹λέγει δὲ [αὐτῷ]· Ἀβραάμ ἔχουσιν
34 משה ונביאים ישמעו להם
Μωϋσέα καὶ τοὺς προφῆτας ἀκουσάτωσαν αὐτῶν.
- 35 והוא אומר לאו אבי אברהם³⁰ XII ³⁰ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ,
36 אבל אם מי שהוא מן המתים
ἀλλ' ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν
37 יבוא אליהם אז הם יתחטטו
πορευθῇ πρὸς αὐτοὺς μετανοήσουσιν.
- 38 ויאמר לו אם למשה ולנביאים³¹ XIII ³¹εἶπεν δὲ αὐτῷ· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν
39 אינם שומעים גם לו יקום איש
οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις
40 מן המתים הם לא יאמינו
ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται.

Интертекстуальные связи⁶

אָרם סתרתם מרב מעשיו בנפד ארגמן ורקמה ובוץ וראמת וכדפד נתנו בעזבוניך → בארגמן ובבוץ. 2. פָּרס ולוד ופוט היו בחילך אנשי מלחמתך מגן → בהדר. 3. || 3. לא־יבא פצווע־דפא → פצווע. 5. || 5. וטבל הבהן את־אצבעו → שיטבל קצה אצבעו במים. 17. || 17. ורגלי הבהנים נשאי הארון נטבלי בקצה; (Лев. 4, 6; ср.: Лев. 4, 17; 9, 9; 14, 16); בדם וישלח את־קצה המטה אשר בידו ויטבל אותה בנערת הדבש; (Нав. 3, 15 < 3, 14–17); המים לא־יסור מניחשו ינקתו תבש של־הבת ויסור ברוח פיו: → של־הבת. 19. || 19. נגש והוא נענה ולא יפתח־פיו פשה לטבח ויכל ויכרחל → נענה. 23. || 23. ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע ונרח בחשך אורך; (Ис. 53, 7); לפני גזייה נאלמה ולא יפתח פיו ביום הזה נבקעו פל־מענות תהום רבה → תהום רבה | (Пс. 77/78, 32); ונאכלת השמים נפתחו פה הראני אדני יהוה והנה קרא לרב באש אדני יהוה ונאכל את־תהום; (Ис. 51, 10); לעבר גאולים ויגבול ונתן־יהוה ביננו וביניכם בגי־ראובן וביני־גד את־הירדן אי־לכם → בינינו וביניכם... נתונה. 24/25. || 24/25. כי עד הוא בינינו וביניכם ובין דרומינו אחרינו לעבד את־עבדת יהוה לפניו; (Нав. 22, 25); חלק ביהוה ראו את־תבנית מזבח יהוה אשר־עשו אבותינו לא לעולה ולא לזבח פי־עד הוא בינינו; (Нав. 22, 27); ולא־מעבר לים הוא לאמר מי יעבר־לנו אל־עבר → לא יעברו לנו. 27. || 27. ויבניכם (Нав. 22, 28); ויבניכם (Втор. 30, 13 < 30, 11–14).

6 Условные знаки: числами обозначаются номера строк; «→» — отсылка к библейским цитатам; «<» — расширенный контекст; «||» — переход к следующей строке; «|» — переход к следующему активизируемому тем же словом (выражением) контексту.

Примечания

№ строки

- 1 אִישׁ פְּלוֹנִי ~ אִישׁ אֶקֶד. Последнее словосочетание в мишнаитской литературе имеет даже более частотное употребление.
- 1 Слово μαμωνᾶς встречается в Евангелии от Луки всего три раза (Лк. 16, 9.11.13): в Притче о неправедном домоправителе (Лк. 16, 1–13), в непосредственной близости от которой находится Притча о богаче и Лазаре, а также в Мф. 6, 24. בעל ממוֹן см. Мидраш Мишле⁷. Другой возможный вариант первой строки: בְּן אָדָם אֶקֶד, однако его вероятность значительно понижается тем, что выражение בְּן אָדָם (так же, как выражение פְּלוֹנִי) во всём корпусе мишнаитской литературы ни разу не засвидетельствовано.
- 2 בְּאַרְצָן וּבְבוֹרָן = πορφύραν καὶ βύσσον: ср. Есф. 1, 6_{LXX}. Вместо וּבְבוֹרָן возможен вариант וּבְשֵׁשׁ, в последнем случае возникает созвучие с הַתְּלַבֵּשׁ.
- 3 וּבְכָל יוֹם יוֹם = καθ' ἡμέραν: ср. Есф. 2, 11_{LXX}.
וּבְכָל יוֹם יוֹם נִהְיָה בְּהָרָה ~ וְהַתְּעַנְג בְּכָל יוֹם יוֹם בְּהָרָה
- 5 מְשַׁלֵּךְ ~ מְשַׁלֵּךְ. Слово מְשַׁלֵּךְ мне представляется более предпочтительным, поскольку оно фонетически поддерживает имя אֶלְעָזָר (аллитерация /z/ и /r/).
מְשַׁלֵּךְ לֵיד שְׁעָרוֹ כְּשֶׁהוּא פָּצוּעַ ~ הָיָה נִרְקָה פָּצוּעַ לֵיד שְׁעָרוֹ. Второй вариант «калькирует» греческий порядок слов (ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἰλκωμένος).
- 9 וְהוֹלֵךְ ~ וְהוֹבֵא ~ וְהוֹלֵךְ. Я отдаю предпочтение слову וְהוֹלֵךְ, поскольку оно созвучно с последующим словом מְלָאכִים (аллитерация /l/ и /k/).
- 10 בְּיַד מְלָאכִים לְחִיק אֶבְרָהָם ~ בְּמִלְאָכִים לְחִיקוֹ שֶׁל אֶבְרָהָם. Последний вариант я рассматриваю как менее вероятный, поскольку во всём корпусе мишнаитского иврита выражение לְחִיק אֶבְרָהָם (равно как אֶבְרָהָם שֶׁל לְחִיק) не зафиксировано, однако 5 раз выражение «лоно Авраамово» передаётся в форме לְחִיקוֹ שֶׁל אֶבְרָהָם⁸.
- 11 Выражение מֵת נִהְיָה не встречается в текстах Ветхого Завета, но оно очень характерно для постбиблейского иврита⁹.
- 13 רוֹאָה הוּא אֶבְרָהָם ~ רוֹאָה אֶת אֶבְרָהָם
- 14 וְגַם אֶלְעָזָר ~ וְגַם אֶלְעָזָר. Второй вариант возможен при условии, что в строке 13 мы также принимаем второй вариант.
- 16 רָחֵם עָלֵי וּשְׁלַח אֶלְעָזָר ~ תְּרַחֵם עָלֵי וּתְשַׁלַּח אֶלְעָזָר. Я склоняюсь к тому, что обращение с просьбой/повелением к вышестоящему лицу скорее будет выражено в префиксальной форме.
- 18 וְגַם יִקְרַר לְשׁוֹן שְׁלֵי מִפְּנֵי ~ וְיִקְרַר הוּא לְשׁוֹנֵי מִכִּינוֹ. Употребление показателя прямого дополнения в библейском, но ещё более в постбиблейском иврите не поддаётся строгому определению. См., например, הקש ונטל הארץ, где первых два дополнения с артиклем вводятся без את, а третье, которое также имеет артикль, — при помощи את. Достаточно

7 מדרש משלי (בובר) פרשה כד. Цит. no: Online Responsa Project – Vast Jewish Sources. URL: <https://www.responsa.co.il/home.fr.aspx>.

8 Например: תלמוד בבלי מסכת קידושין פרק ד – עשרה יחסין. Цит. no: Online Responsa Project.

9 תלמוד ירושלמי (וילנא) מסכת סוטה פרק ג. Цит. no: Online Responsa Project.

10 5, 83 בראשית רבה. Цит. no: Bialik Ch. N., Ravnitzky Y. Ch. Sefer ha'Aggada / ed. with a new comm. by A. Shinan. Jerusalem, 2015. P. 1010, раздел לב.

распространённое в мишнаитском иврите выражение «получить Тору» может передаваться как ¹¹קבל תורה, ¹²קבל התורה, ¹³קבל את התורה. В строке 13 я употребляю *קבל* перед именем собственным *אברהם* *רוא* *קבל*, «увидел Авраама», в противном случае (то есть без *קבל*) выражение *רוא אברהם* прочитывается как «увидел Авраам».

- 19 לְרֵבֶת ≈ שִׁלְרֵבֶת
 21 טוֹבָד (ед. ч.) = τὰ ἀγαθά σου (мн. ч.): ср. Ис. 1, 19_{LXX}.
 22 רָעָה (ед. ч.) = τὰ κακά (мн. ч.): ср. Быт. 44, 34_{LXX} и другие.
 24 וְגַם בְּכָל זֶאת ≈ καὶ ἐν πᾶσιν τοῦτοις: ср. Иер. 3, 10_{LXX}.
 34 לְהַמְעִיזוּ לָהֶם ≈ וְשִׁמְעוּ בְּקוֹלָם. Выражение *וְשִׁמְעוּ בְּקוֹלָם* в LXX может передаваться не дословно: см. 1 Цар. 8, 19; Иер. 38, 20 и другие. Гипотетически возможен также вариант *בְּשִׁמְעוּ*, но обычно ивритский элемент *שִׁ* имеет соответствие в греческом тексте.

Я благодарю всех, кто проявил интерес к моим первым двум публикациям и счёл возможным поделиться своими впечатлениями и замечаниями. Каждый подобный отклик является для меня дополнительным поводом перечитать и ещё раз перепроверить мои переводы. В результате я хотел бы сделать несколько замечаний, относящихся к предшествующим частям.

Для Мф. 23, 15¹⁴ можно предложить также следующую альтернативную и, возможно, более удовлетворительную реконструкцию:

אֵי לָכֵם סוֹפְרִים ¹⁵	¹⁵ Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς
וּפְרוּשֵׁי צְבוּעִים	καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,
אֲשֶׁר מְתַהַלְכִים בֵּינֵם	ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν
וּבִבְשָׁה כְדִי	καὶ τὴν ξηρὰν [ινὰ] [*]
לַעֲשׂוֹת גֵּר אֶדָּח	ποιῆσαι ἓνα προσήλυτον,
וּבְהִיטוֹ אֶתֶם	καὶ ὅταν γένηται
גֹּרָמִים לוֹ שִׂיחָא	ποιεῖτε αὐτὸν
לְבֹן שֶׁל גִּיהֲנוֹם	υἷὸν γεέννης
כִּפְלִים מִכֶּם / פִּי שְׂתִים מִכֶּם ¹⁵	διπλότερον ὑμῶν.

Реконструкция Мф. 5, 21¹⁶ может иметь следующий вид:

שְׁמַעְתֶּם שְׁנֵאֲמַר לֹא תִרְצֶה ²¹	²¹ Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη [τοῖς ἀρχαίοις] ^{ed} οὐ φονεύσεις·
וּמִי שִׁירְצָה חַיֵּב לְמַשְׁפָּט	ὅς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

- 11 א ו משנה מסכת אבות פרק א ו многие другие. Цит. по: Online Responsa Project.
 12 רב (ליברמן) פרשת ואתחנן ו многие другие. Цит. по: Online Responsa Project.
 13 ו מסכתות קטנות מסכת שמחות פרק ה ו многие другие. Цит. по: Online Responsa Project.
 14 См.: *Гриликес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 2. Мф. 23, 13–36: *Горе вам, книжники и фарисеи.* С. 17–18, строки 16–23.
 15 Через слеш набран более мелким кеглем альтернативный вариант.
 16 См.: *Гриликес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 1. С. 23, строки 19–20.

Для Мф. 5, 39¹⁷ можно предложить также следующий вариант:

...אמר לכם ³⁹ ...	... ³⁹ ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν
לא להקרות ברע כי אם מי פש-	μη ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε
בטרך לך על לחי ה'קמנית	ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα [σου],
ואת הקהרת הפנה לו	στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην·

В заключение я хотел бы выразить благодарность Сержу Рузеру (Еврейский университет в Иерусалиме), который просмотрел ивритский текст и сделал ряд ценных замечаний, Максиму Калинину и диакону Николаю Шаблевскому, помогавшим мне при составлении этой статьи, а также всем участникам библейского интернет-семинара, в рамках которого проходило чтение и обсуждение реконструкции Притчи о богаче и Лазаре.

Источники

- Aland K.* Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Editio quindecima revisa. 15. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Online Responsa Project — Vast Jewish Sources. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.responsa.co.il/home.fr.aspx> (дата обращения 15.04.2021).
- Septuaginta* / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Литература

- Грилихес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 1 / под ред. М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 15–31.
- Грилихес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 2. Мф. 23, 13–36: *Горе вам, книжники и фарисеи* // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 15–25.
- Bialik Ch. N., Ravnitzky Y. Ch.* Sefer ha'Aggada / ed. with a new comm. by A. Shinan. Jerusalem: Avi Chai, 2015.

17 См.: *Грилихес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 1. С. 24–25, строки 75–78.

Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament

Part 3

The Parable of the Rich Man and Lazarus (Lk. 16, 19–31)

Archpriest Leonid E. Grilikhes

MA in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

grlen@mail.ru

For citation: Grilikhes, Leonid E., archpriest. "Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament. Part 3. The Parable of the Rich Man and Lazarus (Lk. 16, 19–31)". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 17–27 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.001

Abstract. This article continues the publication of isosyllabic reconstructions in Hebrew of the texts of the New Testament (the journal «Bible and Christian Antiquity», № 4 (8), № 1 (9)) and offers a reconstruction of the Parable of the Rich Man and Lazarus (Luke 16, 19–31).

Keywords: Gospel of Luke, the Parable of the Rich Man and Lazarus, Semitic reconstruction of the parables of Jesus Christ.

References

- Aland K. (1996) *Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Editio quindecima revisa. 15. Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Bialik Ch. N., Ravnitzky Y. Ch. (2015) *Sefer ha'Aggada*, in A. Shinan (ed.). Jerusalem: Avi Chai.
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Grilihes L. (2020) "Opyt rekonstrukcii izosillabicheskoy poezii Novogo Zaveta. Chast' 1" ["Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament. Part 1"]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 4 (8), pp. 15–31 (in Russian).
- Grilihes L. (2021) "Opyt rekonstrukcii izosillabicheskoy poezii Novogo Zaveta. Chast' 2. Mf. 23, 13–36: Gore vam, knizhniki i farisei" ["Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament. Part 2. Mt. 23, 13–36: Woe to You, Scribes and Pharisees"]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 1 (9), pp. 15–25 (in Russian).
- Rahlfs A. (ed.) (1979) *Septuaginta. 2. Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

ПРОПОВЕДЬ НЕСТОРИЯ «ПРОТИВ ЕРЕТИКОВ, О БОЖЕСТВЕННОЙ ТРОИЦЕ» (CPG 5691)

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО, ИЗДАНИЕ
СЛАВЯНСКОГО ПЕРЕВОДА, ПРЕДИСЛОВИЕ
И КОММЕНТАРИИ

Дмитрий Владимирович Смирнов

ведущий научный редактор ЦНЦ «Православная энциклопедия»
105120, Москва, Нижняя Сыромятническая ул., д. 10а, стр. 1
smirnov.pravenc@gmail.com

Для цитирования: Проповедь Нестория «Против еретиков, о Божественной Троице» (CPG 5691) / перевод с древнегреческого, издание славянского перевода, предисловие и комментарии Д. В. Смирнова // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 28–71. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.002

Аннотация

УДК 27-144.89 (82-522)

Публикация посвящена проповеди Нестория, архиепископа Константинопольского, «Против еретиков, о Божественной Троице» (CPG 5691), которая сохранилась под именем Василия, архиепископа Селевкийского, и была недавно идентифицирована и издана в древнегреческом оригинале В. Кинцигом. В предисловии даётся общая характеристика корпуса греческих проповедей Нестория, рассматривается текстология публикуемой проповеди и её перевода на славянский язык, анализируются богословское содержание проповеди и её критическая рецепция святителем Кириллом Александрийским. По заключению автора, проповедь имеет скорее риторическую, чем богословскую ценность; вместе с тем она служит важным источником, позволяющим понять внутреннюю связь между триадологическими и христологическими убеждениями Нестория. Предлагается полный русский перевод проповеди; в комментариях к переводу представлен ряд исправлений и уточнений текстологических решений и интерпретаций Кинцига. По рукописям Hilandar. slav. 404, Hilandar. slav. 389 и РГБ. Ф. 98. № 462 издаётся древний славянский перевод проповеди, сделанный в конце XIV в. в кругу святителя Евфимия Тырновского, патриарха Болгарского.

Ключевые слова: триадология, христология, арианство, несторианство, Несторий, Василий Селевкийский, святитель Кирилл Александрийский, проповеди, Тырновская книжная школа, славянские переводы с древнегреческого.

Введение

Проповеди Нестория¹, архиеп. Константинопольского (428–431), стали предметом оживлённого обсуждения и цитирования вскоре после того, как он занял кафедру весной 428 г. Публично выражаемая Несторием в проповедях христологическая позиция вызвала возмущение у некоторых константинопольских клириков и послужила поводом к так называемым несторианским спорам². Тексты нескольких проповедей попали в Египет и стали известны свт. Кириллу Александрийскому, который с начала 429 г. в письмах и трактатах выступал сперва со скрытой, а затем и с прямой критикой вероучительных формулировок и богословских мнений Нестория. Получив от единомышленников в Константинополе «тетради»³ с записями многих проповедей Нестория, произнесённых им до начала христологической дискуссии и в ранний период несторианских споров, свт. Кирилл стал делать выписки, которые затем использовал для доказательства неправомыслия Нестория в пространном сочинении «Против Нестория» (CPG 5217; обычно датируется весной 430 г.), а также в других произведениях и письмах. Выписки из проповедей вместе с обвинениями в адрес Нестория были отправлены свт. Кириллом епископу Римскому свт. Келестину I (422–432)⁴. Впоследствии ещё одна подборка выписок была зачитана на заседании III Вселенского Собора с целью

- 1 Публикация подготовлена в рамках проекта русского перевода полного корпуса проповедей Нестория и отрывков из них, как входящих в собрание Ф. Лоофса (*Loofs F. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius. Halle an der Saale, 1905*), так и выявленных исследователями уже после выхода этого собрания. Работа над проектом была бы невозможной без поддержки А. Г. Сиротинина, А. В. Симонова, А. В. Смирновой, руководства и сотрудников ЦНЦ «Православная энциклопедия», которым мы выражаем искреннюю благодарность. Далее во вводной части даётся краткая и обобщённая характеристика проповедей Нестория; подробное изложение современных научных представлений о составе корпуса и об источниках текстов проповедей будет содержаться во введении к планируемому изданию.
- 2 О хронологии и доктринальном содержании начального этапа дискуссии см.: *Liébaert J. L'évolution de la christologie de Saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne // Mélanges de science religieuse. 1970. T. 27. P. 27–48; Redies M. Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits // Klio. 1998. Bd. 80. S. 195–208; Bevan G. A. The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE. Leuven, 2016. P. 77–148; Заболотный Е. А. Несторий // ПЭ. М., 2018. Т. 49. С. 129–132.*
- 3 Т. е. сшитые в блоки и собранные в кодексы папирусные листы.
- 4 Ср. свидетельство из письма свт. Кирилла: *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 11, ad Caelestinum papam 2, 6 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 5. P. 10:33–34, 12:19–22. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Казань, ³1910. Т. 1. С. 158, 160.*

демонстрации еретического характера богословия Нестория⁵. В отличие от выписок свт. Кирилла, которые в нескольких вариантах⁶ получили широкое распространение и были известны в греческом оригинале и в латинском и сирийском переводах, использованные свт. Кириллом полные тексты проповедей, вероятно, оказались утрачены уже в скором времени после низложения и ссылки Нестория в 431 г. Некоторые проповеди Нестория, как входившие в использованные свт. Кириллом источники, так и произнесённые позже, в конце 430 г., были полностью или с пропусками переведены на латинский язык Марием Меркатором⁷ и в такой вторичной форме сохранились до настоящего времени. Существовало также собрание сирийских переводов проповедей Нестория, однако впоследствии и оно было утрачено⁸.

В начале XX в. Ф. Лоофсом была проведена масштабная работа по поиску, исследованию и изданию всех сохранившихся текстов сочинений Нестория на всех языках, остающаяся до сегодняшнего дня непревзойдённой с точки зрения тщательности и полноты⁹. О скудности оригинального греческого материала красноречиво свидетельствует то, что из тридцати выявленных и пронумерованных Ф. Лоофсом проповедей, для которых удалось обнаружить в источниках греческие или латинские отрывки, лишь одна проповедь была найдена в полном виде в греческом оригинале¹⁰. В XIX и XX вв. неоднократно предпринимались попытки атрибутировать

- 5 Греческий текст см.: АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 2. P. 45–52. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 252–257. Русский перевод, по-видимому, сделан с древней латинской версии; он содержит много неточностей и может использоваться лишь при постоянной сверке с греческим оригиналом.
- 6 Различия связаны с тем, что в сочинении «Против Нестория», в приложении к письму свт. Келестину I (оригинальный текст не сохранился, однако предполагается, что по составу цитат приложение совпадает с подборкой, сохранившейся в латинском переводе Марии Меркатора) и в зачитанном на III Вселенском Соборе перечне цитат далеко не все выписки совпадают: тексты цитируются в более подробной или более краткой форме, добавляются одни отрывки и пропускаются другие, и т. п. Однако, как считают исследователи, во всех трёх случаях источником материала служило одно и то же собрание проповедей Нестория (см.: *Konoppa C. Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften. Frankfurt am Main, 2005. S. 288–308*).
- 7 О Марии Меркаторе и его переводческой деятельности см.: *Смирнов Д. В. Марий Меркатор // ПЭ. М., 2016. Т. 43. С. 476–485; Konoppa C. Die Werke des Marius Mercator. 2005.*
- 8 Исследователям пока не удалось обнаружить ни одного полного текста какой-либо проповеди Нестория в сирийском переводе; известны лишь цитаты в трудах сирийских богословов и в составе нескольких собраний еретических изречений.
- 9 *Loofs F. Nestoriana.*
- 10 Проповедь 5 по нумерации Лоофса (= CPG 5694; сохранилась с атрибуцией свт. Иоанну Златоусту).

Несторию те или иные проповеди, сохранившиеся под именами других церковных писателей¹¹, однако ввиду отсутствия бесспорных подтверждений авторства Нестория подобные атрибуции остаются гипотетическими и сомнительными. Со времени выхода издания Лоофса лишь один раз удалось обнаружить полные греческие тексты проповедей, бесспорно принадлежащих Несторию: в 1910 г. Ф. Но издал три проповеди¹², посвящённые теме трёх искушений Иисуса Христа в пустыне¹³.

В свете этого важное значение для изучения литературного наследия Нестория и особенностей его богословия имеет недавнее обнаружение и издание В. Кинцигом греческого оригинала ещё одной подлинной гомилии¹⁴. Отметив, что опубликованная им проповедь сохранилась также в славянском переводе¹⁵, Кинциг не стал обращаться к славянскому тексту и не издал его. Предлагая читателю русский перевод проповеди Нестория, мы посчитали полезным опубликовать в качестве дополнения также древнюю славянскую версию. Хотя она не имеет высокой текстологической ценности по причине наличия греческого оригинала¹⁶, которому

- 11 О ранних попытках см.: *Loofs F. Nestoriana*. S. 150–151. В XX в. исследователи с разной степенью обоснованности приписывали Несторию проповеди «На Вознесение» (CPG 4739; сохранилась под именем свт. Иоанна Златоуста), «На Богоявление» (CPG 4882; сохранилась под именем свт. Иоанна Златоуста) и др.
- 12 См.: *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas* / trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 335–358. Проповеди 28 и 29 по нумерации Лоофса, которому были известны только две проповеди из трёх (гомилии 28, 29, 30 по нумерации в CPG (CPG 5717, 5718, 5719; сохранились с атрибуцией свт. Иоанну Златоусту)).
- 13 Ранее они были известны лишь в неполном латинском переводе Мария Меркатора (он перевёл с пропусками первую и третью проповеди) и в сокращённой греческой переработке (отрывки из трёх проповедей были сведены в единый текст и приписаны свт. Иоанну Златоусту; эту компиляцию см.: *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In illud: Si Filius Dei es // PG. 61. Col. 683–688).
- 14 *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios: «Adversus haereticos de divina trinitate» (CPG 5691) und «In symbolum fidei»*: Edition, Übersetzung und Kommentar // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2020. Bd. 24. № 3. S. 440–456. Кинциг издал с атрибуцией Несторию две проповеди, однако, в отличие от первой проповеди, принадлежность Несторию второй («На Символ веры»; в CPG отсутствует) не может быть доказана строго текстологически, хотя Кинциг и склоняется к такому выводу, приводя ряд косвенных аргументов для его обоснования. Мы планируем опубликовать современный русский и древний славянский переводы второй проповеди, а также посвящённое ей вводное исследование в одном из следующих номеров журнала.
- 15 См.: *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios*. S. 439.
- 16 Вместе с тем в некоторых случаях славянский перевод подтвердил избранную нами интерпретацию греческого текста, расходящуюся с интерпретацией Кинцига; эти случаи отмечены в примечаниях к русскому переводу.

славянский переводчик верно следовал, славянская версия является ярким свидетельством того, каким образом текст был интерпретирован при его первичной рецепции в славянской среде, и в этом смысле она удачно дополняет и оттеняет предлагаемый нами современный русский перевод. Публикации переводов мы предпосылаем краткую текстологическую, историческую и содержательную характеристику проповеди¹⁷.

Текст и авторство

В настоящее время известна лишь одна рукопись, содержащая полный греческий текст проповеди; она хранится в Королевской библиотеке Дании в Копенгагене¹⁸. О происхождении рукописи сведений нет: в Королевскую библиотеку она поступила из библиотеки Копенгагенского университета, а до этого находилась в частном владении. Физические характеристики и состав манускрипта описаны Б. Шартау в сводном каталоге греческого рукописного собрания Королевской библиотеки¹⁹; Шартау датировал рукопись первой половиной XIV в. По содержанию рукопись представляет собой сборник кратких сочинений древних церковных писателей: в первой части помещены проповеди триадологического содержания, надписанные именами свт. Иоанна Златоуста и Василия, архиеп. Селевкии Исаврийской²⁰, далее следуют три из четырёх «Писем к Серапиону» (*Epistulae ad Serapionem*; CPG 2094) свт. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского, после чего помещены ещё несколько проповедей разной тематики под именами свт. Иоанна Златоуста и свт. Афанасия Великого. Таким образом, из содержания сборника нельзя сделать какого-либо определённого вывода о его происхождении или цели составления.

Входящие в сборник две проповеди под именем архиеп. Василия Селевкийского следуют друг за другом на листах 37v–44v; они скопированы одним и тем же переписчиком²¹. Первая проповедь имеет

17 В последующем изложении, как и в некоторых примечаниях к русскому переводу проповеди, мы опираемся на исследование Кинцига, однако во многих случаях уточняем и дополняем его утверждения и выводы.

18 Кодировка E don. var. 12 2° [= E donatione variorum]; рукопись полностью оцифрована и доступна онлайн: URL: <http://www5.kb.dk/manus/vmanus/2011/dec/ha/object70061/da>.

19 *Schartau B. Codices graeci Haunienses: Ein deskriptiver Katalog des griechischen Handschriftenbestandes der Königlichen Bibliothek Kopenhagen.* Copenhagen, 1994. P. 444–448.

20 О нём см.: *Михайлов П. Б., Турилов А. А.* Василий, архиеп. Селевкии Исаврийской // ПЭ. М., 2004. Т. 7. С. 64–67.

21 Всего Шартау различает в рукописи четыре руки разных переписчиков.

заглавие: «Блаженного Василия, архиепископа Селевкии, против еретиков, о Божественной Троице»²². Рукописная атрибуция проповеди архиеп. Василию Селевкийскому на первый взгляд не вызывает вопросов, поскольку под его именем известно значительное число проповедей, которые ныне по большей части оцениваются исследователями как подлинны²³. Однако осуществлённый Кинцигом анализ текста проповеди показал, что её начальные строки совпадают с засвидетельствованным в сирийском источнике началом проповеди Нестория²⁴, которая в издании Лоофса обозначена как Проповедь 2²⁵. Два частично пересекающихся отрывка этой проповеди уже были известны в греческом оригинале: первый сохранился в подборке извлечений из проповедей Нестория, зачитанной на III Вселенском Соборе, а второй — в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Нестория». Оба отрывка находят соответствие в греческом тексте полной проповеди; различия между текстами не выходят за пределы мелких разночтений. Поскольку в содержащих греческие отрывки источниках не представлены начальные слова проповеди, нет оснований считать сирийское свидетельство о них зависящим от греческой линии рецепции проповеди в выписках свт. Кирилла Александрийского. Таким образом, авторство Нестория подтверждается двумя независимыми источниками²⁶

22 Τοῦ μακαρίου Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Σελευκίας πρὸς αἱρετικούς, περὶ τῆς θείας Τριάδος; далее в ссылках используется латинский перевод заглавия: *Adversus haereticos de divina Trinitate*.

23 См.: CPG 6656–6670; основной корпус проповедей издан: PG. 85.

24 Сирийским источником является подборка цитат под общим заглавием «Богохульства Диодора, Феодора и нечестивого Нестория», которая входит в состав рукописи Brit. Lib. Add. 12156 (цитата из проповеди Нестория — Fol. 89b). Представленные в этой подборке отрывки из сочинений Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского издавались несколько раз; последнее издание, содержащее анализ происхождения и состава рукописи, было подготовлено Дж. Бэром (см.: *The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts* / ed. J. Behr. Oxford, 2011). Напротив, цитаты из сочинений Нестория остаются неизданными, вследствие чего их сирийский текст нам не был доступен. Приводим русский перевод с немецкого перевода, сделанного Лоофсом: «Из другой проповеди, которая начинается так: “[1] Большое разнообразие [наблюдается] среди видов еды. Одни приносят пользу телам, другие изгоняют из них болезни”. И после другого [он говорит]: “<...>” [следует отрывок [19] проповеди, однако Лоофс не приводит его ни в сирийском оригинале, ни в немецком переводе, лишь отмечая, что цитата ограничивается этим текстом]» (см.: *Loofs F. Nestoriana*. S. 79, 226).

25 См.: *Loofs F. Nestoriana*. S. 226–227 (= CPG 5691).

26 Краткая цитата из проповеди встречается также в сочинении Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика» (см.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum* III, 2 // CSCO. 101. P. 228 (textus). CSCO. 102. P. 167:25–26 (versio); цитируется отрывок [18]), однако

и может считаться окончательно доказанным. Соответствия и различия между полным текстом проповеди и двумя греческими отрывками из неё можно наглядно продемонстрировать в виде таблицы:

Полный текст проповеди	Цитата в подборке, зачитанной на III Вселенском Соборе ²⁷	Цитата в сочинении «Против Нестория» ²⁸
[15] Как же может быть рабом Тот, Кто действует вместе с Сыном и Отцом? Если кто исследует дела [Святого] Духа, то обнаружит, что они не уступают [делам] Отца и Сына. Это не значит, что природа ³⁰ [Бога] разделяется [на части], но божественное Писание [делá] единой силы [иногда] разделяет	{Также его же, из третьей тетради, против еретиков. Рассуждая о [Святом] Духе, он говорит:} ²⁹ [15] Как же может быть рабом Тот, Кто действует вместе с Сыном и Отцом? И если кто исследует деятельность [Святого] Духа, то обнаружит, что она не уступает [деятельности] Отца и Сына. Это не значит, что единое Божество разделяется [на части], но божественное Писание [делá] единой силы	

Семир не приводит начальные слова проповеди и прямо замечает, что заимствует цитату из четвёртой книги сочинения «Против Нестория» свт. Кирилла Александрийского, поэтому его свидетельство в данном случае не может рассматриваться как независимое.

- 27 Русский перевод по Ватиканскому собранию документов III Вселенского Собора: ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 2. P. 49:17–26. Текст сохранился также в составе других собраний; см.: ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 7. P. 109:28–110:4 [тот же греческий текст в другом собрании]; Ibid. T. 1. Vol. 2. P. 62:6–15; Ibid. T. 1. Vol. 3. P. 78:23–32; Ibid. T. 1. Vol. 5. P. 108:12–20; Ibid. T. 2. Vol. 3. Pars 1. P. 226:3–13 [древние латинские переводы]. Полный свод разночтений по всем этим источникам см. в публикации Кинцига: *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios*. S. 442–443; также ср.: *Loofs F. Nestoriana*. S. 226:14–227:3. Имеется старый русский перевод: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 255:40–256:7; неточности этого перевода указаны далее в примечаниях к нашему переводу полного текста проповеди.
- 28 Русский перевод по критическому изданию сочинения: *Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium* IV, 1 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 76:33–41; также ср.: Ibid. P. 10:4–12 [повтор текста]; *Loofs F. Nestoriana*. S. 226:20–227:8; PG. 76. Col. 169:41–54.
- 29 В фигурных скобках приводятся не относящиеся к тексту проповеди вводные слова источников.
- 30 Об этом и других значимых в смысловом отношении разночтениях между полным текстом проповеди и текстами отрывков см. ниже в примечаниях к переводу полного текста.

также соответственно каждой из Ипостасей, чтобы [тем самым] доказать единосущие Троицы.

[16] Рассмотрим вместе со мной подобное, начав с самых важных дел [Троицы].

[17] Будучи Богом, Слово сделалось плотью и обитало в нас³¹. **[18]** Отец посадил вместе с Собою воспринятое [Сыном] человечество. **[19]** Ведь [Писание] говорит: *Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня.* Дух [Святой] утвердил славу воспринятого [человечества]. Ведь [Писание] говорит: *Когда придёт Дух истины, Он прославит Меня.*

[20] Хочешь увидеть и иную деятельность Троицы в отношении того же самого? Сын вселился в теле, Отец выступил как поручитель Крещаемого, Дух [Святой] сформировал [Его] в Деве.

[21] Ведь [Писание] говорит: *Оказалось, что Мария имеет во чреве от Духа Святого.*

[22] Посмотри также, как Троица сообща

[иногда] разделяет также соответственно каждой из Ипостасей, чтобы [тем самым] доказать подобие Троицы.

[16] Рассмотрим вместе со мной [это] подобие, существующее изначально в самых важных делах [Троицы].

[17] Будучи Богом, Слово сделалось плотью и обитало в нас. **[18]** Отец посадил вместе с Собою воспринятое [Сыном] человечество. **[19]** Ведь [Писание] говорит: *Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня.* Сошедший Дух [Святой] утвердил славу воспринятого [человечества]. Ведь [Писание] говорит: *Когда придёт Дух истины, Он прославит Меня.*

{Ведь желая доказать, как он полагает, что Святая Троица равнодейственна во всём, он опять говорит так:}

[17] Будучи Богом, Слово сделалось плотью и обитало в нас. **[18]** Отец посадил вместе с Собою воспринятое [Сыном] человечество. **[19]** Ведь [Писание] говорит: *Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня.* Сошедший Дух [Святой] утвердил славу воспринятого [человечества]. Ведь [Писание] говорит: *Когда придёт Дух истины, Он прославит Меня.*

[20] Хочешь увидеть и иную деятельность Троицы в отношении того же самого? Сын вселился в теле, Отец выступил как поручитель Крещаемого, Дух [Святой] сформировал [Его] в Деве. <...>³²

31 Библийские цитаты выделены курсивом, указание цитируемых мест см. ниже в переводе полного текста проповеди.

32 Здесь и ниже угловыми скобками обозначены сделанные свт. Кириллом Александрийским пропуски в цитате.

{Далее еще говорит
о святых апостолах:}
[23] Сын избрал [их]. Ведь
сказано: *Я вас избрал.*
Отец освятил [их]. Ведь
сказано: *Отче! Освяти
их в истине Твоей.* Дух
[Святой] приготовил [их]
как ораторов. <...>

37 Сирийский текст по изданию П. Беджана: *Nestorius. Le Livre d'Héraclide de Damas* / éd. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1910. P. 335; учтён также французский перевод Ф. Но: *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas* / trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 213–214.

Обстоятельства произнесения, композиция, идейно-богословское содержание, рецепция

Отсутствие в проповеди каких-либо отсылок к спорам вокруг наименования «Богородица» и к христологической проблематике свидетельствует о том, что она была произнесена до начала христологического спора. Хотя сложно точно определить, когда именно в Константинополе развернулась дискуссия о наименовании «Богородица», вероятнее всего, это случилось между июлем 428 г.⁵¹ и началом 429 г.⁵² Таким образом, проповедь была произнесена между апрелем и июлем 428 г., в первые месяцы пребывания Нестория на Константинопольской кафедре⁵³. Из свидетельства Сократа Схоластика известно, что Несторий начал своё епископство с гонений на различных еретиков, в том числе и на ариан⁵⁴. Проповедь хорошо вписывается в контекст этой антиеретической активности. Весьма вероятно, что проповедь также связана с эдиктом, изданным под влиянием Нестория императором Феодосием II (408–450) 30 мая 428 г. В нём объявлялось об усилении преследования некоторых групп еретиков: арианам и македонианам⁵⁵ впредь запрещалось иметь собственные храмы⁵⁶, а евномиянам, отнесённым к группе более опасных еретиков, — вообще проводить молитвенные собрания где бы то ни было. Специальная разработка в заключительной части проповеди темы сошествия Святого Духа

51 Так как 15 августа 428 г. является наиболее ранней из датировок, предлагаемых для проповеди свт. Прокла, еп. Кизического (впоследствии архиеп. Константинопольского), которая была посвящена защите этого наименования (CPG 5800) и послужила поводом для ответной проповеди Нестория (Проповедь 27 по нумерации Лоофса; CPG 5716). Ко времени произнесения проповеди свт. Проклом спор уже какое-то время продолжался.

52 К этому времени относятся «Письмо к египетским монахам» и «Пасхальное послание» 429 г. свт. Кирилла Александрийского, в которых он впервыеотреагировал на дошедшие до него известия о споре в связи с наименованием «Богородица».

53 Несторий стал архиеп. Константинопольским 10 апреля 428 г. Хотя Лоофс, опираясь на свидетельство Геннадия Марсельского, полагал, что Несторий произносил проповеди, ещё находясь в Антиохии и будучи пресвитером (см.: *Loofs F. Nestoriana*. S. 89–96), и сам Несторий косвенно подтверждает это в «Книге Гераклида» (см.: *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas / trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 91*), нет прямых доказательств того, что антиохийские проповеди были записаны и впоследствии включены в сборник проповедей Нестория. Рассматриваемая проповедь по тону и содержанию подходит не рядовому пресвитеру, а облечённому церковной властью епископу, поэтому крайне маловероятно, что она была произнесена Несторием в Антиохии (ср.: *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios*. S. 455).

54 См.: *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica* VII, 29 // GCS. NF. 1. S. 377–378.

55 То есть еретикам, отрицавшим божество Святого Духа.

56 См.: *Codex Theodosianus* XVI, 5, 65, 2 // SC. 497. P. 332.

на апостолов позволяет предполагать, что проповедь была произнесена в праздник Пятидесятницы⁵⁷, хотя этого нельзя доказать со всей определённости. Уверенный тон проповеди, в которой Несторий не столько полемизирует с арианами и защищает православное вероучение, сколько иронизирует над ними и побуждает их научиться истинной вере, свидетельствует о том, что он был уверен в своём епископском авторитете и в прочности своей позиции, в том числе, поскольку чувствовал за собой поддержку государственной власти.

Текст проповеди, по-видимому, не был записан или отредактирован самим Несторием и является результатом работы стенографа⁵⁸. Об этом свидетельствуют резкие переходы между частями, отрывистый характер фраз и в целом близкий к разговорному стиль речи, в которой, однако, заметно свойственное Несторию риторическое мастерство. Вводные части своих проповедей Несторий часто посвящал кратким риторическим рассуждениям общего характера о Промысле Божиим, об устройстве мира или о человеческой природе; в этой проповеди он сопоставляет пользу, получаемую человеком от телесной и от духовной пищи. Переходя к основной части, он напрямую обращается к еретикам-арианам, призывая их воспользоваться удобным случаем и «вкусить» преподаваемое им в проповеди истинное церковное учение. Следующая далее критика арианства имеет скорее иронично-риторический, чем собственно богословский характер. Несторий красочно упрекает ариан в нежелании относиться к Сыну Божию с надлежащим почтением и уважением, отмечая, что даже позиция язычников лучше, чем поведение тех христиан, которые будто бы познали Христа, но в действительности лишь хулят Его. Обвинив ариан в том, что они относят Сына к числу творений и рабов Отца, Несторий выдвигает единственный встречающийся в проповеди богословский аргумент, который имеет сотериологический характер: христиане не смогут верить в то, что Сын даст им обещанную свободу, если они будут считать, что Сам Он пребывает в рабстве у Отца.

Во второй части проповеди Несторий переходит к рассуждению о Святом Духе, одновременно стремясь доказать отвергаемое арианами и македонянами равенство Лиц Святой Троицы. Это равенство, однако, он объясняет не онтологически и понятийно, а через указание на деятельность Лиц, которая, по его убеждению, остаётся единой даже тогда, когда конкретные дела на основании свидетельств Священного Писания относятся к той или иной Ипостаси. Примеры, приводимые

57 В 428 г. приходился на 10 июня.

58 Ср.: *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 438.*

Несторием для доказательства «равенства» и «единства» Лиц, с богословской точки зрения не вполне удачны, поскольку они показывают лишь, что Лица Святой Троицы сообща принимают участие в осуществлении некоего длящегося события; это никак не доказывает, что Лица равны и действуют в равной мере. Более того, перечисляемые Несторием действия Лиц разделены по времени (в первом примере⁵⁹: действия Святой Троицы по отношению к воспринятой Словом человеческой природе при Воплощении, Вознесении и Пятидесятнице; во втором примере⁶⁰: Зачатие и Крещение (?) Иисуса Христа; в третьем примере⁶¹: избрание апостолов Сыном во время Его земной жизни, их освящение Отцом и получение ими даров Святого Духа в день Пятидесятницы). Такой подход затрудняет желательное для Нестория восприятие деятельности Святой Троицы как единого действия и скорее может привести к сомнительному с точки зрения нормативного православного тринитарного богословия представлению, что Лица Святой Троицы действуют в разное время независимо друг от друга, хотя и ради одной общей цели. Таким образом, аргументация Нестория доказывает, что Лица Святой Троицы сообща действуют в домостроительстве спасения; этого, очевидно, недостаточно для богословского опровержения арианской позиции. Возвращаясь от общего рассуждения о Святой Троице к рассмотрению Святого Духа, Несторий приводит примеры того, как изменились апостолы в результате Его благодатного воздействия. При всей риторической красоте, эти примеры опять же никак не могут служить опровергающим еретические представления богословским доказательством божества Святого Духа. Завершается проповедь торжественным исповеданием «равносильной» и единосущной Троицы и призывом почитать троичного Бога всеми доступными человеку способами, не опасаясь воздать Ему «чрезмерную» хвалу.

Оценивая проповедь в целом, её можно признать скорее красочным представлением православного вероучения в контрастном сопоставлении с еретическими взглядами, чем богословским рассуждением. Богословское содержание не выходит за пределы отдельных понятий и формулировок, уже закрепившихся к этому времени и не являющихся каким-либо новшеством Нестория. Хотя проповедь почти не содержит христологических высказываний, она помогает понять

59 См.: *Nestorius. Adversus haereticos de divina Trinitate* [17]–[19]. Здесь и далее в квадратных скобках приводится наша нумерация отрывков проповеди.

60 См.: *Ibid.* [20].

61 См.: *Ibid.* [23].

мировоззрение Нестория в период, непосредственно предшествовавший началу христологических споров. Резко негативное отношение Нестория к арианам, «умалывшим» божество Сына, несомненно оказало влияние на то, как он воспринимал сторонников наименования «Богородица». Из наиболее ранних проповедей Нестория, посвящённых этому вопросу⁶², хорошо видно, что первоначально он подозревал оппонентов не столько в обожествлении человечества Иисуса Христа и в докетическом растворении человеческой природы в божестве, сколько в возрождении арианства, поскольку был искренне убеждён, что рождающимся, страдающим и умирающим можно признавать лишь какого-то неполноценного бога, то есть Сына, понятого в духе арианства как тварного второго бога, лишённого равенства и единосущия с Отцом.

Проповедь не содержит прямых ссылок на сочинения предшествующих церковных писателей или очевидных заимствований из них, однако Кинцигу удалось установить один источник, с большой долей вероятности повлиявший на содержание проповеди. Им является сочинение «О Троице», автором которого в науке чаще всего признаётся Дидим Слепец⁶³. Установленные Кинцигом совпадения имеют формальный, а не доктринальный характер: близкие по лексическим конструкциям и общему смыслу рассуждения о трёх отроках⁶⁴ и о сошествии Святого Духа на апостолов⁶⁵; употребление одних и тех же сравнительно редких слов⁶⁶; совпадение библейской цитаты, не встречающейся в таком виде у других церковных писателей⁶⁷. Установление этой

62 См., напр., Проповедь 10 по нумерации Лоофса.

63 Вопрос об авторстве нельзя считать окончательно решённым, однако, поскольку аргументы в пользу авторства Дидима представляются нам наиболее убедительными и весомыми, мы ссылаемся на сочинение как на произведение Дидима Слепца, а не Псевдо-Дидима. О современном состоянии вопроса об авторстве см.: Hicks J. D. Trinity, Economy, and Scripture: Recovering Didymus the Blind. Winona Lake, 2015.

64 См.: Nestorius. Adversus haereticos de divina Trinitate [7]; ср.: Didymus Caecus. De Trinitate I, 32, 38–39 // *Didymus der Blinde*. De Trinitate. Buch 1 / hrsg. J. Hönscheid. Meisenheim am Glan, 1975. S. 218. Кинциг отмечает употребление идентичного выражения: «воспламеняемые влечением» (πυρακτοῦμενοι πόθῳ; см.: Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 449, nota ad 6).

65 См.: Nestorius. Adversus haereticos de divina Trinitate [25]; ср.: Didymus Caecus. De Trinitate II, 18 // PG. 39. Col. 725D, 728A.

66 См.: Nestorius. Adversus haereticos de divina Trinitate [6]: «тварепоклонение» (κτισματολατρία; ср.: Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 449, nota ad 5); Ibid. [28]: «равносильный» (ἰσοδύναμος; ср.: Ibid. S. 452, nota ad 16).

67 См.: Nestorius. Adversus haereticos de divina Trinitate [30]; подробнее см. ниже в примечании 133.

связи открывает путь для дальнейшего более внимательного сравнения идейного содержания сочинения Дидима Слепца и текстов Нестория. Примечательно, что сочинение «О Троице» было известно и свт. Кириллу Александрийскому, заимствовавшему из него материал при работе над ранним трактатом «Против Юлиана». Таким образом, Несторий и свт. Кирилл Александрийский, ставшие впоследствии непримиримыми противниками в области христологии, могли изучать триадологию по одному и тому же сочинению.

Проповедь «Против еретиков, о Божественной Троице» входила в сборник проповедей, который свт. Кирилл Александрийский использовал в качестве источника цитат, призванных доказать неортодоксальность христологии Нестория. Хотя на первый взгляд в проповеде сложно найти суждения, отражающие специфику христологических представлений Нестория, свт. Кирилл по-своему интерпретировал высказывания Нестория о действии Лиц Святой Троицы в отношении воспринятого Богом Словом человечества, предложив понимать их в свете выдвинутого им против Нестория основного обвинения в том, что тот разделяет единого воплотившегося Бога Слова на двух сынов. В своём критическом комментарии свт. Кирилл в целом справедливо указывает на то, что Несторий в проповеди чрезмерно разделит действия Святой Троицы и недостаточно ясно показал их единство. По утверждению свт. Кирилла, все дела Святой Троицы совершаются «Отцом через Сына в [Святом] Духе»⁶⁸, так что «относящееся к Святой Троице понятие природного единства свидетельствует о наличии единого движения во всех наблюдаемых действиях»⁶⁹; если же приписывать действия поочерёдно и по отдельности каждому из Лиц, то это может привести к признанию трёх отделённых друг от друга богов⁷⁰. Предлагаемая свт. Кириллом оценка христологического содержания извлечённой из проповеди цитаты менее корректна и очевидно предвзята. Он находит неудачным представление Несторием Воплощения как «действия» Сына, считая, что это придаёт Воплощению некий «внешний» характер, однако такая интерпретация никак не предполагается текстом Нестория. Ещё более

68 «...παρὰ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι» (*Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium IV, 2 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 80:10–11*).

69 «ὁ μὲν γὰρ τῆς φυσικῆς ἐνότητος λόγος ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος μίαν δὴ πού τὴν ἐφ' ἅπασιν τοῖς ὁρωμένοις ἀποφαίνει κίνησιν» (*Ibid. P. 80:34–35*).

70 «τό γε μὴν ἀνὰ μέρος διδόναι τὰς ἐνεργείας ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων ἰδικῶς οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τρεῖς ἀνὰ μέρος καὶ ὁλοτρόπως ἀλλήλων διεσθηκότας ἀποφαίνειν θεοῦς» (*Ibid. P. 80:32–34*).

неудачным представляется свт. Кириллу выражение «Сын вселился в теле»⁷¹ которое он сразу же предлагает понимать в смысле «Христос есть человек богоносный»⁷², хотя Несторий ничего подобного в этой проповеди не утверждает. Наиболее подробно свт. Кирилл останавливается на критическом рассмотрении слов Нестория о том, что Отец посадил воспринятое Сыном человечество на небесах с Собою, а Святой Дух прославил его. Хотя эти слова подкрепляются прямыми цитатами из Нового Завета⁷³, свт. Кирилл считает неверным подобный способ рассуждения о Сыне. Он подчёркивает, что воспринятое Богом Словом человечество не нуждалось в каких-либо специальных «внешних» действиях других Ипостасей Святой Троицы для восхождения на небеса и прославления, поскольку в силу «истинного соединения» воспринятая плоть, то есть человечество, было едино с Богом Словом⁷⁴ и через Него внутренне и изначально, а не в результате некоего внешнего действия, имело доступ ко всей полноте божественной жизни. С особой силой свт. Кирилл отвергает, что Сын нуждался в прославлении со стороны Святого Духа, настаивая на том, что Святой Дух есть «собственный Дух» Сына: «Он был Бог по природе, и Его Дух не был чем-то чуждым Ему»⁷⁵. В своих рассуждениях свт. Кирилл упорно пытается обвинить Нестория в том, что тот приравнивает Воплощение к присутствию Бога (через Святого Духа) в обычных святых людях и отвергает уникальность соединения божества и человечества, совершившегося в Воплощении; при этом из самой проповеди никак не следует, что Несторий придерживался таких убеждений.

Предлагая в сочинении «Книга Гераклида» собственный комментарий к извлечённой свт. Кириллом и впоследствии зачитанной на III Вселенском Соборе цитате из проповеди, Несторий ориентировался скорее на общий смысл тех обвинений, которые выдвигали против него оппоненты, чем на конкретное содержание цитаты⁷⁶. Он начинает

71 См. отрывок: *Nestorius. Adversus haereticos de divina Trinitate* [20].

72 «θεοφόρος οὖν ἄνθρωπος ὁ Χριστός» (*Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium* IV, 1 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 77:13–14).

73 Помимо приводимых самим Несторием цитат, ср., напр., также Еф. 1, 20: ...*воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах*.

74 «...καίτοι τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἐνώσεως ἕνα τε ἡμῖν ἀποφαίνουσης αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλοτριαν αὐτοῦ τὴν σάρκα αὐτοῦ» (*Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium* IV, 1 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 77:26–27).

75 «...ὡς ἰδίῳι δὲ μᾶλλον κεχρημένος τῷ πνεύματι. θεὸς γὰρ ἦν φύσει καὶ οὐκ ἄλλότριον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ» (*Ibid.* P. 77:32–34).

76 Рассуждения Нестория рассматриваются на основе французского перевода «Книги Гераклида»; см.: *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas* / trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 214–215.

комментарий с постановки вопроса о том, является ли воспринятая Богом Словом плоть сотворённой или несотворённой. Если плоть сотворена, то она, как он и сказал в проповеди, есть «деяние», совершённое Святой Троицей, то есть Отцом, Сыном и Святым Духом, «Которые не различаются ни в чём в деятельности, так что все вещи сотворены одной волей и мудростью». Таким образом, Несторий косвенно свидетельствует, что в его намерения при произнесении проповеди не входило разделять деятельность Божественных Лиц. Настаивая на том, что плоть (то есть человеческая природа) Иисуса Христа должна быть признана тварной, Несторий подчёркивает, что, если она будет признана нетварной и «не нуждающейся в Отце и в Святом Духе», плоть окажется до неразличимости отождествлена с Самим Богом Словом. Отмечая, что в христологических рассуждениях различие между божественной и человеческой природами должно строго соблюдаться, а не стираться и упраздняться, Несторий находит примеры проведения подобного различения и в авторитетных свидетельствах древних церковных писателей, которые были зачитаны на III Вселенском Соборе как противоречащие его учению, и даже в высказываниях самого свт. Кирилла Александрийского⁷⁷: «Различны природы, сходящиеся ради <истинного>⁷⁸ единения, однако один из двух Христос <и Сын>, не в том смысле, что различие природ устраняется из-за единения <...>⁷⁹ [Бог Слово] был бесстрастным в страдающем теле... Не чуждо [Богу] <Слову> Его тело, с которым Он восседает вместе с Отцом»⁸⁰. Тем самым Несторий показывает проблематичность такой радикальной концепции «взаимообращения свойств», в рамках которой становится допустимым автоматическое перенесение на человечество вообще любых свойств божества, и указывает на необходимость использования более строгого и последовательного диофизитского богословского языка.

77 Заимствованы из второго письма свт. Кирилла к Несторию; оригинальный греческий текст см.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 4, ad Nestorium altera 3, 6* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 27:1–5, 18; 28:5–6.

78 В угловые скобки в цитате помещены слова, которые присутствуют в греческом оригинале письма свт. Кирилла, однако отсутствуют в сирийском переводе цитаты в «Книге Гераклида» Нестория.

79 Несторий не приводит заключительную часть фразы, плохо согласующуюся с его христологическими убеждениями: «...но [в том смысле, что] божество и человечество образуют для нас одного Господа и Христа и Сына посредством неизреченного и невыразимого схождения к единству».

80 *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas* / trad. F. Nau. Paris, 1910. P. 215.

Славянский перевод

Во 2-й половине XIV в. книжниками из окружения свт. Евфимия Тырновского (в 1375–1393 гг. — патриарх Болгарский) был сделан перевод на славянский (среднеболгарский) язык двух проповедей, сохранившихся под именем архиеп. Василия Селевкийского и ныне изданных Кинцигом в греческом оригинале. Работа над этим переводом была связана с подготовкой новой редакции славянского триодного Торжественника⁸¹ — сборника, который содержит предназначенные для чтения за богослужением или во время братских собраний святоотеческие проповеди на праздники, воскресенья и другие значимые в богослужебном отношении дни периода пения Постной и Цветной Триоди. Сборники подобного типа с весьма вариативным составом имели большое распространение в Византии⁸². Чаще всего в них помещались проповеди, надписанные именем свт. Иоанна Златоуста, вследствие чего древнерусские переводы ранних вариантов таких сборников известны под названием «Златоуст». В отличие от ранних греческих и древнерусских редакций, в которых на каждый из дней предлагались одна-две проповеди, в новой редакции болгарских книжников состав сборника был значительно расширен: наиболее полный вариант нового Торжественника⁸³ содержит более 180 проповедей⁸⁴. По-видимому, при работе над Торжественником болгарские книжники не только использовали греческие сборники аналогичного типа, но и добавляли проповеди из других доступных им источников. Поскольку до настоящего времени не был выявлен греческий Торжественник⁸⁵, в котором содержались бы засвидетельствованные в славянской версии две проповеди под именем архиеп. Василия

81 Часто используется также калькирующее греческое обозначение памятников этого типа название «Панигирик».

82 Подробный анализ всей традиции см.: *Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiografischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.* Leipzig; Berlin, 1937–1952. 3 Bde.

83 Представлен в рукописи Hilandar. slav. 404.

84 См.: *Иванова К., Велковска Е.* Хиландарская рукопись № 404: Предварительные заметки к истории новоизводных Триодных панигириков на Афоне // *Афон и славянский мир: Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе* (Белград, 16–18 мая, 2013). Святая Гора Афон, 2014. С. 237.

85 Служащая источником греческого текста проповедей рукопись E. dop. var. 12 2° не является в строгом смысле гомилетическим сборником, поскольку помимо проповедей содержит «Письма к Серапиону» свт. Афанасия Великого. Тем более не является она Торжественником, т. к. проповеди в ней не расположены в соответствии с порядком триодных богослужений.

Селевкийского⁸⁶, можно с осторожностью предположить, что эти проповеди были введены в состав Торжественника лишь при подготовке славянского перевода. Проповедь «Против еретиков, о Божественной Троице» была помещена составителями Торжественника среди проповедей, относящихся к празднику Пятидесятницы, что вполне понятно, если учитывать её триадологическую тематику и содержащееся в ней упоминание о сошествии Святого Духа на апостолов.

По мнению исследователей, новая редакция Торжественника была создана либо на Афоне, в Зографском монастыре, где Евфимий Тырновский жил в конце 60-х годов XIV в., либо в Болгарии, в Свято-Троицком монастыре в Тырново, который стал центром просветительских трудов Евфимия после его возвращения в Болгарию в 1371 г.⁸⁷ Вероятно, именно в Зографском монастыре в 70-х годах XIV в. была создана наиболее ранняя из известных в настоящее время рукописей Торжественника, с конца XVI в. хранящаяся в библиотеке афонского монастыря Хиландар — Hilandar. slav. 404⁸⁸. Эта рукопись, написанная в две колонки мелким полууставом среднеболгарским тырновским правописанием⁸⁹, была скопирована в 80-х годах XIV в. писцом Иовом, монахом монастыря Хиландар, который разделил Торжественник на два

86 Проповеди под именем архиеп. Василия Селевкийского встречаются в некоторых греческих Торжественниках, поэтому его имя было известно болгарским книжникам, которые могли добавить в собрание найденные ими другие проповеди уже присутствовавшего там церковного писателя. Примечательно, что в нескольких греческих Торжественниках засвидетельствована проповедь на Пятидесятницу с атрибуцией архиеп. Василию Селевкийскому, однако это не проповедь Нестория «Против еретиков, о Божественной Троице», а совсем другой текст (начало: «Πικνὸν μὲν ἤμῃν»; CPG 6665; в рукописях встречается также под именем свт. Иоанна Златоуста; Б. Маркс считал её автором архиеп. Прокла Константинопольского, однако ныне выдвинуты аргументы в пользу того, что она является подлинным сочинением архиеп. Василия Селевкийского; см.: *Bishop R. W. Homilia in Pentecosten* (CPG 6665): A Sermon of Basil of Seleucia // *Sacris erudiri*. 2013. Vol. 52. P. 119–160).

87 Возможно, работа велась одновременно или поочерёдно в этих двух центрах болгарской учёности XIV в.; подробнее см.: *Иванова К., Велковска Е.* Хиландарская рукопись № 404: Предварительные заметки к истории новоизводных Триодных панигириков на Афоне. С. 242; ср.: *Михайлов П. Б., Турилов А. А.* Василий, архиеп. Селевкии Исаурийской. С. 65.

88 Проповедь «Против еретиков, о Божественной Троице» помещена на листе 266аг–ав. Выражаем благодарность Хиландарской исследовательской библиотеке при Университете штата Огайо (Hilandar Research Library at The Ohio State University) и монахам монастыря Хиландар за предоставленные фотокопии рукописи и разрешение на их использование при подготовке издания.

89 По характеристике К. Ивановой — «непоследовательной Евфимиевской орфографией» (см.: *Иванова К., Велковска Е.* Хиландарская рукопись № 404: Предварительные заметки к истории новоизводных Триодных панигириков на Афоне. С. 237).

тома (ныне Hilandar. slav. 388 и 389⁹⁰) и последовательно перевёл его в сербскую орфографию, почти не изменив при этом состав сборника. В библиотеке монастыря Хиландар хранится ещё одна поздняя рукопись (Hilandar. slav. 411; 1652 г.), также содержащая текст публикуемой проповеди⁹¹. За пределами Афона наиболее ранней и полной является рукопись, хранящаяся в Рыльском монастыре (Рыльск. 4/7⁹²), которая содержит вторую часть Торжественника (начиная с Вербной недели). Возможно, именно эта рукопись послужила протографом для нескольких более поздних списков. Два из них были сделаны в Нямецком монастыре, ставшем в XV в. важным центром трансляции болгарской книжности в Молдавское княжество и далее в украинско-белорусскую культурную среду. Первая рукопись (ныне № 149 в собрании библиотеки Академии наук Румынии) датируется 30-ми годами XV в. и была изготовлена известным книжником Гавриилом Уриком; согласно выводам А. Д. Паскаля⁹³, он же был писцом второй рукописи, датированной 1451 г., которая впоследствии оказалась в России и входила в частное собрание Е. Е. Егорова (ныне РГБ. Ф. 98. № 462⁹⁴). В России хранятся ещё два поздних списка, принадлежащих к этой же текстовой традиции: рукопись из собрания Е. Е. Егорова (РГБ. Ф. 98. № 186⁹⁵) и рукопись

- 90 Проповедь «Против еретиков, о Божественной Троице» помещена на листах 423v–426v рукописи Hilandar. slav. 389. Выражаем благодарность Хиландарской исследовательской библиотеке при Университете штата Огайо (Hilandar Research Library at The Ohio State University) и монахам монастыря Хиландар за предоставленные фотокопии рукописи и разрешение на их использование при подготовке издания.
- 91 Ввиду поздней датировки этой рукописи мы к ней не обращались.
- 92 Эта рукопись осталась нам недоступной; сопоставление её содержания с содержанием рукописи Hilandar. slav. 404 см.: *Иванова К., Велковска Е.* Хиландарская рукопись № 404: Предварительные заметки к истории новоизводных Триодных панигириков на Афоне. С. 251–254.
- 93 См.: *Паскаль А. Д.* Новый автограф Гавриила Урика // Вопросы историографии и источниковедения дооктябрьского периода. М., 1992. С. 53–62; здесь же указаны предположительные позднейшие списки.
- 94 Проповедь «Против еретиков, о Божественной Троице» помещена на листах 388об–391. Рукопись использовалась в качестве дополнительного источника при подготовке издания; она полностью оцифрована и доступна онлайн: URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-462>.
- 95 По заключению А. Д. Паскаля, скопирована с РГБ. Ф. 98. № 462 (см.: *Паскаль А. Д.* Изучение гаплогграфии как один из методов локализации средневековой рукописной книги: По материалам славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. // Современные проблемы археографии: Сборник статей по материалам конференции к 300-летию Библиотеки Российской академии наук. СПб., 2016. Вып. 2. С. 97); ввиду её вторичности она не использовалась при подготовке издания; рукопись полностью оцифрована и доступна онлайн: URL: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-186>.

из собрания Ф. А. Каликина (БАН. Каликин. 146⁹⁶). Существуют и другие поздние рукописи Торжественника новой редакции, что свидетельствует о его достаточно широкой популярности в XV–XVII вв. в славянской среде. Вместе с тем пока не удалось обнаружить выполненные в России рукописи Торжественника или «Златоуста», которые относились бы к этому типу и содержали бы проповедь «Против еретиков, о Божественной Троице».

Как ранее уже было установлено исследователями на материале других входящих в Торжественник проповедей⁹⁷, в рукописи Hilandar. slav. 404 представлен наиболее ранний и надёжный текст новой редакции Торжественника. Поскольку существует лучшая рукопись для большей части славянского перевода проповеди⁹⁸ и при этом некоторые рукописи были нам недоступны, мы сочли наиболее правильным предложить не критическое издание проповеди, в котором учитывались бы все разночтения вплоть до орфографических, а издание по лучшей рукописи, лишь эпизодически привлекая другие доступные нам списки в текстологических и иллюстративных целях. Главной задачей публикации является представление славянского перевода проповеди в варианте, наиболее близком к первоначальному, и вместе с тем — в форме, облегчающей его восприятие для современного читателя, не являющегося специалистом в области славянской филологии. Ориентируясь на обозначенную задачу, в предлагаемом издании мы руководствуемся следующими принципами представления славянского текста: 1) сохраняется орфография взятой за основу рукописи без какой-либо правки и с соблюдением практики употребления различных начертаний одной

96 Описание содержания см.: *Черторицкая Т. В.* Гомилии подвижного календарного цикла в структуре древнерусских и южнославянских четых сборников XIV–XVI вв.: На материале рукописных фондов БАН СССР // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Российской академии наук. СПб., 1994. С. 46–49; о соотношении с другими рукописями см.: *Иванова К.* Рукопись Каликин 146 и её место среди новоизводных Панигириков (Торжественников) // Современные проблемы археологии: Сборник статей по материалам конференции к 300-летию Библиотеки Российской академии наук. СПб., 2016. Вып. 2. С. 222–234; рукопись была нам недоступна и при подготовке издания не использовалась.

97 Напр., см.: *Gritsevskaya I. M., Lytvynenko V. V.* Pseudo-Athanasian «Homily on the Man Born Blind»: Slavonic Sermon from an Unknown Greek Original // *Scrinium*. 2020. Vol. 16. P. 188–213.

98 К сожалению, сотрудникам Хиландарской исследовательской библиотеки при Университете штата Огайо не удалось найти микрофильм с копией листа 266v рукописи Hilandar. slav. 404, который содержит окончание проповеди, поэтому заключительная часть проповеди (отрывок [25] и далее) издаётся на основе рукописи РГБ. Ф. 98. № 462.

и той же буквы; 2) расхождения с другими рукописями, имеющие исключительно орфографический характер, не указываются, за единственным исключением: поскольку употребление писцами большого юса (ж) и малого юса (ѣ) отражает среднеболгарскую практику, в том числе так называемую мену юсов, для большинства слов с юсами в аппарате разночтений указывается более понятная и близкая к современной русской огласовке форма по выполненной в сербской орфографии рукописи Hilandar. slav. 389; 3) все титла (исключая самостоятельную букву ѿ) для удобства чтения раскрываются и слова приводятся в полной форме; 4) все надстрочные знаки (ударения, придыхания и другие) опускаются (за исключением кендемы над буквой «ѣ»); 5) стоящее непосредственно после глагола возвратное местоимение «сѧ (се)» пишется слитно с глаголом⁹⁹. Приведение пунктуации к современным нормам русского языка не осуществлялось. Для разделения фраз в рукописях используется как располагающаяся в нижней части строки точка (.), так и, гораздо чаще, колон (·), помещаемый в середине или в верхней части строки. Поскольку в выборе переписчиками того или другого из этих знаков не прослеживается какой-либо закономерности, в издании оба передаются обычной точкой; запятая (,) передаётся запятой; точка с запятой (;), по примеру греческого языка помещаемая в конце вопросительных предложений, сохраняется и не заменяется на русский вопросительный знак. Как и в рукописях, все предложения начинаются со строчных букв¹⁰⁰. В аппарате разночтений славянского перевода используются краткие обозначения рукописей: **HiLB** = Hilandar. slav. 404; **HiLS** = Hilandar. slav. 389; **РГБ** = РГБ. Ф. 98. № 462.

99 О том, что глагол и энклитика воспринимались переписчиками как одно слово, свидетельствует отсутствие ера («ъ») / еря («ь») после конечной согласной глагола в случае, если далее следует энклитика. Ср. также общее замечание по этому вопросу А. А. Зализняка: «Лингвистически оправданным... является раздельное написание сѧ в древнейших памятниках и слитное в более поздних» (Зализняк А. А. Древнерусские энклитики. М., 2008. С. 19).

100 Исключением являются несколько предложений, начинающихся с буквиц; особенности рукописного текста в этих случаях указаны в аппарате разночтений.

Несторий
Против еретиков, о Божественной Троице

Перевод с древнегреческого

[1¹⁰¹] Большое разнообразие [наблюдается] среди видов еды. Одна до- 1
 ставляет удовольствие телам, другая изгоняет из них болезнь, **[2]** третья
 благодаря питательности подаёт [им] мужество¹⁰². Однако вся еда служит
 цели попечения о теле, даже если она обладает не одной и той же силой.

[3] Есть также и пища слов, подражающая разнообразию еды. Ведь 2
 одна хвалебными песнями услаждает любовь ушей к внимательному
 слушанию, другая словами благоразумия очищает от связанных с лю-
 бовью к наслаждениям помышлений, третья питает ради крепости
 в вероучении. Даже если эти [виды пищи] различаются [между собой],
 они действуют сообща для спасения души.

[4] Поэтому и мы сделаем разнообразной ту пищу слов, которую рас- 3
 пределяем для желудков [ваших] душ. Ведь одному сложно переварить из-
 ложение вероучения, так что необходимо нравственное наставление, слов-
 но нечто удобоваримое, а у другого желудок более крепок для [принятия]
 пищи, так что ему нужен более питательный стол вероучения — к нему
 мы и призываем сегодня [это] пиршественное собрание православных.

[5] И ещё лучше, пусть встанет вместе [с вами] также еретик, чтобы 4
 тот, кто всегда питается плевелами^а богохульства, хотя бы ныне отве-
 дал еды православия; чтобы тот, кто постоянно ест нечистоты, по край-
 ней мере ныне вкусил бы чистый хлеб вероучения.

[6] Ведь у них¹⁰³ Арий и Евномий подмешали к еде христианства 5
 закваску, содержащую нечистоту эллинского служения творениям, так
 что вкушающие излёвывають служение творениям, впадают в жар эл-
 линского христианства¹⁰⁴ и заболевают неприязнью по отношению

а Ср. Мф. 13, 25

101 Нумерация отрывков в русском и славянском переводах одинакова и введена нами. В пе-
 реводах сохраняется предложенное Кинцигом деление текста на параграфы. Для удоб-
 ства сравнения переводов с греческим оригиналом на полях помещается введённая
 Кинцигом нумерация параграфов, не совпадающая с нашей нумерацией отрывков.

102 Здесь в смысле «мужскую крепость», «силу».

103 Т. е. у еретиков.

104 Χριστιανισμὸν τιμῆτεν Ἑλληνικόν. Кинциг отмечает, что подобное употребление выраже-
 ния: «эллинское христианство» — не находит параллелей в сочинениях других древних
 церковных писателей, поэтому он допускает, что греческий текст испорчен (см.: Kinzig W. ►

к почитаемому. Ненавистникам свойственно не участвовать в радости о чтимом нами Сыне, не приобщаться к славословию Его, не величать Его вместе с нами как возлюбленного, не подражать боголюбивому рабу¹⁰⁵, который, приглашая и других к восхвалению Владыки, говорит: *Величайте Господа со мною, и превознесем имя Его вместе*^a. Ведь любящему свойственно хвалить любимого.

6 [7] Так и три отрока, воспламеняемые влечением к Божественному¹⁰⁶, побуждали творение славословить Творца: *Все дела Господни, благословляйте Господа, пойте и превозносите Его во веки*^b. Им нужно было совершить это псалмопение, используя [словесные] рассуждения¹⁰⁷, прежде всего с той целью, чтобы обступавшие печь персы познали Бога, Которого отвергали. Употребив форму псалмопения, они преподали наставление в богословии.

7 [8] Таким вот образом некогда посреди врагов они восхваляли Бога, Которого любили. Ныне же если мы, восхваляя Сына, назовём Его несо-творённым, то призываем вас тотчас нарушить¹⁰⁸ указания, [даваемые] нам

a Пс. 33, 4 b Дан. 3, 57 (по LXX)

► Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 445, nota 14). Славянский перевод не соответствует греческому тексту; это позволяет предполагать, что славянский переводчик, обычно точно передающий греческий оригинал вплоть до порядка слов, имел перед собой другой греческий текст фразы: «*χρίστιανство πορεύεσθαι ελλινιστῶν σάβησθαι*» («порабощают христианство, чтобы оно служило эллинству»).

105 То есть пророку Давиду.

106 То есть, в данном контексте, к Богу.

107 Предлагаемый перевод следует интерпретации Кинцига, который предпочитает переводить λογισμός как «рассуждение»: «Das war aber ihnen eigen, auch mit Argumenten zu psalmodieren, damit nämlich die Perser...» («Им было свойственно также совершать псалмопение путём рассуждений, а именно, для того чтобы персы...»). В этом случае вторая часть фразы понимается как усиление первой. Если переводить λογισμός как «мысль» и понимать вторую часть фразы как противопоставление первой, то возможна иная интерпретация текста: «Они могли совершить это псалмопение и в помыслах, однако [сделали это вслух], для того чтобы персы...». Ср. славянский перевод: «се въ вѣ тѣмъ и въ помыслѣ пѣбаемо. нъ тако да иже печь въбстоужен персе...».

108 Перевод следует греческому тексту в интерпретации Кинцига: «...εὐθὺς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου πρὸς ἡμᾶς παραγγέλματα ὑπερβαίνετε· τῷ τιμωμένῳ, ἄνδρες, ὑπεραΐαν τιμὴν ἀπονέμετε». Кинциг понимает форму «ὑπερβαίνετε» как глагол в повелительном наклонении, передающий призыв, адресованный слушателям проповеди (ср.: «...dann überschreitet sogleich die an uns gerichteten Anweisungen des Areios und Eunomios»). Однако выше и ниже Несторий не обращается с прямыми призывами к слушателям, что делает этот призыв выбивающимся из общего контекста. Возможна другая интерпретация греческого текста, которая лежит в основе славянского перевода. Его автор считал, что в первой части фразы глагол, связанный с «указаниями Ария и Евномия», лишь подразумевается, но отсутствует в тексте,

Арием и Евномием. [Они говорят так:¹⁰⁹] [9] «Вы, о мужи, воздаёте чрезмерную честь почитаемому; вы приписываете великую славу малому; вы приносите ему более высокое славословие, [чем следует]. [10] Уменьшите честь! Умерьте славу! Поместите его пониже! Пусть они не превозносят его настолько сильно! Пусть не чтят сверх меры! Он — один из подчинённых владычеству; Устроитель [мира] принадлежит к сотворённому¹¹⁰».

а ὑπερβαίνετε начинаются стоящие в изъявительном наклонении предполагаемые «указания» Ария и Евномия; по-видимому, он также читал τὸν τιμώμενον вместо τῷ τιμώμενῳ («...ἀβίε ἀρίεω и εὐνομίεω κ'τ' ἡμῶν ἀπορρήσιμον. πρὸς τὸν τιμώμενον ὡς μὲν ἔστιν ὑπερβαίνει τὴν τιμὴν αὐτοῦ...» = «...εὐθὺς Ἀρείου καὶ Εὐνομίου πρὸς ἡμᾶς παραγγέλλεται ὑπερβαίνετε τὸν τιμώμενον, ἀνδρες, ὑπεραῖσαν τιμὴν ἀπονέμετε...»). В случае принятия такого чтения греческого текста русский перевод может выглядеть следующим образом: «...тотчас к нам [бывают обращены] указания Ария и Евномия: вы, о мужи, в отношении почитаемого превосходите меру; вы воздаёте чрезмерную честь...»).

- 109 Далее в отрывках [9] и [10] следуют формулируемые Несторием с намеренным ироническим преувеличением слова от лица Ария и Евномия. Кинциг, считая, что глаголы в отрывке [9] стоят в повелительном наклонении, придаёт ему следующий смысл: «Вы, о мужи, воздавайте чрезмерную честь почитаемому! Приписывайте великую славу малому! Приносите ему более высокое славословие, [чем следует]!» («Erweist dem Geehrten, ihr Männer, überschüssende Ehre! Legt dem Kleinen grosse Herrlichkeit um! Tragt seinen erhabenen Lobpreis vor!»). Кинциг справедливо отмечает, что подобные «указания» вступают в прямое противоречие с «указаниями», следующими далее в отрывке [10], и, с учётом их смысла, не могут принадлежать арианам. Считая текст испорченным, он предлагает в качестве исправления поменять местами отрывки [9] и [10] и понимать отрывок [9] как призывы самого Нестория, то есть православных, противоположные призывам ариан (см.: *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 441, nota ad 7; S. 446, nota 15*). Однако такое прочтение неудачно, поскольку повеления отрывка [9] (воздавать чрезмерную честь; приписывать славу малому) выглядят весьма странно при допущении, что их употребляет православный проповедник, говоря о Сыне. Как замечает Кинциг, Т. Брюггеманн предложил понимать отрывки [9] и [10] без перестановки, рассматривая отрывок [9] как предварительное привлечение еретиками слушателей с помощью «православных» предписаний, чтобы затем в отрывке [10] внушить им еретические мысли (см.: *Ibid. S. 446, nota 15*). Однако и это объяснение неубедительно, так как «указания» отрывка [9] не являются в строгом смысле «православными», да и в целом выглядят невразумительно в повелительной форме. В свете этого более предпочтительным является допущение, что в отрывке [9] используется не повелительное, а изъявительное наклонение (формы второго лица множественного числа изъявительного и повелительного наклонений в случае всех трёх используемых глаголов одинаковы: ἀπονέμετε, περὶ ἅπαντας, προσφέρετε). Таким образом, ориентируясь на упоминание Нестория об «указаниях», а также на последующие императивы, Кинциг воспринял как императивный отрывок [9], в котором в действительности Несторий озвучивает не сами «указания», следующие далее, а предварительные упрёки ариан в адрес православных.

- 110 Не отрицая того, что Сын есть «творец», или «устроитель» (δημιουργός) мира, ариане вместе с тем думали, что Сам Он был сотворён Отцом для творения мира, относя Его к числу сотворённых существ (τῶν κεισμένων), на что и указывает Несторий в этой фразе.

- 8 [11] Слова [Евангелия]: ...*враги человеку домашние его*^а — превратились в слова: «враги Богу [домашние Его]». Даже тот, кто ведёт эллинский образ жизни¹¹¹, лучше того, кто, принадлежа к христианству, оказывается христорборцем. [Первый] получает более лёгкое наказание по причине неведения, а [второго,] лишённого основания для извинения в виде неведения, [ожидает] суровое возмездие^б. Лучше вообще не почитать, чем почитать с оскорблениями, ведь первое свойственно заблудшей овце^с, а второе — взбунтовавшейся душе. Если кто-то, не глядя [вперёд], столкнётся с идущим ему навстречу, то, будучи призван к ответу, он имеет защиту: «Я толкнул [тебя], не смотря; я ударил [тебя], не замечая; я встретился с [тобой], не видя [тебя]. Извини того, кто не смотрел!» Если же кто-то, видя, толкнёт того, кого он видит¹¹², то в этом случае имеется достойный повод для гнева.
- 9 [12] Арий, знающий Сына, набрасывается на Его славу; Евномий, знающий, что Он есть Устроитель всего, оскорбляет Его, сводя до [состояния] раба. Итак, что остаётся таковым, кроме как оказаться не имеющими извинения¹¹³? *Потому что они, познавши Бога, не прославили [Его] как Бога и не возблагодарили*^д. Ведь слава Бога в том, чтобы творить, а не в том, чтобы быть творимым. Благодарение Бога в том, чтобы Его называли благодетелем, а не в том, чтобы над Ним насмехались, как над рабом. У них же Сын претерпевает и то и другое: Его называют творением и объявляют рабом.
- 10 [13] Неужели Бог — творение? Тогда не имеет укоризны эллин, обожествляющий творение. Неужели Бог — раб? Кто же тогда будет свободным?^е Неужели носимый в недрах Отца^ф — раб? Какая тогда будет надежда

а Мф. 10, 36 б Ср. Лк. 12, 47–48: *Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; а который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше. И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут* с Ср. 1 Пет. 2, 25: *Ибо вы были как овцы блуждающие* d Рим. 1, 21; Кинциг не отмечает наличия в тексте буквальной цитаты и указывает в качестве параллели лишь отдалённо связанный с текстом по смыслу отрывок Гал. 4, 8–9 е Ср. Ин. 8, 36: *Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете*; Кинциг предлагает в качестве других смысловых параллелей Ин. 8, 31–32; Рим. 6, 22; 8, 2; 2 Кор. 3, 17; Гал. 5, 1.13; 1 Пет. 2, 16 f Ср. Ин. 1, 18: *...единородный Сын, сущий в недре Отчем...*

111 Ἑλληνίζων, букв. «эллинствующий»; здесь подразумевается не эллинствующий христианин, а язычник, находящийся вне христианской Церкви.

112 τὸ βλεπόμενον, букв. «видимое», однако из контекста ясно, что подразумевается человек, а не некая вещь.

113 ἀναπολογήτους, букв. «неизвинительными»; ср., напр., Рим. 2, 1.

на свободу для поверженных на землю? По причине [подобного мнения] о Сыне ты повреждаешь и представление об Отце. Ты не позволяешь, чтобы мы веровали в обещанную нам свободу. Как можно верить, когда обещает освободить рабов Тот, Кому в числе столь многих рабов рабски служит [даже Его] Сын?¹¹⁴ Пусть Он сперва освободит Того, Кого родил, а [уже] затем рабов рождённого!¹¹⁵ Ведь мне совестно было бы получить от Отца свободу, наблюдая, что мой Владыка [пребывает] у Него несвободным.

[14] Когда я говорю о Владыке, то присоединяю и [Святого] Духа. **[15]¹¹⁶** Как же может быть рабом Тот, Кто действует вместе с Сыном и Отцом? Если кто исследует дела [Святого] Духа, то обнаружит, что они не уступают [делам] Отца и Сына. Это не значит, что природа¹¹⁷ [Бога] разделяется

11

114 Предлагаемый Кинцигом немецкий перевод этой фразы ошибочен: «Denn wenn der [Vater] unter so vielen Sklaven von seinem Sohn her [selbst] zum Sklaven geworden ist, wie sollte man [dann] ihm [noch] glauben, der versprochen hat, die Sklaven zu befreien» («Ведь если [Отец] среди столь многих рабов из-за Своего Сына [Сам] стал рабом, как должен кто-то [тогда] Ему верить, Тому, Кто обещал освободить рабов»). В примечании Кинциг поясняет предполагаемую логику рассуждения Нестория так: поскольку ариане считают рабом Сына, «носимого в недрах Отца», то есть связанного с Отцом отношением родства, они вынуждены считать рабом и родившего Сына Отца (см.: *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 447, nota 16*). Однако в действительности речь в проповеди вообще не идёт о рабстве Отца. Интерпретация Кинцига основывается на неверно понятом причастии δουλεύμενος, которое означает не «ставший рабом», а «получающий рабское служение» (ср., напр., вполне однозначное выражение в «Вопросоответах» Псевдо-Кесария, относящееся к Иисусу Христу: «...μυριάσιν ἀγγέλων δουλεύόμενος» = «...Кому рабски служат тысячи ангелов» (*Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis / hrsg. R. Riedinger. Berlin, 1989. (GCS; Bd. 62). S. 187:37*)). Поэтому характеризующая Отца первая часть фразы («Ὁ γὰρ ἐν δούλοις τοσοῦτοις παρ' υἱοῦ δουλεύόμενος») при буквальном переводе означает: «Тот, кто получает рабское служение со стороны Сына наряду со столь многими [другими] рабами».

115 Кинциг в издании греческого текста предлагает понимать эту фразу как вопросительную (завершая её знаком «;») и даёт соответствующий этому немецкий перевод: «Wird er zuerst den frei machen, den er gezeugt hat, und dann die Sklaven des Gezeugten?» («Освободит ли он [т. е. Отец] сперва того, кого родил [т. е. Сына], а затем рабов рождённого?»). Однако в отличие от предшествующих вопросов в рукописи фраза завершается не греческим знаком вопроса (;), а точкой, поэтому нет ни текстологической, ни смысловой необходимости видеть в ней вопрос. Фраза продолжает мысль предыдущего предложения: если Отец держит в рабстве Сына (так, согласно Несторию, полагают последователи Евномия), то пусть Он сначала освободит Сына, а потом уже можно будет рассуждать об освобождении рабов Сына, то есть христиан.

116 Орывок **[15]–[19]** сохранился также в составе зачитанных на III Вселенском Соборе выписок из проповедей Нестория; указание источников текста и русский перевод см. в предисловии.

117 В полном тексте проповеди здесь используется слово φύσις («природа»); в отрывке — выражение μία θεότης («единое божество»). Смысл в обоих случаях одинаков, однако второе выражение является более точным и конкретным.

[на части], но божественное Писание [дела] единой силы [иногда] разделяет также соответственно каждой из Ипостасей, чтобы [тем самым] доказать единосушие¹¹⁸ Троицы.

- 12 [16] Рассмотрим вместе со мной подобное, начав¹¹⁹ с самых важных дел [Троицы]. [17¹²⁰] Будучи Богом, Слово сделалось плотью и обитало в нас^a.

a Ин. 1, 14; ср. Синодальный перевод: *И Слово стало плотью и обитало с нами*

118 В полном тексте проповеди используется субстантивированное прилагательное τὸ ὁμοούσιον; в отрывке на его месте стоит субстантивированное прилагательное τὸ ὅμοιον («подобное», «подобие»). Чтение полного текста выглядит в этом случае более осмысленным; если же следовать чтению «подобие», то его нужно понимать в смысле «подобное действие» Ипостасей Троицы, то есть действие, одинаковое по силе и значению.

119 Кинциг в изданном им греческом тексте относит причастие ἀρξάμενος к следующей далее фразе («Ἀρξάμενος ὁ θεὸς λόγος ἐγένετο σὰρξ...») и понимает как эпитет Слова, бывшего «в начале» Богом (ср.: «Der im Anfang Gott war, wurde als Wort Fleisch» = «Тот, Кто в начале был Богом, как Слово стал плотью»). Однако подобная интерпретация причастия ἀρξάμενος весьма натянута и неудачна. Она не подтверждается ни греческой рукописью, где перед словом ἀρξάμενος нет никаких знаков препинания; ни цитатой в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Нестория», в которой слово ἀρξάμενος отсутствует (так как было сочтено относящимся к предшествующей фразе) и которая начинается со слов «ὁ θεὸς λόγος...»; ни древними латинскими, сирийским и славянским переводами, в которых причастие ἀρξάμενος не связывается с последующими словами о «Боге Слове». С учётом этого корректная пунктуация полного греческого текста проповеди должна быть следующей: «Καὶ μοι σκόπει τὸ ὅμοιον ἐκ τῶν ἐν ἔργοις καιρίων ἀρξάμενος. Ὁ θεὸς λόγος...». В параллельной версии отрывка, сохранившейся в составе зачитанных на III Вселенском Соборе выписок из проповедей Нестория, причастие стоит в винительном падеже, тогда как в полном тексте — в именительном. Древние латинские переводчики и современные издатели греческого текста отрывка относят причастие в винительном падеже к предшествующей фразе и связывают с существительным «подобие» (см.: *Loofs F. Nestoriana. S. 226, nota ad 20*). В старом русском переводе документов, относящихся к III Вселенскому Собору (см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 256), как и в некоторых древних латинских переводах, а также в сирийском переводе в составе «Книги Гераклида», причастие ἀρξάμενος отнесено к «делам»; при этом предлагаемый русский перевод хотя и осмыслен, но далёк от оригинала: «Подобное усматривая и из дел, начавшихся во времени». Если относить причастие к «подобию», то его следует понимать не столько в смысле «начала» дел, сколько в смысле «изначального существования» того подобия (то есть равенства), которое наблюдается в делах Ипостасей Троицы. Представленное в полном греческом тексте проповеди чтение в именительном падеже может быть признано осмысленным и даже более удачным, если понимать его как относящееся к тому же собеседнику, которого Несторий приглашает рассмотреть подобие (в буквальном переводе: «И посмотри мне подобное, начавший от важнейших из дел»).

120 Отрывок [17]–[24] сохранился также в составе сочинения свт. Кирилла Александрийского «Против Нестория»; указание источников текста и русский перевод см. в предисловии.

[18¹²¹] Отец посадил вместе с Собою воспринятое [Сыном] человечество.
 [19¹²²] Ведь [Писание] говорит: *Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня*^а. Дух¹²³ [Святой] утвердил славу воспринятого¹²⁴ [человечества].
 Ведь [Писание] говорит: *Когда придёт Дух истины, Он прославит Меня*^б.
 [20] Хочешь увидеть и иную деятельность Троицы в отношении того же самого? Сын вселился в теле, Отец выступил как поручитель Крещаемого¹²⁵,

а Мк. 12, 36 = Пс. 109, 1 б Ин. 16, 13.14. Несторий соединяет в одну фразу разделённые в тексте отрывки; ср. полную цитату: *Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмёт и возвестит вам*

-
- 121 Отрывок сохранился также в древнем сирийском переводе в цитате, приводимой Севи-
 ром Антиохийским (см.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum* III, 2 // CSCO. 101. P. 228 (textus). CSCO. 102. P. 167:25–26 (versio)). В латинском переводе цита-
 ты употребляется не глагол «воспринимать», а глагол «возвышать», что придаёт отрывку
 иной смысл: «*Secum sedere fecit Pater elevatam humanitatem*» («Отец сделал сидящим
 вместе с Собою возвышенное человечество»).
- 122 Отрывок сохранился также в древнем сирийском переводе (см.: Brit. Lib. Add. 12156.
 Fol. 89b; сирийский текст не издан).
- 123 В двух отрывках слово «Дух» сопровождается словом «сошедший» (κατελθόν), отсутству-
 ющим в полном тексте проповеди.
- 124 В старом русском переводе документов, относящихся к III Вселенскому Собору (см.:
 Деяния Вселенских Соборов. Т. 1. С. 256) ошибочный по форме и по смыслу вариант «вос-
 приявшего». Несторий говорит вовсе не о том, что Святой Дух «увеличил славу воспри-
 явшего», то есть Бога Слова, а о том, что Святой Дух укрепил или утвердил славу чело-
 веческой природы, воспринятой Богом Словом. Воспринявший человечество Бог Слово
 не нуждался в каком-либо «увеличении» славы, изначально обладая как Бог всей пол-
 нотой славы.
- 125 συνέστησεν ὁ πατήρ βαπτίζμενον. Упоминание о действии Отца при Крещении Иисуса
 Христа выглядит странно между двумя упоминаниями о действиях Сына и Святого Духа
 при Его Зачатии. Считать текст испорченным переписчиками нет оснований, поскольку
 именно в такой форме его цитировал и рассматривал свт. Кирилл Александрийский в со-
 чинении «Против Нестория». Возможно, текст был изначально неточно записан стено-
 графом, либо глагол βαπτίζω следует понимать здесь в переносном смысле, как указы-
 вающий на «погружение» Сына во чрево Девы Марии. В последнем случае фразу можно
 перевести: «Отец сопровождал Погружающегося». Немецкий перевод Кинцига, указы-
 вающего в качестве смысловой параллели Мк. 1, 11, соответствует русскому переводу,
 предложенному в основном тексте: «...der Vater empfahl den Getauften...» (см.: *Kinzig W.*
Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 447). Свт. Кирилл Александрийский в сочи-
 нении «Против Нестория» критически отзываясь об использованном Несторием глаголе
 συνίστημι, называя его «непонятым», «рыночным», «нищенским» и «полным лукавства»
 словом (см.: *Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium* IV, 2 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 79:19–
 22). В качестве проясняющих смысл высказывания Нестория синонимов он предлагает
 глаголы παρστήμι («представлять») и μαρτυρέω («свидетельствовать»).

Дух [Святой] сформировал [Его] в Деве¹²⁶. [21] Ведь [Писание] говорит: *Оказалось, что Мария имеет во чреве от Духа Святого^a*.

13 [22] Посмотри также, как Троица сообща действует в случае даров, [данных] апостолам. [23] Сын избрал [их]. Ведь сказано: *Я вас избрал^b*. Отец освятил [их]. Ведь сказано: *Отче! Освяти их в истине Твоей^c*. Дух [Святой] приготовил [их] как ораторов. [24] Ведь сказано: *Начали говорить на [иных] языках, как Дух давал им провещавать^d*. [25] Сказать ли мне нечто другое, внушающее больший трепет? Вот [апостол] Пётр, [считавший себя] неустрашимым, однако до [явления Святого] Духа в ответ на угрозы служанки начавший говорить с клятвой: «*Не знаю Иисуса*»^e. Изменившись же благодаря посещению [Святым] Духом, он воскликнул в ответ возмущённым людям: *Мы не можем не говорить о том, что видели и слышали^f*.

14 [26] Но что я говорю тебе о Петре? [Святой] Дух охватил сразу всех, кто прятались и для кого дом стал словно темницей. Ведь сказано, что двери были затворены там, *где собирались ученики, из-за страха перед иудеями^g*. Однако, будучи вдохновлены силой [Святого] Духа, робкие возвысились над всем миром как победители.

15 [27] После [принятия Святого] Духа ученики стали приводить в трепет неверующих. Ведь до [явления Святого] Духа даже самого Владыку ударил по щеке¹²⁷ раб^h, после же [принятия] благодати [Святого] Духа

a Мф. 1, 18 b Ин. 15, 16 c Ин. 17, 17 d Деян. 2, 4 e См. Мф. 26, 69–74 f Деян. 4, 20 g См. Ин. 20, 19; ср. также контекст, где речь идёт о даровании Святого Духа ученикам от Иисуса h См. Ин. 18, 22: *Когда Он сказал это, один из служителей, стоявший близко, ударил Иисуса по щеке, сказав: так отвечаешь Ты первосвященнику?*

126 Свт. Кирилл Александрийский в сочинении «Против Нестория» приводит ещё одну близкую по смыслу цитату, взятую из какой-то другой проповеди Нестория: «И вот ясное доказательство совместного действия [Троицы]: Сын вочеловечился, Отец засвидетельствовал, Дух [Святой] прославил знаменами» («Καὶ τῆς συνεργίας ἡ ἀπόδειξις πρόδηλος· ὁ υἱὸς ἐνὴνθρώπῳ ἦεν, ὁ πατὴρ συνέστησεν, τὸ πνεῦμα σημείοις ἐσέμνυνε» (Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium IV, 2 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 78:39–40)). Лоофс полагал, что этот отрывок может относиться к Проповеди 2 (см.: Loofs F. Nestoriana. S. 54–55), однако теперь, после обнаружения полного текста проповеди, эту гипотезу следует признать неверной.

127 Несторий употребляет редкий глагол διαρραπίζω, не встречающийся в Новом Завете, вследствие чего Кинциг не смог установить, что он отсылает к евангельскому эпизоду и что под «Владыкой» подразумевается Иисус Христос, поэтому отметил в примечаниях: «Связь не ясна» (см.: Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 451, nota ad 15). Однако употребление Несторием глагола διαρραπίζω подтверждает отсылку, так как в Евангелии от Иоанна используется однокоренное слово ράπισμα («пощёчина»).

Анания, дерзнувший насмешливо отнестись¹²⁸ к [апостолу] Петру, [тотчас] испустил дух^а. После [явления Святого] Духа руки апостолов стали преподавать божественное вдохновение. После [явления Святого] Духа изменился образ мыслей иудейского народа. Ведь прежде [иудеи] говорили: *Кровь Христа на нас и на детях наших^б*; когда же была явлена власть [Святого] Духа, они кричали ученикам¹²⁹, как будто те влекли их на суд: *Вы хотите возвести на нас кровь Того Человека^с*. После [явления Святого] Духа хор учеников стал более совершенным. Ведь [Писание] говорит: *Когда придёт Дух истины, то наставит вас на всякую истину^д*.

[28] Итак, мы проповедуем равносильную¹³⁰ Троицу; мы поклоняемся единичному Божеству; мы рассуждаем о единой божественной сущности; мы чтим Божественное¹³¹ во всяком возвышенном размышлении; мы направляем к Нему всякое служащее прославлению слово.

[29] Если есть некое почётное наименование, мы прилагаем его к Божественному. Если есть некая благочестивая речь, пусть Божественное будет восхваляемо ею. Если есть некий сверхмирный ум¹³², пусть он будет поставлен на службу богословствующему. Если есть некое

16

17

а См. Деян. 5, 5 б Мф. 27, 25 с Деян. 5, 28 д Ин. 16, 13

128 В соответствующем эпизоде книги Деяния святых апостолов не говорится о каком-либо насмешливом отношении Анании к апостолу Петру, речь идёт лишь о желании утаить часть денег от продажи имения, поэтому «посмеяться» здесь нужно понимать не в смысле насмешек, а в смысле несерьёзного отношения, непонимания власти и авторитета апостола. Ср. перевод Кинцига: «...der es gewagt hatte, Petrus nicht ernst zu nehmen...» («...который дерзнул не воспринимать серьёзно Петра...»).

129 В действительности, согласно повествованию книги Деяния святых апостолов, цитируемые далее Несторием слова не «кричат» иудеи, а произносит первосвященник.

130 ἰσοδύναμος; часто используемый постникейскими православными богословами в тринитарном контексте термин, подчёркивающий, что Ипостаси Троицы равны в аспекте их деятельности; многократно встречается в трактате «О Троице» Дидима Слепца.

131 τὸ θεῖον, то есть Бога; субстантивированное прилагательное среднего рода здесь и далее замещает существительное.

132 Согласно TLG, греч. формулировка τοῦ υπερκόσμιου не встречается ни у христианских, ни у языческих авторов, живших раньше Нестория. Кинциг, предполагая, что в этом отрывке Несторий иронично ссылается на взгляды неоплатоников, приводит примеры употребления этой формулировки в комментариях Прокла Диадоха (см.: Kinzig W. Zwei neu entdeckte Predigten des Nestorios. S. 452, nota ad 17), однако эти сочинения написаны позже проповеди Нестория. Таким образом, либо Несторий делал отсылку к неким платоническим концепциям, имевшим популярность в его время и позднее зафиксированным Проклом, либо формулировка «сверхмирный ум» у него употребляется в смысле выражения «сверхмирные силы», которое часто используется свт. Григорием Нисским и другими церковными писателями для обозначения ангелов. Возможно и ещё одно ►

священное имя, путь оно будет принесено Божественному. Если есть нечто, имеющее славу, пусть она будет соотнесена с Божественным.

- 18 [30] Воздаяние умяляющим [Бога] — умаление, а прославляющим [Его] готовится слава. Сам Бог предвозвестил нам [это]: *Уничижающие Меня подвергнутся унижению, а прославляющих Меня Я прослаблю*^{a, 133}. Ему слава во веки веков. Аминь.

a 1 Цар. 2, 30

► объяснение: Несторий говорит о способном возвышаться над видимым земным миром человеческом уме, который должен посвятить себя богословствованию.

- 133 Текст LXX: «τοὺς δοξάζοντάς με δοξάσω, καὶ ὁ ἐξουθενῶν με ἀτίμωθήσεται» («прославляющих Меня Я прослаблю, а уничижающий Меня будет посрамлён»; в Синодальном переводе: *Я прослаблю прославляющих Меня, а бесславящие Меня будут посрамлены*). В версии Нестория переставлены две части отрывка; в отличие от LXX в двух частях дважды повторяется один и тот же глагол, стоящий во множественном числе: «Οἱ ἐξουθενοῦντές με ἐξουθενωθήσονται, τοὺς δὲ δοξάζοντάς με δοξάσω». Как отмечает Кинциг, точно в такой же форме эта цитата встречается в трактате «О Троице» Дидима Слепца (*Didymus. De Trinitate* II, 23 // PG. Col. 744; ср.: *Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios. S. 453, nota ad 18*).

Несторий
Против еретиков, о Божественной Троице

Издание славянского перевода с древнегреческого

Иже въ свѣтѣхъ ѡтѣца нашего василѣа архієпископа селеукинскаго, на еретики Ѡ божѣствѣи троици. {благослови Ѡтѣче!} {рме¹³⁴}

[1] Многаⁱⁱ нѣкако ієстѣ брашноу пѣстрота¹³⁵. ѡва бѣ сладость подаєтѣ тѣлеси, ѡва же ѡ ни хъ бѡлѣзнь ѡгонитѣ. [2] Друга же мжжѣствоⁱⁱⁱ подаєтѣ іако тѡчница. вѣсѣ же ѡваче кѣ телесномѣ строѣтсѣ^{iv} врачеваніѡ аще и никаже¹³⁶ въ ни хъ ієстѣ сила.

[3] єстѣ и словесна пища брашеннѣи подобашисѣ пѣстротѣ. ѡва бѣ ѡубѡ похвалами ѡшесное любѡслышаніє ѡуслаждаетѣ. ѡва же цѣломѣдрными^v словесы мждрѡваніє^{vi}, ѡ сластолюбіа ѡмываєтѣ. ѡва же кѣ ращеніѡ догматскому питаєтѣ, аще же и прѣмѣнитѣ та¹³⁷ кѣ доушевномѣ сѣдѣистѣвна^{vii} быти спасеніѡ.

[4] сего ради словесныѣ^{viii} и мы пѣстрытворимѣ сѣнѣди доушевынымѣ ѡтробамѣ^{ix} раздѣлѣжце^x. ѡвому бѣ ѡбѡ, велѣніи слышаніє тѣрѣдо нѣкако ѡтробѣ єстѣ, и сего ради трѣбѡуетѣ ѡбычное растѡренное ѡчитѣство. ѡвому же ѡтроба кѣ сѣнѣди крѣпка, и трѣбѣ тому ієстѣ тѣчница велѣніи трапеза. на на^{xi} же православныхъ днѣсь призываемѣ пирѣ.

[5] паче же и еретикѣ да сѣпрієдетѣ іако да понѣ нынѣ сѣнѣстѣ сѣнѣдѣ православныѣ^{xii}, присно плѣвелы хѡуаными питаємѣ. да нынѣ ѡбѡ велѣніи хѣбѣ чистѣ насладитсѣ, нечистыи на кѣждо днѣ сѣнѣдажце⁸.

[6] аріє бо ѡ ни хъ и єуноміє єллинскаго тѣреслѡуженіа скѣрнныѣ^{xiii}, въ хрїстїанскѣ^{xiv} примѣсишѣ^{xv} пшеницѣ^{xvi}. іако іаджцємѣ^{xvii} тѣреслѡуженіє^{xviii}

i Слова отсутствуют в **HilB** ii Начальная буква оформлена как вынесенная на поля буквица **HilB**, **HilS**, **РГБ** iii мѡужѣство **HilS** iv строєтсѣ **HilS** v цѣломѣдрными **HilS** vi мѡждрѡваніє **HilS** vii сѣдѣистѣвнаго **HilS** viii словесныє **HilS** ix ѡтробамѣ **HilS** x раздѣлающе **HilS** xi нѣ **HilS** xii православноу **HilS**; православыѣ **РГБ** xiii скѣрнну **HilS** xiv хрїстїанскоу **HilS** xv примѣсише **HilS** xvi пшеницѣ **HilS** xvii іаджцємѣ **HilS** xviii тѣреслѡуженіє **HilS**

134 Т. е. 145, порядковый номер проповеди в сборнике Hilandar. slav. 404 (обозначение вынесено на поля). В других рукописях даются другие номера, включаемые в заглавие: 66 (Hilandar. slav. 389), 70 (РГБ. Ф. 98. № 462).

135 «Пестрота» в значении «разнообразии», ср. также ниже «пѣстрытворимѣ» — «делаем разнообразными».

136 Смысловая ошибка переводчика или переписчика, по смыслу должно быть «нитѣже», т. е. не та же самая.

137 Текст не вполне ясен. По смыслу должно быть «прѣмѣнитсѣ», т. е. «если [словесная пища] и изменяется, [вся она] содействует душевному спасению».

ѡрыгати. иⁱ хрїстіанство поравѣтити еллинствѣ сѣжити. и ѡ покланѣмѣмъ недѣговатиⁱⁱ завистѣⁱⁱⁱ. завидаѣи^{iv}хъ бѣ юсть сыноу еже не съсладжати сѣ нами почитаемоу. еже не прїѡбщати сѣ иже въ него хваламъ. еже не величѣти сѣ нами тако любимоу. ниже подражати боголюбны^v рабы¹³⁸, тако и иныхъ въ владычнее славословіе наати^{vi}. Въ зѣлѣ и чѣтѣ^{vii} рече давидъ^{viii} г о с п о д а с ѣ м н о ж ^{ix}. въ з н е с ѣ м ѣ и м ѣ е г ѡ в к о у п ѣ ^a. любяѣи^xхъ бѣ юсть своистѣно славити любимаго.

6 [7] сице и трїе ѡтроци ѡ божѣственомъ искушаеми желанїи, на еже къ творцѣ славословіе тварь покоришѣ^x. б л а г о с л о в и т е в ѣ с ѣ д ѣ л а г о с п о д н ѣ г о с п о д а . п о и т е и п р ѣ в ѣ з н о с и т е е г ѡ в ѣ в ѣ к ѣ ^b. сѣ бѣ тѣмъ и въ помыслѣ пѣваемо. нѣ^{xi} тако да иже печь ѡбѣстоужен^{xii} персе навикнѣтъ^{xiii} его же ѡмѣтаѣтсѣ^{xiv} бога. въ ѡбразѣ пенїа богословіа предаша ѡученїе.

7 [8] тогда бѣ ѡубѣ сице посрѣдѣ врагъ его же любѣахѣ^{xv} славословѣхѣ^{xvi} бога. нынѣ же аще славословаѣе сына наречемъ несѣзданна, а вѣе дрїево и еуномїево къ намъ заповѣженїе^{xvii, 139}. [9] прѣходите почитаемааго ѡ мѣжїе^{xviii}. выше достоинства чѣсть подаете. великѣ^{xix} маломоу не подаванте¹⁴⁰ славѣ^{xx}. выско томоу славословіе приносите. [10] ѡмалите чѣсть. поснижате достоинство. помало сѣтворите, еже не толико възвышатисѣ. да не паче мѣры почитаетсѣ. ѡ ѡбладаемыихъ юсть. сѣзданнымъ бысть сѣдѣтель¹⁴¹.

8 [11] възвратисѣ еже в р а с и ч л о в ѣ к о у , въ врази богу д о м а ш н ѣ и е г ѡ ^c. ѡуче^{xxi} единѣ еллинствоуж^{xxii} неже по хрїстіанствѣ хрїстовъраи.

i Слово отсутствует в **HiLS** ii недѣговати **HiLS** iii завистию **HiLS** iv завидаѣи^xхъ **HiLS** v боголюбные **HiLS**; боголюбны^x **РГБ** vi наети **HiLS**; нажти **РГБ** vii Предложение начинается с новой строки, буква «Ѣ» вынесена на поля **HiLB**; выделение отсутствует **HiLS** viii Слова «рече давидъ» отсутствуют в **HiLS** ix мною **HiLS** x покоришѣ **HiLS**; покориша **РГБ** xi нь **HiLS** xii ѡбѣстоужен **HiLS** xiii навикнѣтъ **HiLS** xiv ѡмѣтаѣтсѣ **HiLS** xv любѣахѣ **HiLS** xvi славословахѣ **HiLS** xvii заповѣженїе **HiLS** xviii мужи **HiLS** xix великою **HiLS** xx славѣ **HiLS** xxi Предложение начинается с новой строки, заглавная буква «Д» выделена кинноварью **HiLS**; буква «Д» вынесена на поля **РГБ**; буква «Д» заглавная, другое выделение отсутствует **HiLB** xxii еллинствоуж **HiLS**

а Пс. 33, 4 б Дан. 3, 57 (по LXX) с Мф. 10, 36

138 Смысловая ошибка переводчика, в действительности речь идѣт об одном «боголюбивом рабе», т. е. о Давиде, слова которого приводятся ниже.

139 Т. е. запрещение, запрещающее указание.

140 В греческом тексте отрицание отсутствует, поэтому в славянском переводе смысловая ошибка; должно быть: «великѣ^{xix} маломоу подаете славѣ^{xx}».

141 Смысловая ошибка в переводе, должно быть: «ѡ сѣзданнымъ бысть сѣдѣтель» («Создатель относится к [числу] созданий»); ср. объяснение в примечании к русскому переводу.

овъ ѿво ѿ невѣдѣнїа имать хоуждышжа^{i, 142} мжжⁱⁱ, ов же томлѣнїе крѣпко невѣдѣнїа ѿаоу милованїѿ¹⁴³. аоуче до конца не покланѣтиса, неже покланѣтиса хоулацооу. овов бв заблжждышагоⁱⁱⁱ овчатѣ, овов же наскачащжа^{iv} доушж^v. аще не видѣ^{vi} кто ов лежжцаго^{vii} прѣткѣнетса, овклеветаемъ¹⁴⁴, ѿвѣтѣ имать тако не видѣвъ приразихса. не оузрѣвъ прѣтѣкнжхса^{viii}. не вѣды наскочихъ. не видѣвшаго прости. егда же видѣ кто наскакаетъ на видимое, гнѣва бывше достойно естъ.

[12] Вѣды^{ix} арїе сына, на того наскочи слажж^x. вѣды еуномїе того съдѣтелѣ^{xi} вѣсѣхъ, тако въ раба прѣтыкаетса. что оубв сїи прочее, развѣ еже безъѿвѣтномъ тѣмъ быти. зане познавшѣ бога, не тако бога прославишж^{xii} или благодаришж^{xiii, a}. слава бв богу еже създати а не създанноу быти. благодаренїе божїе еже зватиса благодѣтель, а не подсмїаваемъ быти тако рабъ. овова бв ѿ нїх сынъ трѣпїтъ. тварь нарицаемъ. рабъ зовомъ.

[13] създанїе богъ; тѣмже елине безъ грѣха сжтѣ^{xiv} създанїе богатвораше. рабъ богъ; и кто оубв свободъ бждетъ^{xv}. рабъ иже въ надрѣхъ^{xvi} ѿтъчїхъ носимыи; и кто оубв ѿврѣженнымъ въ землѣ^{xvii} свовожденїа надежда. овбезчѣстѣши сына ради и ѿтъчалъ^{xviii} почѣсть. не даеши възвѣщающимъ^{xix} намъ свовожденїе вѣроватиса; иже бв въ рабѣхъ толикихъ сына порабѣтавы, тако¹⁴⁵ вѣренъ бждетъ^{xx} рабы своводити възвѣщаемъ. егоже роди прѣжде да своводитъ, и тогда рожденное рабы. стыждаж^{xxi} бв са ѿ тѣца свовожденїе прижити^{xxii}, моего ѿ него владыкж^{xxiii} не видѣвъ свовождена.

i хоуждышоу **HiLS** ii моукоу **HiLS** iii заблжждышаго **HiLS** iv наскачецоу **HiLS** v Слово пропущено, вставлено над строкой **HiLB**; доушоу **HiLS** vi виждоу **HiLS** vii лежжцаго **HiLS** viii прѣткѣноухсѣ **HiLS** ix Предложение начинается с новой строки и с заглавной буквы; буква «В» выделена киноварью и вынесена на поля **HiLB**, **HiLS**, **РГБ** x славоу **HiLS** xi съдѣтеля **HiLS** xii прославише **HiLS** xiii благодарише **HiLS** xiv соутѣ **HiLS** xv воудетъ **HiLS** xvi нѣдрѣхъ **HiLS** xvii землѣ **HiLS** xviii ѿтъчноу **HiLS** xix възвѣщающимъ **HiLS** xx воудетъ **HiLS** xxi стыждоу **HiLS** xxii приети **HiLS** xxiii владыкоу **HiLS**

а Рим. 1, 21

142 Согласно смыслу греческого текста, «худшую» здесь нужно понимать в смысле «меньшую», «более лёгкую».

143 Конструкция *dativus absolutus* (дательный самостоятельный); смысл фразы: «другой же [имеет] сильное мучение, поскольку [у него] отнято помилование [подаваемое] из-за неведения».

144 Здесь в смысле: «обвиняемый».

145 Смысловая неточность славянского переводчика; по смыслу греческого текста должно быть: «како».

- 11 [14] владыкѣⁱ же егда рекѣⁱⁱ, и доухъ съчетаваѣⁱⁱⁱ. [15] како бѣ ѿвѣж-
детъ^{iv} рабѣ иже съ сыномъ и ѡтѣцемъ дѣлаѣ^v. и аще вѣзъщеть кто доуха
дѣла, ѡбращеть ѿ отъчиихъ и сыновниихъ не ѡстаѣ^{vi}. не тако раздѣла-
шюса естъствѣ^{vii}, нѣ^{viii} божьственому писанію единѣ^{ix} крѣпость на кѣждо
раздѣлаѣ^xшю^{xi} съставъ, въ показаніе единосѣ^{xii}нныѣ троицѣ^{xiii}.
- 12 [16] таже ми съмотри подобное ѿ дѣла^{xiv} ключимыихъ наченшагѣ^{xv}.
[17] Богъ^{xvi} слово плѣтъ вѣстѣ и вѣселѣ^{xvii} въ ны^{xviii}. [18] съпо-
сади себѣ ѡтѣцъ вѣзнесе^{xix}не¹⁴⁷ члове^xчѣствѣ. [19] рече бѣ гѣ^xспѣ^{xi}дѣ гѣ^{xii}-
спѣ^{xiii}дѣ^{xiv} мо^{xv}емъ^{xvi} сѣ^{xvii}ди ѡдѣснѣ^{xviii}жѣ^{xix} менѣ¹⁴⁸. вѣзнесе^xгѣ^{xi}сѣ^{xii}гѣ^{xiii} доухъ
съдѣ^{xiv}ствовѣ^{xv} сла^{xvi}вѣ. егда бѣ рече прѣидетъ доухъ истинныи,
ѡнъ мѣ прославитъ^{xvii}. [20] Хѡщѣши^{xviii} ли видѣти и дрѣ^{xix}гое свѣ^xтыѣ^{xi}
троицѣ^{xii} съдѣ^{xiii}ствіе; вѣселѣ^{xiv}сѣ^{xv} сынъ въ тѣ^{xvi}лѣ. състави ѡтѣцъ крѣ^{xvii}щеніемъ¹⁴⁹.
назда въ дѣ^{xviii}вѣ^{xix} доухъ. [21] Ѣ^xбрѣ^{xi}те бѣ^{xii}сѣ^{xiii} рече мѣ^{xiv}рѣ^{xv}а въ ч^{xvi}рѣ^{xvii}вѣ^{xviii}
имѣ^{xix}ши¹⁴⁶ ѿ доуха свѣ^xта¹⁴⁷.
- 13 [22] зри и иже на апѣ^xстѣ^{xi}лѣхъ даръ причастенъ троици. [23] сынъ избра.
а зѣ бѣ рече вѣ^{xii}сѣ^{xiii} избѣ^{xiv}рахъ^{xv}. ѡтѣ^{xvi}цъ ѡсвѣ^{xvii}ти. ѡтѣ^{xviii}чѣ бѣ рече ѡсвѣ^{xix}ти
и^xхъ въ истинѣ^{xi} тво^{xii}е^{xiii}. доухъ ѡ^{xiv}устро^{xv}и^{xvi} вѣ^{xvii}тѣ^{xviii}жѣ^{xix}. [24] на чѣ^xшѣ^{xi}жѣ^{xii} бѣ рече
глаголати ѡ^{xiii}зѣ^{xiv}кы^{xv} такоже доухъ да^{xvi}ше имъ про^{xvii}вѣ^{xviii}щавати¹⁴⁸.

i владыкоу **HiLS** ii рекоу **HiLS** iii съчетаваю **HiLS** iv воздетъ **HiLS** v дѣлаи **HiLS** vi ѡстаѣ^{vi}
HiLS vii нѣ **HiLS** viii единоу **HiLS** ix раздѣлаѣ^xшюу **HiLS** x единосѣ^{xii}нныѣ **HiLS** xi троице
HiLS xii Предложение начинается с новой строки, буква «Б» вынесена на поля **HiLB**; пред-
ложение начинается на той же строке с выделенной киноварью заглавной буквы **HiLS**; предло-
жение начинается на той же строке с чёрной строчной буквы, однако отделено от предыдущего
красным колоном **РГБ** xiii ѡдѣснѣ^{xviii}жѣ^{xix} **HiLS** xiv Предложение начинается с новой строки, бук-
вица «Х» вынесена на поля **HiLB**; выделение отсутствует **HiLS**, **РГБ** xv свѣ^xтыѣ **HiLS** xvi тро-
ице **HiLS** xvii имѣ^{xix}ши **HiLS** xviii вѣ^{xviii}тѣ^{xviii}жѣ^{xix} **HiLS** xix начеше **HiLS**

а Ин. 1, 14 б Мк. 12, 36 = Пс. 109, 1 с Ср. Ин. 16, 13, 14 d Мф. 1, 18 e Ин. 15, 16 f Ин. 17, 17
g Деян. 2, 4

146 Не вполне ясно, с какими словами славянский переводчик предлагает согласовывать это причастие и какой смысл ему придаёт; о разночтениях в греческом тексте и о возможных интерпретациях см. в примечаниях к русскому переводу отрывков [16]–[17].

147 Неудачный по смыслу перевод, Несторий говорит в целом о восприятии человечества, а не только о вознесении его на небеса после воскресения Иисуса Христа.

148 Неудачный по смыслу перевод, в греческом тексте речь идёт о воспринятом челове-
честве (ср. предыдущую фразу), а не о вознесшемся Иисусе Христе. Ср. также примечание
к русскому переводу отрывка [19].

149 Славянский переводчик предлагает буквальную кальку греческого текста без какой-ли-
бо попытки понять его смысл. О возможных интерпретациях см. примечание к русскому
переводу.

[25¹⁵⁰] рекъⁱ ли и нѣчто другоу страшнѣишее; сѣлау страхливъ¹⁵¹ прѣжде доуха петръ. и отроковици прѣтациоу заклинаясаⁱⁱ тако не вѣмъ^a ꙗкоу са. доуха же измѣненъ бывъ наитіемъ гнѣвающимсаⁱⁱⁱ възываше народомъ. не мѡ-же мѡмы ꙗже видѣхомъ и слышашомъ не глаголати^b.

[26] и что глагола^{iv} тебѣ петра¹⁵². вса купно крыжциса^v доухъ обвѣжъ^{vi}. и домъ ꙗкоже нѣкое азълице^{vii} имаше^{viii}. вѣхъ^{ix} бо рече заключены двѣри идеже вѣхъ^x ученици. страха ради ꙗудейска^c. нѣ^{xi} страхливѣи доуха вѣдавшеся крѣпостѣхъ^{xii}, вселенѣи повѣдници прѣбывша.

[27] по доусѣ, невѣрнымъ ученици страшнѣиши. прѣжде доуха, и са-мого владыкѣ^{xiii} задуши^{xiv} рабъ^d. по доуха же благодати, петроу смѣтиса дръз-нжѣ^{xv} ананѣа^{xvi} издѣше^e. по доусѣ, апостольскымъ ржкы^{xvii} възложеніемъ ис-цѣленіа подаахъ^{xviii}. по доусѣ, ꙗудейскыи нарѡдъ въ раскаи. пѣрѣѣ бо оубо глаголаахъ^{xix} къ рѣхъ христовѣ на насъ и на чадѣхъ нашихъ^f. доухъ^{xx} же силѣ явѣшиса, ꙗко на сждѣ^{xxi} вѣкомомъ ученикомъ възы-ваахъ^{xxii}, что хощете навести на ны крѣвь чловѣка се-го^g. по доусѣ ученичскы^{xxiii} ликъ съврѣшениѣиши. егда бо рече прѣи-детъ доухъ истинныи, наставитъ васъ на вѣсѣкѣ^{xxiv} истиннѣ^{xxv, h}.

[28] Равносилажъ^{xxvi} оубо троицѣ^{xxvii} проповѣдаемъ^{xxviii}. божѣствоу един-ственому покланѣемса. сѣцѣство^{xxix} божіе неспроуемъ едино. съ вѣсѣцѣмъ^{xxx} чѣтемъ божѣственное высокомыслѣемъ. вѣсѣко слово славно о немъ подвижемъ.

i рекоу **HiLS** ii заклинаяеся **HiLS** iii гнѣвающимсе **HiLS** iv глаголю **HiLS** v крыжцисеся **HiLS** vi обвѣжъ **HiLS** vii азълице **HiLS** viii имаше **HiLS** ix вѣхъ **HiLS** x вѣхъ **HiLS** xi нь **HiLS** xii крѣпостию **HiLS** xiii владыкоу **HiLS** xiv задушивъ **HiLS** xv дръзновѣ **HiLS** xvi В тексте слово пропущено; вставлено переписчиком на полях **HiLS** xvii роуки **HiLS** xviii подаахоу **HiLS** xix глаголаахоу **HiLS** xx доуха **HiLS** xxi соудъ **HiLS** xxii възываахоу **HiLS** xxiii ученичскыи **HiLS** xxiv всакоу **HiLS** xxv истинноу **HiLS** xxvi равносилноу **HiLS**; предложение начинается с новой строки, букваца «Р» вынесена на поля **РГБ**; предложение начинается на той же строке с выделенной киноварью заглавной буквы **HiLS** xxvii троицоу **HiLS** xxviii провѣдаемъ **HiLS** [ошибка переписчика] xxix соуцѣство **HiLS** xxx вѣсаемъ **HiLS**

a См. Мф. 26, 69–74 b Деян. 4, 20 c См. Ин. 20, 19 d См. Ин. 18, 22 e См. Деян. 5, 5 f Мф. 27, 25 g Деян. 5, 28 h Ин. 16, 13

- 150 Начиная с этого отрывка и до конца проповеди текст приводится на основе рукописи РГБ. Ф. 98. № 462. Её наиболее существенным орфографическим отличием от *Hilandar. slav.* 404 является частое использование «ь» вместо «ъ»; в публикации эта особенность сохраняется.
- 151 В греческом тексте присутствует противоположное по смыслу прилагательное «неустрашимый», вероятно, употребляемое в ироническом смысле. Либо греческий текст славянского переводчика был иным, либо он решил передать не букву, а смысл текста.
- 152 Предложение имеет вопросительный смысл, хотя в рукописях завершается точкой.

- 17 [29] аще кое чьстно званіе, симъ томоу прикасаемса. аще кый глаголъ
хваленъ, симъ да славится. аще кый оумъ прѣмирныи, богословъⁱ да прѣдъ-
станеть. аще кое чьстно имя, да приносится божьственому. аще слава
объемлема, нана да възложится.
- 18 [30] смѣреннымъ¹⁵³, възмъздѣ смѣреніе¹⁵⁴. славащимъ, готовитсяⁱⁱ
слава. самъ богъ намъⁱⁱⁱ засвѣдѣтельствуеъ, оуничижающіи^{iv} ма,
оуничиженіи бждѣтъ^v. славащима^{vi} же мене прослав-
ла^{vii, a}. томоу слава¹⁵⁵ въ вѣкы вѣкомъ. аминь.

i богословствуе **HiLS** ii са пропущено и вставлено над строкой **РГБ** iii слово пропу-
щено и вставлено над строкой **РГБ** iv оуничижаи **HiLS** [вероятно, ошибка переписчика вместо
«оуничижающеи»] v воздѣтъ **HiLS** vi славецеи **HiLS** vii прослави **HiLS**

а 1 Цар. 2, 30

- 153 Это слово употребляется здесь не в положительном значении «смиранный», а в отри-
цательном — «налагающий меру» на Бога, т. е. умаляющий его. Ср. греческий текст и рус-
ский перевод.
- 154 Т. е. умаление, см. предыдущее примечание.
- 155 Добавлено и дръжава в **HiLS**; в греческом тексте этих слов нет, вероятно, они являются
вставкой переписчика.

Источники

- Cyrillus Alexandrinus*. Contra Nestorium // ACO / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1928. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 13–106.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 4, ad Nestorium altera // ACO / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 25–28.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 11, ad Caelestinum papam // ACO / ed. E. Schwartz. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927. T. 1. Vol. 1. Pars 5. P. 10–12.
- Didymus der Blinde*. De Trinitate. Buch 1 / hrsg. J. Hönscheid. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1975. (Beiträge zur klassischen Philologie; Bd. 44).
- Didymus*. De Trinitate: Liber II–III // PG. T. 39. Col. 448–992.
- Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II. T. 1: Code Théodosien, livre XVI. Paris: Cerf, 2005. (SC; vol. 497).
- Loofs F.* Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius. Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1905.
- Nestorius*. Le Livre d'Héraclide de Damas / éd. P. Bedjan. Paris; Leipzig: Otto Harrassowitz, 1910.
- Nestorius*. Le livre d'Héraclide de Damas / trad. F. Nau. Paris: Letouzey et Ané, 1910.
- Pseudo-Kaisarios*. Die Erotapokriseis / hrsg. R. Riedinger. Berlin: Akademie Verlag, 1989. (GCS; Bd. 62).
- Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum orationis tertiae pars posterior* / ed. I. Lebon. Parisiis: Peeters, 1933. Vol. 1: Textus. Vol. 2: Versio. (CSCO; vol. 101–102. Scriptores syri; t. 50–51).
- Sokrates*. Kirchengeschichte / hrsg. G. Chr. Hansen. Berlin: Akademie Verlag, 1996. (GCS. NF; Bd. 1).
- The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts / ed. J. Behr. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Деяния Вселенских Соборов. Казань: Центральная Типография, ³1910. Т. 1.

Литература

- Заболотный Е. А.* Несторий // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2018. Т. 49. С. 127–137.
- Зализняк А. А.* Древнерусские энклитики. М.: Языки славянских культур, 2008.
- Иванова К., Велковска Е.* Хиландарская рукопись № 404: Предварительные заметки к истории новоизводных Триодных панигириков на Афоне // Афон и славянский мир: Материалы международной научной конференции, посвящённой 1000-летию присутствия русских на Святой Горе (Белград, 16–18 мая, 2013). Святая Гора Афон: Русский Свято-Пантелеимонов монастырь, 2014. С. 235–255.
- Иванова К.* Рукопись Каликин 146 и её место среди новоизводных Панигириков (Торжественников) // Современные проблемы археогрaфии: Сборник статей по материалам конференции к 300-летию Библиотеки Российской академии наук. СПб.: Библиотека РАН, 2016. Вып. 2. С. 222–234.

- Михайлов П. Б., Турилов А. А. Василий, архиеп. Селевкии Исаврийской // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. Т. 7. С. 64–67.
- Паскаль А. Д. Изучение гаплографии как один из методов локализации средневековой рукописной книги: По материалам славяно-молдавской книжности XV–XVI вв. // Современные проблемы археографии: Сборник статей по материалам конференции к 300-летию Библиотеки Российской академии наук. СПб.: Библиотека РАН, 2016. Вып. 2. С. 94–110.
- Паскаль А. Д. Новый автограф Гавриила Урика // Вопросы историографии и источниковедения дооктябрьского периода. М.: ИРИ РАН, 1992. С. 53–62.
- Смирнов Д. В. Марий Меркатор // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 43. С. 476–485.
- Черторицкая Т. В. Гомилии подвижного календарного цикла в структуре древнерусских и южнославянских четых сборников XIV–XVI вв.: На материале рукописных фондов БАН СССР // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Российской академии наук. СПб.: Библиотека РАН, 1994. С. 23–54.
- Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1963. (CSCO; vol. 242. Subsidia; t. 22).
- Bevan G. A. The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE. Leuven: Peeters, 2016.
- Bishop R. W. Homilia in Pentecosten (CPG 6665): A Sermon of Basil of Seleucia // Sacris erudiri. 2013. Vol. 52. P. 119–160.
- Daly A. Chr. Nestorius in the «Bazaar of Heracleides»: A Christology Compatible with the Third Letter and Anathemas of Cyril of Alexandria. PhD Thesis. Los Angeles: University of California, 1983.
- Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiografischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Leipzig; Berlin: J. C. Hinrich, 1937–1952. Bd. 1–3.
- Gritsevskaya I. M., Lytvynenko V. V. Pseudo-Athanasian «Homily on the Man Born Blind»: Slavonic Sermon from an Unknown Greek Original // Scrinium. 2020. Vol. 16. P. 188–213.
- Hicks J. D. Trinity, Economy, and Scripture: Recovering Didymus the Blind. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015. (Journal of Theological Interpretations. Supplement; vol. 12).
- Kinzig W. Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios: «Adversus haereticos de divina trinitate» (CPG 5691) und «In symbolum fidei»: Edition, Übersetzung und Kommentar // Zeitschrift für Antikes Christentum. 2020. Bd. 24. № 3. S. 437–489.
- Konoppa C. Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.
- Liébaert J. L'évolution de la christologie de Saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne // Mélanges de science religieuse. 1970. T. 27. P. 27–48.
- Redies M. Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits // Klio: Beiträge zur Alten Geschichte. 1998. Bd. 80. S. 195–208.
- Schartau B. Codices graeci Haunienses: Ein deskriptiver Katalog des griechischen Handschriftenbestandes der Königlichen Bibliothek Kopenhagen. Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 1994.

Scipioni L. Nestorio e il concilio di Efeso: Storia, dogma, critica. Milano: Vita e Pensiero, 1974.

Tevel J. M. De preken van Basilius van Seleucië: Handschriftelijke overlevering. Utrecht: Elinkwijk, 1990.

Sermon of Nestorius «Against the Heretics, on the Divine Trinity» (CPG 5691)

Translation from Ancient Greek, Edition of Slavic Version, Preface and Commentaries

Dmitry V. Smirnov

Lead Scientific Editor of Church Scientific Center «Orthodox Encyclopedia»

10a / 1 Nizhnyaya Syromyatnicheskaya street, Moscow 105120, Russia

smirnov.pravenc@gmail.com

For citation: "Sermon of Nestorius 'Against the Heretics, on the Divine Trinity' (CPG 5691)".

Translation from Ancient Greek, Edition of Slavic Version, Preface and Commentaries by Dmitry V. Smirnov. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 28–71 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.002

Abstract. The publication focuses on the sermon «Against Heretics, on the Divine Trinity» (CPG 5691) of Nestorius, Archbishop of Constantinople, which survived under the name of Basil, Archbishop of Seleucia, and was recently identified and published in an ancient Greek by W. Kinzig. The preface gives a general description of the corpus of Greek sermons by Nestorius, examines the textology of the sermon and of its translation into the Slavic language, analyzes the theological content of the sermon and its critical reception by St. Cyril of Alexandria. According to the author's conclusion, the sermon has a rhetorical rather than theological value; at the same time, it serves as an important source for understanding the inner connection between the triadological and christological beliefs of Nestorius. Full Russian translation of the sermon is offered; in the comments to the translation, a number of corrections and clarifications of textual solutions and interpretations of Kinzig are presented. Based on the manuscripts Hilandar. slav. 404, Hilandar. slav. 389 and RSB. F. 98. № 462 the ancient Slavic translation of the sermon, made at the end of the XIV century in the circle of Euthymius of Tarnovo, Patriarch of Bulgaria, is published.

Keywords: Nestorius, Basil of Seleucia, Cyril of Alexandria, sermons, triadology, Christology, Arianism, Nestorianism, Tarnovo Literary School, Slavic translations from Ancient Greek.

References

Abramowski L. (1963) *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius*. Louvain: Secrétariat du CSCO (CSCO; 242. Subsidia; 22).

Behr J. (ed.) (2011) *The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts*. Oxford: Oxford University Press.

- Bevan G. A. (2016) *The New Judas: The Case of Nestorius in Ecclesiastical Politics, 428–451 CE*. Leuven: Peeters.
- Bishop R. W. (2013) "Homilia in Pentecosten (CPG 6665): A Sermon of Basil of Seleucia". *Sacris erudiri*, vol. 52, pp. 119–160.
- Chertorickaja T. V. (1994) "Gomilii podvizhnogo kalendarnogo cikla v structure drevnerusskikh i juzhnoslavjanskikh chet'ih sbornikov XIV–XVI vv.: Na materiale rukopisnyh fondov BAN SSSR" ["Homilies of a Mobile Calendar Cycle in the Structure of Ancient Russian and South Slavic Four Collections of the XIV–XVI Centuries: Based on the Material of the Manuscript Funds of the BAN USSR"] in *Materialy i soobshchenija po fondam Otdela rukopisnoj i redkoj knigi Biblioteki Rossijskoj akademii nauk* [Materials and Communications on the Funds of the Department of Manuscript and Rare Books of the Library of the Russian Academy of Sciences]. Saint-Petersburg: Biblioteka Rossijskoj akademii nauk, pp. 23–54 (in Russian).
- Daly A. Chr. (1983) *Nestorius in the «Bazaar of Heracleides»: A Christology Compatible with the Third Letter and Anathemas of Cyril of Alexandria*. PhD Thesis. Los Angeles: University of California.
- Ehrhard A. (1937–1952) *Überlieferung und Bestand der hagiografischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Leipzig: Berlin: J. C. Hinrich, 3 vols.
- Gritsevskaya I. M., Lytvynenko V. V. (2020) "Pseudo-Athanasian «Homily on the Man Born Blind»: Slavonic Sermon from an Unknown Greek Original". *Scrinium*, vol. 16, pp. 188–213.
- Hansen G. Chr. (ed.) (1996) *Sokrates. Kirchengeschichte*. Berlin: Akademie Verlag (GCS. NF; 1).
- Hicks J. D. (2015) *Trinity, Economy, and Scripture: Recovering Didymus the Blind*. Winona Lake: Eisenbrauns (Journal of Theological Interpretations. Supplement; 12).
- Hönscheid J. (ed.) (1975) *Didymus der Blinde. De Trinitate. Buch 1*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain (Beiträge zur klassischen Philologie; 44).
- Ivanova K., Velkovska E. (2014) "Hilandarskaja rukopis' № 404: Predvaritel'nye zametki k istorii novoizvodnyh Triodnyh panigirikov na Afone" ["Khilandar Manuscript no. 404: Preliminary Notes on the History of Newly Derived Triode Panigiriks on Mount Athos"] in *Afon i slavjanskij mir: Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvjashchennoj 1000-letiju prisutstvija russkikh na Svjatoj Gore (Belgrad, 16–18 maja, 2013)* [Athos and the Slavic World: Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 1000th Anniversary of the Presence of Russians on the Holy Mountain (Belgrade, May 16–18, 2013)]. Holy Mount Athos: Russian St. Panteleimon Monastery, pp. 235–255 (in Russian).
- Ivanova K. (2016) "Rukopis' Kalikin 146 i ee mesto sredi novoizvodnyh panigirikov (torzhestvennikov)" ["The Kalikin 146 Manuscript and Its Place Among the New Derivatives of Panigiriks (Solemnists)"] in *Sovremennye problemy arheografii: Sbornik statej po materialam konferencii k 300-letiju Biblioteki Rossijskoj akademii nauk* [Modern Problems of Archeography: Collection of Articles Based on the Materials of the Conference Dedicated to the 300th Anniversary of the Library of the Russian Academy of Sciences]. Saint-Petersburg: Biblioteka Rossijskoj akademii nauk, issue 2, pp. 222–234 (in Russian).
- Kinzig W. (2020) "Zwei neuentdeckte Predigten des Nestorios: «Adversus haereticos de divina trinitate» (CPG 5691) und «In symbolum fidei»: Edition, Übersetzung und Kommentar". *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 24, no. 3, pp. 437–489.

- Konoppa C. (2005) *Die Werke des Marius Mercator: Übersetzung und Kommentierung seiner Schriften*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Lebon I. (ed.) (1933) *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum orationis tertiae pars posterior*. Parisiis: Peeters, vol. 1: Textus, vol. 2: Versio (CSCO; 101–102. Scriptores syri; 50–51).
- Liébaert J. (1970) “L'évolution de la christologie de Saint Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne”. *Mélanges de science religieuse*, vol. 27, pp. 27–48.
- Mihajlov P. B., Turilov A. A. (2004) “Basilij, arhiepiskop Selevkii Isavrijskoj” [“Basil, Archbishop of Seleucia of Isauria”]. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, vol. 7, pp. 64–67 (in Russian).
- Paskal' A. D. (1992) “Novyj avtograf Gavriila Urika” [“New Autograph of Gabriel Urik”] in *Voprosy istoriografii i istochnikovedenija dooktjabr'skogo perioda* [Questions of Historiography and Source Study of the Pre-October Period]. Moscow: IRI RAN, pp. 53–62 (in Russian).
- Paskal' A. D. (2016) “Izuchenie gaplografii kak odin iz metodov lokalizacii srednevekovoj rukopisnoj knigi: Po materialam slavjano-moldavskoj knizhnosti XV–XVI vv.” [“The Study of Haplography as one of the Methods of Localizing a Medieval Manuscript Book: Based on the Materials of the Slavic-Moldavian Book Literature of the XV–XVI Centuries”] in *Sovremennye problemy arheografii: Sbornik statej po materialam konferencii k 300-letiju Biblioteki Rossijskoj akademii nauk* [Modern Problems of Archeography: Collection of Articles Based on the Materials of the Conference Dedicated to the 300th Anniversary of the Library of the Russian Academy of Sciences]. Saint-Petersburg: Biblioteka Rossijskoj akademii nauk, issue 2, pp. 94–110 (in Russian).
- Redies M. (1998) “Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits”. *Klio: Beiträge zur Alten Geschichte*, vol. 80, pp. 195–208.
- Riedinger R. (ed.) (1989) *Pseudo-Kaisarios. Die Erotapokriseis*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 62).
- Schartau B. (1994) *Codices graeci Haunienses: Ein deskriptiver Katalog des griechischen Handschriftenbestandes der Königlichen Bibliothek Kopenhagen*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Schwartz E. (ed.) (1927) *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 4, ad Nestorium altera* in *ACO*, t. 1, vol. 1, pars 1. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, pp. 25–28.
- Schwartz E. (ed.) (1927) *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 11, ad Caelestinum papam* in *ACO*, t. 1, vol. 1, pars 5. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, pp. 10–12.
- Schwartz E. (ed.) (1928) *Cyrillus Alexandrinus. Contra Nestorium* in *ACO*, t. 1, vol. 1, pars 6. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, pp. 13–106.
- Scipioni L. (1974) *Nestorio e il concilio di Efeso: Storia, dogma, critica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Smirnov D. V. (2016) “Marij Merkator” [“Marius Mercator”]. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, vol. 43, pp. 476–485 (in Russian).
- Tevel J. M. (1990) *De preken van Basilius van Seleucië: Handschriftelijke overlevering*. Utrecht: Elinkwijk.
- Zabolotnyj E. A. (2018) “Nestorij” [“Nestorius”]. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, vol. 49, pp. 127–137 (in Russian).
- Zaliznjak A. A. (2008) *Drevnerusskie enklitiki* [Old Russian Enclitics]. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur (in Russian).

ЭНКОМИЙ В ЧЕСТЬ ЕВАНГЕЛИСТА ЛУКИ

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬИ И КОММЕНТАРИИ

Олег Михайлович Пушин

магистр богословия, кандидат физико-математических наук
ассистент кафедры английского языка
в сфере философии и социальных наук
Санкт-Петербургского государственного университета
199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9
olegpushin1000@gmail.com

Для цитирования: Энкомий в честь евангелиста Луки / перевод с греческого, вступительная статья и комментарии О. М. Пушина // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 71–92. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.003

Аннотация

УДК 27-29 (821.14)

Статья посвящена одному энкомиию в честь евангелиста Луки, текст которого сохранился в рукописи Laud. gr. 81 (и в двух её копиях), в которой его автором назван прп. Андрей Критский, и в Ambros. A 63 inf., в которой авторство приписывается диакону и скевофилаксу Фотию. Рассматриваются некоторые аргументы в пользу того, что прп. Андрей мог быть автором этого текста, и публикуется его перевод на русский язык.

Ключевые слова: христианская литература, энкомий, евангелист Лука, прп. Андрей Критский, диакон и скевофилакс Фотий.

ВВНГ¹ указаны следующие энкомии в честь евангелиста Луки: свт. Прокла Константинопольского (?), свт. Иоанна Златоуста, прп. Исихия Иерусалимского, Никиты Пафлагонского, прп. Андрея Критского, Филагафа Керамевса, диакона и скевофилак-са Фотия, диакона Прокопия. Второй и третий энкомии в этом списке, как показал М. Обино, являются вариациями текста, приписываемого свт. Проклу². Феодора Антонопулу³ издала энкомий Фотия на основе Ambros. A 63 inf., отметив, что это единственная, насколько ей известно, рукопись, содержащая данный текст. Оказывается, однако, что, за исключением пролога, с ним совпадает энкомий Laud. gr. 81, fol. 116–125v (Oxford, Bodleian Library), XVII в., где его автором назван прп. Андрей Критский (CPG 8213; ВНГ 993d). В данной статье рассматриваются аргументы, касающиеся авторства этого текста, а также публикуется его перевод на русский язык.

Относительно происхождения текста Ф. Антонопулу указывает прежде всего на то, что рукопись Ambros. A 63 inf. предположительно датируется XI в. и представляет собой, по мнению А. Эрхарда⁴, часть годичного дометафрастова гомилетического сборника. Таким образом определяется *terminus ante quem*. С другой стороны, Антиохия в тексте названа Θεοῦ πόλις (Божий град). Это название было дано городу после землетрясений 526 и 528 гг., что определяет *terminus post quem*. Важным ориентиром, по мнению Ф. Антонопулу, является следующее высказывание о Святом Духе (Laud. gr. 81, fol. 120r): Πάλιν καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος γνῶσιν τρανότεραν εἰσήγαγε, φανερώς τῇ ἰσοτιμίᾳ τῶν ἔργων Θεὸν καὶ αὐτὸ διατρανώσας, οὐκ ἄλλοθεν τὴν ἀρχὴν κεκτημένον ἢ ἐκ τῆς πατρικῆς προβαλλόμενον ὑπάρξεως («Также ввёл и более ясное о Духе познание, изъяснив равным достоинством дел, что и Он — Бог, обретший начало не иным образом, как будучи происходящим из бытия Отца»⁵). На основании фразы: οὐκ ἄλλοθεν τὴν ἀρχὴν κεκτημένον ἢ ἐκ τῆς πατρικῆς προβαλλόμενον ὑπάρξεως — Антонопулу делает вывод о том, что текст был написан на фоне полемики о Filioque. Однако в догматическом отступлении (fol. 119r–121r) речь идёт о божестве Сына и Духа,

1 Halkin F. Bibliotheca hagiografica graeca. Bruxelles, 1957. T. 2. P. 58–59.

2 Aubineau M. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. 2. Bruxelles, 1980. P. 902–935.

3 Antonopoulou Th. Photios Deacon and Skeuophylax of the Holy Apostles and His Encomium on St Luke the Evangelist // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 2005. Bd. 55. S. 7–42.

4 Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Leipzig, 1939. Bd. 2. S. 130–134.

5 Здесь и далее перевод автора

а не об исхождении Духа от Отца. Кроме того, в контексте Filioque было бы более естественно сформулировать, что Дух исходит именно от Отца, а не от Сына, а не ограничиваться неопределённым выражением: οὐκ ἄλλοθεν. Отметим также, что в «Слове на Преображение» прп. Андрей явно говорит об исхождении Святого Духа от Отца: Καὶ γὰρ οὐκ ἔστιν ἄλλως, ἢ ἐν τῷ Υἱῷ τὸν Πατέρα ἢ ἐν τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ἐνοπτρίζεσθαι, ὅτι μὴ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται μὲν, Υἱὸς δὲ κατ' οὐσίαν ἐμφιλοχρεῖ καὶ ἀναπαύεται, ὡς ὁμοούσιον καὶ ὁμόφρονον καὶ ὁμότιμον («Ибо не может иначе Отец созерцаться в Сыне или Сын в Отце, как только в Духе Святом, Который от Отца исходит, в Сыне же сущностно пребывает и поживает, поскольку единосущен и имеет одну власть с Ним и славу»)⁶. Таким образом, сама по себе формула об исхождении Святого Духа не даёт оснований считать, что текст был написан не ранее IX в. (к тому же, полемика по этому вопросу, в которой участвовал прп. Максим Исповедник⁷, велась и в середине VII в.).

Ещё одним важным свидетельством текста является указание на почитание икон и мощей святых: Ὡς μακαρία ὄντως ἡ πόλις ἡ Κωνσταντίνου ἢ τὸ σὸν πανίερον λείψανον ἔχειν εὐμοιρήσασα («как поистине блажен град Константина, получивший в благой удел себе всесвященные его мощи» — Laud. gr. 81, fol. 124r); Συντήρησον βασιλεῖς τοὺς ἐν ὀρθοδόξῳ φρονήματι τὴν σὴν ἀσπάζομένους εἰκόνα («огради царей, в правоверии твой образ целующих» — fol. 125v), из чего следует, что этот панегирик мог быть написан или до, или после эпохи иконоборчества. При этом в похвальном слове в честь десяти критских мучеников, автором которого неоспоримо считается прп. Андрей Критский, также отражено почитание мощей: Τοῦτων τὰ ἱερὰ καὶ σεβάσμια λείψανα καθάπερ πλοῦτον πατρῶον ἢ Κρητῶν ἐκληρώσατο νῆσος, θησαυροὺς ὄντως ἀσύλους ἐαυτῇ προσπορίσασα τὰς αὐτόθεν ὑπερβλυζούσας ὁσημέραι κατὰ πάσης τῶν παθῶν ἀχθηδόνοιο ἰάσεις, αἱ διὰ παντὸς ὑπὸ πάντων ἀντλούμεναι ἀνεξάντλητοι εἰς αἰὲ διαμένουσιν, τὴν χάριν τῶν ἰάσεων ἔχουσαι («Священные и почитаемые их мощи, словно отеческое богатство, унаследовал остров Крит, приобретя для себя истинно неподвластное расхищению сокровище, обильно струящиеся от них ежедневно исцеления от всяких страстей и страданий, неисчерпаемые во веки источники, хотя всё время все от них почерпают, ибо имеют они благодать исцелений»)⁸. Эта же тема

6 Andreas Cretensis. Oratio VII: In Domini nostri transfigurationem // PG. 97. Col. 953B.

7 Maximus Confessor. Opusculum theologicum et polemicum X // PG. 91. Col. 133A–137C.

8 Λαοῦρδας Β. Ανδρέου Αρχιεπισκόπου Κρήτης του Ιεροσολυμίτου, εγκώμιον εις τους Αγίους. Δέκα και καλλινίκους Μάρτυρας // Κρητικά Χρονικά. 1949. Τ. 3. Σ. 115.

присутствует и в его похвальном слове вмч. Георгию (CPG 8186): Ἐνθεν οὐρανὸς τὰ ἐπίγεια γέγονε, δίκην ἀστέρων τοῖς ἁγίοις κατακοσμούμενα, καὶ πανημέριος ἑορτὴ τὴν οἰκουμένην κατέχει, τὰ τούτων τρόπαια, καὶ τὰ τούτων λείψανα τιμῶσαν («Поэтому земля стала небом, святыми украшенная, словно звёздами, и вседневный праздник объемлет весь мир, почитающий их трофеи и мощи»⁹).

В энкомии евангелисту Луке есть также упоминание о том, что он был живописцем и написал образы Богородицы и Христа (Laud. gr. 81, fol. 118v): Οὕτω γ' οὖν καὶ παράδοσις τις πρὸς ἡμᾶς κατελήλυθεν, οὐ ψευδομένην τὴν φήμην ἔχουσα, τῆς παναχράντου Θεοτόκου τὴν μορφήν ἐν πίναξιν, ἔτι ζωῆς αὐτῆς, ἐντυπώσασθαι χρώμασιν, ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτοῦ τοῦ πάντων σωτῆρος καὶ δεσπότης Χριστοῦ, (ἁς) καὶ μέχρι νῦν φασι διαμένειν, τὴν φιλοτεχνίαν εἰς κάλλος («ибо таково у нас истинное предание, согласно которому он красками на досках написал образ Всечистой Богородицы ещё при Её жизни, но и Самого всех Спасителя и Владыки Христа, и эти образы и доныне, как говорят, сохраняются, прекрасное являя искусство»). Для этого фрагмента есть близкая параллель в приписываемом (однако спорном, хотя М-Ф. Озепи¹⁰ относит его к подлинным произведениям) Андрею Критскому отрывку «О поклонении св. иконам»: Λουκᾶν τὸν ἀπόστολον καὶ εὐαγγελιστὴν ἅπαντες οἱ τότε εἰρήκασιν οἰκείαις ζωγραφῆσαι χερσὶν αὐτὸν τε τὸν σαρκωθέντα Χριστὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ἄχραντον Μητέρα, καὶ τούτων τὰς εἰκόνας ἔχειν τὴν Ῥώμην εἰς οἰκείαν εὐκλειαν. Καὶ ἐν Ἱεροσολύμοις δὲ ἐπ' ἀκριβείας κεῖσθαι ταύτας φασίν («И все тогда бывшие рассказывали о том, что апостол и евангелист Лука своими руками изобразил Самого воплощенного Христа и Его чистую Матерь, и их образы имеет Рим и славится ими. И в Иерусалиме, как говорят, усердно они почитаются»)¹¹. С другой стороны, похожий фрагмент есть также и в «Послании трёх патриархов императору Феофилу» (редакция Пс.-Дамаскина)¹².

Наконец, нужно отметить фразу: βαθμούς τινὰς καὶ ὑπερβάσεις καὶ ὑποβάσεις θεότητος ἀναπλάττοντες (Laud. gr. 81, fol. 119v) («придумывая некие ступени, превосходства и подчинения Божества») — и близкую к ней параллель в послании патриарха Фотия папе Николаю I¹³: βαθμούς

9 Andreas Cretensis. Oratio XVII: Encomium in sanctum martyrem Georgium // PG. 97. Col. 1173B.

10 Auzépy M.-F. La carrière d'André de Crète // Byzantinische Zeitschrift. 2009. Bd. 88. S. 7.

11 Andreas Cretensis. De sanctarum imaginum veneratione // PG. 97. Col. 1304C.

12 См.: Antonopoulou Th. Photios Deacon and Skeuophylax. P. 11.

13 Photius. Epistula 288, 146.

γάρ καί ὑποβάσεις θεότητος ἀναπλάσαντες («придумав ступени и подчинения Божества»). Однако похожее упоминание об этом еретическом учении есть, например, и в Слове 43 свт. Григория Богослова: Ἄρειος... τὸ πολὺ τῆς Ἐκκλησίας διέσεισε καὶ διέφθειρεν, οὔτε τὸν Πατέρα τιμήσας, καὶ ἀτιμάσας τὰ ἐξ αὐτοῦ διὰ τῶν ἀνίσων βαθμῶν τῆς θεότητος («Арий... сильно сотряс и совратил Церковь, и Отца не почтив, и лишив чести Тех, Которые из Него, из-за неравных степеней Божества»)¹⁴.

Таким образом, указанные выше ориентиры не позволяют однозначно установить авторство этого текста. Что касается диакона и скевофилакса Фотия, его имя могло появиться в заголовке Ambros. A 63 inf. в силу того, что ему приписывается энкомий мученику Лукиллиану и четверым отрокам, где он назван скевофилаксом церкви Святых апостолов, в которой хранились мощи евангелиста Луки.

Рукописи

A	Ambrosianus A 63 inf. (Biblioteca Ambrosiana, Milano), fol. 241r–260v.
L	Laud. gr. 81 (Oxford, Bodleian Library), fol. 116–125v.
	Trin. Coll. O.05.36 (Cambridge, Trinity College), Pars 1, fol. 226–235v.

14 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 43* // PG. 36. Col. 537A.

Энкомий в честь евангелиста Луки¹⁵

Истинно, [Лука] — слава богословия и основание домостроительства, восхождения и нисхождения, связующего соединения небесного и земного, ибо стремится к вышнему, но не оставляет и дольного, начаток, их сочетающий. Истинно, врач чудесный, врачующий и тело, и душу, являющий вместе с временным вечное, воздвигнувший над болезнью блуждающих¹⁶ в обоих недугах и приведший к наслаждению вечным здоровьем.

116r

Кто¹⁷ же сей? Всечестной и великий апостол и евангелист Лука, все-святой инструмент Духа, Спасителя всеосвященное пристанище, ритор благодати, ясно о неизреченных пишущий тайнах, точно излагающий непостижимое о нас Домостроительство. Лука, охваченный сиянием боговиденияⁱ, уста имеющий Духом движимые, проповедник, гремящим гласом об истине возвещающий. Лука, краса апостолов, слава евангелистов, похвала всего мира. Лука, живительные струи учения Спасителя источивший в своём писании, гибнущие в зное греха души людей оживляющий и увлажняющий, везде побывавший, любовью и влечением к Спасителю движимый и возвестивший проповедь благочестия, спутник и соратник великого Павла. Лука, ловец и учитель народов,

p. 28

i Θεοπτίας; Θεοπιτίας Α («веры в Бога»)

15 Перевод выполнен по рукописи Laud. gr. 81, fol. 116–125v (L) и её копии Trin. Coll. O.05.36, Pars 1, fol. 226–235v (Cambridge, Trinity College.). Также использовалась рукопись Ambros. A 63 inf., fol. 241r–260v (A), текст которой опубликовала Ф. Антонопулу (*Antonopoulou Th. Photios Deacon and Skeuophylax. P. 28–42*). В комментариях приводятся значимые варианты. В тексте указываются соответствующие листы Laud. gr. 81 и страницы публикации Ф. Антонопулу.

16 ἡλίσκοντας. Возможно, нужно читать ἡλώκοντας («попавших в плен»).

17 Далее L совпадает, за исключением некоторых вариантов, с A (перевод для начала A: «Апостольское торжество просияло ныне, сверкая лучами божественной благодати, любителей праздников просвещая. Поспешим же причаститься сиянию, ревностным и горящим сердцем к нему устремляясь. Не только, однако, апостольскими сияниями предводитель его украшен, но и красоту превосходного евангельского рассказа являет. Посему, к большому воодушевлению себя понуждая, будем готовы в награду получить богатство таинственнейших его даров»). Начало в L: Ὅντως εὐφημία θεολογίας καὶ οἰκονομίας ὑπόθεσις, ἐπάρσεως καὶ κατάρσεως, συνδετικὴς τῶν οὐρανίων μετὰ τῶν ἐπιγείων ἐνώσεως. Ἐχεται γὰρ τῶν ἄνω καὶ οὐκ ἀπολείπεται τῶν κάτω καὶ ἀρμόζουσα ἀμφοτέροις ἡ ἑναρξίς. Ὅντως ἱατρὸς θαυμάσιος σύναον (? исправляем на συνάγων) τὴν σωματικὴν θεραπείαν τῇ ψυχικῇ, συναποφαίνων τῇ ἐγγρόνῳ τὴν ἄχρονον, καὶ τοὺς κατὰ νόσον ἀμφοτέραν ἡλίσκοντας στήσας ὑπὲρ τὴν νόσον καὶ ὑγείας αἰδίου δείξας ἀπολαύοντας.

божественный врач душ и телес, обличитель безбожных догматов, поборник благочестивых учений, сосуд, благоухание источающий Духа Святого, Христовы уста, собеседник Спасителя, похвальный за благоговествование, как воскликнул великий Павел, о нём свидетельствуя^а.

116v
р. 29

Когда Матфей для славных святых в Иерусалиме составлял Евангелие и излагал недавно [возвещённое] учение Спасителя в воспоминание того, что они слышали и видели, то многое опустил, ибо необходимо^і было, чтобы рассказ был сжатым, хотя прекрасно знал и об Иоанне, я говорю о Крестителе, и о таинственных речах Гавриила к Пречистой Матери Слова. Ему последовал и Марк, лишь некоторые слова изменяя, и сам кратким сделав своё писание. Славныйⁱⁱ же Лука, для язычников, чрезмерно пытливым умом ищущих точного знания о свыше последовавшем таинственном и спасительном благоволении, описывая спасительное схождение, стремился изложить всё подробно, побуждаемый Святым Духом, невидимо его наставляющим, не упустив из-за краткости учение о необходимом и не удлинив чрезмерно Евангелие подробным рассказом, но опустив то, о чём уже упомянули другие, опущенное же, но приносящее пользу¹⁸ отчётливо выразил. Так мы были посвящены во многие удивительные события и восприняли сияние спасительной благодати.

117r

Кто, слыша благую весть Гавриила Захарии, размышляяⁱⁱⁱ о том, что Создатель с небес увидел наши страдания, которым мы подвергли себя, преступив заповедь, не укрепит надеждой на спасение, не прославит милосердие и благодать Создателя? Кто, внимая тому, что Творец мира зачат был в утробе Девы^{iv}, о таковом Его снисхождении рассуждая, не поразится в уме и помышлении и, отбросив всю тяжесть тела, не возжелает соединиться^v с Тем, Кто воспринял грубую нашу природу, чтобы вознести [её] на высоту Своего Божества? Кто, обдумывая притчу о блудном сыне, в которой милосердный Отец являет милость и любовь к обращающимся, тотчас с доброй надеждой не устремится к Тому, против Кого согрешил и отскочил от Его лона, отталкивая самими

і ἀναγκαίως **A**; ἀναγγεύως **L** ii λαμπρότατος; τίμιος καὶ λαμπρότατος **A** iii κατανοῶν; καθορῶν **A** iv Τίς ὑπὸ παρὸν (ὑπὸ παρὸν зачёркнуто правщиком) τὸν πλάστην κυοφοροῦμενον; Τίς ὑπὸ παρθένου κυοφοροῦμενον τὸν πλάστην **A** v συνάπτεσθαι (исправлено вместо συνάπτει); συναναπτῆναι **A** («взлететь ввысь вместе»)

а 2 Кор. 8, 18

18 Так переведена фраза ὣν ἡ γνώσις οὐκ ἀκερδής (ἀρκερδής **L**).

прегрешениями и злым пристрастием к наслаждениям новое устроение? Кто, держа в уме рассказ о надменном богаче и бедном Лазаре, узнав гибельный конец одного и вечное упокоение другого, не убедит себя быть сострадательным к нищим, избегая осуждения, уготованного жестокосердным? Кто, вдумываясь в притчу о ненасытности ещё одного богача, слыша ужасный тот и страшный глас Божий, возвестивший возмездие за порочность, оставивⁱ алчность и дурное расположение, не проявит щедрость к нуждающимся? Кто, узнавая о смиренной и жалобной молитве мытаря и о том, что его оправдалⁱⁱ Бог, и сам со смиренными словами и усердными мольбами не прибегнет к Богу, греха отвергнув мытарствоⁱⁱⁱ, стремясь снискать милость у подающего оправдание Бога? Наставляемый в тайне неудержимого стремления [ко Христу] той блудницы, пожалавшей себе [грехов] оставление¹⁹, разве и сам не прибегнет тотчас к бездне милосердия, чтобы почерпнуть дар спасения? Кто, слушая притчу о попавшем в руки разбойников и Владыку, побуждающего этим примером, не поспешит усердно оказать благодеяние ближнему, если хочет, конечно, получить награду от Бога? Рассказ же о благоразумии разбойника сердца многих истинно обратил и привёл ко спасению; и если некто увидит себя одержимым грехами и возгласит благоразумные те слова, то спасительное услышит взамен воздаяние. Всё это было бы оставлено без внимания, было бы предано глубинам забвения, если бы величайший сей глас, Лука, не изложил в своих писаниях и не явил всем их таинственное учение, ибо из его пречистых уст ты услышал об этом, а не, прилежно ища, собрал у избранных учеников. Наслаждаясь писанием их, любители веры благочестивой обретают вечную помощь.

p. 30

117v

Но, возможно, кто-нибудь из любителей праздников, горя великой любовью к нему, спросит, какого рода был, из какого города или страны происходил блистательнейший Лука. Это и постараемся объяснить, сказав предыдущее более в качестве отступления, увлекаясь стремлением речи. Первой и главной родиной сего всечестного [Луки], откуда он вёл и славный свой род, был величественный и знаменитый Сион, который живущие там называли Иерусалимом, дав такое имя из-за сооружённого

p. 31

i ἐξ... μεταβληθείς; ἐξ... μετακληθείς **A** («призванный от») ii В **A** добавлено φιλανθρώπου iii τελώναν; τελείαν **A** («полноту»)

19 Так переведено предложение: τὴν δὲ τῆς πόρνῆς κατεπεύγουσαν ἄσχετον ὁρμὴν καὶ δι' αὐτῆς τρυφωμένην ἀντίδοσιν {οὐ στερίσκεται τοῦ οἴστρου τῆς δεινῆς} ἐφέσεως (ἀφέσεως **A**) ὁ μεταγωγούμενος {...} добавлено правщиком).

118r в нём священного храма; прежде же он назывался Салим, земля плодородная и тучная, земля, где течёт мёд и молоко, согласно Писанию, земля обетования, которую Бог обещал потомкам Авраама. Второй же была та, что не на много уступает сейⁱ, но соперничает величием и красотой зданий, многочисленностью народов, многоценным богатством и обилием снеди. Что это за край? Великая Антиохия, в честь прославленного Антиоха-строителя так названная, достигшая столь великой красоты и великолепия благодаря честолюбию последующих царей, название «град Божий» унаследовавшая, где впервые прозвучало священное имя «христиане»^a, где Всесвятой Дух избрал апостолов Варнаву и Павла^b. Как же была она [ему] родиной? Тщательно исследующие могут рассудитьⁱⁱ, что, поскольку Иерусалим часто попадал в плен, вполне естественно, что плененные были рассеяны по разным местам, так что и родители священного Луки жили в том городе. Это и сам он открыл в Книге Деяний, когда при сошествии Духа Святого на апостолов народ весь собрался и слышали, как апостолы величали Бога. *Сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились? Парфяне и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии у Киринаеи, и пришедшие из Рима, иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне, слышим, как они говорят о великих делах Божиих*^c. Ясно, что все они были не из язычников, хотя и говорили на языке тех областей, где жили, но из семени Иерусалима, куда они и пришли на великий праздник в родную землю и храм ради отеческих обычаев и законов.

p. 32 Итак, явился он в эту жизнь, вырос, был воспитан в добром образе жизни и любви к Богу. Всякий вид нравственного устройства, всё, что касается добродетели и добропорядочности, ей сопутствующей, 118v со всяким тщанием он испытал и превзойти прекрасно старался, ибо настолько он упражнялся в благоразумии и чистоте телесной, мужественно сопротивляясь страстям, что весь стал святилищем непорочности, к чему тогда никто не стремился, и, сияя избытком рассудительности и праведностью, наслаждался наставлениями о почитании Бога. Поэтому был он одним из тех, кто жаждал пришествия Спасителя,

i οὐ παρὰ τοῦ ταύτης λειπομένη: опущено в L ii Πῶς δὲ τοῦτω πατρίς ὑπήρξεν αὐτῇ; Τοῖς ἀκριβῶς διερευνῶσιν ἐφεῖται νοεῖν ὡς...; Πῶς δὲ τοῦτω πατρίς ὑπήρξεν αὐτῇ, ἢ τοῖς ἀκριβῶς διερευνῶσιν ἐφεῖται νοεῖν, ἀκούσατε. Ὡς... A («Как же была ему она родиной, о чём тщательно разыскивающие размышлять могут, послушайте. Когда...»)

a Деян. 11, 26 b Деян. 13, 2 c Деян. 2, 7–11

и не обманулся в своём устремлении, ибо Создатель предвидел Своего служителя и в определённое Им время [его] воспринял. Что же касается мирского образования, в трёх он упражнялся науках. Ибо в своих писаниях он ясно предстаёт как ритор (не говоря уже о другом), с чем всякий верный согласится и что исповедует. Врачебное искусство он тщательно изучил, о чём прекрасно свидетельствует блаженный Павел^а. Будучи же весьма одарён от природы, имел он, кроме того, талант живописца, ибо таково у нас истинное предание, согласно которому он красками на досках написал образ Пресвятой Богородицы ещё при Её жизни, но и Самого всех нас Спасителя и Владыки, и эти [образы] и доныне, как говорят, сохраняются, прекрасное являя искусство^і.

Итак, или он услышал о божественной и неизреченнойⁱⁱ жизни Спасителя, [услышал] повсюду разносимую весть о нескончаемыхⁱⁱⁱ и великих Его чудесах, или же сам, согласно обычаю, о котором уже было сказано, пришёл в Иерусалим и стал трофеем Владыки, и обрёл воздаяние за своё устремление, и избран был Им, и причислен к семидесяти ученикам. И после, конечно, страшного и божественного^{iv} Воскресения Христос, всех Создатель и Владыка^v, его встретил и стал его спутником, беседовал вместе с ним и разделил трапезу, и Сам приоткрыл предреченное о Нём, и явил славу Своей силы, и показал Самого Себя, как Он есть, в чудесном явлении^{vi}. Столь велик был в добродетели всеблаженный и всеславный Лука, четырьмя основными и остальными её видами^b овладевший и на такую возшедший удивительную и замечательную высоту, что удостоился боговидения и стал благовестником Домостроительства воплощенного Бога^{vii}.

Однако, обращая слово к началу, тщательно исследуем теперь вкратце, что происходило тогда. Всё было исполнено мрака и тьмы; и ужасная ночь безбожия охватила всякий народ и всякое племя; и род человеческий погибал в неведении о Творце и Создателе; враги^{viii} же служение

119г

р. 33

і ἄς καὶ μέχρι νῦν φασι διαμένειν τὴν φιλοτεχνίαν εἰς κάλλος ἐνδεκνυμένας **A** («которые (т. е. изображения) и доныне, как говорят, сохраняются, прекрасное являя искусство»); καὶ μέχρι τοῦ νῦν φασι διαμένειν τὴν φιλοτεχνίαν εἰς κάλλος ἐνδεκνυμένην τὴν μόρφωσιν **L** (редакция правщика) ii θείας καὶ ἀφράστου добавлено в **A** iii ἀπείρων добавлено в **A** iv φρικτὴν καὶ θείαν добавлено в **A** v ὁ πάντων ποιητὴς καὶ δεσπότης добавлено в **A** vi Лк. 24, 13–31; διὰ τῆς παραδόξου ἐπιφανείας; διὰ τῆς φοβεράς καὶ παραδόξου ἀφαντώσεως **A** («в страшном и чудесном исчезновении (Лк. 24, 31)» vii τῆς θείας καὶ ἐνσάρκου οἰκονομίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν **A** («божественного во плоти промысла Христа Бога нашего») viii ὀλεθρίων; δαιμόνων ὀλεθρίων **A** («враждебные демоны»)

а Кол. 4, 14 b Целомудрием, рассудительностью, справедливостью, мужеством (см. Прем. 8, 7)

119v

p. 34

и поклонение подобающие Владыке себе присвоили и глумились над простодушием поклоняющихсяⁱ. Один лишь народ иудейский соблюдал остаток знания о Создателе, от Моисея получив в охранение закон писанный. Но и среди них некоторые, беспечно проводя жизнь, смешались с другими народами и переняли от них зло, сами не имея сил изменить заблуждающихся, из-за них же вскоре повредившие благочестие. Другие же полагали, что нужно хранить неповреждённым данный им закон познания Бога, и не могли воззреть ввысь из-за тяжести буквы, ибо и сам закон, пожалуй, внушал низменные представления о божественном, и не имели сил направить мысль к свету истины. Поэтому почитали они Единоначалиеⁱⁱ, считая, что в Нём есть и познаётся одно только Лицо. Но подобало, чтобы некогда воссиял свет истины, и единое согласное славословие и поклонение надмирные невидимые силы и земные принесли Богу. Для этого нужна была сама Истина, которой одной возможно точным руководством и непоколебимым водительством направить к истинным помышлениям, чтобы ложь в многобожие впадших стала бы явной познанием единого истинного по естеству Бога; тем же, кто служил Единоначалию, постепенно ведомым к совершенному знанию, была явлена тайна Троицы. Ибо небезопасно было часто впадающим в многобожие открыть учение о Троице, чтобы, искушаясь тремя именами и полагая, что Ипостаси имеют чуждую друг другу природу, не увлеклись снова с не меньшей силой многобожием, или считая, что Лица Троицы безначальны и противоположны, или придумывая некие ступени, превосходства и подчинения Божества²⁰. Что удивляться тому, что древним это казалось чуждым и их слух не вмещал посвящения в истину, если даже и после того, как была истина проповедана, некоторые, благочестивые догматы вменив ни во что, дерзнули лишить Сына и Духа равной чести относительно Божества, заявив о том, что о Божестве Их говорится не в собственном смысле²¹, отрицая тождество сущности, чтобы, в именовании Единого сохраняя точное исповедание, избежать

i Следует тексту **A**: τῆς εὐθειας (εὐθηνίας **L** («изобилие»)) τῶν προσκυνούντων κατ'ορχουμένων

ii В **A** добавлено: ἀλλ' εἰς στενὸν κομιδὴ τὰ τῆς θεότητος περιεγράφετο («но весьма ограничивалось то, что относится к Божеству»)

20 βαθμούς τινας καὶ ὑπερβάσεις καὶ ὑποβάσεις θεότητος ἀναπλάττοντες.

21 πρὸς ὁμωνυμίαν (ὁμωνυμίας **L**) θεότητος καταφεύγοντες («к соименности божества прибегая»). Ср. Слово 29 свт. Григория Богослова (οἱ δὲ... Θεὸν μὲν εἶναι τὸν Υἱὸν ὁμολογοῦσιν... ὁμῶνυμον («они же исповедуют Сына Богом по соименности»)) (Gregorius Nazianzenus. Oratio 29 // PG. 36. Col. 92A).

многоча́лия и многобо́жия элли́нского язы́чества. Поэтому вечный и совершенный свет, жизнь живых и совершенная жизнь, сущих Создатель и совершенная Истина¹, сущая мудрость Божия, Само Слово и Сын, печать сущности Бога Отца, неизменный образ славы божественной, бестелесный прежде и непреступный воспринял тело, чтобы доступным стать для плоть носящих, словно к подобному, прибегающих к [им] не подобному, и явить истинное учение. И в то время тех, кто почитал Единоначалие, ибо они были ближе к истине, Сам учил Он, открывая, что Отец Его — Бог по естеству, Он же Сам — истинный Сын, таковым Отцом рожденный по естеству. Этому многообразные свидетельства были, и когда с небес пришёл к Нему глас Отца: *Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Моё благоволение. Его слушайте*^а, и в чудесах необычайных и удивительных, которые Он совершал, не нуждаясь в какой-то молитве словно бы к Тому, Кто Его выше, Своей силой и всесильной волей и повелением божественные творя знамения, хотя и возводил их к Отцу, чтобы явить сродство и тождество естества, и чтобы не думали, что Он — противник Бога, отступник от Первоначала. Также ввёл и более ясное о Духе познание, явно равным достоинством дел изъяснив, что и Он — Бог, обретший начало именно в происхождении из бытия Отца. Ибо Он говорит: *Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов*^б, и снова: *Кто скажет* (хулу, конечно) *на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем*^с, и ещё: *Дух истины, Который от Отца исходит*^д. И, являя присущую Духу ипостась, сказал: *Пошлю вам иного Утешителя*^е, и снова: *Умолю Отца, и даст вам иного Утешителя, да пребудет с вами вовек, Духа истины*^ф, и также: *Когда же придёт Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину*^г. Это ясно услышали и узнали от Господа Пётр, первый среди апостолов, и Лука^б, которого восхваляем ныне. И первый, обличая Ананию, сказал: *Зачем Сатана вложил в сердце твоё мысль солгать Духу Святому? Солгал ты не человекам, а Богу*^h и далее: *Что это согласились вы искушать Духа Святого?* Чудесный же Лука, повествуя о евнухе^с Кандакии таким образом ясно написал в Книге Деяний: *Дух сказал Филиппу: пойди и пристань к сей колеснице. И в другом месте: Когда они служили Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите мне Варнаву и Павла на дело, к которому я призвал их* и далее: *Сии, посланные Духом Святым*¹. Итак, ясно

120r

120v
p. 35

1 ὑποστάτις καὶ αὐτοαλήθεια опущено в L ii καὶ ὁ νῦν ἡμῖν εἰς εὐφημίαν προκείμενος Λουκάς A; καὶ ὁ νῦν L iii εὐνοῦχον (опущено в L)

а Мф. 17, 5 б Мф. 12, 28 с Мф. 12, 32; Лк. 12, 10 d Ин. 15, 26 e Ср. Ин. 15, 26 f Ин. 14, 16–17 g Ин. 16, 13 h Деян. 5, 3–4 j Деян. 13, 4

показано ипостасное Его бытие, особое Лицо, самобытная сила и равноценность природы.

Итак, такового точнейшего знания учителем для нас стал Сам Единый Господь. Ибо, хотя и пророки в чистых помышлениях просвещались о Троице и объявляли о Слове Божиим и Духе такими словами: *Словом Господа утверждены небеса и Духом уст Его — вся сила их и Послал слово Своё и исцелил их, и Духа Твоего Святого не отними от меня, и Дух Господа на мне, ибо Он помазал меня^а* — и другим подобным же образом, но ещё не изъяснили ясно Их ипостасное бытие¹, поэтому многими несущестными именами пользовалось воображение. Ибо Единый безупречный Учитель так определил, чтобы через Него было открыто об этом познание и даровано верным истинное поклонение и служение Божеству. Поэтому и возгласил Он Отцу: *Отче, прославь Сына Своего, да и Сын Твой прославит Тебя и Я прославил Тебя на земле и Я открыл имя Твое человекам^б*, ибо, как говорил Бог, не открыл Себя прежде святым. Ибо само знание о именовании было и прежде, но не было известно, что Он был Отец. Итак, просит Он, как Сын по естеству, чтобы было открыто людям, чтобы, узнав о равной природе, одно поклонение, не колеблясь в мыслях и не сомневаясь в сердце, все приносили, служа в Духе. И среди подобающе в Единоначалии утверждённых Источник истины и Бездна мудрости ввёл учение о почитании Бога. Тем же, кто далеко уклонился от истины и был одержим демонской ложью, не Сам открылⁱⁱ это учение, но благоволил, чтобы их привели к истинному познанию Бога посланные Им ученики. Потому и избрал Он собор апостоловⁱⁱⁱ, не ограничивая их число только двенадцатью, но и на других семидесяти поставил печать, чтобы множеству народов предстали многие учителя, и не ослабели они, в столь малом числе бесчисленным противостоя народам. Это открыл и Сам Христос, сказав: *Жатвы много, делателей же мало^с* и прочее.

К этому честному и чудесному^{iv} жребию был причислен и славный Лука, когда избрал его Тот, Кто знает сокровенные тайны сердца, провидел его чистоту и непорочность, великое желание и искусность проповеди. Он же, разумную имея природу, принял слово и был вместе с Павлом рукоположен, и путешествовал и подвизался вместе с ним, великое проявив усердие, и стал источником спасения многих, шумным

ⁱ ἄλλ' οὕτω τρανὴν τὴν τοῦτων ἰδιούποστατον ὑπαρξιν εἰσηγήσαντο (ἄλλ' οὕτω τρανὴν τὴν τοῦτων ἰδιούποστατον ὑπαρξιν οὐκ εἰσηγήσαντο **L** («но так ясное Их ипостасное бытие не изъяснили»))

ⁱⁱ ἐμφανίζει; ἐμποδίζει **A** ⁱⁱⁱ μαθητῶν; μαρτύρων **A** ^{iv} τιμίας καὶ θαυμαστῆς добавлено в **A**

^а Пс. 32, 6; 106, 20; 50, 13; Ис. 61, 1 ^б Ин. 17, 1; 17, 4.6 ^с Лк. 10, 2

потоком мудрых слов ложь обличая, чудотворением же показывая прочность познания Бога. Евангельскую же написав историю, весьма этим прославился и был причтён к первым и сопричислен к более славным. Итак, пока великий Павел был ещё жив и себя подвергал опасности ради Христа, вместе с ним разделял он труды, о которых написано, и проповедь. Когда же Павел совершил славный свой путь^а и к Богу как мученик переселился^і, тогда Лука Галатию²², Антиохию и прочие соседние земли и города посетил и утвердил в вере, оставшееся же время прожил в безмятежном спокойствии и так достиг глубокой старости (говорят, что жил он восемьдесят четыре года) и затем отошёл к своему Учителю, присоединившись к хороводам апостолов и удостоившись превосходства евангелистов.

В сравнении с кем из древних лучший не улучит он жребий? Не думаю, что найдётся кто-нибудь ему равный, ибо, пожалуй, нетрудно узнать, что среди тех один другому был равен или превосходил в добродетели, но все они уступали одному из апостолов. Если же скажешь, что Моисей превзошёл в созерцании Бога, то, узнав, что и они видели Бога, и не малое лишь время, но на протяжении многих дней, засвидетельствуешь их превосходство. Если в неизреченный тот мрак вхождению, блистанию неприступному и страшной молнии противоположишь беседу лицом к лицу и совместную трапезу, то присудишь им больший жребий. Если [же скажешь], что более всех Авраам прославлен, приняв Троицу, то увидишь, что и они, приняв Сына, вместе с Ним привлекли славу Отца и стали причастниками Святого Духа. Если выставишь в защиту некое в добродетели превосходство, то обнаружишь, что они стяжали всякую добродетель в избытке²³, тем более, что дано было им научиться у Самой Добродетели. И откуда, в особенности, могли достичь совершенства те, кто жил прежде, среди теней обращался, от истины же далеко отстоял? А они, приняв в точности высший закон, стали надёжными делателями реченного Богом. Свидетель же сему — Иоанн, большим из пророков названный Спасителем. Если же сии большими, чем

р. 37

122r

і μετελήλυθε; ἐξελήλυθε A

а 2 Тим. 4, 7

22 τὰς Γαλλίας; так же Галатию называет Евсевий в «Церковной истории» (*Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* III, 4 // PG. 20. Col. 220C).

23 Κἂν ἀρετῆς ὑπεροχὴν προβάλλῃ τινὰ τούτους τὴν ἅπασαν ἀρετὴν ἐν ὑπεροχῇ κεκτιμένους εὐρήσεις; Κἂν ἀρετῆς ὑπεροχῇ κεκτιμένους εὐρήσεις A

Иоанн, украшены делами и силами, то подобающим образом, конечно, несравненно превосходят бывших пред ними. Таковым является и воспеваемый ныне, с остальными апостолами одну честь имеющийⁱ, ибо между ними нет никакого сравнения, поскольку каждый считал своим то, что есть у другого²⁴, одинаковую приняв благодать Духа и полноту совершенных добродетелей, намного возвышаясь над древними.

Итак, с каким именем обратимся к нему по достоинству? Назовём его небом и не будем неправы, ибо единомышленно с нами пророк Давид говорит: *Небеса возвещают славу Божию и По всей земле прошла речь его и до пределов вселенной слова его*^a. Кому-то, обращающему взор на нечто доступноеⁱⁱ, может быть, кажется, что пророк намекает на гармоничное устройство видимого небаⁱⁱⁱ, словно бы устами направляющее к Создателю, но гораздо лучше думать, что в духовном видении пророк не исследовал сущее, но предвозвестил и предсказал о грядущем, если, конечно, возведённое им действительно было пророчеством. Назовём ли его также солнцем? Скажем истину, ибо, приблизившись к Солнцу праведности^b и восприняв сияние несозданного света, словно солнце, и сам он всем простирает лучи своего учения и во всех концах вселенной открыто проповедует евангельские свои писания. Если назовём его громом, то не будет это неподобающим, ибо и он, как и сын грома, прогремел вселенной небесные таинства, согласно пророку: *Глас грома Твоего в круге небесном*^c. Скажем, [что он] — молния? Оттуда же [есть у нас] доказательство: *Молнии твои осветили вселенную*. Но и облако, ибо осенил изнывающих в жаре неведения, дождь веры им источил и божественное им даровал исцеление. Назовём его кивотом божественным, манну внутри содержащим? Не ошибёмся, ибо чем иным вещественный был кивот, нежели прообразом истины? Ибо сии истинные и одушевлённые кивоты истинную и святую манну, небесный и неистощимый хлеб, повсюду носили в душах своих, позлащённых светлым божественным сиянием Духа. Сосуд? Ибо приготовил он верным потоки божественной мудрости, от дьявольского опьянения грехами

i Отрывок, соответствующий «Свидетель же... имеющий», вычеркнут при правке L ii Τις δοκεῖ πρὸς τὸ πρὸχρον ἀφορῶσι (ἀφορῶντα относится к προφῆτην L) iii ἀψιχοῖ (неодушевлённого) οὐρανοῖ (κόσμου A)

a Пс. 18, 2.5 (с заменой «их» на «его») b Мал. 3, 20 (LXX) c Пс. 76, 19

24 Διά τε τὸ θάτερον θάτερον οἰκιοῦσθαι («вероятно, потому, что они были движимы одним Духом»).

освобождая. Начальствующий? Давид провозгласил: *Ты поставишь их начальствующими по всей земле*^a. Сокровище? Но кто оставил нам такое неотъемлемое богатство, как сей в евангельских своих писаниях? Конь? Иной пророк так провозвестил: *Ты направил коней Своих в море*^b — и: *Ибо вошёл Ты на коней Своих и в этом — спасение*^c. Колесница? *Колесница Божия из десяти тысяч, тысячи благоденствующих*^d. Река? *Возвышают реки, Господи, возвышают реки глас свой*^e, ибо происходят из живительного источника и орошают души, принявшие семя веры, принося им обильные плоды добродетелей. Столб? Ибо дом премудрости^f, то есть Церковь, ими держится и на них утверждается. Труба божественная? Ибо явственным многозвучным гласом повсюду прозвучал, возвещая спасения проповедь. Бог? *Я сказал: вы — боги — и: Не называю вас друзьями, но братьями*^g. Но для чего выбирать мне по очереди именаⁱⁱ и пространным словом удручать души слушающих? Как Владыку и Спасителя нашего, Иисуса Христа мы называем многими и различными именами в соответствии с разнообразием имён и для подобающего описания свойств²⁵, присоединяя ко множеству названий подходящее и соответствующее именование: дверью, жезлом, каплей, жемчугом, хлебом, пастырем и иным образом Его именуем, также и тех, о ком говорим ныне. Ибо и Сам Он из-за подлежащих трудов дал ученикам именаⁱⁱⁱ.

p. 39

123v

Христос называется деревом жизни, но не согрешит, пожалуй, тот, кто и его назовёт деревом жизни, плод приносящим евангельским наставлением. Христа мы именуем вратами спасения, ибо ради него небесные селения нам раскрывают врата, но и ему соответствовало бы это имя, ибо его учением, ведущим к спасению, обретаем врата отворенными. Христос — миро, ибо сказано: *Имя твоё — разлитое миро*^h, вся вселенная благоухает веянием Его Божества, но и о нём так подобающе скажем, ибо он — благоухание Духаⁱ, источающий аромат благодати чудес. Виноградной лозой Христос назвал Самого Себя, но и, сродство и связь показав, их ветвями явил, виноградарем же назвал Своего Отца^k, но также им даровал это имя, ибо их трудами невозделанные

i проερχόμενοι; προερχόμενοι **A** ii Следуем **A**: Ἀλλὰ τί μοι κατὰ μέρος ἐκλέγειν τὰς λέξεις; Ἀλλὰ τί μοι τὰ κατὰ μέρος ἐκλέγειν τὰ πλεῖστα **L** iii δέδωκε... ὀνομασίαν ἀποφέρεισθαι (ἐπιφέρεισθαι **A**)

a Пс. 44, 17 b Авв. 3, 8 (LXX) c Авв. 3, 15 (LXX) d Пс. 67, 18 (LXX) e Пс. 92, 3 f Притч. 9, 1 g Пс. 81, 6; ср. Ин. 15, 15; отрывок «Бог... братьями» опущен в **L** h Песнь 1, 2 j Ср. 2 Кор. 2, 15 k Ин. 15, 15

124г
р. 40

души людей были вспаханы и усвоили семя боговедения. Дерзнёт слово, двигаясь дальше, причислить его к невещественным и бесплотным. Если назовём его херувимом, именование многого знания прилагая²⁶, не ошибёмся в подобии, ибо обилием духовного ведения и он многих избавил от безумной эллинской мудрости, в их душах насадив божественное познание. Серафимов жгучую²⁷ силу к нему отнесём? Ясно, что истинно, ибо огнем невещественного Божества заново его разум выплавился и весь он был обожжён причастием. В псалме сказано: *Угли возгорелись от него*^a, и всё легко сжигаемое безбожие и зло он до конца испепелил. Престолом его назовём? Ибо что иное представляет нам это название, как не надёжную твердынюⁱ упокоения Бога? И разве он не таков? Где среди земных найдём Божество столь упокоенным, как в апостолах? И что ещё говорю?ⁱⁱ Другом был он назван Христа, ибо сказано: *Вы друзья Мои*^b, сыном: *Вместо отцов твоих родились дети твои*^c, братом: *Возведу имя Твое братьям Моим*^d, матерью и отцом, ибо: *Кто мать и отец Мой? Всякий творящий волю пославшего Меня*^e, восхождением в добродетели себе собирающий наилучшую честь.

124v

Итак, какой воспоем гимн, достойный славного этого апостола и евангелиста? С каким приветствием к нему обратимся, какими похвальными песнями его увенчаем, каким славословием почтим его, какими возвышенными словами прославим?ⁱⁱⁱ Истинно, не достанет сил у земного ума созерцать возвышенные и великие совершённые им дела. Как блажен град Константина, получивший в благой удел себе священные и честные^{iv} его мощи! Блажен и сам Константин, к другим величайшим своим деяниям прибавивший также и то, что перенёс в славный и великий^v сей град вместе с теми и святыне мощи всеславных Андрея и Тимофея и [что] величайший дар преподнёс для защиты его, охранения и спасения. Блажен и сей храм, истинно вас достойный, в который

i ρόνιμον παγιότητα (παναγιότητα **A** («всесвятость»)) ii Это предложение добавлено в **A**
iii Последнее придаточное предложение отсутствует в **A** iv καὶ τίμιον добавлено в **A** v τῇ
λαμπρῇ καὶ μεγίστῃ πόλει добавлено в **A**

a с. 17, 9 b Ин. 15, 14 c Пс. 44, 17 (в LXX: ἀντὶ τῶν πατέρων ἐγενήθησάν σοι υἱοί, в рукописи: ἀντὶ τῶν πατέρων ἐγεννήθησάν υἱοί σου) d Пс. 21, 23 e Ср. Мф. 12, 50

26 Ср. ἐθέλει δὲ τὸ ὄνομα τῶν Χερουβὶμ δηλοῦν ἐπίγνωνσιν πολλήν (Clemens Alexandrinus. Stromata V, 6, 36).

27 Πρηστήριον. Это слово использует Дионисий Ареопагит в трактате «О небесной иерархии» (Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia 13, 2 // PTS. 36. S. 44).

втроём вы пришли и где вы сияете лучами чудес [к вам] приходящим, изливаете миро ваших благодатных даров и незыблемое спасение подаёте.

Но если и не можем мы составить достойный гимн, не будет у нас недостатка в мольбах и молитвах к тебе, о посвящённый в неизреченные и невыразимые тайны Божии. Итак, молим тебя, спаси, опытный кормчий, нас от треволнений и бури жизненных обстоятельств. Приведи нас, гавань, исполненная покоя, к спасительной пристани, достигшим которой — надёжное охранениеⁱ и всякого страха изгнание, направь, исполненный Божества проводникⁱⁱ, к небесному жительству, вознося нас над соблазнами дьявола, которыми мы пленяемся, беспечностью одержимые, и становимся добычей его хитрости и коварства. Укажи, ко спасению приводящий, нам путь к жизни вечной, ради которой Бог стал человеком, причастился страданиям и испытал смерть, чтобы даровать её прибегающим к Нему несомненным помыслом. Охрани, страж крепкий, нас покровом твоей благодати, избавляя от вреда супротивных и зла. Просвети, светило вечно блистающее, наши сердца светом твоих чудес и отгони мглу и тьму прегрешений. Паси нас, пастырь священный, на живоносном лугу заповедей Владыки и приведи нас в ограду божественной благодати. Исцели, врач превосходный, наши страсти и немощи, всякую язву и порчу от нас отгоняя и даруя здоровье: как духовное и души очищающее, так и плотское, силу в телах проявляющее. Утверди, лучший учитель, нас в несомненном знании истины, чтобы не согрешали, не ведая о благом и подобающем, размышляя о должном. Открой, священный евангелист, уши наших сердец, да звучат в них твои священные словеса, которыми обретём благовестие вечного царстваⁱⁱⁱ. Протяни руку лежащим, стань помощником изнурённых. Заступи в опасности пребывающих, защити сущих в нуждах. Бурю злых духов разгони дунением могучей силы. Одержимых грехами и их приманкой ещё соблазняемых своей всеильной молитвой приведи к познанию ущербного их устройства и обрати. В покаянии и слезах ищущим прощения своих грехопадений и к тебе прибегающим, посреднику милосердного Господа, подай скорое избавление. Жизнь свою добродетельно проводящим даруй помощь спасительную, протяни руки твои святые над стадом, которое многими собрал ты трудами, обильным учением обручил Владыке, вскормил хлебом жизни, исполнил спасительным питием^{iv}.

p. 41

125r

p. 42

125v

i В **A** добавлено *τέλεις*; в таком случае перевод: «где ты — надёжное охранение и всякого страха изгнание» ii *ὡς χειραγωγὸς πανενθέος* добавлено в **A** iii *δι' ὧν τὰ εὐαγγέλια κομιούμεθα τῆς αἰωνίου βασιλείας* добавлено в **A** iv *τῷ πόματι τοῦ σωτηρίουνάματος ἐνέπλησας; τῷ πόματι τοῦ σωτηρίου αἵματος ἐπότισας A («напоил питием спасительной крови»)*

Молись о народе, с горячей верой и усердием к тебе прибегающем, защити град сей, тебе врученный и наследовавший твои славные досточтимые мощи, сохрани невредимым от всякого зла, от варваров и ино-племенников, избавь от гнева Божия и напастей, утверди непоколебимо царскую власть, огради царей, право верующих и твой образ целующих, возвесели души твой почитающих праздник. Имеешь неуклонное дерзновение к Богу, неодолимую мощь и силу непобедимую, ибо ты — ученик Спасителя, священный апостол, проповедник по всей вселенной, громогласный евангелист¹, многие труды ради Христа подъявший, крайней достигший добродетели, спасительным подражавший страстям, равный ангелам, с серафимами пребывающий, сияние Троицы присно приемлющий. Итак, не переставай молиться о нас. Тебя мы стяжали защитником спасения нашего, к тебе, охранителю наших душ, мы прибегаем, к тебе, нашей жизни защитнику и предстателю, устремляемся. Яви сострадание, открой твоего милосердия двери, прими наши жалобные моления и воздай нам благословением твоей благодати, чтобы в радости и веселии спасительном ежегодный твой праздник мы всегда совершали во славу и похвалу единосущной и воспеваемой Троицы, Которой подобает честь и поклонение во веки веков. Аминь.

Источники

- Andreas Cretensis*. De sanctorum imaginum veneratione // PG. T. 97. Col. 1302D–1304.
Andreas Cretensis. Oratio VII: In Domini nostri transfigurationem // PG. T. 97. Col. 932B–957.
Andreas Cretensis. Oratio XVII: Encomium in sanctum martyrem Georgium // PG. T. 97. Col. 1169D–1192C.
Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia / hrsg. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin: W. de Gruyter, 1991. (PTS; Bd. 36).
Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica // PG. T. 20. Col. 45–906A.
Gregorius Nazianzenus. Oratio 43 // PG. T. 36. Col. 493–605.

¹ В этом месте обрывается рукопись **A**. Концовка в **L**: ὡς πόλλους ὑπὲρ Χριστοῦ καταβαλλόμενος πόνους, ὡς εἰς ἀρετῆς φθάσας τὸ ἀκρότατον, ὡς μιμητὴς χρηματίσας τῶν σωτηρίων παθημάτων, ὡς τοῖς ἀγγέλοις ἰσότιμος, ὡς τοῖς σεραφίμ συμπαριστάμενος, ὡς τῆς Τριάδος τὴν αἴγλην διὰ παντὸς ὑποδεχόμενος, μὴ ἐλλείποις τοίνυν ὑπὲρ ἡμῶν πρεσβεύων. Σὲ τὸν ἐπικούρον τῆς ἡμῶν σωτηρίας κεκτήμεθα, σὲ φύλακα τῶν ἡμετέρων ψυχῶν προβαλλόμεθα, σὲ προστάτην καὶ κηδέμονα τῆς ἡμετέρας ζωῆς προτεινόμεθα. Δεῖξον οὖν σπλάγχχνα οἰκτιρμῶν, ἀνοιξον τὰς πύλας τῆς σῆς εὐμενείας, δέξαι τὰς ἡμῶν οἰκτροτάτας δεήσεις καὶ ἀντίδος ἡμῖν τὰς τῆς σῆς χάριτος εὐλογίας. Ὅπως ἐν εὐφροσύνῃ καὶ θυμῷ σωτηρίας τὴν σὴν ἐτήσιον διὰ παντὸς ἐκτελοῖμεν πανήγυριν, εἰς δόξαν καὶ αἶνον τῆς ὁμοουσίου καὶ πανυμνήτου Τριάδος, ἣ πρέπει τιμὴ καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν

Gregorius Nazianzenus. Oratio 29 // PG. T. 36. Col. 73–104.

Maximus Confessor. Opusculum theologicum et polemicum X // PG. T. 91. Col. 133A–137C.

Литература

Antonopoulou Th. Photios Deacon and Skeuophylax of the Holy Apostles and His Encomium on St Luke the Evangelist // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 2005. Bd. 55. S. 7–42.

Aubineau M. Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. 2. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1980.

Auzépy M.-F. La carrière d'André de Crète // *Byzantinische Zeitschrift*. 2009. Bd. 88. S. 1–12.

Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd. 2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1939.

Halkin F. Bibliotheca hagiographica graeca. T. 2. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957.

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Λαούροας Β. Ανδρέου Αρχιεπισκόπου Κρήτης του Ιεροσολυμίτου, εγκώμιον εις τους Αγίους Δέκα και καλλινίκους Μάρτυρας // *Κρητικά Χρονικά*. 1949. T. 3. Σ. 85–117.

An Encomium on St. Luke the Evangelist

Translation from Ancient Greek, Preface and Commentaries

Oleg M. Pushin

MA in Theology, PhD in Mathematics

Assistant at the Department of English for Philosophy and Social Sciences
at the Saint-Petersburg State University

University embankment, 7–9, Saint-Petersburg 199034, Russia

olegpushin1000@gmail.com

For citation: "An Encomium on St. Luke the Evangelist". Translation from Greek, Preface and Commentaries by Oleg M. Pushin. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 71–92 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.003

Abstract. This article is dedicated to an encomium on St. Luke the evangelist, whose text has been preserved in the manuscript Laud. gr. 81 (and two copies of it), which says that its author is St. Andrew of Crete, and in Ambrosianus A 63 inf., according to which the author is Photios, deacon and skeuophylax. Some arguments in favor of St Andrew's authorship are considered and a translation into Russian is given.

Keywords: encomium, St. Luke the evangelist, Andrew of Crete, deacon and skeuophylax Photios.

References

- Antonopoulou Th. (2005) "Photios Deacon and Skeuophylax of the Holy and His Encomium on St Luke the Evangelist". *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, vol. 55, pp. 7–42.
- Aubineau M. (1980) *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, vol. 2. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- Auzépy M.-F. (2009) "La carrière d'André de Crète". *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 88, pp. 1–12.
- Ehrhard A. (1939) *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, vol. 2. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Halkin F. (1957) *Bibliotheca hagiographica graeca*, vol. 2. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- Heil G., Ritter A. M. (eds.) (1991) *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia*. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 36).
- Lampe G. W. H. (1961) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Laourdas B. (1949) "Andreou Archiepiskopou Krētēs tou Ierosolymitou, enkōmion eis tous Agious Dekā kai kallinikous Martyras" ["An Encomium on Ten Saint and Glorious Martyrs by Andrew, Archbishop of Crete, Jerusalemite"]. *Krētika Chronika [Cretan Chronicle]*, vol. 3, pp. 85–117 (in Greek).

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

«ОДНА ЕΝΕΡΓΕΙΑ»
У СВТ. КИРИЛЛА
АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
В «ТОЛКОВАНИИ
НА ЕВАНГЕЛИЕ
ОТ ИОАННА» (Ин. 6, 53)

ПЕРЕВОД¹ С АНГЛИЙСКОГО
ИЕРОМОНАХА ФЕОДОРА (ЮЛАЕВА)

Ханс ван Лоон

доктор богословия
научный сотрудник Центра изучения раннего христианства
Тилбург / Амстердам (Нидерланды)
Nieuwegracht 65, 3512 LG Utrecht, the Netherlands
jcvanloon@gmail.com

Иеромонах Феодор (Юлаев)

магистр богословия
старший преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
ulaev.theodor@gmail.com

1 Я хотел бы выразить признательность иеромонаху Федору (Юлаеву) за ценные замечания, благодаря которым в статью был внесён ряд уточнений и исправлений. [Публикация на русском языке — первая публикация этого исследования. Английский вариант статьи написан автором специально для журнала «Библия и христианская древность» и нигде пока не издавался. Русский перевод был просмотрен и уточнён автором. — *иером. Ф. Ю.*]

Для цитирования: Лоон Х., ван. «Одна ἐνέργεια» у свт. Кирилла Александрийского в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) / перевод с английского иером. Феодора (Юлаева) // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 93–139. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.004

Аннотация

УДК 27-31

В настоящей статье анализируется одно выражение свт. Кирилла Александрийского (ок. 378–444). В своём «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) святитель, объясняя действие Евхаристии через сравнение с воскрешением дочери Иаира (Лк. 8, 53–54) посредством повеления Христа и протягивания Его руки, называет животворящую ἐνέργεια одной и сродной. В VII в. это место было введено моноэнергистами для доказательства того, что во Христе есть только одна ἐνέργεια. В статье сначала рассматривается, какое значение придавалось выражению «одна и сродная ἐνέργεια» различными поборниками моноэнергизма, прп. Максимом Исповедником (579/580–662), а также несколькими богословами Нового времени. После этого исследуется, что именно подразумевал сам свт. Кирилл, когда писал этот фрагмент. Автор приходит к выводу, что одна ἐνέργεια — это божественная ἐνέργεια, которая действует как через повеление, так и через прикосновение. Это не синтез божественной и человеческой энергий. Человеческая ἐνέργεια не упоминается в этом контексте, но из других мест становится ясным, что, согласно свт. Кириллу, Христос имеет также и человеческую ἐνέργεια.

Ключевые слова: свт. Кирилл Александрийский, прп. Максим Исповедник, Сергей Константинопольский, Макарий Антиохийский, христология, сотериология, моноэнергизм, дизэнергизм, человечество Христа.

Введение

Во всех сохранившихся трудах свт. Кирилла, архиеп. Александрийского (412–444), имеется только одно место, в котором святитель говорит об «одной энергии» (μία ἐνέργεια)² применительно ко Христу в таком контексте, где Христос действует и как Бог, и как человек. Это «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53), где по поводу воскрешения Христом дочери Иаира (Лк. 8, 53–54) сказано: «Животворя как Бог всемогущим повелением, Он животворит также и через прикосновение [Своей] святой плоти, показывая посредством обоих, что действие было одним и сродным (μίαν τε καὶ συγγενῇ δι' ἁμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν)»³. В своей монографии «Дифизитская христология Кирилла Александрийского»⁴ я кратко обсуждал этот отрывок, но ввиду той роли, какую сыграл этот текст в моноэнергистской / монофелитской полемике двумя столетиями позже, он заслуживает более полного исследования.

- 2 Поскольку греческое слово ἐνέργεια переводится по-разному («действие, деятельность, действенность, энергия, сила») и может иметь разное значение, а я не хочу задавать свою интерпретацию его определённым переводом, я оставляю его без перевода. Но в цитатах я воспроизвожу перевод, выбранный цитируемым автором, если не добавляю его с изменениями. [В русском переводе ἐνέργεια по возможности оставлено без перевода там же, где и у автора, но если этого необходимо требует связь слов, то оно заменяется словом *энергия* в нужном падеже, набранным курсивом. Перевод цитат древних источников выполнен непосредственно по изданиям их оригинального текста с учётом английской версии автора статьи. Имеющиеся русские переводы для сравнения указываются в примечаниях. — *Примеч. пер.*] Это же касается и слова συγγενής.
- 3 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 1 (In. 6, 53) // S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 (repr. Bruxelles, 1965). Vol. 1. P. 530. Англ. пер.: «While giving life as God by his all-powerful command, he also gives life by the touch of his holy flesh, demonstrating through both that the operation was a single and cognate one» (Russell N. Cyril of Alexandria. London, 2000. (The Early Church Fathers). P. 115). Ср. рус. пер. проф. М. Муретова: «Животворя как Бог всемогущим велением, животворя также и чрез прикосновение Святой Плоти, Он в том и другом отношении являет единую и родственную действенность (силу)» (Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 38). Ввиду порядка слов в греческом тексте, я предпочитаю принимать μίαν τε καὶ συγγενῇ как предикат, нежели как атрибут. Ср.: «Он показывает одну совместную деятельность посредством обоих (he displays one joint activity through both)» (Cyril of Alexandria. Commentary on John / ed. J. C. Elowsky; trans. D. R. Maxwell. Downers Grove (Ill.), 2013. Vol. 1. (Ancient Christian Texts). P. 236). Перевод слова συγγενῇ обсуждается в настоящей статье ниже. В контексте моноэнергистской / монофелитской полемики эту фразу в разных случаях приводили как μίαν τε καὶ συγγενῇ δι' ἁμφοῖν ἐπιδείκνυν ἐνέργειαν.
- 4 Loon H., van. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 96). P. 567–568.

Моноэнергисты приводили этот отрывок из сочинений свт. Кирилла в подкрепление своего утверждения, что во Христе была только одна $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Прп. Максим Исповедник в ответ доказывал, что выражение, употреблённое свт. Кириллом в «Толковании на Евангелие от Иоанна», не отрицает того, что во Христе имеются две $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Почти столетие назад Йосип Марич написал статью (на латинском языке), в которой аргументировал, что одна $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ в тексте свт. Кирилла указывает на результат (effectus) действия Христа, в то время как имеется его двойное побудительное начало (duplex causa) — божественное и человеческое⁵. Гвидо Баузенхарт в обширном примечании к своему немецкому переводу «Диспута с Пирром» прп. Максима Исповедника обсуждает выражение свт. Кирилла «одна $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ » и делает вывод, что оно отсылает к божественной $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, которая действует также через плоть Христа⁶. Алоис Грильмайер проводит прямую линию от Аполлинария через «одну $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ » свт. Кирилла и «новую богомужную $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ » Псевдо-Дионисия⁷ к «одной $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ » VII в.⁸

В настоящей статье я намерен исследовать, что свт. Кирилл подразумевал под «одной $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ » в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53), и сравнить это с интерпретациями VII в. Я начну с точек

5 *Marić J. Nova exegesis commentarii a Cyrillo Alexandrino in Ioannem 6,54 compositi // Bogoslovska smotra. Ephemerides theologicae Zagrabienensis. 1923. Vol. 11. № 3. P. 296–306.* Ин. 6, 53 в издании Нестле-Аланда (NA) и в большинстве новых переводов соответствует Ин. 6, 54 в Вульгате, поскольку стих 51 по NA в Вульгате разбит на два стиха, 51 и 52. [В Елизаветинской Библии и в Синодальном переводе это также Ин. 6, 53]. См. также: *Marić J. Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I // Bogoslovska smotra. Ephemerides theologicae Zagrabienensis. 1926. Vol. 14. № 1. P. 55–102.*

6 *Bausenhardt G. «In allem uns gleich ausser der Sünde»: Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenner zur altkirchlichen Christologie: Mit einer kommentierten Übersetzung der "Disputatio cum Pyrrho". Mainz, 1992. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; Bd. 55). S. 292–299, n. 83. Вывод см.: S. 299.*

7 *Ps.-Dionysius Areopagita. Epistula 4 // PTS. 36. S. 161:9.*

8 «Dieser [Apollianarian] Vorstellung wirkt auch bei einer Anzahl von Vätern nach, die... die Mia physis-Formel beibehielten» [Эта (аполлинарианское) понятие сохраняется у ряда отцов, которые... удержали формулу «одна природа»], и «Hier tut sich der Weg von Cyrill von Alexandrien über Pseudo-Dionysius zur Lehre der einen Energiea und dem einen Thelema im 7. Jh. auf» [Здесь открывается путь от Кирилла Александрийского через Псевдо-Дионисия к учению об одной энергии и одной воле VII века] (*Grillmeier A. Das östliche und das westliche Christusbild: Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus // Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift für theologische und philosophische Forschung. 1984. Bd. 59. S. 92–93).*

зрения моноэнергистов и прп. Максима Исповедника, далее рассмотрим различные значения, какие имеют в сочинениях свт. Кирилла термины *συγγενής* и *ἐνέργεια*, после чего перейду к смыслу его высказывания в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53).

Моноэнергистские интерпретации

В документах, относящихся к моноэнергистской / монофелитской полемике VII в., мы находим несколько ссылок на упоминание об «одной *ἐνέργεια*» Кирилла в его «Толковании на Евангелие от Иоанна». Хотя это были споры внутри халкидонитского, а следовательно и дифизитского, лагеря⁹, деяния VI Вселенского Собора в Константинополе (680–681) включают также две цитаты из миафизита¹⁰ Анфима Трапезундского (бывшего патриархом Константинопольским с июня 535 до марта 536 г. и низложенного императором), взятые из его трактата, адресованного императору Юстиниану¹¹. В нём Анфим доказывает, что во Христе не было неведения ни в Его Божестве, ни в Его разумной душе. После цитирования отрывка из Кириллова «Толкования на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) он добавляет:

«Если мы знаем, что всеведение является собственным для разумной божественной *ἐνέργεια*, и мы научены, что есть одна и та же приличная Богу *ἐνέργεια* того и другого, то каким образом мы не будем на основании этого исповедовать, что есть одно и то же всеведение, как мы сказали, у одного Христа — и по Его Божеству и по Его человечеству?»¹²

9 Hovorun C. Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston, 2008. (Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1500; vol. 77). P. 103, 163.

10 По настоянию автора мы удерживаем употребляемую им форму этого слова (*miaphysite*), равно как и однокоренных слов, вместо более традиционной формы «монофизит» (*monophysite*). Х. ван Лоон отказывается от использования последнего термина, поскольку, по мнению «восточных православных» (нехалкидонитов), это — полемическое наименование, данное их оппонентами, которое неверно отражает их собственную христологию (Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 17, note 12). — Примеч. пер.

11 *Anthimus Trapezuntinus. Sermo ad Iustinianum* [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio X] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 370–372 (см. также: Actio XI // Ibid. P. 512). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1908. Т. 6. С. 131. Англ. пер: Grillmeier A., Hainthaler Th. Christ in Christian Tradition. Vol. 2. Pt. 2. The Church of Constantinople in the Sixth Century. London; Louisville (Ky.), 1995. P. 366–367. Здесь же (Ibid. P. 355, note 181) даётся больше информации о трактате Анфима к императору Юстиниану.

12 *Anthimus Trapezuntinus. Sermo ad Iustinianum* // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 372:17–21.

В другом отрывке, сохранившемся в сирийском переводе, он заявляет вполне недвусмысленно: «С самого соединения с Ним [Богом Словом] она [душа Христа] обогатилась всей Его боголепной ἐνέργεια, мудростью и всеведением, так что есть одно и то же знание как у Бога Слова, так и у разумной и мыслящей души»¹³. Таким образом, согласно Анфиму, Христос знал всё по Своей божественной ἐνέργεια, а также как человек. Он приводит в подтверждение такого понимания текст свт. Кирилла, а это подразумевает, что он интерпретирует Кириллову «одну ἐνέργεια» как божественную ἐνέργεια, которая после Воплощения действует также через человечество Христа. Человеческое неведение Христа преодолено и упразднено Его божественным знанием точно так же, как Его человеческая неспособность воскресить мёртвого была преодолена и упразднена способностью божественной¹⁴.

Вторую ссылку на «одну ἐνέργεια» свт. Кирилла можно найти в письме Сергия, патриарха Константинопольского (610–638)¹⁵, который вместе с императором Ираклием (610–641)¹⁶ продвигал мнение, что во Христе была только одна ἐνέργεια. В своём первом письме к Киру¹⁷, епископу Фасиса, Сергий ссылается на свт. Кирилла следующим образом: «Мы знаем, что некоторые из одобренных Отцов, и в особенности святейший Кирилл, архиепископ Александрии, сказал в некоторых своих сочинениях об одной животворящей деятельности (ἐνέργεια) Христа, истинного Бога нашего»¹⁸.

13 Monophysite Texts of the Sixth Century / ed. A. Van Roey, P. Allen. Leuven, 1994. (Orientalia Lovaniensia analecta; vol. 56). P. 64. Ср. англ. пер.: Grillmeier A., Hainthaler Th. Christ in Christian Tradition. P. 368.

14 Именно так объясняют понимание Анфимом «одной ἐνέργεια» Гриллмайер-Хайнталлер (Grillmeier A., Hainthaler Th. Christ in Christian Tradition. P. 368) и о. Кирилл (Говорун) (Hovorun C. Will, Action and Freedom. P. 36).

15 О Сергии см.: Hovorun C. Will, Action and Freedom. P. 55–76; Winkelmann F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. Frankfurt am Main, 2001. (Berliner Byzantinische Studien; Bd. 6). S. 258–260.

16 Winkelmann F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. S. 210–213.

17 Sergius Constantinopolitanus. Epistula ad Cyrum episcopum Phasidis (postea Alexandriae) [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XII] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 528–530. Winkelmann F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 20. S. 58. Написано в 626 г. Англ. пер.: Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and other Documents / ed. P. Allen. Oxford; New York, 2009. (Oxford Early Christian Texts). P. 162–167. Полин Аллен для переведённых ею сочинений воспроизводит также греческий текст по ACO (с некоторыми изменениями). Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 170–171.

18 Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XII // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 528:12–15.

В этом письме Сергий не объясняет, как он понимает «одну ἐνέργεια», он только ссылается на Отцов: «Ведь крайне необходимо не только по мысли следовать учениям святых Отцов, но и пользоваться теми же самими выражениями, что и они, и совершенно никакого не вводить новшества»¹⁹.

Кир в письме к Сергию²⁰ сослался на знаменитое выражение из «Томоса» св. папы Льва: каждый образ действует в общении с другим — и сделал вывод, что «Томос» «открыто провозглашает две деятельности (δύο ἐνεργείας), разумеется, в общении друг с другом»²¹. На это Сергий отвечает, что никто из Отцов, защищавших «Томос», не говорил о двух ἐνέργεια. В качестве примера он упоминает письмо свт. Евлогия Александрийского, которое посылает Киру в качестве приложения.

Позднее, после того как Кир стал патриархом Александрии (631–642)²² и составил «Удостоверение» об унии между халкидонитами и нехалкидонитами (феодосианами) в девяти главах²³, Сергий написал в другом письме Киру²⁴, что «Тот же самый один Христос совершал (ἐνεργεῖν) боголепное и человеческое одной деятельностью (μὴ ἐνεργείᾳ). Ибо всякая божественная и человеческая деятельность (ἐνέργεια) происходила от одного и Того же самого воплощённого Бога Слова»²⁵. С одной стороны, слова Сергия: «всякое божественное и человеческое действие» — можно понять как допущение множественного числа *энергий* (ἐνέργεια), божественной и человеческой, но с другой стороны, он сказал, что всё производится одной *энергией*. Кажется, что этим языком одной *энергии* он хочет подчеркнуть единство субъекта воплощённого Слова.

19 Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XII // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 530:18–20.

20 *Cyrus Alexandrinus*. Epistula ad Sergium Constantinopolitanum [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XIII] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 588–590. *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 19. P. 57–58. Англ. пер.: Sophronius of Jerusalem. P. 161–163. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 186–187.

21 Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XIII // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 590:4–5.

22 *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. S. 227–228.

23 *Cyrus Alexandrinus*. Satisfactio facta inter Cyrum et eos qui erant ex parte Theodosianorum [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XIII] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 594–600. *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 27. S. 66–67. Написано в 633 г. Англ. пер.: Sophronius of Jerusalem. P. 169–173. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. 187–189.

24 *Sergius Constantinopolitanus*. Epistula ad Cyrum Alexandrinum [Synodus Lateranensis. Secretarius 3] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 136–138. *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 40. S. 76. Написано в 633 г. Англ. пер.: Sophronius of Jerusalem. P. 177–183.

25 Synodus Lateranensis. Secretarius 3 // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 136:36–38.

Когда свт. Софроний — ещё как игумен, а не как патриарх Иерусалимский (633–638)²⁶ — выступил против моноэнергистского языка, Сергий выпустил свой «Псефос», или «Решение»²⁷, в котором постановлял, что не следует более говорить об одной или двух в отношении к ἐνέργεια(ι) Христа. Считается, что точка зрения, выраженная в «Псефосе», была удержана в письме Сергия к Гонорию²⁸, папе Римскому (625–638)²⁹: один и Тот же самый Христос «совершает (ἐνεργεῖν) как божественное, так и человеческое, и всякая ἐνέργεια, будь то боголепная или приличная человеку, происходит» от одного воплощённого Слова Божия³⁰. Это очень похоже на то, что он написал во втором письме к Киру, но без выражения: «одна ἐνέργεια». Чуть ниже в письме к Гонорию патриарх пишет:

«Спасительное наставление богоносных Отцов ясно учит, что разумно одушевлённая плоть Господа никогда отдельно и по своему побуждению (ἐξ οἰκείας ὀρέξεως) не делала своего природного движения в противоречии с мановением (τῇ νεύματι) Бога Слова, соединившегося с ней ипостасно, но как того желал (ἐβούλετο) Сам Бог в отношении времени, качества и количества (ὁλότε καὶ οἶαν καὶ ὅσην)»³¹.

Далее он использует человеческую душу и тело как метафору: в точности так же, как тело водится разумной душой, «полный человеческий состав» Христа (ὅλον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ σύγκριμα) «всегда и во всех случаях» был под водительством божества Слова³². Это позволяет лучше понять, каким образом Сергий представлял себе единство субъекта у Христа: хотя в Нём имеются и божественная, и человеческая ἐνέργεια, в конце концов, именно воля божественного Слова принимает решения также и о движениях человеческой природы³³.

26 Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. S. 261–262.

27 CPG 7606 (примеч.). Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 36. S. 73–74. Написан в 633 г.

28 *Sergius Constantinopolitanus*. Epistula ad Honorium papam [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XII] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 534–546. Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 43. S. 77–78. Написано в 633–634 г. Англ. пер.: Sophronius of Jerusalem. P. 183–195. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 172–176.

29 Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. S. 213.

30 *Sergius Constantinopolitanus*. Epistula ad Honorium // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 542:5–6. Сходное утверждение встречается у Сергия и ниже: Ibid. P. 546:13–15.

31 Ibid. P. 542:17–21.

32 Ibid. P. 542:21–544:3.

33 Ричард Прайс (Price R. M. Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? // *Studia patristica*. 2010. Vol. 46. P. 221–232) доказывает, что понимание Сергия не отличается от понимания

Третья ссылка на «одну ἐνέργεια» свт. Кирилла встречается в цитате из Макария, патриарха Антиохийского (669–681), который лично присутствовал и был осуждён на VI Вселенском Соборе³⁴. Макарий в «Письме африканскому монаху и пресвитеру Луке»³⁵ цитирует «Толкование на Евангелия от Иоанна» (Ин. 6, 53) свт. Кирилла и продолжает:

«Ты видишь, как он, хотя и сказал, что каждый образ действует (ἐνεργεῖν), но показал одну Его ἐνέργεια вследствие общения друг с другом? Ведь на основании сказанного им, что Он животворит как Бог и животворит также через прикосновение, он не научил нас думать о двух животворящих и двух ἐνέργεια, как эти новые догматисты»³⁶.

Выражения: «каждый образ действует» и «в общении друг с другом» — взяты из «Томоса» св. папы Льва³⁷. Макарий добавляет текст свт. Кирилла, чтобы дать моноэнергистскую интерпретацию положения свт. Льва о том, что каждый образ действует в общении с другим.

В «Исповедании веры»³⁸, зачитанном на VI Вселенском Соборе и содержащемся в его деяниях, Макарий развивает свои взгляды на одну ἐνέργεια и одну волю. Он цитирует и пересказывает фрагменты писем Сергия к Киру и Гонорию, а также четвёртого письма Дионисия

бывших до него святых Отцов, но они использовали разные слова, чтобы выразить это. Согласно ему, прп. Максим Исповедник был первым, кто по-настоящему оценил человеческую волю. О. Кирилл (Говорун) утверждает, что монофелиты лишали человеческую душу Христа воли (*Hovorun C. The Issue of Wills and Energies in the Perspective of the Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. Chr. Chaillot. Volos, 2016. P. 144–145*).

34 О Макарии известно немного. См.: *Hovorun C. Will, Action and Freedom. P. 87, note 202; Winkelmann F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. S. 231–234.*

35 *Macarius Antiochenus. Sermo missa ad Lucam presbyterum et monachum Africae [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XI] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 510. Winkelmann F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 129. S. 137. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 166–167.*

36 Ὁρθῶς ὅπως εἰπὼν ἐνεργεῖν ἑκατέραν μορφὴν διὰ τὴν μετὰ θατέρου κοινωνίαν μίαν αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν ἀπεφώνητο (Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XI // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 510:17–20).

37 Эти слова у Макария очень похожи на слова из греческого перевода «Томоса» св. Льва (ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 1. P. 14:27–28): «ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅτερ ἰδίον ἔσχηκεν». Эта фраза цитируется в первом письме Сергия Киру (ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 528:25) и в письме Сергия Гонорию (Ibid. P. 546:16–17).

38 *Macarius Antiochenus. Confessio fidei [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio VIII] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 218–230. Winkelmann F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 163. S. 164. Было представлено на Соборе 7 марта 681 г. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 86–90.*

к Гаю³⁹ и приводит фрагмент из свт. Григория Нисского, уже цитированный Сергием в письме к Гонорию, где свт. Григорий утверждает, что хотя при спасении мира «страдание принадлежало плоти, но ἐνέργεια была Божией»⁴⁰. Его понимание «одной ἐνέργειας» сходно с пониманием Сергия. Макарий также использует слово ἐνέργεια в двух значениях. Во-первых, он относит его к любой деятельности Христа, утверждая, подобно Серию: «Мы веруем, что чудеса и страдания принадлежали Тому же самому и что каждая ἐνέργεια, является ли она боголепной или приличной человеку, исходит по-новому от одного и Того же самого Христа, Бога нашего»⁴¹. Это предполагает множественность ἐνέργειας, божественных и человеческих. Во-вторых, он объединяет все эти ἐνέργειας в одну и, как мы видели, утверждает, что свт. Кирилл «показал одну Его [Христа] ἐνέργεια» и «не научил нас думать о двух животворящих и двух ἐνέργειας»⁴². Таким способом он хочет сохранить единство Христа. И наконец, для Макария также есть одна божественная воля, которая принимает решения и действует, в том числе через человечество Христа⁴³.

39 Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio VIII // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 222:19–21: «οὐ γὰρ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα οὐδ' αὖ κατ' ἄνθρωπον τὰ ἀνθρώπινα, ἀλλ' ἐνανθρωπήσας θεὸς λόγος καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν καὶ ταύτην ὅλην ζωοποιὸν ἐπιδείκνυται» [«ведь и не как Бог — божественное, и, с другой стороны, не как человек — человеческое, но, вочеловечившись, Бог Слово показал некое новое богомужное действие и его — всецело животворящим»]. Ср.: *Ps.-Dionysius Areopagita*. Epistula 4 // PTS. 36. S. 161: «καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ, καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος» [«и наконец, не как Бог совершая божественное, и человеческое — не как человек, но живя для нас неким новым богомужным действием»]. Это Кир, патриарх Александрийский, в своём «Удостоверении» добавил число «одна» к «богомужной ἐνέργειας»: «μὴ θεανδρικῇ ἐνέργειᾳ» (*Cyrus Alexandrinus*. Satisfactio, 7 // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 598:21).

40 *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium III, 4 (9) // *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 2. Contra Eunomium libri. Pars 2 / ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. S. 136: «ὡς εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν». *Macarius Antiochenus*. Confessio fidei // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 224:23–24: «ὡς εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὰ πάθη, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν». Ср.: *Sergius Constantinopolitanus*. Epistula ad Honorium // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 2. P. 544:7–8: «ὡς εἶναι τῆς μὲν σαρκὸς τὸ πάθος, τοῦ δὲ θεοῦ τὴν ἐνέργειαν».

41 *Macarius Antiochenus*. Confessio fidei // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 222:17–19: «τοῦ αὐτοῦ τὰ θαύματα καὶ τὰ πάθη καὶ πᾶσαν ἀπλῶς θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρωποπρεπῆ ἐνέργειαν ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καινοπρεπῶς προεῖναι πιστεύομεν».

42 См. примеч. 36.

43 Слова Сергия о человеческой природе Христа, находящейся под водительством воли Слова, на которые дана ссылка выше (примеч. 31 и 32), дословно были повторены Макарием в его «Исповедании» (ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 224:12–19).

Наконец, фрагмент из «Толкования на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) свт. Кирилла упомянут также в «Doctrina Patrum»⁴⁴, дифелитском флорилегии, предположительно составленном Анастасием Апокрисарием († 666 г.)⁴⁵, учеником прп. Максима Исповедника. Это одна из цитат под заголовком «Учения Отцов, выдвигаемые противниками». Автор объясняет, что некоторые (моноэнергисты) принимают ἐνέργεια как результат (ἀποτέλεσμα) действия Христа, то есть оживление (ζωοποίησιν) юной девушки, в то время как συγγενής они относят к двум природам. Другие (моноэнергисты) относят одну ἐνέργεια к одной ипостаси воплощённого Слова, в то время как всемогущее повеление и прикосновение указывают на две природы⁴⁶.

Диэнергистские интерпретации

Что касается диэнергистской стороны, то свт. Софроний Иерусалимский не ссылается на «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) свт. Кирилла. В своём «Соборном послании»⁴⁷ — письменном обращении, которое новый патриарх по обычаю посылал собратьям-патриархам при интронизации — он пишет, что принимает «все божественные и богومудрые писания боговдохновенного Кирилла», особенного его второе и третье письма к Несторию (Epistulae 4 и 17) и его письмо к Иоанну Антиохийскому, которое включает «формулу воссоединения» (Epistula 39)⁴⁸. Но он не упоминает об «одной ἐνέργεια» свт. Кирилла.

Прп. Максим Исповедник (579/580–662)⁴⁹ обсуждает фразу свт. Кирилла из его «Толкования на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) в четырёх

44 Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 126. S. 134–135. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von B. Phanourgakis / hrsg. E. Chrysos. Münster, 1981 (1907). Сам Дикамп приписывает этот флорилегий прп. Анастасию Синаиту (Ibid. S. LXXXVII), но Василий Фанургакис пишет в дополнении (Ibid. S. 369), что согласно новейшим исследованиям его более вероятным составителем был Анастасий Апокрисарий.

45 Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. S. 188–190.

46 Doctrina partum 20 // Op. cit. S. 130–132.

47 Sophronius Hierosolymitanus. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum [Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XI] // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 410–494. Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 45. S. 80–82. Написано в 634 г. Англ. пер.: Sophronius of Jerusalem. P. 67–157. Рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 6. С. 140–163.

48 Concilium universale Constantinopolitanum III (680/681). Actio XI // ACO. Series II. Vol. 2. Pars 1. P. 472:15–474:1.

49 Winkelman F. Der monenergetisch-monotheletische Streit. S. 238–245.

случаях. В двух сочинениях периода 640–642 гг. — *Opusculum* 7⁵⁰ и *Opusculum* 8⁵¹ — он объясняет её иначе, нежели в двух сочинениях периода 645–648 гг. — *Opusculum* 9⁵² и «Диспут с Пирром»⁵³.

В *Opusculum* 7 он сначала обсуждает «богомужную ἐνέργεια» Дионисия, которая, говорит он, указывает на «двойную энергию двойного по природе (διπλὴν τοῦ διπλοῦ τὴν φύσιν ἐνέργειαν)». Когда Дионисий обозначил «единично соединение природных энергий, он научил этой [богомужной энергии]»⁵⁴. Итак, можно говорить об ἐνέργεια Христа в единственном числе, когда имеются в виду соединившиеся ἐνέργεια.

Согласно прп. Максиму, фраза свт. Кирилла: «посредством обоих Он показывает, что ἐνέργεια была одной и συγγενής» — выражает иными словами то же самое, что и «богомужная ἐνέργεια» Дионисия.

- 50 *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 7. Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum // PG. 91. Col. 69B–89B. *Winkelman F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 59. S. 80–82. Написано в 642 г. Англ. пер.: *Louth A.* Maximus the Confessor. London, 1996. (The Early Church Fathers). P. 180–191. Перевод о. Э. Лаута основывается на неопубликованном критическом тексте, который был мне недоступен. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula theologica et polemica*) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая гора Афон; СПб., 2014. С. 339–351. «Одна ἐνέργεια» свт. Кирилла обсуждается в отделе: PG. 91. Col. 84D–88D (*Louth A.* Maximus. P. 188–190; *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 348–350).
- 51 *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 8. Exemplum epistulae ad episcopum Nicandrum // PG. 91. Col. 89C–112B. *Winkelman F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 63. S. 93. Написано около 640 г. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 352–364. «Одна ἐνέργεια» свт. Кирилла обсуждается в отделе: PG. 91. Col. 100B–112A (*Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 357–363).
- 52 *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 9. Ad catholicos per Siciliam constitutos // PG. 91. Col. 112C–132D. *Winkelman F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 102. S. 119–120. Написано в 646–648 г. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 365–376. «Одна ἐνέργεια» свт. Кирилла обсуждается в отделе: PG. 91. Col. 124C–125C (*Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 371–372).
- 53 *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. 91. Col. 288A–353B. *Winkelman F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. № 92. S. 112–113. Написан в 645 г. Англ. пер.: *The Disputation with Pyrrhus of our Father Among the Saints Maximus the Confessor* / trans. J. P. Farrell. Waymart (Pa.), 2014. Нем. пер.: *Bausenhardt G.* «In allem uns gleich». S. 196–235. Рус. пер.: *Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия* / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 145–237. «Одна ἐνέργεια» свт. Кирилла обсуждается в отделе: PG. 91. Col. 344A–345C (*The Disputation with Pyrrhus*. P. 117–120; *Bausenhardt G.* «In allem uns gleich». S. 229–230; *Диспут с Пирром*. С. 223–227).
- 54 *Maximus Confessor. Opusculum* 7 // PG. 91. Col. 84D–85A.

Об одной ἐνέργεια «сказано учителем не для уничтожения сущностного (οὐσιώδους) различия природных энергий, из которых и в которых существует один и единственный Христос Бог, но для подтверждения их предельного единства». Чуть ниже он добавляет:

«Поскольку он показал, что природные энергии Христа Бога, Который состоит из обоих, полностью сохранены, — энергию Его божества [показал] через всемогущее повеление, а энергию Его человечества через прикосновение, — то он представил их всецело соединёнными взаимным схождением и взаимопроникновением»⁵⁵.

Итак, прп. Максим интерпретирует одну ἐνέργεια Кирилла как сложение божественной ἐνέργεια Христа, которая действует во всемогущем повелении, и его человеческой ἐνέργεια, которая действует в прикосновении его руки.

В *Opusculum* 8 мы находим такую же интерпретацию. «Богомужная ἐνέργεια» Дионисия «охватывает вместе божественную и человеческую *энергии*», пишет прп. Максим⁵⁶. Свт. Кирилл «также учит о сращении и соединении природных *энергий* посредством этого [выражения “одна ἐνέργεια”]»⁵⁷. Одна ἐνέργεια свт. Кирилла сама по себе не есть природная ἐνέργεια⁵⁸ (ἐνέργεια определённой природы), но это сложение божественной природной ἐνέργεια Христа и человеческой природной ἐνέργεια Христа.

Прп. Максим, кажется, испытывает трудности с «одной ἐνέργεια» свт. Кирилла. Он подчёркивает, что свт. Кирилл — единственный Отец Церкви, который использует это выражение в христологическом контексте. Для прп. Максима свт. Кирилл — православный Отец вне всяких сомнений; следовательно, «одну ἐνέργεια» нужно толковать в соответствии со всеми другими Отцами и другими христологическими текстами свт. Кирилла⁵⁹. Прп. Максим также обеспокоен использованием термина συγγενής. Он осознаёт, что Отцы обычно прилагают это слово к двум реальностям, которые относятся к одной и той же сущности

55 *Maximus Confessor. Opusculum* 7 // PG. 91. Col. 85A, 85D–88A.

56 *Ibid.* 8 // PG. 91. Col. 100C: «τῆς θείας ὁμοῦ καὶ ἀνδρικῆς ἐνεργείας ὑπάρχει περίληψις».

57 *Ibid.* Col. 101A: «Τὴν γὰρ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν καὶ τὸς συμφύαν καὶ ἔνωσιν δι’ αὐτῆς ἐκπαίδευει». См. также: *Ibid.* Col. 101D: «Αὕτη γοῦν ἡ μία καὶ συγγενὴς δι’ ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια, τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν δηλοῦσα τὴν ἔνωσιν» [«ведь это (выражение) “одна и сродная энергия, явленная посредством обоих”, показывающее единение природных энергий»].

58 *Ibid.* Col. 108C–109A.

59 *Ibid.* Col. 109AB.

(οὐσία) или природе, поэтому он отыскивает у Отцов примеры, где словом συγγενής обозначено то, что не является единосущным, и упоминает два из них.

Первый пример — «Надгробное слово брату Кесарию» свт. Григория Богослова, в котором Отец Церкви пишет, что после смерти всякая боголюбивая душа тотчас вкусит небесного блаженства, и затем продолжает: «...а немного позже она получает и συγγενής плоть»⁶⁰. Прп. Максим доказывает, что свт. Григорий называет здесь тело как συγγενής для души, хотя душа и тело имеют две различные природы. Следовательно, он делает это на основании единения между душой и телом⁶¹.

Второй пример взят из собственного «Толкования на Евангелия от Иоанна» свт. Кирилла, где архиепископ использует не прилагательное συγγενής, но наречие συγγενῶς. В толковании на Ин. 3, 5 он пишет, что исцеление души и тела посредством крещения «как бы сродни (συγγενῶς πῶς ἐχούσης) обеим вышеупомянутым. Ведь человеческий дух освящается Духом, а тело — водой, которая, в свою очередь, также освящена»⁶². Прп. Максим задаёт риторический вопрос, какое сродство (συγγένεια) у божественного Духа с человеческим духом и у воды с человеческим телом, подразумевая, что и здесь συγγενῶς прилагается в отношении реальностей различной природы.

Похоже, беспокойство прп. Максима по поводу «одной ἐνέργεια» свт. Кирилла заставило его более глубоко обдумать это выражение, поскольку несколько лет спустя он даёт ему другое толкование. В своём «Диспуте с Пирром» он начинает с того, что одна ἐνέργεια это не природная ἐνέργεια божества и человечества. И далее он продолжает:

«Но он желает показать, что ἐνέργεια Божества одна, и без плоти, и с плотью... Поэтому Отец [свт. Кирилл] также не сказал, что ἐνέργεια двух природ — одна, но назвал одной божественную ἐνέργεια Отца, сущностно находящуюся в воплощённом Слове Божиим, посредством которой (καθ' ἣν) Он совершал божественные знамения не только всемогущим повелением, бестелесно... но и показывал их [божественные знамения] телесно прикосновением Своей плоти. Ведь именно это означает "посредством обоих"»⁶³.

60 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 7, 21, 3 // Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / éd. F. Boulenger. Paris, 1908. P. 46: «μικρὸν ὀΰστερον καὶ τὸ συγγενὲς σαρκίῳ ἀπολαβοῦσα».*

61 *Maximus Confessor. Opusculum 8 // PG. 91. Col. 104AB.*

62 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem II, 1 (Jn. 3, 5) // Op. cit. Vol. 1. P. 219. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 592.*

63 *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 344BC.*

Теперь прп. Максим более не толкует «одну ἐνέργεια» свт. Кирилла как сложение божественной и человеческой ἐνέργεια Христа, но как (только) божественную ἐνέργεια, которая производит действие и через повеление, и через прикосновение.

В соответствии с этим, он даёт и другое толкование слова συγγενής. В opusculum 8 он различал два типа бытия συγγενής: обычный — для единосущных реальностей, которые имеют одну и ту же природу, и второй — для связи реальностей, которые имеют различную сущность и природу. Он рассматривал одну ἐνέργεια свт. Кирилла как относящуюся ко второму типу: она была συγγενής, потому что божественная и человеческая ἐνέργεια Христа были соединены. В «Диспуте», однако, он более не говорит о возможности быть συγγενής через соединение, он говорит лишь о συγγενής по природе: «Так что оживление отроковицы и... [другие чудеса], которые произошли через слово и всемогущее повеление, являются συγγενής по природе (συγγενῶς ἔχειν κατὰ τὴν φύσιν) с тем [оживлением], которое совершалось через прикосновение, телесно»⁶⁴. Прп. Максим использует такое же выражение: συγγενῶς ἔχειν, что и свт. Кирилл в его «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 3, 5), но он добавляет: «по природе» (κατὰ τὴν φύσιν) — и тем самым даёт ему другую интерпретацию: ἐνέργεια, которая действует через повеление, и ἐνέργεια, которая действует через прикосновение, происходят от одной и той же божественной природы и являются, таким образом, συγγενής. Он недвусмысленно выражает это чуть ниже: «Божественная ἐνέργεια узнавалась из самих дел»⁶⁵. «Одна ἐνέργεια» свт. Кирилла теперь рассматривается как божественная ἐνέργεια Христа, которая действует через повеление и через прикосновение.

Прп. Максим осознаёт, что это делает его открытым для обвинений в том, что он пренебрегает человеческой ἐνέργεια, и он немедленно отвечает на возможное возражение: божественная ἐνέργεια «нисколько не повреждает человеческую, страдательную, природную ἐνέργεια плоти [Христа], которая подобна нашей»⁶⁶. И он приводит ряд примеров, в которых проявляется человеческая ἐνέργεια Христа: Он протягивает руку, берётся за руку, делает комочек грязи (Ин. 9, 6), преломляет хлеб, и вообще всё, что выполняется посредством телесных членов. Не говоря об этом явно, прп. Максим подразумевает, что эти проявления человеческой ἐνέργεια не включены в одну ἐνέργεια свт. Кирилла.

64 *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. 91. Col. 344C.

65 *Ibid.* Col. 344D.

66 *Ibid.*

Человеческая ἐνέργεια Христа действительно существует, но святитель сосредоточен на другом, когда говорит об одной ἐνέργεια, он имеет в виду божественную ἐνέργεια Христа.

В opusculum 9 прп. Максим говорит об одной ἐνέργεια то же самое, что и в «Диспуте с Пирром», но намного более сжато. Свт. Кирилл «не определяет одну ἐνέργεια той и другой сущности, из которых — один и единственный Христос»⁶⁷, потому что другая сущность или природа предполагает другую ἐνέργεια, поэтому две природы Христа производят две различные ἐνέργεια. Но свт. Кирилл представляет воплощённое Слово

«как производящее Свою божественную ἐνέργεια, которая животворит по природе как бестелесно, так и через тело. Ведь сказав συγγενής, он не обозначил ничего иного, кроме того, что в чудесах та же самая (τὴν αὐτήν) животворящая ἐνέργεια проявляется посредством обоих: через всемогущее повеление и через прикосновение Его святой плоти»⁶⁸.

Итак, одна ἐνέργεια — это та же самая божественная ἐνέργεια Христа, которая действует через повеление и через прикосновение Его руки. И опять прп. Максим добавляет, что свт. Кирилл «говорит это не для отрицания человеческой ἐνέργεια Спасителя»⁶⁹, ради чего он теперь упоминает только прикосновение, как достаточное тому доказательство.

Краткая сводка

До сих пор мы сталкивались со следующими интерпретациями фразы свт. Кирилла: «показывая посредством обоих, что ἐνέργεια была одной и συγγενής». Миафизит Анфим Трапезундский трактует одну ἐνέργεια как божественную ἐνέργεια Христа, которая преодолевает человеческую ἐνέργεια, так что человеческая ἐνέργεια более не действует. Слова Сергия Константинопольского: «всякая человеческая и божественная ἐνέργεια» — наводят на мысль о множественности *энергий* во Христе, но он собирает их вместе в одну ἐνέργεια, поскольку в Нём только один субъект. Для Сергия это означает, что именно воля божественного Слова принимает решения, в том числе и о движениях человеческой природы. Понимание одной ἐνέργεια свт. Кирилла у Макария Антиохийского такое

67 Maximus Confessor. Opusculum 9 // PG. 91. Col. 124D.

68 Ibid. Col. 125B.

69 Ibid. Col. 125B.

же, как у Сергия Константинопольского. В «Doctrina Patrum» Анастасий передаёт две моноэнергистские интерпретации этой фразы: 1) одна ἐνέργεια указывает на результат, то есть оживление юной девушки; 2) одна ἐνέργεια принадлежит одной ипостаси воплощённого Слова, в то время как две природы обозначены через повеление и прикосновение.

У прп. Максима есть более раннее и более позднее толкование выражения свт. Кирилла. В более ранних сочинениях он подчёркивает существование двух *энергий* во Христе, божественной и человеческой, и рассматривает одну ἐνέργεια свт. Кирилла как сложение этих двух *энергий*. Позднее прп. Максим по-прежнему делает акцент на двух *энергиях* во Христе, но интерпретирует одну ἐνέργεια свт. Кирилла как (только) божественную ἐνέργεια, которая действует и через повеление, и через прикосновение, хотя человеческая ἐνέργεια видна в самом прикосновении.

Теперь я обращаюсь к сочинениям самого свт. Кирилла Александрийского и дам собственное толкование этой его фразы. Начну с того, что святитель пишет о слове ἐνέργεια.

Ἐνέργεια у свт. Кирилла Александрийского

В своей книге «Богословие божественных энергий» Жан-Клод Ларше посвящает одну главу понятию ἐνέργεια у свт. Кирилла Александрийского⁷⁰. Я воспользуюсь её содержанием и добавлю свои наблюдения. Иногда ἐνέργεια обозначает реальность или действительность события или свойства. Так, ἐνέργεια и κατ' ἐνέργειαν имеют значение «в действительности» (актуально) в отличие от δυνάμει и κατὰ δυνάμιν — «в возможности» (потенциально), в аристотелевском смысле⁷¹. Свт. Кирилл использует эти термины в таком значении в «Диалогах о Святой Троице», где отвергается представление о том, что Бог был Отцом в возможности, прежде чем Сын родился от Него в действительности⁷². В другом месте он может говорить, например, о «действительной добродетели» (τὴν κατ' ἐνέργειαν ἀρετήν)⁷³.

Однако в подавляющем большинстве случаев ἐνέργεια имеет отношение к природе или сущности⁷⁴. Ἐνέργεια — это нечто от природы,

70 Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: Des origines à Saint Jean Damascène. Paris, 2010. Ch. 12. P. 247–288.

71 Ibid. P. 248–249.

72 Cyrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi II, 457e–461c // SC. 231. P. 342–354.

73 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IX (Jn. 14, 5–6) // Op. cit. Vol. 2. P. 409.

74 Я обсуждаю взаимное отношение природы (φύσις) и сущности (οὐσία) в своей монографии: Loon H., van. The Dyophysite Christology. Резюме см.: P. 505–507, 512–517.

доступное восприятию вне самой природы⁷⁵, её деятельность или действие⁷⁶. Так, он говорит об ἐνέργεια лучей солнца⁷⁷ или ἐνέργεια аромата цветов⁷⁸. Хотя он упоминает их главным образом как метафоры божественной ἐνέργεια, это показывает, что он применяет понятие ἐνέργεια в более общем смысле. Пример, который свт. Кирилл использует чаще других, — это пример огня и его ἐνέργεια в железе, дереве и других материалах: «Об огне можно сказать, что он дал свойство (τὸ ἰδίωμα) собственной природы жару, который происходит от него по энергии (κατ' ἐνέργειαν)»⁷⁹. В человеке свт. Кирилл отмечает различные ἐνέργεια, такие как ἐνέργεια зрения⁸⁰, почки⁸¹, души⁸², ума (νοῦς)⁸³, а также суда⁸⁴ и рассуждения⁸⁵.

- 75 Рождение Сына — это не ἐνέργεια: *Cyrrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate 18 // PG. 75. Col. 312C: «Ἀλλὰ τὸ μὲν ποιεῖν, ἐνέργειάς ἐστί, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν» («Но если творение это (дело) энергии, то рождение — это (дело) природы»). См. также: *Ibid.* // PG. 75. Col. 312D–313A; *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. P. 271–274. Несколько раз в «Сокровище» (*Cyrrillus Alexandrinus*. Thesaurus 34 // PG. 75. Col. 580A, 581C, 596C, 604A, 608C), вероятно, первом творении свт. Кирилла, он называет Святой Дух «природной ἐνέργεια» Бога. (Ср.: *Cyrrillus Alexandrinus*. De sancta Trinitate dialogi VII, 651b // SC. 246. P. 200). Это, однако, нужно понимать метафорически, поскольку дважды (*Cyrrillus Alexandrinus*. Thesaurus 34 // PG. 75. Col. 580A, 596C) он добавляет прилагательное «ипостасный» (ἐνυπόστατος). Точно так же Сын называется ипостасной силой (*Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem XI, 11 (Jn. 17, 11) // Op. cit. Vol. 2. P. 697: «ἐνυπόστατον δύναμιν ἔδειξε τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός» [«Он показал ипостасную силу Бога и Отца»]) и ипостасной волей (*Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem V, 5 (Jn. 8, 29) // Vol. 2. P. 47: «ἡ ζωσα καὶ ἐνυπόστατος βουλή τε καὶ θέλησις τοῦ γεννήσαντος αὐτόν» [«живой и ипостасный совет и воля Родившего Его»]). См. также: *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. P. 260, 270–271. Относительно значения ἐνυπόστατος у свт. Кирилла см.: *Loon H., van.* The Dyophysite Christology. P. 138–143, 508, 566.
- 76 *Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines. P. 250–252. Здесь Ларше утверждает, что энергия может также относиться к качествам или свойствам, но приводимые им тексты неубедительны (P. 277–278).
- 77 *Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem XI, 6 (Jn. 17, 4–5) // Op. cit. Vol. 2. P. 675: «τῇ τῶν ἀκτίνων ἐνέργειᾳ».
- 78 *Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem I, 5 (Jn. 1, 3) // Op. cit. Vol. 1. P. 68: «κατ' ἐνέργειαν τὴν ἐκ τῆς εὐοσμίας».
- 79 *Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem II, 4 (Jn. 3, 35) // Op. cit. Vol. 1. P. 255. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 2. С. 618.
- 80 *Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarius in XII prophetas minores. In Michaeam 2 (Mich. 3, 11–12) // *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas* / ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1868. [repr. Bruxelles, 1965]. Vol. 1. P. 654: «τῆς ὀπτικῆς δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν».
- 81 *Cyrrillus Alexandrinus*. Glaphyra in Leviticum // PG. 69. Col. 548A: «Νεφρός δὲ δὴ πάλιν, μόνον ἐστὶν ἐν σώματι, διακριτικὴν ἔχον τὴν ἐνέργειαν» [«Почка же, в свою очередь — это орган в теле, имеющий различающее действие»].
- 82 *Cyrrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in Spiritu et veritate 16 // PG. 68. Col. 1028B: «ψυχῆς ἐνέργειαν».

Однако преимущественно он пишет об ἐνέργεια(ι) Бога — Отца, Сына и Святого Духа⁸⁶. Подобно Каппадокийцам до него, он связывает ἐνέργεια с природой, так что он может утверждать, что Сын и Дух божественны, потому что они имеют ту же самую ἐνέργεια, что и Отец⁸⁷. Ещё в «Сокровище» он пишет об ἐνέργεια и сущностях или природах вообще:

«Необходимо, чтобы вещи, имеющие ту же самую ἐνέργεια и пользующиеся теми же самыми природными силами (δυνάμεις φυσικαῖς), непременно принадлежали к той же самой сущности. Ибо ничто из существующего не будет нести в себе в точности те же самые силы (δυνάμεις) и ἐνέργεια как нечто, относящееся к другому роду или другой сущности, но только получившие в удел одну природу будут иметь равные свойства»⁸⁸.

Затем свт. Кирилл прилагает это общее утверждение к Отцу и Сыну: если они имеют ту же самую ἐνέργεια и δύναμις, следовательно, они единосущны. В своих «Диалогах о Святой Троице» он пишет сходным образом: «Ведь те вещи, которые явно разделяют друг с другом ἐνέργεια равной силы, по закону необходимости, думаю я, ставятся в один ряд как имеющие тождество сущности»⁸⁹. Свт. Кирилл сначала прилагает это в качестве иллюстрации к лучам солнца, а затем на основании деятельности Сына и Духа доказывает, что Они имеют ту же самую божественную природу, что и Отец.

Свт. Кирилл часто выражает это отношение между природой и её ἐνέργεια термином «природная ἐνέργεια». Однако ἐνέργεια одной природы может действовать и в другой природе. Несколько раз свт. Кирилл

83 Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione Unigeniti 688b // SC. 97. P. 220: «τὴν τοῦ καὶ ψυχῆς ἐνέργειαν»; Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem VI (Jn. 8, 57) // Op. cit. Vol. 2. P. 132: «τοῦ τοῦ τὴν ἐνέργειαν».

84 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem II, 7 // Op. cit. Vol. 1. P. 332: «τὸ κρίνειν, ἥτοι δικάζειν, ἐνέργεια μᾶλλον εἰσι καὶ πράγματα τῶν περὶ τὰς οὐσίας νοουμένων, ἢ αὐτὸ κατ' ἀλήθειαν οὐσίαι» [«Рассуждать или судить — это скорее действия и проявления того, что мыслится относительно сущностей, нежели само то, чем сущности являются поистине»].

85 Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in Spiritu et veritate 16 // PG. 68. Col. 1028A: «τῆς εἰς νοῦν ἔσω διακριτικῆς ἐνεργείας».

86 Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. P. 252–258.

87 Ibid. P. 263–271.

88 Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus 8 // PG. 75. Col. 105AB. В рус. пер. Р. Яшунского первое предложение здесь пропущено и два последовательно идущих силлогизма слились в один. Ср.: Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / пер. с греч. и комм. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб., 2014. С. 71.

89 Cyrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi III, 469b // SC. 237. P. 32.

обозначает это термином «чужая (ἀλλότρια) ἐνέργεια»⁹⁰, и обычным выражением для этого является причастие чему-либо. Святитель иллюстрирует это примером огня, который действует в разных веществах: «Например, огонь горяч по природе, и другие вещи горячи по причастию к его ἐνέργεια, как железо или дерево. Но их не станут называть огнём из-за того, что они раскались, ибо они имеют чужое (ἀλλοτρίαν), а не природное действие (φυσικὴν... τὴν ἐνέργειαν) в самих себе»⁹¹. Далее он прилагает это различие, без использования самого термина, к воззрениям своих оппонентов и к собственному взгляду на то, Кем является Сын. Еретики настаивают, что Сын — не такой природы, как Отец, а это подразумевает, что Он причастен (μέτοχον) к Жизни Отца⁹², иными словами, ἐνέργεια, посредством которой Он подаёт жизнь другим, — это природная ἐνέργεια Отца, и она чужая для Него Самого. И всё же они называют Сына Жизнью. Это несообразно, доказывает святитель, ведь мы не называем раскалённое железо также «огнём». Его личная точка зрения, разумеется, состоит в том, что это собственная природная ἐνέργεια Сына, тождественная с природной ἐνέργεια Отца, посредством которой Он подаёт жизнь человеку. Это Его собственная природная ἐνέργεια, поскольку Он является и справедливо называется Жизнью по природе.

В этом контексте свт. Кирилл использует довольно-таки обескураживающую формулировку, которую тем не менее мы встречаем и в других текстах святителя: «Таким образом [как железо и дерево] и Жизнь по природе полностью отличается от вещей, в которых она возникает, преобразуя в себя (μετασκευάζουσα πρὸς ἑαυτήν) то, что не является Жизнью по природе»⁹³. Очевидно, что святитель хочет сказать, что люди получают жизнь по причастию, когда Христос, Который является Жизнью по природе,

90 Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. P. 280–281.

91 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 3 (Jn. 6, 57) // Op. cit. Vol. 1. P. 541. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 3. С. 46.

92 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 3 (Jn. 6, 57) // Op. cit. Vol. 1. P. 542.

93 Ibid. P. 541. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 3. С. 46. В толковании на Ин. 1, 14 (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem I, 9 (Jn. 1, 14) // Op. cit. Vol. 1. P. 139) свт. Кирилл говорит нечто подобное об огне и о вещах, в которых он появляется: μὴ οὐνοῦχὶ μετασκευάζειν εἰς ἑαυτὸ τὰ ἐν οἷς ἂν γένοιτο μεθεκτῶς [«едва ли не превращая в себя то, чему он (огонь) окажется причастен»]. В другой раз (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 2 (Jn. 6, 53) // Op. cit. Vol. 1. P. 531) он формулирует это более осторожно: μεταποιήσει γὰρ πάντως εἰς τὸ ἴδιον ἀγαθόν, τοῦτέστι τὴν ἀθανασίαν, τοὺς μετεσχηκότας αὐτῆς [«ибо она (плоть Христа) непременно претворит в собственное благо, то есть, в бессмертие, тех, которые причастны ей»]. В обоих случаях, свт. Кирилл использует язык причастия: μεθεκτῶς и μετεσχηκότας.

приходит обитать в них посредством Святого Духа. Они — причастники божественной природы (см. 2 Пет. 1, 4), но они остаются людьми по природе, они не становятся по природе богами. Выражение: «преобразуя в себя» — может создать ложное впечатление, что обожженные люди будут становиться богами по природе. Однако свт. Кирилл имеет в виду, что они принимают определённые божественные свойства по причастию, хотя остаются людьми по природе. Он часто использует глаголы μεταστοιχεῖοῦν и ἀναστοιχεῖοῦν, «менять на уровне элементов», для выражения этой мысли: мы изменились на уровне элементов в то, что за пределами нашей природы⁹⁴. Как он выразился в своём «Толковании на пророка Исаию»:

«Действительно, человечеству свойственно не иметь ничего из высших дарований от самого себя и от своей природы, ведь ему сказано: *Что ты имеешь, чего бы не получил?* (1 Кор. 4, 7), но, скорее, обогащаться извне и от иного источника, очевидно от Бога, тем, что выше его собственной природы»⁹⁵.

Хотя свт. Кирилл преимущественно говорит об ἐνέργεια в единственном числе, он использует это слово и во множественном числе⁹⁶. В «Диалогах о Святой Троице» он довольно долго доказывает, что, хотя Бог прост по Своей природе, Он тем не менее обладает «многовидностью энергии», Он действует по-разному⁹⁷. Это видно по разнообразию творений, которые являются результатом Его действий, а также по Его отношению к нам, которое может быть гневным или кротким, и по тому, что мы говорим о Божиих жизни, силе, мудрости и славе. В «Толковании на пророка Исаию» (см. Ис. 11, 1–3) святитель пишет: «На этом жезле... в своё время будет почивать Дух Божий с Его множественством действий (πολλὰς ἔχον τὰς ἐνέργειας). Ведь он именует Его Духом совета и разума, ведения и премудрости, благочестия и страха Божия»⁹⁸.

94 См.: Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 413, 417, 571; *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 2* (Jn. 6, 53) // Op. cit. Vol. 1. P. 531.

95 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam II, 1* (Is. 11, 1–3) // PG. 70. Col. 313B. Англ. пер.: *Cyril of Alexandria. Commentary on Isaiah* / ed. R. Ch. Hill. Brookline (Mass.), 2008. Vol. 1. P. 254. Ср. рус. пер.: Творения св. Кирилла Александрийского. М., 1887. Ч. 6. (Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии; т. 55). С. 336–337.

96 *Larchet J.-C. La théologie des énergies divines*. P. 274–277.

97 *Cyrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi II, 441a–443a* // SC. 231. P. 292–298. Само это выражение «τὸ τῆς ἐνέργειας πολυειδές» можно найти здесь: *Ibid. II, 442a, 442c* // SC. 231. P. 296.

98 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam II, 1* (Is. 11, 1–3) // PG. 70. Col. 313A. Ср. рус. пер.: Творения св. Кирилла Александрийского. Ч. 6. С. 336.

Συγγενής у свт. Кирилла Александрийского

Слово *συγγενής* встречается почти 120 раз в сохранившихся сочинениях свт. Кирилла Александрийского, а соответствующее существительное *συγγένεια* — почти 70 раз⁹⁹. Около 20 раз *συγγενής* находится в цитатах других авторов (Несторий, Феодорит, Юлиан, Порфирий) и в прямых ссылках на эти цитаты. Несколько раз свт. Кирилл цитирует (частично) Рим. 9, 2–4, где апостол Павел говорит: *за братьев моих, родных (συγγενῶν) мне по плоти, то есть Израильтян* — и один раз Ин. 18, 26: *родственник (συγγενής) тому, которому Пётр отсёк ухо*. Таким образом, остаётся чуть меньше сотни случаев, где свт. Кирилл использует это слово без прямой подсказки со стороны кого-то другого. *Συγγένεια* встречается, среди прочих случаев, при цитировании Быт. 12, 1: *...пойди из земли твоей, от родства (συγγενείας) твоего и из дома отца твоего*, Числ. 1, 2–3: *...исчислите всё общество сынов Израилевых по родам (κατὰ συγγενείας) их* — и Ис. 38, 11–12: *...я более не увижу человека из родства (ἐκ τῆς συγγενείας) моего*.

Итак, первым значением *συγγενής* является «родственник» («родственница»), то есть кто-то, связанный кровными узами, тесными или более отдалёнными в смысле принадлежности к той же самой этнической группе. Мы находим это значение в цитате из императора Юлиана, где он говорит, например, об «эллинах, наших родственниках»¹⁰⁰. Свт. Кирилл и сам использует это слово в таком смысле. Например, он называет тех, «которые от Израиля» (τοῖς ἐξ Ἰσραήλ), «родственниками по плоти» (τοῖς συγγενέσι κατὰ τὴν σάρκα) Иисуса¹⁰¹. И точно так же, как слова «брат» и «сестра» могут прилагаться в духовном смысле к тем, кто разделяют одну веру, свт. Кирилл может придавать и духовное значение слову *συγγενής*. В более общем плане он пишет: «Он [Христос] знает, что люди имеют истинное родство (*συγγένειαν*), когда сходство дел и тождество нравов собирают их как бы в одну добродетель»¹⁰².

99 Поиск для слова *συγγενής* в TLG-online (URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu>) проводился как в корпусе сочинений свт. Кирилла Александрийского (TLG 4090 (Cyrillus Alexandrinus)), так и в деяниях Эфесского Собора (TLG 5000 (Concilia Oecumenica, ACO), work = 1, 2), с различными поправками.

100 *Cyrillus Alexandrinus. Contra Iulianum imperatorem VI, 22 // GCS. NF. 21. S. 442: «κοινὸν πρὸς Ἕλληνας, τοὺς ἡμετέρους συγγενεῖς».*

101 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 5 (Jn. 7, 1) // Op. cit. Vol. 1. P. 580.*

102 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem V, 5 (Jn. 8, 37) // Op. cit. Vol. 2. P. 71–72. В рус. пер. проф. М. Муретова здесь слово *συγγένεια* ошибочно переведено как «благородство» (= *εὐγένεια*), и потому мысль святителя выражена неясно. Ср.: *Кирилл Александрийский, свт. Творения*. Кн. 3. С. 238–239. См. также: *Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus 32 // PG. 75. Col. 477A; Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Matthaeum. Fragm. 221 (Mt. 19, 29) // TU. 61. S. 227.**

Особенно в «Сокровище», одном из самых ранних творений свт. Кирилла, συγγενής может иметь значение близкое к «соприродный» или «единосущный»: нечто, принадлежащее к той же самой природе или сущности. В одном из многих аргументов в пользу божественного достоинства Сына он пишет:

«Если ничто из того, что возникает после Сына, не вызывает существования сущностей из небытия, а Сын вызывает [их] существование, то Он не будет сродни (συγγενής) тому, что возникает после Него, но Он единосущен (ὁμοούσιος) с Тем, Кто вызывает существование из небытия. Ведь что имеет ту же ἐνέργεια, это признаётся принадлежащим к той же сущности»¹⁰³.

И в другом месте того же сочинения: «Если мы причислим Сына к творению из-за того, что Он называется Первородным всего творения (см. Кол. 1, 15), то хотя Он и будет первым из него [творения] по времени, но всё же родственным (συγγενής) по природе»¹⁰⁴.

Когда в трактате «Против Нестория» свт. Кирилл обсуждает одно место из сочинений Константинопольского архиепископа, где последний говорит, что «только этот есть у нас Первосвященник сострадательный, родственный (συγγενοῦς) и надёжный»¹⁰⁵, и когда свт. Кирилл интерпретирует это как указание на двух сынов, которые имеют внешнюю связь друг с другом, он пишет: «если... ты говоришь... что один рождён от Бога и Отца, а другой συγγενής и единосущен нам, то как..?»¹⁰⁶ Поскольку συγγενής сопоставляется с «единосущным», то его значение будет примерно таким: «относящийся к той же природе», как в «Сокровище».

Довольно часто συγγενής имеет более широкое значение, особенно в «Толковании на Евангелие от Иоанна», и в таком случае может переводиться как «близкий» или даже «похожий». Так, о разных местах Писания и других сочинений¹⁰⁷, духовных смыслах (θεωρία)¹⁰⁸,

103 Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus 10 // PG. 75. Col. 137AB. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ. С. 89.

104 Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus 25 // PG. 75. Col. 405D. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ. С. 238. См. также: Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus // PG. 75. Col. 268AB, 289AB, 292A, 412D, 413AB.

105 Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium III, 5 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 71:31.

106 Ibid. P. 72:7–8. См. также: Ibid. P. 72:28.

107 Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in Spiritu et veritate 4 // PG. 68. Col. 345A; Cyrillus Alexandrinus. In Isaiam 2, 1 (Is. 2, 1) // PG. 70. Col. 65C; Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem II, 9 (Jn. 5, 30) // Op. cit. Vol. 1. P. 354.

108 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem V, 2 (Jn. 8, 15) // Op. cit. Vol. 1. P. 722; Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem X, 2 (Jn. 15, 20) // Op. cit. Vol. 2. P. 593.

заповедях¹⁰⁹, преступлениях¹¹⁰, душевном расположении¹¹¹, учениях¹¹² и так далее можно сказать, что они *συγγενής*. Это более широкое значение применяется и тогда, когда свт. Кирилл называет тело и пищу *συγγενής*¹¹³: они родственны тем, что и то и другое сделано из вещества. Подобно этому он и причастие в Евхаристии изображает *συγγενής* для тела, потому, несомненно, что хлеб и вино также сделаны из вещества¹¹⁴.

Мы видели, что прп. Максим Исповедник ссылался на «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Ин. 3, 5) свт. Кирилла, где тот пишет, что исцеление и тела и души посредством крещения «как бы сродни (*συγγενῶς πὼς ἐχούσης*) обеим вышеупомянутым. Ведь человеческий дух освящается Духом, а тело — водой, которая, в свою очередь, также освящается»¹¹⁵. Согласно прп. Максиму, здесь *συγγενῶς* прилагается к реальностям разной природы. После исследования различных значений слова *συγγενής* в сочинениях святителя я прихожу к заключению, что это слово не имеет здесь технического значения и что свт. Кирилл хочет сказать чуть более того, что тело и вода сделаны из вещества, в то время как человеческий дух и божественный Дух бестелесны и разумны. Это единственное место в сохранившихся сочинениях свт. Кирилла, где встречается наречие *συγγενῶς*¹¹⁶.

109 *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in Spiritu et veritate 13 // PG. 68. Col. 864A.

110 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in XII prophetas. In Oseam IV (Os. 7, 1–2) // Op. cit. Vol. 1. P. 151. Ср.: *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in XII prophetas. In Abacuc I (Hab. 2, 8) // Op. cit. Vol. 2. P. 101.

111 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem II, 9 (Jn. 1, 45) // Op. cit. Vol. 1. P. 196.

112 Ibid. VI, 1 (Jn. 9, 3) // Op. cit. Vol. 2. P. 148.

113 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Lucam. Fragm. II, 24 (Lc. 4, 4) (CPG 5207) // TU. 130. S. 232.

114 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem IV, 2 (Jn. 6:53) // Op. cit. Vol. 1. P. 531. Свт. Кирилл доказывает, что не только душа нуждается в её воссоздании Духом, но и «грубое земное тело» также должно быть освящено посредством «грубого» и *συγγενής* причастия.

115 См. примеч. 62.

116 Это наречие встречается также в одном фрагменте, относимом к «Толкованию на Псалмы» свт. Кирилла (*Cyrillus Alexandrinus*. Expositio in Psalmos (Ps. 42:4) (CPG 5202) // PG. 69. Col. 1017B). Однако согласно Р. Деврепсу (*Devreesse R*. Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Città del Vaticano, 1970. (Studi e testi; vol. 264). P. 228) этот отрывок не является аутентичным.

«Действие было одним и сродным»

Перейдём теперь к интерпретации фразы в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) свт. Кирилла. Библейский текст гласит: *Иисус же сказал им: «Истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни»* (Ин. 6, 53). Эта фраза свт. Кирилла является частью объяснения того, как хлеб Евхаристии может подавать жизнь верующим. Важно отметить, что для святителя евхаристический хлеб — это Тело Христово, которое соединено со Словом Божиим так же, как и то тело, с которым Он ходил по земле. Поэтому свт. Кирилл может приводить воскресение дочери Иаира и юноши в Наине в качестве примеров того, что Христос использует Своё тело для сообщения жизни людям. Святитель поясняет: «И если только через прикосновение к Святой плоти Он животворит то, что подверглось тлению, то разве не приобретём мы обильнейшее животворящее благословение, когда станем вкушать её?»¹¹⁷ Выражение: «[таинственное] благословение (ἡ [μυστικὴ] εὐλογία)» — у свт. Кирилла обозначает Евхаристию¹¹⁸. Итак, его аргумент следующий: если тело Христа животворит, когда Он просто *прикасается* к мёртвому человеку, то насколько в большей степени это тело станет животворить, если нам вкушать его при совершении Евхаристии?

Александрийский архиепископ подчёркивает, что тело Христово само по себе способно животворить. Именно Слово Божие, с Которым соединено это тело (также и евхаристическое Тело), животворит *посредством* тела. Свт. Кирилл, обсуждая Евхаристию в трактате «Против Нестория», цитирует Ин. 6, 63 в обратном порядке: *плоть не пользуется нисколько; Дух животворит* — и далее продолжает: «Насколько это касается собственной природы, плоть тленна и никоим образом не будет животворить других»¹¹⁹. Объясняя тот же самый стих в «Толковании на Евангелие от Иоанна», он утверждает: «Итак, хотя природа плоти сама по себе

117 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 2 (Jn. 6:53) // Op. cit. Vol. 1. P. 530–531. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 3. С. 38.

118 Loon H., van. Eucharist and Fellowship in Cyril of Alexandria // Die Sakramentsgemeinschaft in der Alten Kirche / hrsg. L. H. Westra und L. Zwollo. Leuven, 2019. (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft; Bd. 15). S. 93–95.

119 Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium IV, 5 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 84:38–40. Англ. пер.: S. Cyril, *archbishop of Alexandria*. Five Tomes Against Nestorius; Scholia on the Incarnation; Christ is One; Fragments Against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, the Synousiasts / trans. Ph.-E. Pusey. Oxford, 1881. (A Library of Fathers of the Holy Catholic Church; vol. 47). P. 142.

неможна для того, чтобы быть способной животворить, однако она будет это делать (ἐνεργῆσαι), поскольку имеет животворящее Слово и наполнена всей Его деятельностью (ἐνέργειαν)»¹²⁰. Таким образом, это именно ἐνέργεια Бога Слова подаёт жизнь. И, сходно с *communicatio idiomatum*¹²¹, о теле Христа можно сказать, что оно подаёт жизнь по причине своего невыразимого соединения с божественным Словом, Которое является источником животворящей ἐνέργεια. Та же самая идея выражена в книге «О правой вере к императору Феодосию»:

«Поэтому можно сказать, что Он животворится вместе с нами, хотя Сам Он является Жизнью всего в силу неизреченного рождения от Живого Отца. Тем не менее можно видеть, что Он наделяет Свою плоть славой, подобающей Богу деятельности (ἐνενργείας), и что Он, в свою очередь, усваивает то, что принадлежит плоти и, так сказать, облекает этим собственную природу по домостроительному единению»¹²².

Соответственно взаимообщению свойств свт. Кирилл утверждает, что тело Христово получило ἐνέργεια Слова Божия, то есть божественной природы, в то время как Слово получило свойства плоти; следовательно, можно сказать, что Оно животворится. Итак, если святитель называет тело Христово животворящим, а он делает это многократно¹²³, то это возможно потому, что, в силу *communicatio idiomatum* в неизменном единстве воплощённого Слова Божия, можно сказать, что божественная животворящая ἐνέργεια стала также энергией тела.

120 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 3 (Jn. 6, 63) // Op. cit. Vol. 1. P. 551–552. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 3. С. 54. См. также: Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem XI, 9 (Jn. 17, 12–13) // Op. cit. Vol. 2. P. 706–707.

121 Относительно *communicatio idiomatum* см.: Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 429–431. О Кирилл (Говорун) (Hovorun C. Will, Action and Freedom. P. 122) говорит о *communicatio operationum*, но этот термин относится к спору между лютеранскими и реформатскими теологами XVI в. Поэтому я буду использовать термин *communicatio idiomatum* и тогда, когда это касается ἐνενργείαι.

122 Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium imp. de recta fide // T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 67:17–20. Англ. пер.: St. Cyril of Alexandria. Three Christological Treatises / ed. D. King. Washington, D. C., 2014. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 129). P. 74. Тот же греческий текст можно найти и в более ранней редакции этого трактата: Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione Unigeniti 707ab // SC. 97. P. 278. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Диалог о воплощении Единородного / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. К. Б. Юлаева // БВ. 2006. № 5–6. С. 136–137.

123 Loon H., van. Eucharist and Fellowship. S. 95–97. Gebremedhin E. Life-giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Uppsala, 1977. (Studia doctrinae christianae Upsaliensia; vol. 17). P. 48–58.

Мы отмечали, что свт. Кирилл, говоря об обитании в людях Святого Духа, иногда использует формулировку, способную смутить, а именно: когда Жизнь по природе входит в людей, Она преобразует их в Саму себя¹²⁴. Он подразумевает не то, что их природа изменилась, но что они получают определённые божественные свойства. Когда он говорит о самом теле Христовом, он может формулировать это сходным образом:

«Кроме того, мы, конечно же, не говорим, что Бог Слово от Отца претворился (μετατελοῖσθαι) в природу плоти, или что плоть перешла (μεταχωρῆσαι) в Слово, ведь то и другое остаётся тем, что оно есть по природе, и один из обоих Христос. Но Слово неизреченно и выше разума соединилось с собственной плотью и всю её, так сказать, преобразовало в Себя по отношению к деятельности (ὅλην ὥσπερ εἰς ἑαυτὸν μεταστήσας κατ' ἐνέργειαν), состоящей в том, что она может животворить нуждающихся в жизни»¹²⁵.

Здесь свт. Кирилл сам недвусмысленно говорит, что плоть остаётся тем, что она есть по природе, хотя и утверждает, что Слово всю её, так сказать, преобразовало в Себя. В другом месте он выражается более точно, ссылаясь на тело Христово в Евхаристии: «Оно имеет в себе всю силу (δύναμιν) соединившегося с ним Слова и словно бы наделено его качествами (πεποιοῦμένον), а вернее, уже наполнено его деятельностью (ἀνατελλησμένον τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ), посредством которой всё животворится и сохраняется к бытию»¹²⁶. Тело Христа наполнено *энергией* божественного Слова. Именно это и делает его животворящим.

В «Схолиях о вочеловечении Единородного» свт. Кирилл использует столь же обескураживающее выражение в контексте сравнения Слова Божия и плоти с огнём и деревом, теперь уже с более или менее техническим глаголом μεταστοιχεῖοῦν («изменять элементы»): «Однако в этом образе угля можно увидеть Слово Божие соединившимся с человечеством и не отбросившим того, что Оно есть, но скорее изменившим элементы (μεταστοιχεῖώσαντα) воспринятого в Свою собственную славу и ἐνέργεια»¹²⁷. Здесь свт. Кирилл сам объясняет это чуть ниже

124 См. примеч. 93.

125 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem IV, 2 (Jn. 6, 54) // Op. cit. Vol. 1. P. 532. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 3. С. 40.

126 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem III, 6 (Jn. 6, 35) // Op. cit. Vol. 1. P. 475. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 2. С. 789.

127 *Cyrillus Alexandrinus*. Scholia de incarnatione Unigeniti 9 // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 221:23–26. Англ. пер.: *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. P. 301–302. В трактате «Против Нестория» (*Cyrillus Alexandrinus*. Libri V contra Nestorium II. Prooem. // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 33:33–35) свт. Кирилл употребляет такую же фразу в отношении

в терминах *communicatio idiomatum*: «И Он остался тем, чем был; но соединившись раз и навсегда, Он считается одним с человечеством, усваивая то, что принадлежит ему, но и Сам производит в нём (ἐμποιήσας) *энергию* собственной природы»¹²⁸. Слово вливает собственную ἐνέργεια в плоть. Немного выше свт. Кирилл также выражает это как взаимообщение свойств: «Он, так сказать, сообщает (κοινοποιεῖται) Своей собственной плоти *энергию* боголепной силы (δυνάμεως), которая присуща Ему»¹²⁹.

Несколько раз свт. Кирилл говорит, что тело Христово «носило» *энергию* божественного Слова. В своём толковании на Лк. 4, 40: *Он, возлагая на каждого из них руки, исцелял их*, то есть в контексте, сходном с тем, который имеется в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53), он пишет: «Ибо нам нужно знать, что *энергию* силы Слова носила (τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν πεφόρηκεν) святая плоть, которую Оно сделало Своей собственной и привило к ней боголепную силу». И затем святитель призывает своих слушателей к тому, чтобы к ним прикоснулась эта плоть, а вернее, чтобы они прикоснулись к ней «через таинственное благословение»¹³⁰. В «Сокровище» святитель делает такое общее утверждение: «Ибо ничто из существующего не будет нести в себе (φορέσει) в точности те же самые силы и ἐνέργεια как нечто, относящееся к другому роду или другой сущности, но только получившие в удел одну природу будут иметь равные свойства»¹³¹. Итак, это исключительный случай, что плоть Христова, которая принадлежит иной природе, чем Слово Божие, несёт божественную *энергию*. Из-за невыразимого соединения Слова со Своей собственной плотью это тело может нести *энергию* Слова через *communicatio idiomatum*.

Из всех этих наблюдений я делаю вывод, что животворящая ἐνέργεια тела Христова, как в Его земной жизни, так и в Евхаристии, это

образа огня и дерева: εἰσδεδικὸς γὰρ τῷ ξύλῳ τὸ πῦρ εἰς οἰκείαν αὐτὸ μεταστοιχείοι τρόπον τινὰ δόξαν τε καὶ δύναμιν, καίτοι τετρηκὸς ὅπερ ἦν [«ибо проникнув в дерево, огонь некоторым образом претворяет его в собственную славу и силу, хотя оно и сохраняется тем, чем было»]. Это место в «Схолиях» позднее было неверно истолковано. См. о той роли, которую оно сыграло в споре между Севиром Антиохийским и Юлианом Галикарнасским: Grillmeier A., *Hainthaler Th. Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. Pt. 2. P. 82–89.

128 *Cyrillus Alexandrinus*. Scholia de incarnatione Unigeniti 9 // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 221:30–32.

129 *Ibid.* 8 // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars 1. P. 221:12–13.

130 *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Lucam. Fragm. II, 44 (Лк. 4, 40) // TU. 130. S. 242. См. также: *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem IX (Ин. 14, 1) // *Op. cit.* Vol. 2. P. 402: «ὅλην τοῦ ἐν αὐτῷ κατοικήσαντος καὶ ἀρρήτως ἡνωμένου τὴν ἰδιότητα φοροῦν, τούτῃ, ἐνέργειαν τὴν ζωοποιόν» [«нося всё свойство, то есть, животворящее действие, Того, Кто обитал в нём и неизреченно соединился (с ним)»].

131 *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus 8 // PG. 75. Col. 105B. См. также примеч. 88.

божественная ἐνέργεια, которая, в силу *communicatio idiomatum*, может быть названа также *энергией* Его тела. Когда в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) свт. Кирилл пишет: «Животворя как Бог всемогущим повелением и животворя через прикосновение Своей святой плоти, Он показывает посредством обоих, что ἐνέργεια является одной и συγγενής»¹³², он хочет сказать, что именно божественная ἐνέργεια подаёт жизнь как через повеление, так и через прикосновение руки. Он не упоминает о человеческой ἐνέργεια.

Что же тогда имеет в виду свт. Кирилл, когда называет эту ἐνέργεια «одной и συγγενής»? Обычно прилагательное συγγενής говорит не об одной вещи, но о двух, которые являются родственными, близкими, сродными. В нашем фрагменте должно быть две вещи: дарование жизни через повеление и дарование жизни через прикосновение. Говоря: «одна ἐνέργεια», он указывает на то, что они едины. В каком смысле? Когда в других местах святитель использует выражение «одна ἐνέργεια», он обычно доказывает, что реальности, имеющие одну ἐνέργεια, имеют и ту же самую природу; следовательно, Отец, Сын и Святой Дух имеют одну природу¹³³. Один раз он недвусмысленно отрицает противоположную точку зрения, состоящую в том, что различные природы могут иметь одну ἐνέργεια: «Ведь мы, конечно же, не допустим, что есть одно природное действие (μίαν εἶναι φυσικὴν τὴν ἐνέργειαν) Бога и творения»¹³⁴. Следовательно, когда он называет дарование жизни через повеление и дарование жизни через прикосновение «одна ἐνέργεια», он намерен сказать, что посредством обоих действует природная ἐνέργεια Бога Слова. Хотя слово συγγενής может иметь и более общее значение — «взаимосвязанный», более вероятно, что оно имеет здесь специальное значение — «соприродный»: дарование жизни через повеление и дарование жизни через прикосновение происходят от той же самой божественной природы.

132 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 2 (In. 6, 53) // Op. cit. Vol. 1. P. 530. См. также примеч. 3.

133 Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus. 8, 32, 34 // PG. 75. Col. 105B, 453C, 605D; Cyrillus Alexandrinus. De sancta Trinitate dialogi III, 468c, 483c // SC. 237. P. 30, 74. См. также в толковании на Лк. 11, 20 (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Lucam III, 66 (Lc. 11, 20) // TU. 130. S. 289 (PG. 72. Col. 704BC), но достоверно неизвестно, является ли свт. Кирилл автором этого фрагмента. В толковании на Ин. 17, 16–17 (Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem XI, 9 (In. 17, 16–17) // Op. cit. Vol. 2. P. 714) святитель утверждает, что ἐνέργεια, приходящая через Него от Отца, «не является одной» (οὐ μίαν οὖσαν), но здесь он имеет в виду то, что божественная ἐνέργεια многообразна. См. об этом понятии примеч. 97.

134 Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus 32 // PG. 75. Col. 453B. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ. С. 89.

Человеческая ἐνέργεια Христа

Одна ἐνέργεια, о которой свт. Кирилл говорит в рассматриваемом отрывке, не включает в себя человеческую ἐνέργεια, но это не значит, что святой отрицает человеческую ἐνέργεια во Христе. Здесь он хочет подчеркнуть, что дарование жизни — это божественная ἐνέργεια, которая производится через тело и тогда, когда Христос воскрешает мёртвых в Галилее, и в Евхаристии. Мы видели, что свт. Кирилл вообще приписывает человеку ἐνέργεια¹³⁵. Однако он почти не использует слова ἐνέργεια для обозначения человеческих действий Христа. В другом месте я доказывал, что перед несторианским спором свт. Кирилл редко называл человечество Христа «природой» не потому, что он отрицал эту природу, но причине антиарианской направленности своих сочинений того времени¹³⁶. Он хотел подчеркнуть, что Христос — Бог по природе, и разговор о человеческой природе во Христе мог запутать этот вопрос. Поскольку в метафизике свт. Кирилла ἐνέργεια и природа связаны друг с другом, я предположил бы, что по причинам всё того же антиарианства он не часто говорит и о человеческой ἐνέργεια во Христе.

Один пример можно найти в диалоге «О вочеловечении Единородного», который сохранился в трактате «О правой вере к Феодосию»¹³⁷. Когда свт. Кирилл описывает аполлинарианство, он утверждает, что «они [последователи Аполлинария] деятельность (ἐνέργειαν) ума и души относят к Единородному»¹³⁸. Он подразумевает, что ум и душа Христа имели свою собственную ἐνέργεια, которую не следует приписывать божественной природе. В трактате «О правой вере к царевнам» он толкует Лк. 5, 12–13, где прокажённый подходит к Иисусу, говоря: *Господи, если хочешь, Ты можешь меня очистить*. А далее следует: *И протянув руку, Он коснулся его, говоря: хочу, очистишься*. Таким образом, в сходном с «Толкованием на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) контексте свт. Кирилл пишет:

«Здесь ты удивишься тому, что Христос действует (ἐνεργοῦντα) божественно и одновременно телесно, ведь хотеть — это божественное, а протягивать

135 См. примеч. 80–85.

136 Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 177–178.

137 Об отношении между трактатами «О вочеловечении Единородного» и «О правой вере Феодосию» см.: Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques. P. 42–51; Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 259–261, 419–425.

138 Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione Unigeniti 688b // SC. 97. P. 220 = Oratio ad Theodosium 16 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 52:14. Ср. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Диалог о вочеловечении Единородного. С. 102.

руку — человеческое. Итак, Он — один Сын из обоих. Ведь хотя Слово и стало плотью, однако Оно действует (ἐνεργεῖ) как Бог вместе с собственной плотью, поскольку она [плоть] имеет силу (δύναμιν) благодаря Ему [Слову]»¹³⁹.

То есть Христос действует также телесно в том, что Он протягивает руку, но сила, которой Он производит исцеление прокажённого, является божественной.

В более позднем сочинении «Ответы Тиверию диакону» свт. Кирилл прямо упоминает человеческие ἐνέργειαι Христа. Против тех, которые говорят, что Слово производит (ἐνεργεῖ) божественные знамения Само по себе, в то время как Его святая плоть не имеет к этому никакого отношения, он утверждает:

«Поэтому они не должны, колеблясь, разделять Его и вводить нам двух сынов, но они должны признать Его одним и Тем же Самым как вочеловечившееся Слово Божие и исповедовать, что всё принадлежит Ему: и изречения, и действия (αὐτοῦ πάντα καὶ φωνὰς καὶ ἐνέργειας). Ведь поскольку Тот же Самый — Бог и человек, Он говорит и боголепно, и по-человечески и подобно этому производит действия (ἐνεργεῖ) как божественные, так и человеческие»¹⁴⁰.

Это реминисценция «формулы воссоединения», в которой говорится о том, как следует рассматривать евангельские и апостольские изречения (φωνάς)¹⁴¹. Примечательно, что теперь свт. Кирилл недвусмысленно добавляет к изречениям ἐνέργειαι. Поскольку он опровергает точку зрения, что Христос разделён на двух сынов, он заявляет, что и божественные, и человеческие ἐνέργειαι Христа следует относить к одному воплощённому Слову Божию. Он не отрицает ни того, что имеются две природы во Христе, ни того, что изречения и ἐνέργειαι можно относить к природам. Чему всегда противостоял свт. Кирилл, так это отнесению их к двум *раздельным* реальностям — Богу Самому по себе Слову и самому по себе человеку. Когда святитель пишет, что Он «говорит

139 *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide* 192 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 5. P. 111:33–36. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царевнам*. Ч. III (главы 133–224) / пер. с др.-греч. иер. В. Дмитриева; ред. пер., предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. № 31. С. 296.

140 *Cyrillus Alexandrinus. Responsiones ad Tiberium diaconum* 5 // *Cyril of Alexandria. Select Letters* / ed. and trans. L. R. Wickham. Oxford, 1983. (Oxford Early Christian Texts). P. 154–155. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. Ответы Тиверию диакону с братией* / пер. с сир. и примеч. Е. А. Заболотного, М. Г. Калинина; пер. с др.-греч., предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2015. № 18–19. С. 365.

141 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula* 39. Ad Iohannem Antiochenum (de pace) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 4. P. 17:9–20.

и боголепно, и по-человечески» (λαλεῖ καὶ θεοπρεπῶς καὶ ἀνθρωπίνως) и «производит действия как божественные, так и человеческие» (ἐνεργεῖ δὲ ὁμοίως καὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ τὰ θεοπρεπῆ), он этим указывает, что часть изречений и *энергий* происходит от божественной природы, а другая часть — от человеческой природы. Эти природы не отделены друг от друга, но вместе образуют одно целое¹⁴².

Несколько раз свт. Кирилл использует для обозначения того, что делает и что претерпевает человечество Христа, выражение: «законы его собственной природы» — и подобные. Ранний пример этого мы находим в «Глафирах», где он говорит, что «Он стал человеком» и «поистине явился тем, чем являемся и мы сами, последовав законам природы (τοῖς τῆς φύσεως ἐπόμενος νόμοις), и подкреплялся пищей»¹⁴³. Что такое следование Христа законам человеческой природы, здесь иллюстрируется тем фактом, что Он нуждался в пище для подкрепления сил. В диалоге «О вочеловечении Единородного» свт. Кирилл прилагает это выражение к человеческой смерти. После того как его собеседник заявил, что о Самом Слове сказано, что Оно претерпело смерть, когда умерла Его плоть, святитель хвалит его за это и продолжает:

«Следовательно, Кто по закону плоти (νόμῳ σαρκός) и по природе такой, как наша, умер и воскрес, Тот был увенчан славой господства не без плоти, но вместе с ней и сообщая с ней, показывая этим, что умереть — это человеческое испытание (πάθος), а ожить — божественное действие (ἐνέργημα)»¹⁴⁴.

Что касается рождения Христа, то до несторианской полемики свт. Кирилл подчёркивал Его чудесное зачатие без мужа действием Святого Духа и потому «мало заботящееся о законах природы»¹⁴⁵. Однако во время несторианской полемики, когда возникла необходимость

142 О понимании свт. Кириллом атрибуции изречений Спасителя см.: Loon H., van. *The Dyophysite Christology*. P. 549–554.

143 *Cyrillus Alexandrinus*. *Glaphyra* in *Genesim* 7 // PG. 69. Col. 380C. Англ. пер.: *St. Cyril of Alexandria*. *Glaphyra on the Pentateuch* / introd. G. K. Hillis, trans. N. P. Lunn. Washington, D. C., 2018. Vol. 1. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 137). P. 350. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Кн. 2. С. 237.

144 *Cyrillus Alexandrinus*. *De incarnatione Unigeniti* 712e–713a // SC. 97. P. 296. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт.* Диалог о вочеловечении Единородного. С. 147–148. Текст в трактате «О правой вере к Феодосию» (*Oratio ad Theodosium* 43 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 72:1–4) в точности тот же за исключением одного слова: предлог σύν («вместе с ней», т. е. с плотью) заменён предлогом ἐν («в ней», т. е. в плоти).

145 *Cyrillus Alexandrinus*. *De adoratione et cultu in Spiritu et veritate* 15 // PG. 68. Col. 1005C: «τῶν τῆς φύσεως νόμων ὀλίγα πειφροντικός». См. также: *Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarius in Isaiaem* I, 5 (Is. 8, 3); 5, 1 (Is. 53, 7–8) // PG. 70. Col. 221A; Col. 1180D.

объяснить наименование Богородицы, святитель переключает своё внимание на взаимоотношения между телом Христа и телом Девы и доказывает соответствие законам человеческой природы того, что тело приходит к существованию через рождение¹⁴⁶.

Свт. Кирилл говорит также о законах человеческой природы (или использует сходные выражения) в отношении прибавления у Христа познания добра и зла¹⁴⁷, Его подчинения Богу¹⁴⁸, слабости Его плоти, когда Он молился о том, чтобы чаша миновала Его¹⁴⁹, и Его преуспевания в возрасте, мудрости и благодати (см. Лк. 2, 52)¹⁵⁰. Хотя можно сказать, что Христос претерпел человеческое рождение и смерть пассивно, но различение добра и зла и использование мудрости — это деятельность; и здесь святитель подразумевает, что воплощённое Слово могло делать это как человек. В своём «Толковании на Евангелие от Иоанна» свт. Кирилл использует слова *ἐνέργεια* и *πάθος* для обозначения активности и пассивности¹⁵¹. Таким образом, хотя он в действительности не использует слова *ἐνέργεια* в этих контекстах, такое понятие подразумевается в тех случаях, когда свт. Кирилл учит, что Христос делает всё в соответствии с законами человеческой природы.

С самого начала несторианского спора свт. Кирилл несколько раз добавляет, что божественное Слово «дозволяет» (*ἐφίεναι* и *συγχωρεῖν*) Своей плоти делать или претерпевать что-либо в соответствии с её собственной природой¹⁵². В 17-м «Пасхальном послании» за 429 г. он пишет, что Его Божество «позволяет» (*ἐφίεῖται*) законам человечества проходить согласно их собственным правилам», когда воплощённое Слово претерпевает человеческое рождение от Святой Девы¹⁵³. И ближе к концу жизни, в диалоге «О том, что Христос — один», свт. Кирилл утверждает,

146 *Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium I* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 17:19. См. также: *Ibid.* P. 15:40, 19:36.

147 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula paschalis 17, 2* // SC. 434. P. 268:120–270:129. Свт. Кирилл здесь имплицитно доказывает, что Христос, будучи ещё Младенцем, не знал добра и зла как человек, но как Бог — знал.

148 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17. Ad Nestorium (una cum synodo Alexandrina) 5* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 36:26–28.

149 *Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium V, 3* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 98:26–34.

150 *Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus 760a* // SC. 97. P. 454.

151 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem I, 6–7 (Jn. 1, 4)* // Op. cit. Vol. 1. P. 79, 86.

152 См.: *Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 559–560* (также «Index of Subjects», s. v. «Law(s) of human nature». P. 619).

153 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula paschalis 17, 2* // SC. 434. P. 270:155–163. Англ. пер.: *St. Cyril of Alexandria. Festal Letters 13–30* / eds. Ph. R. Amidon, J. J. O'Keefe. Washington, D. C., 2013. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 127). P. 65.

что евангелист «показывает, что Он [Бог Слово] по домостроительству позволяет (ἐφέντα) собственной плоти следовать законам её собственной природы», когда о Христе сказано, что Он преуспевал в возрасте, премудрости и благодати¹⁵⁴. В отношении зачатия Христа от Святого Духа, святитель задаётся вопросом: «Почему Он [Бог Слово] не позволил (ἐφῆκε) законам человечества иметь силу в составлении или рождении Его собственной плоти?» И его ответ состоит в том, что таким образом Христос «Сам стал первым рождённым от Святого Духа»¹⁵⁵.

Итак, в ряде случаев Слово позволяет Своей человеческой природе делать и претерпевать что-то согласно её собственным законам, в то время как в других случаях Оно ей этого не позволяет. Фрагмент из трактата «Против Феодорита», в котором упомянуто о таком позволении, сыграл свою роль в миафизитских кругах VI в. Свт. Кирилл в защите десятого анафематизма объясняет слова апостола Павла о том, что Христос обнищал, дабы мы благодаря Его нищете могли стать богатыми (см. 2 Кор. 8, 9):

«Он плакал по-человечески, чтобы отнять твои слёзы. Он страшился по домостроительству, позволяя временами плоти претерпевать свойственное ей, чтобы нас показать отважнейшими. Он просил не давать Ему чаши, чтобы Крест осудил нечестие иудеев. Он, говорится, был бессилен по человечеству, чтобы прекратить твоё бессилие; Он простирал молитвы и моления, чтобы доступным и к твоим просьбам явить слух Отца»¹⁵⁶.

Примечательно, что здесь свт. Кирилл добавляет «временами» (ἐσθ' ὅτε) к представлению о том, что Слово позволяло Своей плоти претерпевать то, что свойственно ей. Согласно Грильмайеру-Хайнталлер, Севир Антиохийский так обобщил это: «Преобладание [божественной ἐνέρυεια над человечеством Христа] представляло для него [Севира] нормальное состояние богочеловеческого проявления Христа», а Юлиан Галикарнасский прилагал это даже «к постоянным качествам тела Христа»¹⁵⁷. Другими словами, с точки зрения Севира обычным состоянием было то, что Слово *не* позволяло человеческой природе следовать её собственным законам, хотя «иногда» Оно это позволяло. Что можно сказать о собственном понимании свт. Кирилла?

154 См. примеч. 150. Англ. пер.: *St. Cyril of Alexandria. On the Unity of Christ* / ed. J. A. McGuckin. Crestwood (N. Y.), 1995. P. 109.

155 *Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus* 724ac // SC. 97. P. 332–334.

156 *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum* 75 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6. P. 139:18–23. Англ. пер.: *St. Cyril of Alexandria. Three Christological Treatises*. P. 123. Ср. рус. пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 2. Казань, 1892. С. 76–77.

157 *Grillmeier A., Hainthaler Th. Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. Pt. 2. P. 84.

Хотя выражение ἔσθ' ὅτε имеет обычное значение «иногда», оно может также принимать и более буквальный смысл в сочинениях свт. Кирилла: «есть, когда», что можно передать как «в то время», «в такое время», «в такие времена». В его «Толковании на Осию» (Ос. 7, 2) Роберт Хилл переводит это как «в тот момент»: «Если же нами совершено что-то серьёзное, из ряда вон выходящее и поистине невыносимое, что в тот момент (ἔσθ' ὅτε) раздражает наконец даже самую кротость Судии...»¹⁵⁸. В других местах ἔσθ' ὅτε идёт наряду с наречием «часто» (πολλάκις), и тогда его лучше переводить: «в такое время». Например, свт. Кирилл пишет о людях, потерявших зубы, что они «спешат к более нежной пище, часто (πολλάκις) пренебрегают более полезным из съестного и в такое время (ἔσθ' ὅτε) порицают лучшее»¹⁵⁹. Цитируемое место из трактата «Против Феодорита» имеет смысл передать так: «Он страшился по домостроительству, позволяя в это время (ἔσθ' ὅτε) плоти претерпевать свойственное ей, чтобы нас показать отважнейшими»¹⁶⁰. При такой интерпретации, свт. Кирилл не говорит здесь, что Слово лишь «иногда» позволяет Своей плоти следовать законам её собственной природы. Он просто говорит, что Оно сделало это, когда Христос был в страхе¹⁶¹.

158 Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in XII prophetas. In Oseam IV (Os. 7, 2) // Op. cit. Vol. 1. P. 153. Англ. пер.: *St. Cyril of Alexandria. Commentary on the Twelve Prophets* / trans. R. Ch. Hill. Washington, D. C., 2007. Vol. 1 P. 152. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 115). В «Творениях святых отцов» ἔσθ' ὅτε оставлено здесь без перевода. См.: Творения св. Кирилла Александрийского. М., 1892. (Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии; т. 58). Ч. 9. С. 192.

159 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 3 (Jn. 6, 60–61) // Op. cit. Vol. 1. P. 548. Проф. М. Муретов переводит здесь ἔσθ' ὅτε по его обычному значению: «иногда». Ср.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. Кн. 3. С. 51. См. также: Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam III, 4 (Is. 37, 34–35) // PG. 70. Col. 781A; Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem III, 4 (Jn. 6, 1) // Op. cit. Vol. 1. P. 403.

160 См. примеч. 156.

161 Свт. Кирилл использует термин ἔσθ' ὅτε намного чаще любого другого автора, представленного в TLG. Из общего числа 3340 найденных совпадений (<http://stephanus.tlg.uci.edu/>) 540 найдены в сочинениях свт. Кирилла: 515 в корпусе его творений (TLG 4090 (Cyrillus Alexandrinus)) с поправкой для «spuria» и дублированных упоминаний в «Пасхальных посланиях» (по PG и SC) и 25 в деяниях Эфесского Собора (TLG 5000 (Concilia Oecumenica, ACO), work = 1, 2). Следующий по числу совпадений, 339 — Basilica (собрание юридических текстов). Далее следуют Гален (96 случаев), Ориген (94 случая, из них 12 в «dubia») и Tirkēites (другое собрание юридических текстов, 76 случаев). Среди других Отцов Церкви IV–V вв. ἔσθ' ὅτε встречается менее пяти раз: свт. Афанасий Великий: 4 случая (из которых 2 в «spuria»); свт. Василий Великий: 2 случая (из которых один в «dubia»); свт. Григорий Богослов: ни одного; свт. Григорий Нисский: 5 случаев (из них один среди «spuria»); свт. Иоанн Златоуст: 7 случаев (из которых 5 в «spuria»); блж. Феодорит

Есть и другие случаи, когда ἐσθ' ὅτε встречается в сочетании с глаголом «позволять». В книге «О правой вере к царицам» святитель пишет:

«Ведь нужно было видеть через всякую вещь, и плотскую, и душевную, что Он стал таким как мы; а мы — из разумной души и тела. И как по домостроительству Он позволил (συγκεχώρηκε) собственной плоти испытать в это время (ἐσθ' ὅτε) свойственное ей, так, в свою очередь, Он позволил (συνεχώρηε) и душе испытать подходящее для неё»¹⁶².

«В это время» может здесь относиться ко времени домостроительства, то есть после того, как Он стал человеком. Здесь свт. Кирилл также не (обязательно) учит, что божественный Сын лишь «иногда» позволял Своему телу и душе претерпевать то, что свойственно человеку. Вероятно, он говорит как раз то, что Сын сделал это после того, как стал человеком.

Свт. Кирилл придерживается известной максимы: «что не воспринято, то не исцелено». Это иллюстрируется цитатой из «Сокровища»:

«Собственной смертью Спаситель упразднил смерть. И как смерть не упразднилась бы, если бы Он не умер, так и с каждой из страстей плоти. Ведь если бы Он не был в страхе, то наша природа не была бы свободна от страха; если бы Он не опечалился, она бы никогда не избавилась от печали; если бы Он не пришёл в смятение, она бы никогда не оказалась вне этого. И если ты применишь то же самое рассуждение к каждому из происходивших по-человечески событий, ты найдёшь, что страсти во Христе пришли в движение не для того, чтобы обладать Им, как у нас, но чтобы, придя в движение, упраздниться силой поселившегося во плоти Слова, так что наша природа претворялась в лучшее»¹⁶³.

Кирский: 1 случай. Возможно, стоило бы исследовать, какие значения придаёт свт. Кирилл Александрийский термину ἐσθ' ὅτε.

162 *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide* 44 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 5. P. 58:35–59:3. В «Богословском вестнике» ἐσθ' ὅτε переведено здесь: «временами». См.: *Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царицам* / пер. с др.-греч. иер. В. Дмитриева; ред. пер. и вступ. ст. иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 137. Перевод «иногда» здесь также возможен, но я думаю, что «в это время» подходит лучше. Нечто подобное применимо и здесь: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem III*, 1 (Jn. 5, 36–37) // Op. cit. Vol. 1. P. 374.

163 *Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus* 24 // PG. 75. Col. 397C. Ср. рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ*. С. 233. Слегка отличающуюся версию этого текста можно найти в «Толковании на Евангелие от Иоанна» издания Ф. Пьюзи: *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem VIII* (Jn. 12, 27–28) // Op. cit. Vol. 2. P. 320. Однако поскольку это часть фрагментов из катен, Жак Льебэр вполне может быть прав, заключая, что (несколько

Цель того, что Христос изведаль слабости человеческой природы, заключалась в освобождении людей от них, но Христос, по мнению свт. Кирилла, действительно перенёс эти страдания, не имея греха. Следовательно, обычное положение дел было в том, что Слово позволяло Своему телу и душе подвергаться страданиям в соответствии с законами человеческой природы¹⁶⁴. Однако нужно добавить, что хотя эти страдания реальны, часто все они столь быстро, в понимании свт. Кирилла, преодолеваются божественной силой, что он редко упоминает человеческую ἐνέργεια и волю Христа¹⁶⁵.

Заключительные замечания

Мой вывод состоит в том, что животворящая ἐνέργεια, которую свт. Кирилл называет одной и συγγενής в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53), — это божественная ἐνέργεια, которая действует как через повеление Христа, так и через прикосновение Его руки. Она не включает в себя человеческую ἐνέργεια, которая тоже реально проявляется в прикосновении руки, но в этом контексте не названа словом ἐνέργεια. Такое толкование одной ἐνέργεια является тождественным с толкованием, которое дал прп. Максим Исповедник в более поздних сочинениях (а также Гвидо Баузенхарт в своё время¹⁶⁶). Одна ἐνέργεια не является сложением божественной и человеческой энергий Христа, то есть дарования жизни и протягивания руки, как доказывал прп. Максим в более ранних сочинениях.

Две моноэнергистские интерпретации этой фразы, упомянутые в «Doctrina Patrum», не соответствуют намерениям свт. Кирилла.

изменённый) текст из «Сокровища» был ошибочно приписан «Толкованию на Евангелие от Иоанна»: Liébaert J. La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 76, note 9. См. также: Hallman J. M. The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople // Journal of Early Christian Studies. 1997. Vol. 5 (3). P. 377, note 30.

164 В своей статье (Loon H., van. The Role of the Human Body in Cyril of Alexandria's Mystagogy (в главе 'The Fall') // Early Christian Mystagogy and the Body / ed. P. van Geest and N. M. Vos. Leuven (Annua nuntia Lovaniensia) — готовится к печати) я опровергаю идею, что человеческая природа, которую восприняло Слово, не нуждалась в пище и питии для своего тела, как это доказывает Конрад Завадски в своей интерпретации толкования свт. Кирилла на 1 Кор. 15, 44–45 (Zawadzki K. F. Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse. Leuven, 2015. (Traditio exegetica graeca; vol. 16). S. 508–513).

165 Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 556–569.

166 См. примеч. 6.

Для александрийского архиепископа одна *ἐνέργεια* является не результатом божественного и человеческого действий, то есть не фактом оживления девушки, а божественным животворящим действием (такую точку зрения можно найти в Новое время в интерпретации Й. Марича¹⁶⁷). Это и не *ἐνέργεια* ипостаси воплощённого Слова, при котором повеление и прикосновение указывают на природы. Последнее предполагает понимание термина «ипостась» как носителя двух природ, на другом метафизическом уровне. Было бы анахронизмом приписывать такой взгляд свт. Кириллу Александрийскому¹⁶⁸.

Миафизит Анфим Трапезундский истолковал «одну *ἐνέργεια*» свт. Кирилла так, что душа Христа неизменно обладала тем же знанием, что и Слово. Это не то, чему учил свт. Кирилл. Он отчётливо различал между тем, что Христос делал и говорил «как Бог», «божественно» или «по Своей собственной [то есть божественной] природе», с одной стороны, и тем, что Он делал и говорил «как человек», «по-человечески», «по природе такой как наша», с другой стороны. Мы видели, что свт. Кирилл неоднократно заявлял, что природа плоти сама по себе неспособна животворить, но вернее сказать, что именно животворящее Слово Божие подаёт Свою божественную *ἐνέργεια* плоти в силу невыразимого единения¹⁶⁹. И хотя, как Бог, Слово имеет совершенное знание, но, как человек, воплощённое Слово должно было возрастать в знании и мудрости¹⁷⁰.

Что касается Сергия Константинопольского и Макария Антиохийского, то их способ выражения подразумевает и божественную, и человеческую *ἐνέργεια* во Христе. Первоначально, чтобы сохранить единство воплощённого Слова, Сергий писал, что Христос всё совершал через одну *ἐνέργεια*. Каким-то образом эта одна *ἐνέργεια* охватывала и божественную, и человеческую *ἐνέργεια*. Позднее, в письме к Гонорию, он опустил выражение «одна *ἐνέργεια*» и обратился к слову «воля». Тем не менее несколько десятилетий спустя Макарий Антиохийский снова заговорил об «одной *ἐνέργεια*», но он также принял точку зрения Сергия о том, что все человеческие страдания и действия находились в конечном счёте под водительством божественной воли. Я воздержусь от однозначных заявлений об их взглядах в целом, поскольку мне нужно было бы провести дополнительное исследование, дабы понять,

167 См. примеч. 5.

168 Относительно понимания свт. Кириллом слова «ипостась» см.: Loon H., van. *The Dyophysite Christology*. P. 507–509.

169 См. примеч. 119–122.

170 См. примеч. 147 и 150.

что именно они имели в виду в своих утверждениях. Однако связывая «одну ἐνέργεια» свт. Кирилла со своим акцентом на единстве субъекта воплощённого Слова, Сергей и Макарий неверно истолковывают намерение святителя. В «Толковании на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53) единство Слова со Своей плотью является исходным предположением, и нет нужды его доказывать. А вот что свт. Кирилл хочет подчеркнуть здесь, так это то, что ввиду тесного единства и *communicatio idiomatum* тело Христа тоже может рассматриваться как животворящее, но сама животворящая ἐνέργεια — это божественная природная ἐνέργεια, которая действует и через повеление, и через прикосновение и потому может быть названа одной и συγγενής.

Когда А. Грилломайер усматривает прямую линию от Аполлинария через «одну ἐνέργεια» свт. Кирилла и «новую богомужную ἐνέργεια» Псевдо-Дионисия к «одной ἐνέργεια» VII в., он добавляет: «следует, конечно, в каждом случае принимать во внимание усиление односторонности, которая ещё сдерживается Кириллом»¹⁷¹. Это правда, что на свт. Кирилла оказали влияние аполлинаристские псевдоэпиграфические сочинения, которые, как он верил, были написаны свт. Афанасием и другими православными Отцами Церкви. Именно поэтому он воспринял формулу «μία φύσις...», но она никоим образом не была его излюбленным христологическим выражением¹⁷². Также правда, что человечеству Христа, и особенно роли Его разумной души, уделяется сравнительно мало внимания в сочинениях свт. Кирилла. Но единственный раз, когда он говорит об «одной ἐνέργεια», он делает это не для отрицания или преуменьшения Его человеческой ἐνέργεια, но чтобы подчеркнуть, что животворящая ἐνέργεια в воскрешении мёртвых и в Евхаристии является божественной, даже тогда, когда она достигает людей через прикосновение руки или через хлеб. Это — природная ἐνέργεια Слова Божия, Который неизреченно соединён с рукой и с хлебом.

Из других фрагментов, кроме «Толкования на Евангелие от Иоанна» (Ин. 6, 53), очевидно, что свт. Кирилл рассматривает протягивание руки как человеческую ἐνέργεια, но в этом контексте он её таковой не называет. Он называет плоть «своего рода сотрудником» (συνεργάτην ὡπλερ τινά)¹⁷³. Вообще, точка зрения святителя, согласно которой Слово

171 Grillmeier A. Das östliche und das westliche Christusbild. S. 93: «wobei natürlich die jeweilige Verschärfung einer by Cyrill noch gezähmten Einseitigkeit einzukalkulieren ist». См. также примеч. 8.

172 См.: Loon H., van. The Dyophysite Christology. P. 518–530.

173 Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem IV, 2 (In. 6, 53) // Op. cit. Vol. 1. P. 530.

позволяло Своей плоти в какой-то степени действовать по законам её собственной природы, имеет сотериологические основания. Я заканчиваю цитатой из его «Послания к монахам», где это сказано вполне ясно:

«Он, Кто один был ценнее всех других, положил за всех Свою душу и на краткое время, по домостроительству, позволил (συνεχώρει) смерти низвести к себе плоть. Но затем, как Жизнь, Он упразднил смерть, отказываясь претерпеть что-либо против собственной природы, дабы и во всех телах лишилось силы тление и разрушилось владычество смерти»¹⁷⁴.

Источники

Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / hrsg. G. Heil und A. M. Ritter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1991. (PTS; Bd. 36).

Cyril of Alexandria. Commentary on Isaiah / ed. R. Ch. Hill. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press, 2008. Vol. 1–3.

Cyril of Alexandria. Commentary on John / ed. J. C. Elowsky, trans. D. R. Maxwell. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 2013. Vol. 1. (Ancient Christian Texts).

Cyril of Alexandria. Select Letters / ed. and trans. L. R. Wickham. Oxford: Clarendon Press, 1983. (Oxford Early Christian Texts).

Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité / éd. G.-M. de Durand. Paris: Cerf, 1976–1978. Vol. 1–3. (SC; vol. 231, 237, 246).

Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / éd. G.-M. de Durand. Paris: Cerf, 1964. (SC; vol. 97).

Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales XII–XVII / éd. W. H. Burns, M.-O. Boulnois et B. Meunier. Paris: Cerf, 1998. Vol. 3. (SC; vol. 434).

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von B. Phanourgakis / hrsg. E. Chrysos. Münster: Aschendorff, 1981 (1907).

Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée / éd. F. Boulenger. Paris: Picard, 1908.

- 174 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 1. Ad monachos Aegypti 25 // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 22:13–17. Англ. пер.: McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. P. 260. Сп. рус. пер.: Кирилл Александрийский, свят. Послание к египетским монахам / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. № 11–12. С. 97–98. В своей упомянутой выше готовящейся к изданию статье (Loon H., van. The Role of the Human Body (в главе 'The Fall') я доказываю, что согласно свят. Кириллу, смертность людей принадлежит их природе, и только присутствие Святого Духа препятствует им умереть. Поэтому то, что Слово позволило смерти поглотить Свою плоть, является частью Его позволения плоти действовать в соответствии с её собственной природой.

- Gregorii Nysseni Opera*. Vol. 2. *Contra Eunomium libri*. Pars 2 / ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960.
- Kyrrill von Alexandrien*. Gegen Julian. Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente / hrsg. W. Kinzig und Th. Brüggemann. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 2017. (GCS. NF; Bd. 21).
- Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche / hrsg. J. Reuss. Berlin: Akademie-Verlag, 1984. (TU; Bd. 130).
- Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche / hrsg. J. Reuss. Berlin: Akademie-Verlag, 1957. (TU; Bd. 61).
- McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology and Texts. Leiden: Brill, 1994 (repr. Crestwood (N. Y.): SVS Press, 2004). (Supplements to *Vigiliae christianae*; vol. 23).
- Monophysite Texts of the Sixth Century* / ed. A. Van Roey, P. Allen. Leuven: Peeters, 1994. (*Orientalia Lovaniensia analecta*; vol. 56).
- S. Cyril, archbishop of Alexandria*. Five Tomes against Nestorius; Scholia on the Incarnation; Christ is One; Fragments Against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, the Synousiasts / trans. Ph.-E. Pusey. Oxford: James Parker, 1881. (A Library of Fathers of the Holy Catholic Church; vol. 47).
- S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Joannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / ed. Ph. E. Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1872 (repr. Bruxelles: Culture et civilisation, 1965). Vol. 1–3.
- S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in XII prophetas / ed. Ph. E. Pusey. Oxford: Clarendon Press, 1868 (repr. Bruxelles: Culture et civilisation, 1965). Vol. 1–2.
- Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and other Documents / ed. P. Allen. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. (Oxford Early Christian Texts).
- St. Cyril of Alexandria*. Commentary on the Twelve Prophets / trans. R. Ch. Hill. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2007. Vol. 1. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 115).
- St. Cyril of Alexandria*. Festal Letters 13–30 / ed. Ph. R. Amidon, J. J. O’Keefe. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2013. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 127).
- St. Cyril of Alexandria*. Glaphyra on the Pentateuch / introd. G. K. Hillis, trans. N. P. Lunn. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2018–2019. Vol. 1–2. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 137–138).
- St. Cyril of Alexandria*. On the Unity of Christ / ed. J. A. McGuckin. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir’s Seminary Press, 1995.
- St. Cyril of Alexandria*. Three Christological Treatises / ed. D. King. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2014. (The Fathers of the Church: A New Translation; vol. 129).
- The Disputation with Pyrrhus of our Father Among the Saints Maximus the Confessor / trans. J. P. Farrell. Waymart (Pa.): St. Tikhon’s Monastery Press, 2014.
- Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004.

- Кирилл Александрийский, свт.* Диалог о вочеловечении Единородного / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. К. Б. Юлаева // БВ. 2006. № 5–6. С. 65–150.
- Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / пер. с греч. и комм. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневица. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царевнам. Ч. III (главы 133–224) / пер. с др.-греч. иер. В. Дмитриева; ред. пер., предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. № 31. С. 261–311.
- Кирилл Александрийский, свт.* О правой вере к царицам / пер. с др.-греч. иер. В. Дмитриева; ред. пер. и вступ. ст. иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 68–151.
- Кирилл Александрийский, свт.* Ответы Тиверию диакону с братией / пер. с сир. и примеч. Е. А. Заболотного, М. Г. Калинина; пер. с др.-греч., предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2015. № 18–19. С. 342–379.
- Кирилл Александрийский, свт.* Послание к египетским монахам / пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. № 11–12. С. 69–100.
- Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М.: Паломник, 2001. Кн. 2.
- Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М.: Паломник, 2002. Кн. 3.
- Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения (*Opuscula theologica et polemica*) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая гора Афон; СПб.: РХГА, 2014.
- Творения св. Кирилла Александрийского. М.: Тип. М. Г. Молчанинова, 1887. Ч. 6. (Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии; т. 55).
- Творения св. Кирилла Александрийского. М.: Тип. М. Г. Молчанинова, 1892. Ч. 9. (Творения святых отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии; т. 58).

Литература

- Bausenhardt G.* «In allem uns gleich ausser der Sünde»: Studien zum Beitrag Maximos' des Bekenners zur altkirchlichen Christologie: Mit einer kommentierten Übersetzung der «Disputatio cum Pyrrho». Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; Bd. 5).
- Devreesse R.* Les anciens commentateurs grecs des Psaumes. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1970. (Studi e testi; vol. 264).
- Gebremedhin E.* Life-giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Uppsala: Uppsala University, 1977. (Studia doctrinae christianae Upsaliensia; vol. 17).
- Grillmeier A.* Das östliche und das westliche Christusbild: Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus // Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift für theologische und philosophische Forschung. 1984. Bd. 59. S. 84–96.
- Grillmeier A., Hainthaler Th.* Christ in Christian Tradition. Vol. 2. Pt. 2. The Church of Constantinople in the Sixth Century. London: Mowbrays; Louisville (Ky.): Westminster John Knox, 1995.

- Hallman J. M.* The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople // *Journal of Early Christian Studies*. 1997. Vol. 5 (3). P. 369–391.
- Hovorun C.* The Issue of Wills and Energies in the Perspective of the Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox // *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches* / ed. Chr. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 134–146.
- Hovorun C.* Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston: Brill, 2008. (Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1500; vol. 77).
- Larchet J.-C.* La théologie des énergies divines: Des origins à Saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010.
- Liébaert J.* La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille: Facultés catholiques, 1951.
- Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston: Brill, 2009. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 96).
- Loon H., van.* Eucharist and Fellowship in Cyril of Alexandria // *Die Sakramentsgemeinschaft in der Alten Kirche* / hrsg. L. H. Westra und L. Zwollo. Leuven: Peeters, 2019. (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft; Bd. 15). S. 91–111.
- Loon H., van.* The Role of the Human Body in Cyril of Alexandria's Mystagogy // *Early Christian Mystagogy and the Body* / ed. P. van Geest and N. M. Vos. Leuven (Annua nuntia Lovaniensia) — в нечаму.
- Louth A.* Maximus the Confessor. London: Routledge, 1996. (The Early Church Fathers).
- Marić J.* Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I // *Bogoslovska smotra. Ephemerides theologicae Zagrabienensis*. 1926. Vol. 14. № 1. P. 55–102.
- Marić J.* Nova exegesis commentarii a Cyrillo Alexandrino in Ioannem 6,54 compositi // *Bogoslovska smotra. Ephemerides theologicae Zagrabienensis*. 1923. Vol. 11. № 3. P. 296–306.
- Price R. M.* Monotheletism: A Heresy or a Form of Words? // *Studia patristica*. 2010. Vol. 46. P. 221–232.
- Russell N.* Cyril of Alexandria. London: Routledge, 2000. (The Early Church Fathers).
- Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001. (Berliner byzantinische Studien; Bd. 6).
- Zawadzki K. F.* Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse. Leuven: Peeters, 2015. (Traditio exegetica graeca; vol. 16).

«One *Energeia*» in Cyril of Alexandria (Commentary on John 6, 53)

Translation from English

Hans van Loon

Doctor of Theology

Research Associate at the Centre for the Study of Early Christianity

Tilburg / Amsterdam (the Netherlands)

Nieuwegracht 65, 3512 LG Utrecht, the Netherlands

jcvanloon@gmail.com

Hieromonk Theodor (Yulaev)

MA in Theology

Senior Teacher at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

Holy Trinity-Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: Loon, Hans van. "One *Energeia* in Cyril of Alexandria (Commentary on John 6, 53)". Translation from English by hieromonk Theodor (Yulaev). *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 93–139 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.004

Abstract. This article analyzes one expression of St. Cyril of Alexandria (c. 378–444). In his Commentary on John 6, 53, the archbishop elucidates the working of the Eucharist by comparing it with the raising of Jairus's daughter through Christ's command and the stretching of his hand. In this context St. Cyril calls the life-giving ἐνέργεια one and cognate. In the seventh century, this passage was adduced by the Monoenergists to argue that in Christ there was only one ἐνέργεια. In this article, at first it is studied what meaning was given to the phrase "one and cognate ἐνέργεια" by various Monoenergist protagonists, by Maximus the Confessor (579/80–662), and also by a few modern theologians. After that the author investigates what St. Cyril himself will have had in mind when he wrote this passage. He comes to the conclusion that the one ἐνέργεια is the divine ἐνέργεια, which is at work both through the command and through the touch. It is not a synthesis of the divine and human ἐνέργεια. The human ἐνέργεια is not mentioned in this context, but from other passages it is made clear that according to St. Cyril, Christ also had a human ἐνέργεια.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, St. Maximus Confessor, Sergius of Constantinople, Macarius of Antioch, Christology, Soteriology, Monoenergism, Dyoenergism, Christ's humanity.

References

- Allen P. (ed.) (2009) *Sophronius of Jerusalem and Seventh-Century Heresy: The Synodical Letter and other Documents*. Oxford; New York: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Amidon Ph. R., O'Keefe (eds.) (2013) *J. I. St. Cyril of Alexandria. Festal Letters 13–30*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press (The Fathers of the Church: A New Translation; 127).

- Bausenhardt G. (1992) *"In allem uns gleich ausser der Sünde": Studien zum Beitrag Maximus' des Bekenntners zur altkirchlichen Christologie: Mit einer kommentierten Übersetzung der "Disputatio cum Pyrrho"*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; 5).
- Burns W. H., Boulnois M.-O., Meunier B. (eds.) (1998) *Cyrille d'Alexandrie. Lettres Festales XII–XVII*. Paris: Cerf, vol. 3 (SC; 434).
- Chernoglazov D. A., Shufrin A. M., Benevich G. I. (eds.) (2014) *Maksim Ispovednik, prp. Bogoslovsko-polemicheskie sochinenija (Opuscula theologica et polemica) [St. Maximus the Confessor. Theological and Polemical Works (Opuscula theologica et polemica)]*. Holy Mount Athos; Saint-Petersburg: RHGA (in Russian).
- Devreesse R. (1970) *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e testi; 264).
- Diekamp F., Chrysos E. (eds.) (1981) *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von B. Phanourgakis*. Münster: Aschendorff.
- Dmitriev V., Juliaev F. (eds.) (2009) "Kirill Aleksandrijskij, svt. O pravoj vere k caricam" ["St. Cyril of Alexandria. About the Right Faith to the Queens"]. *Theological Herald*, no. 8–9, pp. 68–151 (in Russian).
- Dmitriev V., Juliaev F. (eds.) (2018) "Kirill Aleksandrijskij, svt. O pravoj vere k carevnam. Ch. III (glavy 133–224)" ["St. Cyril of Alexandria. About the Right Faith to the Princesses. Pt. III (Chapters 133–224)"]. *Theological Herald*, no. 31, pp. 261–311 (in Russian).
- Durand G.-M., de (ed.) (1964) *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf (SC; 97).
- Durand G.-M., de (ed.) (1976–1978) *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*. Paris: Cerf, vol. 1–3 (SC; 231, 237, 246).
- Elowsky J. C., Maxwell D. R. (eds.) (2013) *Cyril of Alexandria. Commentary on John*. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, vol. 1 (Ancient Christian Texts).
- Farrell J. P. (ed.) (2014) *The Disputation with Pyrrhus of our Father Among the Saints Maximus the Confessor*. Waymart (Pa.): St. Tikhon's Monastery Press.
- Gebremedhin E. (1977) *Life-giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Uppsala: Uppsala University (Studia doctrinae christianae Upsaliensia; 17).
- Grillmeier A. (1984) "Das östliche und das westliche Christusbild: Zu einer Studie über den Neuchalcedonismus". *Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift für theologische und philosophische Forschung*, issue 59, pp. 84–96.
- Grillmeier A., Hainthaler Th. (1995) *Christ in Christian Tradition. Vol. 2. Pt. 2. The Church of Constantinople in the Sixth Century*. London: Mowbrays; Louisville (Ky.): Westminster John Knox.
- Hallman J. M. (1997) "The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 5 (3), pp. 369–391.
- Heil G., Ritter A. M. (eds.) (1991) *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Berlin; New York: W. de Gruyter (PTS; 36).

- Hill R. Ch. (ed.) (2007) *St. Cyril of Alexandria. Commentary on the Twelve Prophets*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, vol. 1 (The Fathers of the Church: A New Translation; 115).
- Hill R. Ch. (ed.) (2008) *Cyril of Alexandria. Commentary on Isaiah*. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press, vol. 1–3.
- Hillis G. K., Lunn N. P. (eds.) (2018–2019) *St. Cyril of Alexandria. Glaphyra on the Pentateuch*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, vol. 1–2 (The Fathers of the Church: A New Translation; 137–138).
- Hovorun C. (2008) *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden; Boston: Brill (Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Cultures, 400–1500; 77).
- Hovorun C. (2016) “The Issue of Wills and Energies in the Perspective of the Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox”, in Chr. Chaillot (ed.) *The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches*. Volos: Volos Academy Publications, pp. 134–146.
- Jaeger W. (ed.) (1960) *Gregorii Nysseni opera. Vol. 2. Contra Eunomium libri. Pars 2*. Leiden: Brill.
- Jashunskij R. V., Benevich G. I. (eds.) (2014) *Kirill Aleksandrijskij, svt. Kniga sokrovishch o Svjatoj i Edinosushchnoj Troice* [St. Cyril of Alexandria. The Treasure Book on the Holy and Consubstantial Trinity]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Julaev F. (ed.) (2010) “Kirill Aleksandrijskij, svt. Poslanie k egipetskim monaham” [“St. Cyril of Alexandria. Epistle to Egyptian Monks”]. *Theological Herald*, no. 11–12, pp. 69–100 (in Russian).
- Julaev K. B. (ed.) (2006) “Kirill Aleksandrijskij, svt. Dialog o vohelovechenii Edinorodnogo” [“St. Cyril of Alexandria. Dialogue on the Incarnation of the Only Begotten”]. *Theological Herald*, no. 5–6, pp. 65–150 (in Russian).
- King D. (ed.) (2014) *St. Cyril of Alexandria. Three Christological Treatises*. Washington, D. C.: Catholic University of America Press (The Fathers of the Church: A New Translation; 129).
- Kinzig W., Brüggemann Th. (eds.) (2017) *Kyrill von Alexandrien. Gegen Julian. Teil 2: Buch 6–10 und Fragmente*. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter (GCS. NF; 21).
- Larchet J.-C. (2010) *La théologie des énergies divines: Des origines à Saint Jean Damascène*. Paris: Éditions du Cerf.
- Liébaert J. (1951) *La doctrine christologique de Saint Cyrille d’Alexandrie avant la querelle nestorienne*. Lille: Facultés catholiques.
- Loon H., van (2009) *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden; Boston: Brill (Supplements to Vigiliae christianae; 96).
- Loon H., van (2019) “Eucharist and Fellowship in Cyril of Alexandria”, in L. H. Westra, L. Zwollo (eds.) *Die Sakramentsgemeinschaft in der Alten Kirche*. Leuven: Peeters (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft; 15), pp. 91–111.
- Loon H., van. (forthcoming) “The Role of the Human Body in Cyril of Alexandria’s Mystagogy”, in P. van Geest and N. M. Vos (eds.) *Early Christian Mystagogy and the Body*. Leuven: Peeters (Annua nuntia Lovaniensia).
- Louth A. (1996) *Maximus the Confessor*. London: Routledge (The Early Church Fathers).

- Marić J. (1923) "Nova exegesis commentarii a Cyrillo Alexandrino in Ioannem 6,54 compositi". *Bogoslovska smotra. Ephemerides theologicae Zagrabiensis*, vol. 11, no. 3, pp. 296–306.
- Marić J. (1926) "Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I". *Bogoslovska smotra. Ephemerides theologicae Zagrabiensis*, vol. 14, no. 1, pp. 55–102.
- McGuckin J. A. (1994) *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*. Leiden: Brill (Supplements to Vigiliae christianae; 23).
- McGuckin J. A. (ed.) (1995) *St. Cyril of Alexandria. On the Unity of Christ*. Crestwood (N. Y.): St. Vladimir's Seminary Press.
- Pospelov D. A. (ed.) (2004) *Disput s Pirrom: prp. Maksim Ispovednik i hristologicheskie spory VII stoletija* [The Disputation with Pyrrhus: St. Maximus the Confessor and Christological Controversy of VII Century]. Moscow: Hram Sofii Premudrosti Bozhiej v Srednih Sadovnikah (in Russian).
- Price R. M. (2010) "Monothelitism: A Heresy or a Form of Words?". *Studia patristica*, vol. 46, pp. 221–232.
- Reuss J. (ed.) (1984) *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Berlin: Akademie-Verlag (TU; 130).
- Reuss J. (ed.) (1957) *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*. Berlin: Akademie-Verlag (TU; 61).
- Roey A., van, Allen P. (eds.) (1994) *Monophysite Texts of the Sixth Century*. Leuven: Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta; 56).
- Russell N. (2000) *Cyril of Alexandria*. London: Routledge (The Early Church Fathers).
- Wickham L. R. (ed.) (1983) *Cyril of Alexandria. Select Letters*. Oxford: Clarendon Press (Oxford Early Christian Texts).
- Winkelmann F. (2001) *Der monenergetisch-monotheletische Streit*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Berliner byzantinische Studien; 6).
- Zabolotnyj E. A., Kalinin M. G., Yulaev F. (eds.) (2015) "Kirill Aleksandrijskij, svt. Otveti Tivriju diakonu s bratiej" ["St. Cyril of Alexandria. Answers to the Deacon of Tiberias with the Brethren"]. *Theological Herald*, no. 18–19, pp. 342–379 (in Russian).
- Zawadzki K. F. (2015) *Der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum 1. Korintherbrief. Einleitung, kritischer Text, Übersetzung, Einzelanalyse*. Leuven: Peeters (Traditio exegetica graeca; 16).

ОБРАЗНЫЙ МИР ЛЕОНТИЯ, ПРЕСВИТЕРА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО*

ЧАСТЬ 2

Священник Михаил Асмус

старший преподаватель
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, г. Москва, Лихов пер., 6/1
mvasmus@mail.ru

Для цитирования: Асмус М. В., *свящ.* Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского. Часть 2 // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 140–175. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.005

Аннотация

УДК 27-9[01/07]-284 (82-522)

Второй раздел статьи посвящён анализу образного мира Леонтия как одному из факторов, подтверждающих принадлежность текстов одному автору, а также выявляющих уровень риторической подготовки и мастерства проповедника. Анализ символических образов Леонтия (Церковь и Её священнодействие, Агнец Божий, Хлеб Небесный, царская власть Христа) демонстрирует, с одной стороны, его приверженность евхаристическому реализму и цельной экклезиологии, объединяющей тайносовершительную и социальную функции Церкви, с другой стороны — выявляет некоторую размытость границ между символом и передаваемой им реальностью, увлечение художественной завершённостью образа, которое иногда приводит проповедника к отступлению от отстаиваемых им же богословских положений. Сдержанность Леонтия в развитии идеи царской власти Христа по человечеству хорошо объясняется его дохалкидонским христологическим мышлением, а также тем, что проповедник находился под свежим впечатлением от ересей конца IV в. (Маркелл Анкирский) и их осуждения на II Вселенском Соборе. Последнее позволяет более уверенно датировать леонтиевский корпус концом IV — началом V в.

Ключевые слова: патристика, гомилетика, риторика, история византийской литературы, Леонтий, пресвитер Константинопольский, метафора, символические образы, догматическое богословие, экклезиология, евхаристология, учение о царской власти Христа.

* В основе публикации лежит одноименный доклад, представленный автором на III Всероссийской конференции кафедры филологии Московской духовной академии «Таинство слова и образа», проходившей 18–19 ноября 2020 г. Первую часть см.: Асмус М. В., *свящ.* Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 93–125. DOI: 10.31802/BCA.

3. Образ и реальность у Леонтия

Теперь поговорим о таких образах у Леонтия, которые должны иметь более тесную связь со стоящей за ними реальностью. Сегодня мы такие образы называем символическими, но в языке Леонтия, как и у всех его современников, слово σύμβολον означает «знамение, признак» (гомилия 8 «На святую Пасху»¹) и неприменимо в искомом нами контексте. Степень реальности, выражаемая образом, принципиальна с догматической точки зрения, например, для Евхаристии. Нам уже не раз доводилось показывать, к каким печальным последствиям приводит преобладание символизма над догматизмом в богословии центрального таинства Церкви². Проследим за тем, как об этом мыслил рядовой, но незаурядный по проповедническому таланту священник в V в.

Изучая лексику Леонтия, мы не без удивления обнаружим, что большое число привычных для нас терминов, обозначающих прообраз, или символ, были впервые употреблены именно Леонтием. По модели глагола προϋγραφέω («предызоображать», слав. «предживописати»), впервые надёжно зафиксированного у Златоуста³, нашим гомилетом создаются неологизмы того же содержания: προχαρακτηρίζω («предначерчивать, прообразовывать»); εἰκονογραφέω («изображать, символизировать»); προεἰκονογραφέω («предызоображать») — *hapaх legomenon*; προαναϋγραφέω («предызоображать, символизировать»); τύπον προσχαράσσω («набрасывать контур, прообразовывать») — выражение ни у кого, кроме Леонтия, не зафиксированное. Это обилие неологизмов можно объяснить одновременно как личным интересом гомилаета к этой теме (под непосредственным влиянием аллегорической традиции в экзегезе), так и начальной фазой широкого распространения этой проблематики в гомилетике V в. Вместе с тем в этом изобилии практически не обретаётся никакого терминологического различия, которое могло бы пролить свет на вопрос о соотношения образа и обозначаемой им реальности⁴.

В связи с этим каждый такой образ придётся анализировать в отдельности, всякий раз определяя степень соотношения с реальностью.

1 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 1, 15 // CCSG. 17. P. 258.

2 Асмус М., дуак. К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной литургией // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 5–22. Он же. Определения Римо-Католической Церкви о частицах проскомидии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24). С. 11–25. Мы уже не говорим о псевдобратском Братиславском беславии 2006 г.

3 *Joannes Chrysostomus*. Commentarius in Epistolam ad Galatas 4, 3 // PG. 61. Col. 661.

4 Для сравнения см. теоретический пассаж Исихия, пресвитера Иерусалимского, в «Похвале преподобному отцу нашему Антонию»: «Ἐτερον σκιάς χαρακτήρ, ἕτερον ἀληθείας ἐνέργεια.

Образ и реальность Церкви и Её священнодействий

Этот образ, вполне естественный в устах пресвитера, достаточно часто используется Леонтием: мы насчитали девять мест, в которых проповедник прозревает образ Церкви и священнодействия церковных таинств. Но те эпизоды священной истории, в которых проповедник видит Церковь, довольно неожиданны в этом ракурсе.

Так, в последней гомилии на Иова Бог направляет друзей праведника к нему для совершения таинства Покаяния:

«Идите ко отроку Моему Иову:
кого обидели — просите,
кого отвергли вы — почитите,
кто весь в язвах (Лк. 16, 20) — примите как священника,
кто (сидит) на гнощи (Иов 2, 8) — воспримите как (стоящего) у жертвенника»⁵.

А священнодействие Иова описывается так, что оно больше напоминает христианское богослужение, нежели ветхозаветные жертвенные обряды:

«Поэтому он, тут же совершив молитвенную жертву,
Бога умолил,
друзей облагодетельствовал,
а самого себя на благодарение (εὐχαριστίαν) настроил»⁶.

Трудно понять, насколько глубоко Леонтий был готов экстраполировать в Ветхий Завет современные ему церковные реалии: совокупность фактов подсказывает, что несмотря на максимальное сближение, образ здесь не прорастает в реальность⁷.

Ἄλλο εἰκὼν καὶ ἄλλο τοῦτο οὐτὲρ εἰκὼν τυγχάνει τὸ δεῖκνυόμενον· εἰκονίζουσιν οἱ λόγοι τὸ ἔργον, ἀλλ' οὐχ οὕτως ἡ γλῶσσα λέγει ὥσπερ ἡ χεὶρ εὐεργετεῖ. Ἔτερον φωνὴ ῥημάτων, ἕτερον ὁσμή κаторθωμάτων» («Одно дело — очертание тени, другое — действие истинной реальности. Одно дело — образ, другое — то, на что этот образ указывает. Слова изображают дело, но не так язык глаголет, как рука благоволит. Одно дело — слов звучание, другое — дел благоухание» (*Hesychius Hierosolymitanus*. Homilia 8, 3 // *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*. Vol. 1. Les homélies I–XV / ed. M. Aubineau. Bruxelles, 1978. (Subsidia hagiographica; vol. 59). P. 281. Пер. наш).

5 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 7, 161–165 // CCSG. 17. P. 248.

6 *Ibid.* 7, 190–192 // CCSG. 17. P. 249.

7 В порядке аналогии: в годы учёбы в Московском университете в одном из курсовых сочинений мы анализировали использование музыкальной терминологии в поэзии Горация (научный руководитель Н. А. Старостина). Вывод оказался схожим: максимальное количество музыкальных образов римский поэт помещал в стихотворениях, не предназначенных для музыкального исполнения.

Эта же условность сохраняется и в усмотрении прообраза Церкви в доме вдовицы Сарептской:

«Эта упомянутая (Писанием) вдова несла в себе прообраз Церкви (εἰκόνα τῆς Ἐκκλησίας), почему пророк и посылается к ней. Ибо, войдя во вдовый дом, пророк нашёл (там) поистине имущество (τὴν ἐνθήκην) нашей Церкви: воду, елей, муку и два полнца.

Вода — это крещение,
елей — помазание,
мука — хлеб (Евхаристии),
два полнца — крестный подвиг.

А ещё было то, что Илия воскликнул ко вдове: *Чванец елея не умалится, и водонос муки не оскудеет* (3 Цар. 17, 14). Ибо не оскудевает благодать православной веры»⁸.

Однако возникают вопросы и в связи с реальностью Церкви и Её священнодействий, узреваемой проповедником в некоторых моментах новозаветной истории.

Великолепна написанная Леонтием картина литургии, совершавшейся в Вифлеемской пещере в ночь Рождества Христова:

«Ибо прекрасно, наконец, узреть,
и как Иосиф подтверждение получает,
и как загон (οἰκίσκον), в котором Дева разродилась, в себе содержит образ Церкви (τῆς Ἐκκλησίας τὸν τύπον δεχόμενον):

где ясли — это жертвенник,
Иосиф — чередной (ἐφημερευτής),
пастухи — диаконы,
ангелы — священники,
Господь — архиерей,
Дева — седалище (θρόνος),
(Ея) сосцы — (священные) сосуды (κρατῆρες)⁹,
вочеловечение — облачение (ἀναβόλαιον),
херувимы — опахала (ῥιπιστήρες),
Святой Дух — дискос,
Отец — покров над дискосом, осеняющий Своею силою (ср. Лк. 1, 35)»¹⁰.

8 Joannes Chrysostomus [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 705.

9 Здесь как синоним для ποτήρες. Множественное число лишний раз подтверждает практику употребления нескольких чаш за богослужением в Византии. См.: Иларион (Алфеев), митр. Евхаристическая чаша на соборной Литургии // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 9. С. 66–69.

10 Athanasius Alexandrinus [dubia]. De descriptione Deiparae 7 // PG. 28. Col. 953 D.

Несмотря на столь детально разработанное соответствие с торжественным архиерейским богослужением, пещера Рождества остаётся лишь прообразом (προανεζωγράφησε, τύπον προσεχάραξεν) литургии: в ней не хватает воспоминания об искупительных страданиях, смерти и воскресении Христовых; в ней — продолжая образ — дискос есть, а того, что на дискосе — нет. Образ Вифлеемской литургии привлекает своей литературной завершёностью: во многих древних конхах диакоников (предложений) мы видим фреску Рождества, звезда, символизирующая Вифлеемскую звезду, стала одним из сосудов Евхаристии, — но описанная Леонтием Вифлеемская литургия так и осталась в рамках одного лишь словесного образа.

Аналогично этому в гомилии 19 «На озеро Геннисаретское и на святого Петра апостола» Леонтий прилагает образ Церкви к лодке Симоновой, используя лишь её внешнюю функцию как места учительства и катехизации:

«Одолжи Мне ненадолго твою лодочку (πλοῖάριον), моряк, чтобы с неё Я мог учить и наставлять (κατηχήσω) вот это идущее за Мной множество народа, которое ты видишь; пусть будет твоя лодочка, моряк, у Меня Церковью; послушай (и сам ты) слово Божие. Не сочти Моей просьбы обременительной — Я пришёл, чтобы тебя же сделать лучше. Оставь ты тщетное плотское упование и присмотри к духовному делу.

Одолжи Мне ненадолго твою лодочку, моряк»¹¹.

Нужно заметить, что, несмотря на лексическое родство, использованный здесь Леонтием образ Церкви-лодочки (πλοῖάριον) довольно далеко отстоит от классического образа Церкви как буруеваемого мира, но не могущего потонуть корабля (πλοῖον) с Христом в качестве кормчего, впервые предложенного сщмч. Ипполитом Римским в его сочинении «Об антихристе»¹².

В гомилии 6 «На предательство Христа (Иудой)» достаточно неожиданно священнодействующей представлена жена, помазавшая Спасителя миром¹³:

11 Joannes Chrysostomus [spuria]. In lacum Genesareth et in sanctum Petrum apostolum // PG. 64. Col. 49.

12 Hippolytus Romanus. De antichristo 59 // Ἱππόλυτος. Μέρος β'. Αθήναι, 1956. (ΒΕΠΕΣ; т. 6). Σ. 217.

13 Своеобразное отношение Леонтия к женскому полу, сочетающее утрированное гнушение женскими пороками и столь же утрированное восхищение добродетелями жён, может служить дополнительным критерием для определения авторства текстов внутри леонтиевского корпуса. Неожиданность наделяния женщины священническими функциями усиливается тем, что возведение женщин в пресвитерскую и епископскую степени

«Бесподобная жена!

Она коснулась головы Господней,
она в священнический чин вступила (ιερέως τάξιν μετήλθεν),
она алтарь изобразила (θυσιαστήριον ἐμίμησато),
она на место херувимов заступила,
она вышним силам поревновала»¹⁴.

Чуть ниже Спаситель, защищая её от нападок, говорит:

«Что труждаете жену? (Мф. 26, 10). Ничего неуместного она не сотворила:
она Церковь предызображает (τὴν ἐκκλησίαν προζωγραφεῖ)...»¹⁵.

Этим «предызображением Церкви» определённо снижается уровень реальности священнодействия жены, описанного выше. С известной натяжкой это можно объяснить двуплановостью ситуации: в момент помазания жена — пусть и не евхаристически, но лишь предстоя Христу и прикасаясь к Его Пречистому Телу — действительно священнодействовала, но, окончив своё дело, она тут же обратилась в «прообраз Церкви», которая священнодействует по сей день¹⁶.

Аналогичный образ Марии, изображающей (εἰκονογραφεῖ) и предызобразившей (προεἰκονογράφησεν) Церковь, воспроизведён в начале гомилии 16 «О Лазаре, Марии и Марфе, и об Илии-пророке»¹⁷.

Ещё сложнее для интерпретации образ Евхаристии в гомилии 38 «На сына Наинской вдовицы»:

«...Творец наш, Христос Бог... соделал врата Наина церковью, а ложе мертвеца показал жертвенником.

Ибо где дар воскресения,

там и убранство (κόσμος) жертвенника;

и докуда руки Бога Слова простираются,

в тех пределах воскресение и совершается.

Ибо исхождение обратилось во священнодействие (ιερουργεῖον),

а изнесение (ἐκκομιδή) мертвеца стало приношением (εἰσκομιδή)»¹⁸.

в те времена практиковалось лишь в некоторых еретических общинах (см.: *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. М., 2016. С. 196, там же ссылки на источники).

14 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 6, 152–154 // CCSG. 17. P. 235.

15 *Ibid.* 6, 181–183 // CCSG. 17. P. 236.

16 Мы не считаем возможным видеть в образе священнодействия жены, помазавшей Христа миром, намёк на освящение св. Мира для таинства Крещения: в других контекстах Леонтий применительно к таинству Помазания говорит о елее (см. цитируемый выше отрывок из гомилии 16 и цитируемый ниже отрывок из гомилии 13).

17 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 701.

18 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In filium viduae // PG. 61. Col. 792.

Основание для сближения чуда воскрешения юноши Христом и совершения Евхаристии (только о ней и может говорить совокупность евхаристических терминов: жертвенник, священнодействие, εἰσκομιδή как синоним προσκομιδή), казалось бы, глубоко укоренено в богословии этого таинства: через Евхаристию Христос, умерший и воскресший, всем дарует сошествие и жизнь. Однако в приводимой гомилии связь Евхаристии с воскрешением всё-таки более внешняя, обрядовая (Христос, словно архиерей, принял во вратах города выносимого из него юношу, словно приношение, и священнодействовал его воскрешение, словно бы совершал освящение Даров), нежели внутренняя, богословская, поскольку о пресуществлении воскресшего юноши в Тело Христово и его преподании для причащения верующим не может быть и речи.

Однако в том, что Леонтий мыслит о Церкви после Пятидесятницы как о реальной, сомневаться не приходится. Во второй праздничной гомилии «На Святую Пятидесятницу (и) к убирающим могилы розами» (№ 13) проповедник развивает параллельно два образных ряда: один — Жениха-Христа и Невесты-Церкви, а другой — Церкви как полноценного и самостоятельного домашнего хозяйства, в котором есть всё необходимое для жизни этой же самой Невесты-Церкви (то есть людей, Её собою наполняющих):

«Так вот, жених Христос, отлучившись (в Вознесении. — *свщ. М. А.*)¹⁹, целый мир преподнёс Своей невесте, оставляя одновременно, как опекун девицы, всё для неё необходимое.

Что же это необходимое?

19 Не совсем характерная для Леонтия мысль об отлучении Христа необходима здесь для полноты метафоры. В других гомилиях Леонтия неоднократно повторяется идея вездесущности Христа по божеству: «и на облаке вознесения начаток человечества вонесен, и в лоне Отчем несказанно и вневременно водворяется, и ни горé, ни долу — ниоткуда не отлучается (μηδαμῶς λείπόμενος)» (*Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 7, 118–122 // CCSG. 17. P. 247); «хотя долу лежащий телом, но ниоткуда не отлучающийся (μηδαμῶς δὲ ἀπολείπόμενος) божеством» (*Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 119–120 // CCSG. 17. P. 262); «ниоткуда не отлучающийся (ὁ μηδαμῶς ἀπολιμπανόμενος) в определённом месте неопишимо описуется» (*Athanasius Alexandrinus* [dubia]. De descriptione Deiparae 2 // PG. 28. Col. 945C), и т. д. Эта идея затем окончательно выкристаллизовалась под пером прп. Романа Сладкопевца в 1-м проимиионе кондака «На Вознесение»: «...вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже (правильнее: ниоткуду же. — *свщ. М. А.*) отлучаяся (οὐδαμῶθεν χωρίζόμενος), но пребывая неотступный...» (*Romanus Melodus*. Hymnus 48, pr. 1 // *Romanos le Mélode*. Hymnes / éd. par J. Grosdidier de Matons. Paris, 1981. T. 5. (SC; vol. 283). P. 138).

Вино — имеется в виду таинственное,
елей — имеется в виду помазание,
хлеб — (Свое) честное Тело,
доход — плодоношение верующих,
шерсть — одежду новопросвещённых,
лён — белизну братолюбия»²⁰.

С точки зрения экклезиологии, обращает на себя внимание не-расторжимое единство тайносовершительной и социальной функций Церкви: здесь люди не только получают освящение в Таинствах, но и сами активно создают братскую и нищелюбивую среду, привлекательную для новообращающихся.

Ровно такую же картину мы наблюдаем в гомилии 24 «На слепого от рождения», где отправной точкой гомилета становятся слова Христа: «Аз есмь дверь овцам» (Ин. 10, 7):

«Дверию Себя Господь назвал, и замечательно, что *дверию*. Ибо у Него есть два косяка — Ветхий и Новый Заветы, порог и наверхие — *обрезанные и необрезанные* (ср. Рим. 2, 27), дом — Церковь, стол — алтарь, хлеб — Агнец, кувшин — таинственное Вино, золото — вера неподдельная, серебро — сияющее поведение, жемчужины — божественные учения, покрывало — одежда крещения»²¹.

В этом осуществлённом образе Церкви как большого домохозяйства²² к предыдущему добавляются драгоценные сокровища веры, учения и христианского образа жизни, Священное Писание обоих Заветов и — здесь же — присутствие *обрезанных и необрезанных*. Как понимать последнее: лишь в ветхозаветной мистической ретроспекции (Церковь святых, включающая в себя ветхозаветных праведников) или же как злободневную историческую реальность²³ — текст не позволяет заключить с определённостью.

20 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 13, 18–26 // CCSG. 17. P. 397.

21 Athanasius Alexandrinus [spuria]. In caecum a nativitate 14 // PG. 28. Col. 1021.

22 Нельзя забывать о том, что важнейший сотериологический термин — οἰκονομία (слав. «смотрение», рус. «домостроительство»), по крайней мере, этимологически восходит к той же самой сфере — ведению домашнего хозяйства.

23 Например, в кондаке прп. Роману Сладкопевцу, написанном позже в его честь, упоминается о его еврейском происхождении: «ὕενος μὲν ἐξ Ἑβραίων...» — «хотя родом и из евреев...»

Образ и реальность Агнца Божия

Рассмотрим теперь те образы Христа, которые в соответствии с учением Церкви о Голгофской жертве и Евхаристии обязаны иметь более тесную связь с изображаемой ими реальностью — Агнца Божия и Хлеба, сшедшего с Небес.

Обозначение Христа Агнцем Божиим, берущим на Себя грехи мира, пророчески предсказанное Исаией (см. Ис. 53, 7–8), затем применённое Предтечей к Спасителю, грядущему к Иордану (см. Ин. 1, 19), подхваченное и святыми апостолами (см.: Деян. 8, 32–35; 1 Кор. 5, 7), является для Леонтия отправной точкой для развития этого образа. Так, в вводной части гомилии 14 «На Преображение» риторическое сопоставление пиршеств Соломона с «духовной трапезой Господней» начинается строками:

«Тамо бо десять тельцов избранных (ср. 3 Цар. 4, 23 / 5, 3 МТ),
здесь же Агнец Божий, возмемый грех мира (Ин. 1, 19)»²⁴.

В контексте следующих тут же антитез: «тамо *серны*, стрелой в пещеру устреляемые, / здесь же апостолы, божественными писаниями всю вселенную просвещающие» и т. п.²⁵ — можно было бы интерпретировать Иоаннов образ Агнца только как метафору, лишённую всякого жертвенного реализма. Однако последняя пара антитез не оставляет возможности ни для какого другого понимания:

«тамо сто бессловесных овец (ср. 3 Цар. 4, 23 / 5, 3 МТ), один лишь дом Соломонов веселящие,
здесь же словесное наше Овча — Христос, по всей земле разделяемое (μερίζομενον) и никакого уменьшения не претерпевающее»²⁶.

Последнее выражение идейно очень близко словам из всех византийских чинов литургии, произносимым священником при раздроблении Святого Тела Христова: «Раздробляется и разделяется (μερίζεται καὶ διαμερίζεται) Агнец Божий, раздробляемый (ὁ μελίζόμενος) и не разделяемый, всегда ядомый и николиже иждиваемый, но причащающийся освящающей»²⁷.

(икос 2) (Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Paris, 1977. P. 169).

24 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 14, 31–33 // CCSG. 17. P. 434.

25 Ibid. 14, 34–43 // CCSG. 17. P. 434.

26 Ibid. 14, 44–47 // CCSG. 17. P. 434.

27 Ἱερατικόν Α'. Ἀγιον ὄρος, 1997. Σ. 132.

В гомилии 28 «Об отречении Петра, и на Крест, и как Иосиф сделался прообразом Христа», предназначенной для Великой Пятницы, Леонтий, разбирая пророчества о крестной жертве Христовой, снова обращается к образу Агнца:

«Только что ты слышал другое, ещё более ясное, свидетельство, указующее на крест, как Исаия-пророк вопиет, глаголя: *Яко овча, на заколение ведеса, и яко агнец, прямо стригущаго его безгласен* (Ис. 53, 7).

Что за овча?

Что за агнец?

Что за заколение?

Что за острижение?

Кто такие эти заколающие и стригущие?

Овча и агнец — это Владыка Христос, [прообразовательно]:

овча — ввиду руна (для одежды) крещения,

агнец — ввиду Его плотского (ἐνσαρκов) жертвоприношения;

заколение — это прободение ребра, ребро (т. е. Еву — *свящ. М. А.*) исцеляющее.

Кто же заколающие и стригущие? — Саддукеи и фарисеи:

они сперва Его хулами пообстригли (*παρεκούρευσαν*),

а затем уже из зависти убили.

Ибо как в обычной жизни человек от стрижки и боли не претерпевает, и благоденствие обретает, точно так же и Христос, получая раны, принял их как острижение, не претерпев боли²⁸ и явив красоту воскресения: (ведь) о Нём это написано: *Красен добротою паче сынов человеческих* (Пс. 44, 3).

Согласно с Исаией и Иеремия, провозглашая, сказал: *Аз яко агня незлобиво приидох на заколение* (ср. Иер. 11, 19). Он непременно должен был быть назван агнцем, потому что Он не сопротивлялся ввиду страдания, не бился ввиду заклания.

Однако хотя иудеи Его и заклали,

мы-то Его закупили (*ᾠψωνήσαμεν*)²⁹:

28 Сомнительный с точки зрения сотериологии тезис, снова отдающий «психологическим монофизитством», здесь спровоцирован увлечённостью одной стороной образа — острижением.

29 Дореволюционный перевод: «но и мы причастны этому убийству» — весьма неточен и более чем двусмыслен (*Иоанн Златоуст, свт. Беседа об отречении Петра, и о кресте, и о том, как Иосиф послужил прообразом Христа // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 2. С. 775*). Ср. намного более верное понимание в древнем славянском переводе этой гомилии: «Мы же обедь имь сътворихомъ» (Великие Минеи Чети, собранные

и хоть их преступление,
но нам исправление;
от них заушение,
но нам освобождение;
им наказание,
а нам благословение»³⁰.

Совершенно реалистический образ заклания Агнца-Христа иудеями Леонтий дополняет несколько неожиданным, но столь же реалистичным понятием ὀψωνέω («закупать продовольствие (мясо, рыбу), запасаться»), который приобретает у него постоянный евхаристический смысл³¹.

Наконец, одно место из гомилии 34 «На Крест и на разбойника» с наибольшей полнотой раскрывает соответствие образа Агнца реальному Христу:

«А что яко овча ведеса на добровольное страдание Владыка Христос, послушай ясные слова пророка Исаии: *Яко овча на заколение ведеса, и яко агнец прямо стригущаго его безгласен* (Ис. 53, 7). Но почему овцой владыка наш Христос именуется? Из-за спокойствия, кротости, непрекословия и удовлетворения (сразу) многих потребностей. Ибо как бессловесная овца, приносимая в жертву, (сразу) множество потребностей удовлетворяет, так и Владыка Христос, закланный, словно разумная овца,

Своими мясами всех нас питает,
Своею кровью напояет,
Своими внутренностями сокровенные прегрешения очищает,
острижением Своего руна одежду крещения нам даровал,
одним словом, в чём мы нуждаемся, в том нам и бывает полезным
Владыка Христос.

Сие-то словесное Овча
иудеи связали,
фарисеи распяли,

Всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 8. Ноябрь. Дни 13–15. СПб., 1899. 13 ноября. Ст. 1555).

30 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De negatione Petri // PG. 59. Col. 615–616.

31 Ср. гомилия 14: «Если Я не буду заклан, никто из вас не закупит таинственного продовольствия» (*Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 14, 169–170 // CCSG. 17. P. 439); гомилия 33: «В связи с Владыкою Христом они одно (вспоминают), а мы – другое: они – (что) заклали, мы – (что) закупили» (*Cyrillus Alexandrinus* [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini 6, 93–94 // *Datema C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 30. S. 97).

законники освежали,
 мы же (Им) запаслись (ὥψωνήσμεν) и духовно наслаждаемся.
 Агнец земной — сего мира затмение;
 Агнец небесный — христиан похваление.
 Того иудеи зарезая преддверия помазуют (ср. Исх. 12, 7);
 Сего мы закалая свои души освящаем...»³².

В конечном итоге евхаристическое Тело Христово Леонтий просто называет «Агнцем» или «разумным Агнцем». В гомилии 8 «На святую Пасху» день (ἡμέρα — ж. р.) Пасхи среди прочего снабжён эпитетами:

«верных угостительница,
 разумного Агнца раздробительница (διαμελίστρια)»³³.

А в гомилии 30 «О посте, и на Давида, и о пресвитерах, и на Иосифа, и против Новата» в полемике с новатианами, гнушавшимися исповедоваться священникам, Леонтий апеллирует, в том числе, и к Евхаристии, выражаясь о ней так:

«Так что, человече, если ты не желаешь приступать к покаянию потому, что священник — грешный человек, тогда не крестись, потому что крестящийся — человек, и не причащайся, ибо Агнца Божия раздробляет человек»³⁴.

В ещё одной пасхальной гомилии, приписываемой в рукописях свт. Кириллу Александрийскому или свт. Иоанну Златоусту, но причисляемой С. Войку к наследию Леонтия (№ 33), день Пасхи «мысленного Агнца уготовил к раздроблению» с прямой отсылкой на нынешнее апостольское чтение утрени Великой Субботы: «Пасха наша за ны пожрен бысть Христос» (1 Кор. 5, 7)³⁵.

Образ и реальность Небесного Хлеба

Если достижение «жажды небесного хлеба»³⁶ как основание поста для оглашенных перед крещением звучит ещё слишком многозначно, если «расцветание небесного хлеба»³⁷ взамен ветхозаветных опресноков во дни

32 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In *Crucem et latronem* (неизд.). Наш перевод по рукописи Mosqu. Syn. gr. 129, fol. 330–331.

33 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 47–48 // CCSG. 17. P. 260.

34 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De jeiunio, de Davide // PG. 62. Col. 761.

35 *Cyrillus Alexandrinus* [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini 6, 87–89 // Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom. S. 97.

36 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 2, 203–204 // CCSG. 17. P. 93.

37 Ibid. 10, 442 // CCSG. 17. P. 334.

проповеди апостолов в Иерусалиме тоже может быть понято метафорически несмотря на то, что в обоих случаях словосочетание основано на словах Христа: «*Аз есмь Хлеб сшедый с небесе*» (Ин. 6, 41), да и пассаж из гомилии 13 «На св. Пятидесятницу»: «Ибо Господь славы на небеса восшел, а Дух Святой на землю нисшел; ибо огонь Владычень (Дух Святой? — *св. М. А.*) возгорелся, а хлеб Владычень (Тело Церкви? — *св. М. А.*) испекся...»³⁸ — тоже может быть интерпретирован *in alteram partem*, то в гомилии 14 «На Преображение» Леонтий явственно закрепляет за выражением «Небесный Хлеб» реальное евхаристическое значение:

«А вот Господня трапеза, и в нынешний день нам в щедрости предложенная, —
невещественная,
нечрезмерная,
нетленная,
бессмертная,
неописываемая,
неподсчитываемая, —
не только земное,
но и небесное раздает:
ибо не *тридцать мер муки семидальныя* (ср. 3 Цар. 4, 22 / 5, 2 МТ) подаёт,
но Царство Небесное, *в сатех триех муки* (Мф. 13, 33) заквашенное, дарствует;
и опять-таки не *шестьдесят мер муки смешаныя* (ср. 3 Цар. 4, 22 / 5, 2 МТ) выставляет,
но самый Небесный Хлеб не кто иной, как Сам Владыка Христос, всем верным ежедневно раздаёт»³⁹.

А в вышеупомянутом образе Церкви, который гомилет узрел в доме Сарептской вдовицы, Тело Христово называется просто «Хлеб»⁴⁰.

Может возникнуть недоумение, образен или реален хлеб как Тело Христово в рассуждении о чуде умножения хлебов (см. Мф. 14, 15–21) в гомилии 17 «О ходящем по морю Спасителе, на пять хлебов и две рыбы, и о преступлении первозданных»:

38 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 13, 6–9 // CCSG. 17. P. 396.

39 Ibid. 14, 20–28 // CCSG. 17. P. 433–434. Обращаем внимание литургистов на сведение о ежедневном (καθ' ἑκάστην) совершении Евхаристии и причащении на ней верующих. Если наши гипотезы о месте и времени проповеднического служения Леонтия верны, речь идёт об одном из крупных храмов Константинополя (но не о Св. Софии) и об эпохе конца IV — начала V в.

40 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 705.

«Это Мне-то отпустить людей, да купят брашна?

А что скажут продающие им хлеб? Что в Моём присутствии они должны покупать (какой-то другой) хлеб? Если бы Я не был хлебом, то правильно вы Мне велите отпустить; но раз Я — хлеб (ср. Ин. 6, 41), то как Я отпущу голодными ожидающих Меня? Люди ожидают, а Я их прогоню с их ожиданием?

Какой пастух так поступает с овцами?

Я к Даниилу в рове львином отправил Аввакума с чечевицею;

Я сорок лет с небес ниспосылал сынам Израилевым манну, причём не-
благодарным; а этих, благодарных, Я буду что ли голодом морить?

Конечно, нет; ни в коем случае.

Дадите вы им ясти (Мф. 14, 16)»⁴¹.

Хотя контекст ветхозаветных манны и чечевицы, скорее, склоняет весы к обобщённому пониманию хлеба как обычного продукта питания, но прямая отсылка к Ин. 6, 41, вложенная в уста Господни, может восприниматься как намёк на евхаристическое понимание этого чуда.

Сюда же, наверное, надо присоединить вымышленную беседу Господа с Петром в гомилии 19 «На озеро Геннисаретское». На удручение Петра, что «нет у него хлеба», Господь отвечает:

«Слово Божие питательнее хлеба; Я напитаю тебя вдоволь, потому что Я — хлеб жизни (см. Ин. 6, 35). Не считай Моё присутствие убытком для себя; бери, сколько желаешь: Я — состоятельный Сын богатого Отца»⁴².

Амбивалентность метафоры усиливается от того, что очевидный для слушателя евхаристический намёк Спасителя воспринимается Петром лишь как простой словесный образ.

Парадокс удовлетворения Христом — Небесным Хлебом естественных потребностей в пище и питии во время Его пребывания на земле красочно выражен в риторическом обращении Леонтия к фарисею, пригласившему Христа к столу:

«О фарисей! Ты приглашаешь Господа в свой дом, а что ты Господу подашь?

Хлеб предложишь Хлебу?

Вино — Лозе,

а мясо — Агнцу,

а Источнику — воду?»⁴³

41 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De Servatore in mari ambulante [In Psalmum 92] 1 // PG. 55. Col. 613.

42 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In lacum Genesareth et in sanctum Petrum apostolum // PG. 64. Col. 49.

43 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De paenitentia 201–204 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae / ed. K.-H. Uthemann, R. F. Regtuit, J. M. Tevel. Turnhout, 1994. Vol. 1. P. 37.

Несмотря на кажущуюся двойственность и парадоксальность образа Хлеба, у нас нет никаких оснований сомневаться в евхаристическом реализме Леонтия, в чём мы уже имели возможность убедиться при анализе образа Агнца. В вышеупомянутой гомилии 6 «Во святой и великий Четверток», продолжая полемизировать с разрешавшими пост в этот день, проповедник прямо поучает:

«Не оскорбляй праздника, о друг;
не упраздняй воскресения,
не желай двух пасох,
не приводи в оправдание таинство (Евхаристии. — *св. М. А.*).
Оно не то, что ты видишь, оно не пища и питье.
Оно потому и называется таинством, что не даётся для пресыщения.
Сие таинство — закладка для души,
целомудрия залог,
дружелюбия скрепа,
разлучённых единение.
Ты вкушаешь Плоть (σαρκοφαγεῖς),
а не хлеб (οὐκ ἄρτοφαγεῖς);
ты испиваешь Кровь (αἱμοποτεῖς),
а не вино (οὐκ οἶνοποτεῖς)»⁴⁴.

Наконец, реальность Евхаристии в проповедях Леонтия выражается ещё одним ярким и экстравагантным для нынешнего восприятия «околохлебным» образом — овец, «пощипывающих» (χλοαζόμενα) Господне Тело. Этот уникальный⁴⁵ образ использован нашим гомилетом трижды:

- 1) в последней части гомилии 24 в контексте толкования Ин. 10, 3: «Своя овцы»⁴⁶;
- 2) в гомилии 28 «Об отречении Петра, и на Крест, и как Иосиф сделался прообразом Христа» в контексте толкования Мф. 26, 31: «Поражу Пастыря и разыдутся овцы стада»⁴⁷;
- 3) в концовке гомилии 33 «На святую Пасху» в итоговом прославлении праздника⁴⁸.

44 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 6, 38–49 // CCSG. 17. P. 230–231.

45 Подобное выражение в TLG более ни у кого не зафиксировано.

46 *Athanasius Alexandrinus* [spuria]. In caecum a nativitate 14 // PG. 28. Col. 1021C.

47 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De negatione Petri 2 // PG. 59. Col. 616.

48 *Cyrillus Alexandrinus* [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini 7, 101–102 // *Datema C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysosom. S. 97.

В этом необычном образе, где воедино сплавлены евангельская метафора овец Христова стада, классический топос питания вифлемских бессловесных Словом⁴⁹ и богословие Евхаристии, кроме всего прочего, отражается практика частого причащения верующих⁵⁰.

Образ и реальность Царской власти Христа

По своему библейскому основанию приложение имени и достоинства царя ко Христу, происходящему из рода Давидова, не должно вызывать и тени сомнения в реальности царской власти воплотившегося Сына Божия, причём реальности не только Его вневременного царства по божеству, единого со Отцем и Духом, но и Его царских полномочий и царского достоинства по человечеству, которые начались одновременно с Боговоплощением, но которым, согласно благовещению Гавриилу, *не будет конца* (Лк. 1, 33)⁵¹.

Однако бросающееся в глаза своеобразие царской власти Христа по человечеству и несообразие её с привычными представлениями о том, кто такой и что такое царь земной, закладывает основание для вопроса, до какой степени образ Царя-Христа у Леонтия реален, а где он не выходит за границы метафоры.

Начнём с того, что одним из характерных формульных выражений (*stilemi formulari*) Леонтия признаётся ὁ θεσπότης Χριστός («Владыка-Христос»), подчёркивающее царское достоинство Сына Божия — оно

49 См., наприм.: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. In Theophania 17 // PG. 36. Col. 332.*

50 Обзорно об этом см.: *Сове Б. И. Евхаристия в Древней Церкви и современная практика // Вестник. Орган церковно-общественной жизни. Париж, 1938. № 2. С. 4–11; Париж, 1938. № 3. С. 5–9. Также см. выше примеч. 39.*

51 По этому вопросу у ап. Павла есть *особое мнение*, выраженное им в 1 Кор. 15, 28: *Егда же покорит Ему всяческая, тогда и сам Сын покорится Покоршему Ему всяческая, да будет Бог всяческая во всех.* Очевидно, апостол здесь пытается проникнуть в тайны взаимоотношений Бога и мира в *пакибытии*, когда эвентуальное царское служение Христа по человечеству потеряет всякий смысл в сравнении с Его имманентным царским достоинством по божеству. Не различая двух этих видов царства Христа, Маркелл Анкирский из этих слов апостола вывел еретическое заключение савеллианской направленности, согласно которому «Сын, всё приведя к Отцу, вновь неразлично сольется с Ним» (*Асмус В., прот. Вселенский II Собор / ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 584*). В связи с этим II Вселенским Собором в Никейский символ и было внесено добавление из Лк. 1, 33: *Егоже царствию не будет конца* (Там же). Не будучи выдающимся богословом, Леонтий, живо полемизирующий с остатками ересей, осуждённых в 381 г. (арианство, духоборчество), не решает проводить отчётливое различие между царством Христовым по божеству и таковым же по человечеству, но всё-таки, пусть и неосознанно, различает их, как это видно на разбираемых ниже примерах.

употребляется в 22-х проповедях нашего гомилета⁵². Даже прилагательное, обозначающее в языке Леонтия принадлежность Христу — это преимущественно *δεσποτικός* (42 раза) и *намного* реже *κυριακός* (4 раза).

Образ царства настолько обильно употребляется проповедником имперской столицы, что мы будем разбирать его по частям.

а. Царь-полководец и Его армия

При общем ещё библейском понимании Бога как царя, в реалиях Римской империи *βασιλεύς* — это прежде всего *imperator*, «полководец», почему все Его слуги и представляются как воины. Например:

«Внял ли еси на раба Моего Иова (Иов 1, 8), твоего царя, а Моего воина...»⁵³.

«Я (Предтеча — *свящ. М. А.*) — воин,
Он — Царь(-военачальник)»⁵⁴.

«Елизавета радуется,
а Я сокрушаюсь;
у неё есть воин,
а Я Царя (т. е. отрока Иисуса, оставшегося в Иерусалиме. — *свящ. М. А.*)
лишилась»⁵⁵.

Воинами представлены даже жены-мироносицы:

«Он (воскресший Господь. — *свящ. М. А.*) не послал к ученикам ни ангела, ни Сам явился (к ним), но жён послал; и не просто жён, но верных жён и Своих воительниц (*στρατιώτιδας*). Он их послал к ученикам, чтобы одновременно и обрадовать их, и упрекнуть: обрадовать — ибо воскрес от мертвых (ср. Лк. 24, 46) *Иже в мертвых свободу* (Пс. 87, 5), а упрекнуть — ибо ученики, будучи мужами, прятались от страха, а жены, смелостью сияя, благовествовали воскресение»⁵⁶.

Изящен образ военной операции блудницы, пробравшейся в дом Симона, чтобы помазать Христа миром:

«Пока та женщина таким образом отличалась на передовой (*ἀριστευούσης*), а Господь, как полководец, руководил этим военным предприятием (*τὸ πρῶμα*)

52 Voicu S. J. Pseudo-Amfilochio e Leonzio di Constantinopoli // Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana. 2004. N. S. Vol. 25 (1–2). P. 107.

53 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 4, 181–183 // CCSG. 17. P. 197.

54 Joannes Chrysostomus [spuria]. In sancta Theophania (неизд.). Наш перевод по рукописи Athon. Panteleim. 58, fol. 244.

55 Timotheus Hierosolymitanus. In Symeonem prophetam // PG. 86/1. Col. 249.

56 Cyrillus Alexandrinus [vel Joannes Chrysostomus, spuria]. In resurrectionem Domini 1, 11–15 / Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom. S. 92.

τοῦτο στρατηγούμενος), тут, наконец, и фарисей стал говорить в слух всех там находившихся своё ядовитое и злобное: *Сей еще бы был пророк, ведел бы, кто и какова жена прикасается Ему: яко грешница есть* (ср. Лк. 7, 39)»⁵⁷.

В незначительном количестве случаев намечается некоторая дополнительная иерархия между Царём-Христом и рядовыми воинами. Из уст архангела Гавриила звучит следующая вымышленная реплика:

«Бог желал, Захария, чтобы ты стал вестником великого чуда: рождается полководец (στρατοπεδάρχης) Небесного Царя и предочиститель всемирного искупления грехов»⁵⁸.

А апостол Пётр на горе Преображения рассуждает так:

«Добро есть нам zde быти (Мф. 17, 4):

ни из архиереев, ни из великого множества (народа) никто не дерзает сюда подняться. А если и поднимутся, на свою голову поднимутся, ибо у Тебя здесь есть прекрасные полководцы (στρατοπεδάρχαις) — Моисей и Илия. Илия тотчас одождит на них огонь, (а) Моисей, как с фараоном, отправит их в могилу потоплением»⁵⁹.

Отсутствие порфиры ничуть не умаляет царского достоинства Христа — об этом мы читаем в двух богоявленских гомилиях Леонтия:

«Хотя зрак рабий и носил Господь, Отец (во глазе при крещении во Иордане. — *святц. М. А.*) привёл свидетельство о более владычественном: ведь не наносит оскорбления царю носить солдатскую одежду»⁶⁰.

«Тебя удивляет, Иоанне, что Я не пришёл во всём Своем достоинстве? Но если простому человеку и неприлична царская порфира, то царю вполне прилична солдатская одежда: Я (с войной) пришёл к тирану, не (погостить) же к другу!»⁶¹.

в. Царь-правитель

Во всех приведённых выше примерах явственно проступает более литературный, нежели реальный образ Христа как полководца (imperator),

57 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De paenitentia 288–292 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. P. 39–40.

58 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 1, 181–184 // CCSG. 17. P. 74.

59 *Timotheus Antiochenus*. In Crucem et in Transfigurationem // PG. 86/1. Col. 261D.

60 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In sancta Theophania (неизд.). Наш перевод по рукописи Athon. Panteleim. 58, fol. 243v. Кроме интересной исторической детали из реалий древней Византии, здесь вспоминается известный эпизод из жития св. царя-мученика Николая II, на себе проверившего удобство новоразработанного общегерманского комплекта.

61 *Hippolytus Romae* [spuria]. In sancta Theophania 5 // *Ἰππόλυτος. Μέρος β΄*. Σ. 267.

а Его последователей — как военачальников и рядовых солдат. Впрочем, эта метафора с самых апостольских времён (ср. Еф. 6, 10–17) пронизывает собой все сферы христианского мировосприятия: ангельские воинства, Церковь воинствующая, духовная брань и т. д.

Интуитивно ощущая недостаточность метафоры полководца для выражения реальности царской власти Христа, Леонтий расширяет образный ряд.

В истолковании слов молитвы Господней: «...*да придет царствие Твое*» (Мф. 6, 10), адресованных всякому верующему, проповедник добавляет к военному аспекту и гражданский:

«...как воины — Царя ожидайте,
как записанные гражданами (πολιτογραφηθέντες) Царствия Небесного — ничьё другое имя, кроме Владычного, не призывайте»⁶².

Начало гомилии 21 «На Крест и на Преображение» даёт расширенное сравнение воинов и подчинённых земного и небесного царей:

«Многими видами оружия защищает себя натренированный воин, всякий раз когда вступает в противоборство с варварской фалангой; а если он сопровождает самого ромейского царя, так он (вообще) обвешивается оружием со всех сторон, стремясь сохранить того недоступным для противника. Но это — земной воин. А всякий верный и христолюбивый человек, желая в своём душевном расположении следовать за Царём Небесным, силен одним и тем же колчаном Креста остановить целое полчище бесов. Если же колчан Креста останавливает целое полчище бесов, то всякому ясно, что он одерживает верх и над всяким внезапным натиском противников-варваров по речению пророческому: *Уготовихся и не смутихся* (Пс. 118, 60), и паки: *Положи мя яко стрелу избранну, и в туле Своем скры мя* (Ис. 49, 2).

Посему и Владыка Христос, царствующий безначально, ненаследуемо и бесконечно, входе Своего во плоти человечения указавший всем желающим повиноваться Ему на непобедимое оружие Креста, и ныне в побуждающем слове говорил, как только что ты слышал в Евангелии от Луки: *Аще кто хочет по Мне поити, да отвержется себе, и возьмет крест свой, и последует Ми* (Мф. 16, 24; Мк. 8, 34, ср. Лк. 9, 23).

Что (тут) скажешь, друг мой? Разве много видов оружия (πολλῶν ὀπλῶν) у духовного воина, желающего следовать за Небесным Царём расположением своей души (ψυχῆς)?»⁶³

62 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 7, 19–22 // CCSG. 17. P. 243.

63 Timotheus Antiochenus. In Crucem et in Transfigurationem // PG. 86/1. Col. 256AB.

Эта расширенная метафора, как мы уже замечали в других случаях у Леонтия, имеет два плана. Образ первого плана — воин, защищающий своего царя, — не вполне соответствует реальности духовной брани: Христос не нуждается в нашей защите, наоборот, Он Сам нам дарует непобедимое оружие Креста. Само это несоответствие указывает на то, что в этом плане мы не выходим за границы обыкновенной образности речи.

А вот образ второго плана — вечно царствующий Христос, Своим словом собирающий вокруг Себя «желающих Ему повиноваться», — выражает объективную реальность Царства Божия при всём его своеобразии. Из этого своеобразия здесь указаны лишь две черты:

- 1) в качестве единственного средства достижения целей признаётся лишь крестоношение;
- 2) приверженность Небесному Царю невозможна без «расположения души».

с. Своеобразие царской славы Христа

Не является ли это последнее отражением популярного златоустовского топоса: «Ὁ βασιλεὺς σώματα ἐπιστεύεται, ὁ δὲ ἱερεὺς ψυχάς» — «Царю вверены тела (людей), а иерею — души»⁶⁴? Не продолжает ли Леонтий упрощённую дихотомическую схему, строго разграничивающую сферы действия двух царств: земного и небесного?

Начиная отвечать на заданный вопрос, отметим, что принципиального противопоставления царства и священства у Леонтия отнюдь не наблюдается. В той же гомилии 21 читаем о прообразовании Креста руками Моисеевыми при сражении с амаликитянами:

«Пока Моисей держал руки вытянутыми, начинал одолевать Иисус Навин; а как только Моисей по человеческой усталости опускал руки, начинал одолевать иноплеменник. Посему все окружающие, поняв то, что победу обеспечивала именно его осанка (в виде креста), приставили двух человек для поддержания Моисеевых рук, Аарона и Ора: Аарона — от лица священнической⁶⁵ власти, а Ора — от лица царской. Ибо должно было, чтобы Крест одновременно поддерживали священство и царство»⁶⁶.

Но применительно к ненаследуемой царской власти Христа естественно ожидать, что церковный проповедник сделает акцент на том,

64 *Joannes Chrysostomus. In illud: Vidi Dominum 4, 5, 13–14 // SC. 277. P. 164.*

65 *ἱερατικῆς conjeci de contextu : ἱσραηλῆτικῆς sine sensu PG. Конъектура наша.*

66 *Timotheus Antiochenus. In Crucem et in Transfigurationem // PG. 86/1. Col. 257C.*

что будет отличать её от наследуемой. Здесь показательны контексты Рождества и Входа Господня во Иерусалим.

В гомилии 12 «На Рождество Христово» для усиления драматического эффекта Леонтий от противного живописует веру волхвов, не соблазнившихся убожеством Вифлеемской пещеры:

«Узри веру волхвов:

не соблазнила их кормушка,

не привела в неверие пещера,

не сказали они самим себе, склоняясь к доводам сомнения:

“Это ли *Царь Иудейский*? Как же это так?

Вместо порфиры облачён в рубище;

вместо златостланного ложа положен на землю;

вместо царских чертогов занял пещеру гиены.

Где же множество телохранителей?

Где окружение из щитоносцев?

Где благоухание довольства?

Никто с Ним рядом не сидит, одна лишь Женщина с Ним рядом, и та, как кажется, боится, как бы не узнан был Рожденный. Никаких принадлежностей у Него нет, ничего царского мы в Нём не видим; это дитя какого-то нищего. Пойдём отсюда, вернёмся, тщательно посмотрим на звезду, как бы нам не поклониться одному вместо другого и не утратить сокровища”.

Но ничего подобного волхвы и не сказали, и не подумали; но лишь увидели Владыку, тотчас и узнали, и поклонились, и дары преподнесли.

Их убедила не бедность пещеры,

но богатство звезды;

не привёл их к неверию нищий облик Господень,

но убедило облиставающее Его сияние Божества»⁶⁷.

В гомилии 36 «На Христово Рождество» к этому идейно добавляется известное нам от свт. Григория Богослова истолкование даров волхвов, которое чётко отделяет божественное достоинство Христа от царского, разумеется по человечеству⁶⁸. У Леонтия это звучит так:

«Эту-то пророчествованную небошественную звезду волхвы Востока первыми заметивши, волхвы, которые уже и не волхвы, язычники, которые уже и не язычники, но язычники, которые (теперь) апостолы, (и) волхвы, которые (теперь) ангелы, (и) те, что занимались идоложирными (εἰδωλοκρίσεις)

67 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 12, 127–151 // CCSG. 17. P. 385–386.

68 *Gregorius Nazianzenus*. Oratio 38. In Theophania 17 // PG. 36. Col. 332.

алтарями, (теперь) дары, приличествующие Господу, приносят, выявляя (в Нём) сразу и царственное, и божеское, и смертное свойства (τὸ ἐπιτάφιον ἰδιώμα). Посему смиру принесли как смертному, посему ливан — как Богу, посему злато — как Царю.

Этих апостольских волхвов не смутили
ни убожество яслей,
ни нищета пелен,
ни срамота пещерного загона.

Возвысившихся в вере ничто из (увиденного ими) униженного не низвело к низости неверствия: словно некие небопосланные телохранители, они, не колеблясь, подошли к Царю, незатейливо поднесли сокровища Спасителю. Лишь только увидали, тут же и осознали, а осознав, принесли, и поклонились, и провозвестили, Младенца в рубище обёрнутого узревши, но о Царе всевластном вострубивши...

...Но даже и такой убогости соделавшись свидетелями, волхвы, потупив очи тела и широко раскрыв очи души, поклонились соответственно тому, что увидали. А увидали они — причём душевными очами увидали — Небеса отверстые и всё небесное чиноначалие, во свете пещеру обстоящее, (а) по обе стороны от яслей шестокрыльное служение херувимов, (Младенца) осеняющее. Ведь если бы они не получили удостоверение от этого и тому подобного, то не принесли бы поклонение, склонив колена по образу рабов, пред Поселившимся во образе безобразном»⁶⁹.

Хотя проповедник и повторил за великим Каппадокийцем богословское различие между божественным достоинством Христа и Его царской властью по человечеству, но его неразработанная и, по нашему убеждению, дохалкидонская христология в итоге рассуждения сводит это разграничение на нет, как будто волхвы поклонились лишь Богу воплотившемуся⁷⁰.

69 Severianus Gabalensis [vel Joannes Chrysostomus, spuria]. In Nativitatem Christi 7–9 // *Date-ma C., Allen P.* Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily of Ps. Chrysostom on Christmas (BHGa 1914i/1914k) // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1989. Bd. 39. S. 76, 78.

70 Ср. подобное неразличение в гомилии 14: «Так вот, с тех пор как назначение Его вочеловечения стало склоняться к своей второй фазе, Он уже не учил от лица Своего человечества, но от лица Своего божества, говоря: *Имать бо Сын Человеческий приити во славе Отца Своего со ангелы Своими, и тогда воздаст комуждо по деянию его* (Мф. 16, 27). О какой славе Отчей Он глаголет? — О Своем царском достоинстве (βασιλείαν), не полученном в наследство, неограниченном, вневременном, нерукотворном, ибо слава Отца есть царское достоинство Сына, небесное, не земное» (*Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 14, 241–250 // CCSG. 17. P. 441–442).

d. Царь-победитель

Посмотрим, как обстоит дело с описанием Входа Господня во Иерусалим.

В гомилии 2 «На Ваии и на Лазаря» Леонтий в объяснении приветствия: «*Благословен грядый во имя Господне, Царь Израилев*» (Ин. 12, 13) — приводит намного больше реальных проявлений царской власти Христа (для удобства читателя выделяем полужирным):

«Поистине, подходящее Спасителю песнохваление,
подобающее **Победоносцу** благословение!

Победная в устах народа песнь, ибо они уже почувствовали живонное Христово благоухание, **поражение смерти** показующее...

Благословен Грядый во имя Господне, да **разрушит** средостение диавола и **соединит** с небесными земное, ибо где **единое царство**, там всякая **тирания упраздняется**.

Благословен Грядый во имя Господне, Царь Израилев.

Почему *Царём Израилевым* только, а не всех концов земли Христос здесь называется?

Слушай со вниманием. «Израиль» переводится как «ум зряй Бога». Так вот, **кто своим разумением зрит Бога, над теми царствует Владыка-Христос**. Ибо Христос **не призывает принуждением, но убеждает расположением**, как можно понять из Его слов: *Аз любящая Мя люблю, ищущи же Мене обрящут благодать* (Притч. 8, 17)⁷¹.

Таким образом, образ царя в описании служения Христова начинает приобретать вполне реальные очертания:

- 1) одержание победы над смертью;
- 2) упразднение узурпаторства (слав. «мучительства») диавола;
- 3) разрушение искусственно выстроенной им границы между небом и землёй;
- 4) воссоединение их под единой законной царской властью Бога, простирающейся на все народы земли, добровольно признающие Его власть;
- 5) в методах управления Христова Царства отсутствует принуждение («кнут»), зато присутствует притягательная сила любви, сдобренная обилием благодати («пряник»).

Отсутствие царской пышности (φαντασία) во входе в Иерусалим Леонтий объясняет домостроительными задачами с психологическим, что для него весьма характерно, фундаментом:

71 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 2, 23–27; 37–48 // CCSG. 17. P. 86–87.

«Чтобы не прерывать домостроительства,
 чтобы успешность (в проповеди веры) не была пышности приписана,
 чтобы не к внешности,
 но к действительности прибегали верующие,
 чтобы не думали говорить иудейские и эллинские дети, будто царское до-
 стоинство (τὸ βασιλικὸν ἄξιωμα) Явившегося, или почести, или телохрани-
 тели, или пышность убедили простецов, а не истинное (положение) дел»⁷².

Парадоксальным, если не гиперболическим, образом восхождение Христа на Крест, традиционно трактуемое в жертвенном и таким образом священническом ключе, в гомилии 32 «На фарисея и блудницу, на отречение Петра и на Давида», соотносится Леонтием с церемонией воцарения Христа⁷³, для чего проповедник использует игру двойными значениями слов:

«...ты, конечно, помнишь, как Господь, намереваясь воспринять (ἀναδέχεσθαι)⁷⁴ за нас смерть, словно царский венец, и получить (δέχεσθαι)⁷⁵ гвозди, словно скиптры, сказал в ответ ученикам Своим, предвещая им грядущее, чтобы они совершенно достоверно знали, что Он добровольно распинается, а не поневоле пригвождается»⁷⁶.

Образ Христа-победителя хорошо дополняется фрагментом из 1-й Пасхальной гомилии Леонтия (№ 8) о новопросвещённых, становясь леонтиевским вариантом богословия искупления:

72 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 2, 155–162 // CCSG. 17. P. 91. Употреблённое в конце отрывка выражение: ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων — известно всем по общему тропарю святителю: «яже вещей истина». Этот контекст ещё раз подтверждает, что в этом выражении речь идёт не о Христе, «Истине всех вещей», а об «истинном положении дел», о «самой реальности».

73 Эта интерпретация Леонтия логически завершает мысль свт. Иоанна Златоуста в истолковании слов благоразумного разбойника: «Помяни мя, Господи, во царствии Си» (Лк. 23, 42): «Ты, [разбойник,] поминаешь царство? Но что похожего [на царство] ты видишь, скажи мне? Видны гвозди и крест. Но сам этот крест, говорит [разбойник], есть признак царства. Потому я называю Его царём, что вижу Его распинаемым на кресте: ведь царю свойственно умирать за своих подданных» (*Joannes Chrysostomus*. In crucem et latronem 3 // PG. 49. Col. 403).

74 Глагол подходит для обоих греческих словосочетаний: *воспринять* смерть и *надеть себе на голову* венец.

75 Глагол подходит для обоих греческих словосочетаний: *получить* (в руки) гвозди и *взять* (в руки) инсигнии.

76 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De paenitentia 74–79 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. P. 34.

«А что словно из плена новопросвещённые избавились (ἐρύσθησαν) властительством (ἐπιστασίᾳ) Царя Христа, послушай Святого Духа, говорящего чрез Давида-пророка за много лет (до этого): *Да рекут избавленным (ἐλευτρωμένοι) Господем, ихже искупи (ἐλυτρώσατο) из руки врагов, и от стран собра их, от восток и запад и севера и моря* (Пс. 106, 2–3)»⁷⁷.

В то же время аналогичный пассаж в гомилии 3 «На Предпросвещения, и на Ваии, и на воскрешение Лазаря» несколько сбавляет уровень богословского дискурса, снова смешивая до неразличения царство и божество Христа:

«Поистине народ тот стал свидетелем **царского** вхождения, ибо как в наше время царя мирского, возвращающегося с победой после сражения с тираном, все горожане его града встречают, неся цветы, сплетая славу, вместо роз бросая похвалы, и побуждает их к тому не тщеславная страсть, но победный порыв, так точно и с Владыкою Христом, как с царём-триумфатором, всё множество (людей) признало и словами, и ветвями, что Явившийся — **победитель**, скорее же, что Признаваемый есть **Бог**, ибо лишь Богу подобают восклицания, тогда произнесённые, а ныне снова прозвучавшие и в божественных таинствах цветущие»⁷⁸.

Прозревание народом Бога во Христе по аналогии с откровением Петру (см. Мф. 16, 16) объясняется таким же самым откровением свыше, а признание в Нём Царя при полном отсутствии земной атрибутики объясняется богооткровенным знанием о Его безначальном божественном царстве⁷⁹.

77 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 8, 191–197 // CCSG. 17. P. 264.

78 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 3, 18–29 // CCSG. 17. P. 150, 152. В последних словах отрывка звучит намёк на пение «Осанна в вышних» в составе евхаристического канона.

79 Различия аналогичных пассажей в двух гомилиях Леонтия «На Ваии» свидетельствуют либо о неуверенности автора, либо об эволюции его воззрений под чьим-нибудь влиянием. Однако же он нигде не доходит до полного отказа от богословия царского достоинства Христа по человечеству, как это делает в антимаркелловской полемике автор одной гомилии Пс.-Златоуста «На Ваии»: «Сын Божий не потому был назван Царём, что сделался нас ради человеком и низложил нашего мучителя, во плоти совершив эту победу над постоянным врагом её, но потому Он — Царь, что Он всегда есть Господь и Бог, как и Родивший Его; ныне Царь, и прежде, и вечно. Не хули царство Христово, еретик...» (*Ioannes Chrysostomus* [spuria]. In ramos palmarum 2 // PG. 59. Col. 707). Напротив, мысль Леонтия часто вплотную приближается к вполне аргументированному богословскому разграничению царского достоинства Христа по божеству и такового же по человечеству, отчётливо сформулированному автором другой псевдохризостомики, «На псалом 96»: «В самом деле, царство Спасителя — двоякое: одно вечное и безначальное, другое — в конце веков, получающее начало от домостроительства. Именно, будучи царём всегда,

е. Царь-миротворец

Единственная черта царства Христова по человечеству, попавшая в последний текст, проявляется в том, что в ответ на негодование архиереев и фарисеев по поводу подобающих Богу и царю восклицаний в адрес Спасителя:

«...люди не кидаются бунтовать — **в присутствии Самого Мира** (τῆς εἰρήνης παρούσης), — но отвечают им при содействии благодати...»⁸⁰.

Ощущение наступившего мира (ср. Еф. 2, 14, но также и понятия *Рах Romana*), не позволяющего людям устремляться к ниспровержению основ, становится первой точкой соприкосновения исторической Римской имперской цивилизации с реальностью Царства Христова в проповедническом слове Леонтия⁸¹.

ф. Царь-законодатель, Царь-благоустроитель, Царь — государственный строитель

Дальнейшее сближение Царства Христова по человечеству и Римской империи находим в гомилии 23 «Об (участии) Святой Марии в переписи и на Иосифа»:

«**Перепись** при Августе Кесаре (Господь) **дозволил**, чтобы **исправить** все-ленское нестроение (ἀταξίαν), ибо эта перепись стала залогом вселенского **благоустройства** (εὐταξίας)...

Прежде вочеловечения Господня род человеческий охватила беспре-станная узурпация власти (τυραννίς): всё пространство земли стало управ-ляться неразумно; начали глумиться над царским достоинством; начало пло-диться огромное количество царей; где у кого под собою сто человек имелось, тот тут же начинал нахально примерять на себя царскую одежду. Таково уж

Он делается царём и по плоти, одно имея по природе, а другое получая по человеческо-му образу» (*Ioannes Chrysostomus* [spuria]. In psalmum 96, 1 // PG. 54. Col. 604). Наличие в последней гомилии некоторых характерных для Леонтия фразеологизмов заставляет предполагать некую связь между этим текстом и леонтиевским корпусом, которую нам предстоит ещё выяснить.

80 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 3, 123–125 // CCSG. 17. P. 162.

81 Тема мира порой настолько неожиданно возникает у Леонтия, что это подталкивает к мыс-ли, что его служение и проповедническая деятельность проходили в храме Св. Мира (Ἀγία Εἰρήνη) в Константинополе. См. особенно в гомилии 16: «Пришедший в Вифанию Господь, Он присутствует и здесь, ибо находящийся здесь дом по праву (κυρίως) имену-ется Вифанией, поскольку “Вифания” означает “дом мира”, а сей дом Господень и есть дом мира, заселившись в который мы ежедневно Домовладыке вопием: *Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение* («Великое славословие» = Лк. 2, 14)» (*Ioannes Chrysostomus* [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. 61. Col. 703).

(было) соперничество у язычников: любя захватывать власть над территориями, они не могли пройти из одной местности в другую, чтобы каким-нибудь образом не повоевать друг против друга. Этот беспорядок тянулся год за годом, но как только Господь Себе дозволил вселиться на земле в девственном дворце (παλάτιον), так сразу **Он многоначалие** (πολυαρχίαν) **прекращает**, а **единоначалие** (μοναρχίαν) **насаждает**, римской власти вручив жребий всеми управлять по подобию небесного порядка (διατριβῆς). Ибо как на небе обладает силой (κратεῖ) одна лишь царская власть (Βασιλεία) Бога и все ангелы Его воле подчиняются, в то время как бесы взбунтовались (ἀφηνιασάντων), словно варвары, точно так же на земле, хотя и много (ещё существует) непокорных народов, но всё же обладает силой одна лишь царская власть римлян.

Ради этого-то **благоустроения** чревоносимый **Царь** и **приказал** при Августе устроить первую перепись, посему Он **дозволил** Римской власти, чтобы и Его Самого включили в перепись для подтверждения **провозглашаемых** (Им) **законов**. Ибо тогда (лишь) закон царя имеет силу (κратεῖ), когда сам царь-законоположитель первый исполняет свой закон. Ибо законополагающий и неисполняющий — (скорее) разрушитель, чем законодатель.

Ради этого-то вышереченного **благоустроения** и произошла первая перепись при Августе, чтобы и служение закону было изменено, и племя **иудейское** (как независимое государство) было **упразднено**, с тем чтобы впредь было невозможно непокоривым иудеям, пользуясь самоуправлением, убивать невинных, но чтобы они **следовали законам под гнетом необходимости**»⁸².

По логике этого текста:

- 1) Господь, ещё находясь во чреве Матери, выступил как Царь-законодатель, поручив римской власти провести перепись для прекращения вселенского неустройства, включая упразднение государственной независимости иудеев и принуждение их к исполнению законов;
- 2) как настоящий Царь, дозволил и Себя переписать, чтобы стать первым исполнителем Своего собственного законоположения;
- 3) поручил монархической Римской империи отображать в себе порядок Небесного Царства.

Вследствие этих законодательных актов Христа иудеям, по дальнейшему рассуждению Леонтия, пришлось отдавать Его на суд римского правителя (вместо обычного для них самосуда) и допустить достойное

82 Athanasius Alexandrinus [dubia]. De descriptione Deiparae 2–3 // PG. 28. Col. 948AC.

погребение Христа благодаря знакомству Никодима с Пилатом (вместо уничтожения тела Христова)⁸³.

Эти законотворческую активность и государственное строительство Христовы, конечно же, необходимо относить к Его царскому служению по человечеству.

g. Царство и священство

Ещё один любопытный аспект царства Христова выявляется в сопоставлении с Его священством. Сразу отметим, что о священстве Христовом во всём корпусе текстов Леонтия упоминается лишь единожды⁸⁴, да и то словами из Евр. 4, 14: «великий Первосвященник»⁸⁵. Это гомилия 30 на начало Великого поста, в которой проповедник на примере покаяния царя Давида приглашает всех исповедаться у священника, опровергая доводы кафаров против исповеди у грешного человека. Проповедник, сам того не замечая, вводит богословское разграничение на административно-пастырскую и тайносовершительную функции священника.

С последней всё предельно ясно: в ней священник предстаёт лишь как «посредник, а не хозяин» при передаче очищающей благодати Божией:

«Не к человеку же ты приходишь, и не человек же отпускает ти грехи (ср. Мф. 9, 2 и др.)! Ко Владыке и Царю всех Богу приступаешь, через священника прощающему тебе все прегрешения. И священник (здесь — только) посредник, не хозяин (ἀνθρώπου). Так что же ты судишь того и гнушаешься тем, кого Сам Бог не осуждает?

83 Ср.: *Athanasius Alexandrinus* [dubia]. De descriptione Deiparae 4–5 // PG. 28. Col. 948D–949D.

84 Вышеупомянутый образ Вифлеемской литургии, представляющий Христа как архиерея, не имеет догматического значения. Кроме того, текстология отрывка нуждается в уточнениях на предмет позднейших интерполяций.

85 Надо заметить, что тема священства Христова в Новом Завете также не является ведущей: её появление в Послании к Евреям обусловлено желанием обосновать отмену ветхозаветного священства через превосходство священства Христа по чину Мелхиседекову, в том смысле что Христос есть Царь *par excellence*, но заодно ещё и Великий Первосвященник (μέγας ἀρχιερεύς). Последнее выражение подозрительно напоминает титул Pontifex Maximus, который Римские императоры начиная с Гая Юлия Цезаря закрепили за собой. Но даже если терминологическая близость носит здесь случайный характер, сама идея объединения административной и священнической власти в лице царя является ещё одной провиденциальной точкой соприкосновения Христианства и Империи. Эту идею прекрасно иллюстрирует известная иконография «Царь Царствующих и Великий Архиерей»: в ней Христос изображается в полном царском облачении, поверх которого надет ещё и архиерейский омофор. Произшедшая на русской почве редукция титулования этой иконографии (но не самой иконографии) до «Христос — Великий Архиерей» хорошо отражает сдвиги в экклезиологическом мышлении, которые сопровождали противоборство патриаршей и царской власти в России.

Он раздробляет Его Честное Тело и священнодействует Его Пречистую Кровь. Покуда он священник и Бог позволяет ему священнодействовать, не уклоняйся принимать от него дар: не сам же он тебе предоставляет отпущение грехов, но великий Первосвященник Христос (ср. Евр. 4, 14), вверивший ему священство...

...Дело в том, что священник при крещении и приношении бескровной жертвы свои руки даёт в долг для Предлежащего, а Святой Дух освящает дары и придаёт им Свое величие. Так и здесь, когда ты каешься и исповедуешься, священник не что иное, как язык свой даёт в долг, а Бог спасение и оставление тебе дарует»⁸⁶.

Что же касается административно-пастырской функции священника, здесь в силу вступают совсем другие образы, а терминология с иератической сменяется на царскую. Отталкиваясь от ветхозаветных примеров решительных административных действий по *искоренению* и *насаждению*, по *разрушению* и *воздвиганию* (ср. Иер. 1, 10), гомилет распространяет их на реальность наступившего царства Христова:

«Однако это имеет силу не только до крещения и в законе, но также по крещении и в благодати. Именно это и передавал Владыка Христос Своим ученикам в других словах: *Аминь, аминь, глаголю вам: елика аще свяжете на земли, будут связана на небеси* (ср. Мф. 18, 18), делая Своих учеников **ответственными** решить и вязать не только за какие-то слова, но и за дела. Взгляните прежде всего на блаженного Петра, как он связал смертью согласившихся во лжи Ананию и Сапфиру и как тотчас разрешил несчастье хромого от рождения, ноги даровав ему...

Но давайте для прояснения обсуждаемого воспользуемся наглядным примером. Представь себе, о человек, противник покаяния, какого-нибудь человека, потерпевшего неудачу по какому-нибудь иску, подпавшего осуждению правителя, намеревающегося отправить его в ссылку или подвергнуть какому-нибудь другому наказанию. Неужели он, находясь под стражей как осуждённый, может сам по себе пойти и просить правителя об изменении своей участи? Не ищет ли и не находит ли он посредника, а чтобы сказать ещё яснее, пресловутого **доместика**, и через него хлопочет о своём избавлении, старается отменить судебный приговор и сменить гнев правителя на милость?

...В законе писано: **Князю людей твоих** (Ἀρχοντα τοῦ λαοῦ σου) *да не решиши зла* (Исх. 22, 28). Так вот, если **Царь царствующих** (1 Тим. 6, 15) **дал тебе**

86 Joannes Chrysostomus [spuria]. De jeiunio, de Davide // PG. 62. Col. 760–762. Обращаем внимание литургистов на свидетельства Леонтия о совершении таинства покаяния в его время: присутствие молитвы и отсутствие каких-либо жестов. Ср. выше описание покаяния друзей Иова (§ 1).

в правители священника (ἄρχοντά σοι δέδωκε τὸν ἱερέα ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων), то что же ты отвергаешь его и унижаешь? Ты же не можешь, придя к земному царю, назначающему кого-либо в правители, препятствовать и сказать ему: «Он недостойн этой власти». Так вот, если ты не можешь помещать ему возвысить, кого ему только ни заблагорассудится, как же ты смеешь противиться повелению Владычню о священнике потому-де, что он грешник?

Разве Давид-пророк не впал в прелюбодеяние и убийство, как я уже сказал?

Разве Пётр, трижды отрекшись от своего Учителя, не подпал греху отречения?

Разве Павел не гнал Церковь Божию (ср. 1 Кор. 15, 9), как никто другой?

Но человеколюбивый Владыка избрал их и возвысил, чтобы ты **нико-го из правителей церковных** (τίνα τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἀρχόντων) не уничижал и не осуждал»⁸⁷.

Несмотря на то, что сгруппированные нами фрагменты идут в оригинальном тексте вперемешку с предыдущими, складывается весьма определённая картина *административных*, читай — *царских*, полномочий священства в реальности царства Христова. Единолично совершив Свою царственную победу над грехом и смертью, Царь-Христос делегирует апостолам и через них священникам Свои царские полномочия по *судопроизводству* («*вязать и решить*» (Мф. 18, 18), «*сядете на двоянадесяте престолу, судяще обеманадесяте коленом Израилевом*» (Мф. 19, 25)), возлагает на них *ответственность* за подданных Своего царства, а их посреднические функции, более пассивные при отправлении священства, приобретают очертания активного *ходатайства*. Употреблённый здесь Леонтием образ domestika или, говоря современным языком, секретаря, который в силах активно повлиять на исход дела, принадлежит всецело царской теме и царским полномочиям.

h. Всеобщее царское достоинство верующих

В завершение богословия царства нельзя не упомянуть и о всеобщем царском достоинстве верующих во Христе. У Леонтия этот аспект представлен крайне скудно. Если в случае с Иовом, соскребающим гной со своей умственной статуи⁸⁸, царским достоинством наделяется образ Божий в человеке, богословие которого не связано напрямую с Боговоплощением и Искуплением, то в гомилии 33 «На Воскресение Господне» всеобщее царское достоинство искупленных Христом верующих Леонтий

87 Joannes Chrysostomus [spuria]. De jeunio, de Davide // PG. 62. Col. 760–762.

88 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 5, 180–186 // CCSG. 17. P. 217–218.

ставит в один ряд с очевидными метафорами людей как овец, людей как ангелов и с ещё одной ходовой новозаветной метафорой, связанной с переходом из социального положения раба в положение свободного (ср.: Ин. 8, 32–36; 1 Кор. 7, 20–23):

*«Сей день, егоже сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся вонь:
ибо мысленные овцы, стоя у Владычных яслей, пощипывают Тело Господне,
люди стали ангелами,
рабы — свободными,
воины — царями,
милоть Адамову носившие в царскую одежду облачились»⁸⁹.*

Вместо ясного богословского утверждения, наподобие: *Вы — род избранный, царственное священство* (1 Пет. 2, 9), Леонтий использует образ царя и царской одежды как очередную, хотя и самую важную, метафору, передающую перемену, происходящую в человеке при принятии им христианства. Это ещё раз подтверждает, с одной стороны, согласное мнение учёных о несамостоятельности Леонтия как богослова, а с другой — наше наблюдение о том, что в его мысли границы между метафорой и реальностью остаются достаточно размытыми.

Выводы

Анализ характерных символических образов Леонтия выявил следующие закономерности.

- 1) На фоне общего интереса гомилета к теме прообразов приложение образа Церкви и Её священнодействий к событиям Ветхого и Нового Завета до сошествия Святого Духа на апостолов не выходит за границы художественной условности, несмотря даже на присутствие в этих картинах Самого Спасителя. В то же время изображение Церкви после Пятидесятницы как домохозяйства имеет все черты богословской и исторической реальности. Не оправданна с богословской точки зрения лишь идея разлучения Церкви с Её женихом и, одновременно, опекуном Христом в Его Вознесении, неоднократно опровергавшаяся самим Леонтием, но допущенная здесь для завершенности художественного образа.

89 Cyrillus Alexandrinus [vel Ioannes Chrysostomus, spuria]. In resurrectionem Domini 7, 100–104 // *Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom. S. 97.*

- 2) Максимальной богословской реалистичностью наделены два евхаристических образа Христа — как Агнца и как Хлеба. В желании представить реальность первого образа во всей полноте Леонтий наделяет постоянным евхаристическим смыслом глагол ὀψωνέω («закупать продукты, запастись мясом впрок»), а также настолько увлекается картиной острижения Агнца ради получения шерсти для одежды крещения, что однажды допускает богословски несостоятельную оговорку о нечувствии Христом боли на Кресте, снова обусловленную художественными задачами. Евхаристический реализм Хлеба-Христа проповедник пытается распространить даже на те эпизоды новозаветной истории (умножение хлебов), где Евхаристия должна рассматриваться скорее прообразовательно, чем осуществлённо. Уникален для греческой христианской письменности ещё один евхаристический образ, предложенный Леонтием, — овец, «пощипывающих (χλοαζόμενα) Господне Тело», также отождествляющий Евхаристию и историческое Тело Христово.
- 3) Наиболее массивен и сложен для анализа образ царской власти Христа, обильно используемый столичным проповедником в своём слове. Интуитивно вычленив вполне осязаемые черты царства Христова по человечеству, позволяющие ему делать историософские заключения о роли Римской империи, Леонтий постоянно сбивается на богословское неразличение царского достоинства Христа по божеству и такового же по человечеству, впрочем не доходя до полного отказа от последнего. Сдержанность Леонтия в развитии идеи царской власти Христа по человечеству можно объяснить его дохалкидонским христологическим мышлением, а также тем, что проповедник находился под свежим впечатлением от ересей конца IV в. и их осуждения на II Вселенском Соборе.

Оба последних заключения лишний раз подкрепляют наше предложение датировать леонтиевский корпус концом IV — началом V в. Неоднократное воспроизведение гомилетом константиновской идеи *мирного* царствования Христова наталкивает на предположение, не был ли местом служения и проповеди Леонтия храм Святого Мира (Ἀγία Εἰρήνη), как и храм Святой Премудрости (Ἀγία Σοφία), основанный святым равноапостольным Константином в новой, христианской столице империи во имя воплощённой Премудрости и Царя мира Христа.

Рукописи

Athon. Panteleim. 58 (Lambros 5564), XIII в., fol. 241–245v.

Mosqu. Synod. gr. 129 (Vladimir 216), X в., fol. 329–334v.

Источники

Athanasius Alexandrinus [dubia]. De descriptione Deiparae // PG. T. 28. Col. 944–958.

Athanasius Alexandrinus [spuria]. In caecum a nativitate // PG. T. 28. Col. 1001–1024.

Cyrillus Alexandrinus [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In resurrectionem Domini // *Date-ma C., Allen P.* Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 30. S. 92–97.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 38. In Theophania // PG. T. 36. Col. 312–333.

Hippolytus Romanus [spuria]. In sancta Theophania // *Ἰππόλυτος*. Μέρος β'. Αθήναι: Ἀποστολική Διακονία, 1956. (ΒΕΠΙΕΣ; τ. 6). Σ. 265–270.

Hippolytus Romanus. De antichristo // *Ἰππόλυτος*. Μέρος β'. Αθήναι: Ἀποστολική Διακονία, 1956. (ΒΕΠΙΕΣ; τ. 6). Σ. 197–222.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De jeiunio, de Davide // PG. T. 62. Col. 759–764.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De negatione Petri 2 // PG. T. 59. Col. 613–617.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De paenitentia // *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae* / ed. K.-H. Ut-hemann, R. F. Regtuit, J. M. Tevel. Turnhout: Brepols, 1994. Vol. 1. P. 33–41.

Joannes Chrysostomus [spuria]. De Servatore in mari ambulante [In Psalmum 92] // PG. T. 55. Col. 611–616.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In filium viduae // PG. T. 61. Col. 789–794.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In lacum Genesareth et in sanctum Petrum apostolum // PG. T. 64. Col. 47–52.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In Martham, Mariam et Lazarum // PG. T. 61. Col. 701–706.

Joannes Chrysostomus [spuria]. In ramos palmarum // PG. T. 59. Col. 703–708.

Joannes Chrysostomus. Commentarius in Epistolam ad Galatas // PG. T. 61. Col. 611–682.

Joannes Chrysostomus. In crucem et latronem // PG. T. 49. Col. 399–408.

Joannes Chrysostomus. In illud: *Vidi Dominum* // *Jean Chrysostome*. Homélie sur Ozias / éd. par J. Dumortier. Paris: Cerf, 1981. (SC; vol. 277). P. 42–228.

Leontii presbyteri Constantinopolitani Homiliae / ed. C. Datema, P. Allen. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press, 1987. (CCSG; vol. 17).

Les homélie festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. 1. Les homélie I–XV / éd. par M. Aubineau. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1978. (Subsidia hagiographica; vol. 59).

Romanos le Mélode. Hymnes / éd. par J. Grosdidier de Matons. Paris: Cerf, 1981. T. 5. (SC; vol. 283).

Severianus Gabalensis [vel *Joannes Chrysostomus*, spuria]. In Nativitatem Christi // *Date-ma C., Allen P.* Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily

- of Ps. Chrysostom on Christmas (BHGa 1914i/1914k) // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1989. Bd. 39. S. 65–84.
- Timotheus Antiochenus*. In *Crucem et in Transfigurationem* // PG. T. 86/1. Col. 256–265.
- Timotheus Hierosolymitanus*. In *Symeonem prophetam* // PG. T. 86/1. Col. 237–252.
- Τερατικόν Α'. Ἀγιον ὄρος: Ἐκδόσις Ἱερᾶς Μονῆς Σίμωνος Πέτρας, 1997.
- Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Вып. 8. Ноябрь. Дни 13–15. СПб.: Синодальная типография, 1899.
- Иоанн Златоуст, свт. Беседа об отречении Петра, и о кресте, и о том, как Иосиф послужил прообразом Христа // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб.: СПбДА, 1902. Т. 8. Кн. 2. С. 774–780.

Литература

- Асмус В., прот. Вселенский II Собор // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 580–588.
- Асмус М. В., свящ. 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., диак. К вопросу об освящении поминальных частиц за Божественной литургией // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2005. Вып. 14. С. 5–22.
- Асмус М., диак. Определения Римо-Католической Церкви о частицах проскомидии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24). С. 11–25.
- Иларион (Алфеев), митр. Евхаристическая чаша на соборной Литургии // Журнал Московской Патриархии. 2011. № 9. С. 66–69.
- Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2016.
- Сове Б. И. Евхаристия в Древней Церкви и современная практика // Вестник. Орган церковно-общественной жизни. Париж, 1938. № 2. С. 4–11; Париж, 1938. № 3. С. 5–9.
- Asmus M. Les énigmes d'un presbytre de Constantinople // *Theologica minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature* / ed. A. Rigo. Turnhout: Brepols, 2013. (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 8). P. 152–158.
- Grosdidier de Matons J. *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Leontius presbyter of Constantinople*. Fourteen Homilies / trans., intr. and ann. by P. Allen with C. Datema. Brisbane: Australian Association for the Byzantine Studies, 1991. (Byzantina Australiensia; vol. 9).
- Voicu S. J. Pseudo-Amfilochio e Leonzio di Constantinopoli // *Orpheus: Rivista di umanità classica e cristiana*. 2004. N. S. Vol. 25 (1–2). P. 101–112.

The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople

Part 2

Priest Michael V. Asmus

Senior Teacher of Orthodox St. Tichon University of Humanities
127051, Moscow, Lichov per., 6/1
mvasmus@mail.ru

For citation: Asmus, Michael V., priest. "The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople. Part 2". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 140–175 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.005

Abstract. Analysis of the symbolic images of Leontius (the Church and her sacraments, the Lamb of God, the Bread of Heaven, the royal power of Christ) demonstrates, on the one hand, Leontius' commitment to Eucharistic realism and integral ecclesiology, uniting the sacramental and social functions of the Church, on the other hand, reveals some blurring of the boundaries between the symbol and the reality, and the fascination with the literary completeness of the image, which sometimes leads the preacher to deviate from the theological positions defended by him. The restraint of Leontius in the development of the idea of the royal power of Christ by His human nature is well explained by his pre-Chalcedonian Christology, as well as by the fact that the preacher was under a fresh impression of the heresies of the late 4th century (Marcellus of Ancyra) and their condemnation at the II Ecumenical Council. The latter makes it possible to more confidently date the Corpus Leontianum of the late 4th – early 5th centuries.

Keywords: patristics, homiletics, rhetoric, history of Byzantine literature, Leontius presbyter of Constantinople, metaphor, symbolic images, dogmatic theology, ecclesiology, eucharistology, doctrine of the royal power of Christ.

References

- Alfeev H. (2011) "Evharisticheskaja chasha na sobornoj Liturgii" ["The Eucharistic Chalice at the Cathedral Liturgy"]. *Journal of the Moscow Patriarchate*, no. 9, pp. 66–69 (in Russian).
- Allen P., C. Datema (eds.) (1991) *Leontius presbyter of Constantinople. Fourteen Homilies*. Brisbane: Australian Association for the Byzantine Studies (Byzantina Australiensia; 9).
- Asmus M. (2005) "K voprosu ob osvjaschenii pominal'nyh chastic za Bozhestvennoj liturgiej" ["On the Question of the Sanctifying of Memorial Particles at the Divine Liturgy"]. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy*, issue 14, pp. 5–22 (in Russian).
- Asmus M. (2008) "Opredelenija Rimo-Katolicheskoi Cerkvi o chasticah proskomidii" ["Roman Catholic Church Definitions for Proskomedia's Particles"]. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy*, issue 4 (24), pp. 11–25 (in Russian).
- Asmus M. (2013) "Les énigmes d'un presbytre de Constantinople", in A. Rigo (ed.) *Theologica minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*. Turnhout: Brepols (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; 8), pp. 152–158.

- Asmus M. V. (2020) "Gomilija Leontija presvitera Konstantinopol'skogo na nachalo tret'ej glavy Evangelija ot Luki ('Na useknovenie Predtech'i' — CPG 4862; BHG 843n)" ["Homily of Leontius, Presbyter of Constantinople, at the Beginning of the Third Chapter of the Gospel of Luke ('In decollationem Praecursoris' — CPG 4862; BHG 843n)"]. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, issue 92, pp. 125–158 (in Russian).
- Asmus V. (2005) "Vselenskij II Sobor" ["Second Ecumenical Council"]. *Orthodox Encyclopedia*. Moscow, vol. 9, pp. 580–588 (in Russian).
- Aubineau M. (ed.) (1978) *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. 1. Les homélies I–XV*. Bruxelles: Société des Bollandistes (Subsidia hagiographica; 59).
- Datema C., Allen P. (1981) "Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom". *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, vol. 30, pp. 92–97.
- Datema C., Allen P. (eds.) (1987) *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press (CCSG; 17).
- Datema C., Allen P. (1989) "Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily of Ps. Chrysostom on Christmas (BHGa 1914i/1914k)". *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, vol. 39, pp. 65–84.
- Dumortier J. (ed.) (1981) *Jean Chrysostome. Homélies sur Ozias*. Paris: Cerf (SC; 277).
- Grosdidier de Matons J. (1977) *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*. Paris: Beauchesne.
- Grosdidier de Matons J. (ed.) (1981) *Romanos le Mélode. Hymnes*. Paris: Cerf, vol. 5 (SC; 283).
- Skaballanovich M. N. (2016) *Tolkovyj Tipikon [Commented Typicon]*. Moscow: Izd. Sretenskogo monastyrja (in Russian).
- Sove B. I. (1938) "Evharistija v Drevnej Cerkvi i sovremennaja praktika" ["The Eucharist in the Ancient Church and Modern Practice"]. *Bulletin. The Organ of Church and Public Life*. Paris, no. 2, pp. 4–11, no. 3, pp. 5–9 (in Russian).
- Uthemann K.-H., Regtuit R. F., Tevel J. M. (eds.) (1994) *Homiliae Pseudo-Chrysostomicae*. Turnhout: Brepols, vol. 1.
- Voicu S. J. (2004) "Pseudo-Amfilochio e Leonzio di Costantinopoli". *Orpheus: Rivista di umanità classica e cristiana*, N. S., vol. 25 (1–2), pp. 101–112.

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ У. БРЮГГЕМАНА И ПЕРСПЕКТИВЫ БИБЛЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ В XXI в.

Священник Алексей Волчков

кандидат теологии

руководитель направления «Проекты и гранты»

Санкт-Петербургской духовной академии

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

volchkov.81@gmail.com

Для цитирования: Волчков А. С., *свящ.* Теологический проект У. Брюггемана и перспективы библейского богословия в XXI в. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 176–189. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.006

Аннотация

УДК 27-278

Статья посвящена творчеству выдающегося библеиста и богослова Уолтера Брюггемана. У. Брюггеман известен не только как авторитетный исследователь и комментатор многих ветхозаветных текстов, но и как представитель традиции «библейского богословия» — всё менее популярного в западных научных кругах направления гуманитарной мысли. На богословское начинание американского теолога существенное влияние оказали новейшие течения в современной западной философии и литературоведении (постструктурализм, деконструктивизм, риторический критицизм, семиотика). В статье исследуется, в какой мере У. Брюггеману удалось совместить приверженность постмодернистской герменевтике и верность традиции библейского богословия.

Ключевые слова: библейское богословие, У. Брюггеман, постмодернизм, Ж. Деррида, текстуальность, текст, канон, канонизация, интертекст, интертекстуальность, Писание, Предание.

Введение

В названии дисциплины «библейское богословие» определённо присутствует плеоназм¹. Разве не любое богословие, существующее в христианской или иудейской среде, является *библейским*, то есть основанным на священных текстах? Сложности с библейским богословием этим не исчерпываются. Как и любая наука, библейское богословие имеет целью систематическое изложение своего предмета, который представляется единым и определённым. Но ветхозаветные тексты являются довольно разнородными как по происхождению, так и содержательно. Различные общины, находившиеся в специфических социально-исторических обстоятельствах, разнообразным образом формулировали своё упование на Бога и Его спасающую силу. Особенно существование библейского богословия становится проблематичным в наше время. Культура постмодерна, активно проникающая в мир гуманитарных исследований, делает акцент на мозаичности, фрагментарности и противоречивости любого исследуемого явления (текст, институт, историческая эпоха). Возможен ли в настоящее время труд, в котором был бы реализован синтез разнообразных течений и школ, отражённых в Библии?

«Библейское богословие» появляется в Европе в эпоху Просвещения и активно развивается в течение всего XIX и в первой половине XX в. К середине XX в. исследователи приходят к выводу о проблематичности какого-либо синтеза, способного обобщить и систематизировать весь богословский багаж библейской традиции. Гораздо более перспективным направлением выглядела разработка отдельных пластов и традиций библейского предания (богословие синоптиков, источника Q, теология школы Иоанна и прочее). Вместо библейского богословия стало принято говорить о библейских богословиях.

Публикация в 1997 г. фундаментальной работы У. Брюггемана явилась серьёзным событием в истории библеистики XX в.² В эпоху значительной дисциплинарной фрагментации появился труд, претендующий на анализ всего корпуса ветхозаветных текстов. Автор называет свой труд «богословием», чем ставит свою работу в один ряд с трудами

1 Филологический оборот речи, содержащий однозначные (частично или полностью совпадающие по значению) слова, выражения.

2 *Brueggemann W. Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis, 1997.*

известных исследователей этого направления: В. Эйхрода³, Г. фон Рада⁴, Б. Чайлдса⁵ и др.

У. Брюггеман является одним из ведущих и наиболее известных библеистов современности, его перу принадлежат более 50 книг⁶, посвящённых разным библейским сюжетам. В настоящее время У. Брюггеман является заслуженным профессором Ветхого Завета Колумбийской богословской семинарии, штат Джорджия. Исследования многих ветхозаветных книг (Бытие, Исход, Второзаконие, 1 и 2 Царств, Исайя, Иеремия, Псалмы) невозможно представить без обращения к экзегетическим комментариям на эти сочинения, написанным У. Брюггеманом. Формирование У. Брюггемана как исследователя произошло в контексте не Академии, но американских семинарий (Eden Theological Seminary, Columbia Theological Seminary). Все книги У. Брюггемана основаны на теологическом подходе к исследуемым текстам. Методы критического рационализма, разнообразные попытки «препарировать Писание» вызывают у Брюггемана отторжение.

Метод

У. Брюггеман не является профессиональным философом, в его сочинении нет обстоятельного анализа и последовательного применения разработанных философами герменевтических понятий к исследуемому литературному материалу. При этом У. Брюггеман хорошо знаком с основными идеями таких представителей постструктурализма, как Ж. Деррида, Р. Барт, Ю. Кристева и часто цитирует их сочинения. У. Брюггеман трактует ключевые понятия экзегетического процесса именно с постмодернистских позиций. Постмодернизм для У. Брюггемана — предоставленная тексту возможность обладать эпистемологической «неразрешённостью (unsettledness)»⁷. Текст, окончательный смысл которого объявляется неясным, нерешённым, неустойчивым,

3 Eichrodt W. Theologie des Alten Testaments. Leipzig, 1933–1939. Bd. 1–3.

4 Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. München, 1957–1967. Bd. 1–2.

5 Childs B. S. Introduction to the Old Testament as Scripture. Minneapolis, 1979. P. 417.

6 На русский язык переведены следующие работы автора: Брюггеман У. Великие молитвы Ветхого Завета. М., 2009; Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М., 2009. (Современная библеистика); Брюггеман У. Пророческое воображение. Черкассы, 2012; Брюггеман У. Бытие / пер. с англ. Л. Колкера и П. Валенчука. Черкассы, 2013. (Толкование).

7 Brueggemann W. Theology of the Old Testament. P. 64.

беспокойным (различные переводы на русский слова «unsettledness»), получает на страницах книги У. Брюггемана свободу от монополии историко-критических подходов.

Говоря о методологии богословского начинания У. Брюггемана, следует сказать, что в ней нет двух элементов, чаще всего присутствующих в подобных начинаниях. Речь идёт о полном невнимании к историческому контексту библейской традиции, а также об игнорировании онтологической проблематики в работе У. Брюггемана. По этой причине работа производит впечатление одновременно и недостаточно научной, и необидительной с теологической точки зрения.

Автор уделяет много внимания обстоятельной критике устоявшегося в библеистике историко-критического метода. Повторяя многие постструктуралистские аргументы, У. Брюггеман указывает на то, что подобный «позитивистский» подход не даёт возможности отнестись к Писанию как истинному Слову Божию. Заметим здесь, что знакомство с базовыми принципами постструктуралистской герменевтики сочетается у автора с искренним желанием трактовать Библию как живую и аутентичную весть о Боге.

В центре исследовательской работы Брюггемана находится сам текст, а не стоящая за ним историческая реальность. Учёный релятивизирует все попытки воссоздать стоящую за текстом историческую действительность. Важно не то, «что было», но то, что в литературном мире библейских книг описываемые события считаются состоявшимися.

На 700 страницах своей работы американский теолог нигде не обращается к истории Израиля, также не уделяет никакого внимания окружающему культурно-историческому контексту. У. Брюггеман видит в практике учёных, использующих исторический анализ и ищущих параллели в мировоззрении окружающих народов, настоящий редукционизм, лишь уводящий от цели исследования. Учёный с большим одобрением оценивает исследования Карла Барта⁸. Удивительно, но Брюггеман в своём обзоре истории ветхозаветного богословия подробно останавливается на парадигме немецкого теолога, работавшего преимущественно с новозаветным материалом. Для К. Барта библейская весть обладает таким качеством как *нормативность*, она не обусловлена человеческим опытом и не проистекает из него. Впрочем, сам У. Брюггеман вовсе не является продолжателем неоортодоксального проекта К. Барта. Можно сказать, что тезис К. Барта о том, что Библию невозможно объяснить

8 Brueggemann W. Theology of the Old Testament. P. 16–20.

историческим контекстом, трактуется Брюггеманом сквозь призму идей литературоведа-постструктуралиста Р. Барта. Для американского теолога Бог существует в текстуальном пространстве дошедшего до нас библейского текста и для Его понимания нет никакой нужды в изучении истории самого текста. Подобный подход к тексту многим может показаться откровенно «реакционным», ведь подобная интерпретация священного текста в настоящее время свойственна лишь консервативным конфессиональным кругам. Изучение эпиграфического материала, данные археологии и лингвистики, изучение реальной истории Израиля, анализ литератур окружающих народов, поиск типичного и уникального в вере Израиля — весь этот комплекс подходов отвергается У. Брюггеманом по причине скомпрометированности этих методик рационалистическим позитивизмом, царившим в XIX в.

Вторая примечательная черта сочинения У. Брюггемана — полный отказ от онтологической проблематики. Действуя совершенно в русле постмодернистской парадигмы, У. Брюггеман предпочитает работать с тем, что дано непосредственно в самом тексте. Если философия модерна не замечала текста, то деконструкцию и связанные с ней философские течения (семиотика, постструктурализм и прочие) нередко обвиняют в чрезмерной заикленности на тексте («текстуальный изоляционизм» философии постструктурализма). Деконструкция заявляет, что внетекстовой реальности не существует. В работе Ж. Деррида «О грамματοлогии» содержится одно из самых известных его высказываний: «Вне текста не существует ничего» (франц. «Il n'y a pas de hors-texte»⁹). Философия (и особенно литературоведение) постмодерна рассматривает весь мир как огромное текстуальное пространство («текст без берегов»). Каждый из элементов мира может восприниматься и прочитываться как текст, определённая семиотическая последовательность. Как для деконструкции, так и для теологического проекта У. Брюггемана всё (в том числе и Бог) мыслимо в тексте. «То, с чем мы имеем дело в Ветхом Завете, это текст и больше ничего»¹⁰, — провозгласит американский учёный.

Свою методологию богословского исследования У. Брюггеман именует «риторической критикой (Rhetorical criticism)». Он пишет: «Бог ветхозаветной теологии целиком живёт в риторическом пространстве библейского текста, нигде больше и никаким другим образом»¹¹. По мнению

9 Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М., 2000. С. 318.

10 Brueggemann W. Theology of the Old Testament. P. 713.

11 Ibid. P. 66.

американского богослова, этот подход лучше всего совместим не только с культурной ситуацией эпохи постмодерна, но и с природой самого ветхозаветного материала¹². Брюггеман считает, что Ветхий Завет — это не книга об исторических событиях, но собрание свидетельств (utterance — одно из самых частотных в тексте слов) Израиля о своём Боге. Совершенно всё содержание Ветхого Завета, включая описание исторических событий, имеет текстуальную природу, поэтому должно исследоваться риторическими приёмами. В случае с У. Брюггеманом богословие всецело оправдывает своё название, поскольку превращается в разговор, посвящённый «словам о Боге». Автор и главный участник этого разговора — сам Израиль.

Можно заметить, что мысль У. Брюггемана можно истолковать и в совершенно нетеологическом ключе: Библия является *всего лишь* продуктом человеческой культуры. В этом случае любой разговор об Откровении и боговдохновенном характере Писания является неуместным. Не случайно в семисотстраничном сочинении Брюггемана нет раздела, посвящённого теме откровенного характера библейской вести.

Метафора суда

Для У. Брюггемана Ветхий Завет представляет собой совокупность различных голосов. Эти голоса принадлежат различным традициям и писателям, отражают взгляды, свойственные разным периодам истории Израиля. У. Брюггеман не скрывает, что эти голоса нередко спорят друг с другом. Может ли Священное Писание быть противоречивым и непоследовательным в том, что рассказывает о Боге? По мнению У. Брюггемана, именно таким, противоречивым и непоследовательным, и должно быть собрание израильских свидетельств о Боге, противоречивом и непоследовательном.

Для изложения этих взглядов богослов обращается к метафоре суда. Вообще, оригинальный способ организации разнообразного и сложно поддающегося обобщению и систематизации библейского материала, является одной из наиболее примечательных сторон книги У. Брюггемана. Американский библеист отказывается заниматься попыткой изложить какое-то систематическое учение о Боге, избегает по подобию своих предшественников искать «ядро», «основную идею», «базовый нарратив» в ветхозаветной традиции. Обнаружение подобного

12 Brueggemann W. Theology of the Old Testament. P. 63.

«центра» или «ядра» является для американского библеиста прежде всего чем-то совершенно произвольным и субъективным. Помимо этого, данный подход моментально относит все свидетельства, не вписывающиеся в данную схему, к разряду второстепенных и маргинальных. С другой стороны, У. Брюггеман не считает допустимым видеть в многогласии библейских свидетельств и какофонию, белый шум, который не может дать никакого представления о Боге. Такой подход также является формой насилия над библейским повествованием, поскольку представленные в библейском тексте традиции являются участниками полемики *об одном и том же* Боге.

Центральная метафора работы — образ суда. Так, первая глава «Israel's Core Testimony» излагает на основании библейских фрагментов знакомое всем учение о Боге, который понимается как Творец, Учредитель Завета, Освободитель. Этому «свидетельству» противостоят встречные «показания», содержащиеся в иных библейских фрагментах (глава «Israel's Counter-testimony»). Здесь Бог Израиля предстаёт как скрытый, противоречивый, непоследовательный, несущий угрозу и тревогу, неудержимый в гневе. Третья глава «Unsolicited Testimony» анализирует «свидетельские показания» тех библейских мест, которые обладают определённой автономностью и, как правило, «не принимаются во внимание» при создании общего богословского синтеза, основанного на ветхозаветных текстах.

Трагическое событие разрушения Иерусалима, последующий плен и возвращение — всё это породило множество скептических рассуждений о Боге и его «верности» в библейской традиции. Размышления над трагическими событиями в истории Израиля привели к появлению многочисленных текстов, где Бог был представлен как капризный и непредсказуемый, связь с которым дарует не только безопасность и надежду, но и риск вызвать гнев Небесного Владыки. Библейский жанр плача, литература Премудрости, Иов — в этих книгах чаще всего выражается «контрсвидетельство» о Боге и его характере.

По мнению У. Брюггемана, все эти голоса являются одинаково аутентичными для Библии. Более того, лишь подобная совокупность противоречивых свидетельств о Боге в силах познакомить с противоречивым Богом еврейской Библии.

У. Брюггеман опирается на метафору суда, но этот суд понимается им довольно своеобразно. Это ни в коей мере не то судопроизводство, которое встречается сейчас в развитых странах. Судебный процесс в понимании У. Брюггемана не устанавливает истину, не наказывает

преступника. Наконец, суд, с которым мы сталкиваемся на страницах «Богословия Ветхого Завета», не знает улик, не работает с фактами. Пространство, в котором существует этот суд, имеет совершенно риторическую природу. Задача участников судебного поединка, агона, изложить свою позицию, выговориться. С этим связано полное игнорирование Брюггеманом вопросов реальной истории Израиля. По мнению американского теолога, ни археологические находки, ни данные эпиграфики, ни исследование культуры окружающих народов не могут служить подспорьем в изучении Писания.

Заметим, что благодаря такой композиции и по причине исходной методологической установки У. Брюггеману удалось преодолеть один из, как ему видится, недостатков предшествующей традиции «библейского богословия». Богослов исходит из теологического представления о «противоречивом Боге», поэтому имеет возможность включить в свой синтез совершенно все свидетельства Ветхого Завета. Несомненно, все сторонники поиска «канона в каноне», центральных (центральной) тем в Ветхом Завете такой возможности были лишены. Их синтез всегда опирался на какую-то конкретную традицию, в результате чего остальные объявлялись вторичными, маргинальными, архаическими (то есть примитивными) или, наоборот, более поздними (то есть возникшими в результате сторонних влияний).

У. Брюггеман доводит до конца одно из наблюдений школы библейского богословия и говорит о том, что в богословском отношении Библия является противоречивой книгой. Для каждого тезиса есть свой антитезис, в этом проявляется «полифонизм» (термин М. Бахтина) библейской традиции. В этой связи любая попытка систематизировать эту *противоречивую* весть, упорядочить хаос божественного текста может рассматриваться как неуместная и самонадеянная. Для Израиля, утверждает У. Брюггеман, не метафизическое представление о «боге» помогает понять Яхве, но, наоборот, опыт взаимодействия с «Богом Израиля» является первичным опытом, который в дальнейшем генерирует различные философские и теологические концепции. Богослов, пытаясь синтезировать на основании библейской вести единое и непротиворечивое учение, делает попытку усовершенствовать и доделать то, что Сам Бог посчитал уместным оставить незавершённым. В этой парадигме представление о хаосе, переизбытке смысла может рассматриваться как символ изобилия, свойственного божественному творению.

Заметим, что библейский текст, обладающий бесконечно большим спектром значений и возможных интерпретаций, лишается

«обязывающего» для христианина статуса. Подобный текст или ничему не может научить читателя, или даёт санкцию на совершенно любое действие. Одних Библия учит прощению и пониманию, других подталкивает к началу священной войны — критериев для определения практики, в большей степени основывающейся на библейском учении, в данном случае не остаётся никаких.

Бог библейского богословия У. Брюггемана

Книга У. Брюггемана вполне оправдывает своё название — она действительно является богословием, рассуждением о Боге, представленном в ветхозаветных текстах. Большинство критических замечаний к работе У. Брюггемана касаются именно *богословия*, представленного там. Богословие Библии не тождественно ни «истории библейских идей», ни истории религии. У. Брюггеман понимает свою богословскую задачу совершенно традиционным образом: он выступает в качестве верующего человека¹³, проповедника и адресует свой текст верующей общине¹⁴. Подобную установку можно сравнить с трапезой, участниками и собеседниками на которой являются, условно, Моисей или любой другой автор библейского текста, интерпретатор-экзегет, а также члены общины.

Как уже было сказано, ветхозаветные свидетельства о Боге, представленные в библейском тексте, свидетельствуют о Нём как о Боге противоречивом и непостоянном. Для читателя, привыкшего к тому, что Бог нашей веры обладает постоянством и чужд любой двойственности, рассуждения У. Брюггемана не могут не вызвать некоторого недоумения.

У. Брюггеман воздерживается от распространённого в христианской богословской традиции предположения о неполноценном и недостаточном характере ветхозаветного учения о Боге. По мнению У. Брюггемана, ветхозаветный образ Бога является в достаточной мере корректным и полным для христианского сознания. Новый Завет фактически продолжает рассказывать о *том самом* Боге, с Которым мы встречаемся на страницах Книги Псалмов или Иеремии¹⁵.

13 Автор не скрывает того, что является христианином и служителем.

14 По мнению автора, «ветхозаветное богословие принадлежит церковному сообществу» (*Brueggemann W. Theology of the Old Testament*. P. 743).

15 Волчков А. «Не препятствуй Мне излить на них Мой гнев и уничтожить их» (Исх. 32, 10). Богословие гневающегося Бога в Священном Писании // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 207–224.

«Самоотверженный, последовательно требовательный и бесконечно беспокойный (self-giving, harshly demanding, and endlessly restless)»¹⁶, — таким У. Брюггеман видит Бога в ветхозаветных текстах. В другом месте своего сочинения У. Брюггеман описывает Бога следующим образом: «Одновременно независимый ни от кого, но и преданный. В высшей степени ревниво относящийся к уважению к себе со стороны людей и при этом страстно преданный своему избраннику»¹⁷.

Бревард Чайлдс укоряет Брюггемана в возрождении тех подходов к изучению Библии, которые были свойственны гностикам¹⁸. Так, американского теолога роднит с гностиками работа в рамках определённой философской парадигмы, акцент на диалектике в понимании Божества. У. Брюггеман учит о внутреннем противоречии в природе Божества, но от этого тезиса очень недалеко до настоящего гностического дуализма, в соответствии с которым добрый и последовательный в своей благодати Господь противостоит гневливому и капризному Божеству.

П. Хансон справедливо указывает У. Брюггеману на то, что библейская теология может не стыдиться онтологической проблематики, поскольку онтологическими вопросами задаются сами авторы библейских книг¹⁹. Разве в библейских книгах не прослеживается стремление определить свою веру в онтологических категориях существования, определённости, надёжности и непротиворечивости? Этим Библия пыталась отделить веру в Бога Авраама, Исаака и Иакова от мифопоэтических представлений окружающих народов, боги которых были как раз очень часто капризными и непоследовательными, а сами мифы являлись «словами и больше ничем». Бог Израилев, который «действительно есть», рассматривается в Библии как создатель этического универсума, главным хранителем и защитником которого выступает Он Сам (ср. Ос. 4, 1–3).

Именно то, что У. Брюггеман в своей работе резко дистанцируется от историко-критического метода, и приводит его, по мнению П. Хансона²⁰, к ошибочному представлению о противоречивом и непоследовательном Боге. Если исследователь уделяет достаточное внимание историческому контексту того или иного библейского отрывка,

16 *Brueggemann W.* Theology of the Old Testament. P. 228.

17 *Ibid.* P. 283.

18 *Childs B.* Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy // *Scottish Journal of Theology*. 2000. Vol. 53 (2). P. 232.

19 *Hanson P.* Review of: A New Challenge to Biblical Theology // *Journal of the American Academy of Religion*. 1999. Vol. 67 (2). P. 450.

20 *Ibid.* P. 455.

то он воспринимает противоречивые свидетельства не как известия о противоречивом Боге, но как попытку различных групп донести своё понимание Божества, единого и непротиворечивого.

Чья Библия?

У. Брюггеман яростно выступает против любых попыток «приватизировать» Библию. В основном подобная угроза исходит, по его мнению, либо со стороны европейского рационализма, либо со стороны традиционного христианства. Он пытается «освободить» Библию из плена историко-герменевтического метода, признаёт иудейскую традицию интерпретации Библии как совершенно легитимную.

Подобный подход к Писанию также вписывается в мир постмодернистских подходов к литературному тексту. Постмодернистская критика пытается обнаружить и проговорить тот спор, который ведётся на страницах Писания между различными пластами и традициями библейского предания. Однако в этом споре нет правых и виноватых — все собеседники равноправны. Всё это не может не противоречить попыткам различных конфессиональных теологий установить монопольное право интерпретировать и «правильно понимать» Библию. Для сторонников постструктурализма, как и для У. Брюггемана, Библия является одновременно и баптистской, и адвентистской, и католической, при всём этом она остаётся «ничьей», препятствующей любому концептуальному империализму.

У. Брюггеман не скрывает своей конфессиональной принадлежности, он пишет и толкует Ветхий Завет как христианский богослов и проповедник. При этом он воздерживается от любых форм суперсессионизма — богословского представления о том, что христианская Церковь заменила Израиль в глазах Бога. У. Брюггеман не считает, что Церковь обладает монополией на толкование Ветхого Завета²¹. Еврейская Библия обладает ценностью сама по себе и не может быть понята исключительно как свидетельство о грядущем Мессии²². Этот тезис отстаивается автором столь настойчиво и часто, что впору задать вопрос: почему христианин вообще может читать Ветхий Завет?

Впрочем, можно упрекнуть У. Брюггемана в непоследовательной приверженности провозглашаемому принципу герменевтического

21 *Brueggemann W. Theology of the Old Testament. P. 733.*

22 *Ibid. P. 107.*

плюрализма. Так, он приглашает к своему «герменевтическому застолью» сторонников риторической критики (rhetorical criticism), приверженцев постмодернистских подходов, носителей иудейской традиции толкования, нехотя терпит за столом исторических критиков и христианских «конфессионально ангажированных» интерпретаторов. Но, спрашивает Дж. Левенсон²³, почему тогда за столом отсутствуют мормоны, сторонники научного креационизма или участники движения Biblical Code? Ответ, конечно, известен. Порицаемые У. Брюггеманом стандарты критически ориентированной научной работы диктуют ему подобную избирательность и фактически помогают автору в создании солидного и качественного сочинения.

Заключение

Какое богословие может быть у полифоничного Священного Писания? Богословие Библии, написанное в соответствии с принципами постмодернизма, не может не быть мозаичным, выражающим непреодолимый плюрализм библейской традиции, избегающим любого обобщения и богословского синтеза. Герменевтические ключи, выработанные христианской традицией в предшествующие столетия (толкование Ветхого Завета сквозь призму Нового, поиск центральной богословской темы и прочие), рассматриваются сторонниками постструктурализма как наивные и внутренне «тоталитарные». «Библейское богословие» У. Брюггемана являет собой хороший пример того, как основой большого синтеза может стать не принцип внутренней связанности и непротиворечивости, но представление об исходном разнообразии и мозаичности явления. Радует то, что приверженность постструктуралистской парадигме не лишает автора возможности что-то сказать, не приводит к молчанию, но служит стимулом для подготовки солидного тома объёмом в 750 страниц.

Библиография

- Волчков А. «Не препятствуй Мне излить на них Мой гнев и уничтожить их» (Исх. 32, 10). Богословие гневающегося Бога в Священном Писании // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 207–224.
- Деррида Ж. О грамматологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000.

23 Levenson J. Is Brueggemann Really a Pluralist? // Harvard Theological Review. 2000. Vol. 93 (3). P. 267.

Brueggemann W. Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1997.

Childs B. Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy // *Scottish Journal of Theology*. 2000. Vol. 53 (2). P. 228–233.

Hanson P. Review of: A New Challenge to Biblical Theology // *Journal of the American Academy of Religion*. 1999. Vol. 67 (2). P. 447–459.

Levenson J. Is Brueggemann Really a Pluralist? // *Harvard Theological Review*. 2000. Vol. 93 (3). P. 265–294.

The Theological Project of W. Brueggemann and the Perspectives of the Biblical Theology in the XXI Century

Priest Alexey Volchkov

PhD in Theology

manager direction of the Project and Grant
at the Saint-Petersburg Theological Academy

17, Naberezhnaya Obvodnogo Kanala,

Saint-Petersburg 191167, Russia

volchkov.81@gmail.com

For citation: Volchkov, Alexey S., priest. "The Theological Project of W. Brueggemann and the Perspectives of the Biblical Theology in the XXI Century". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 176–189 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.006

Abstract. The article analyses the work of the outstanding bible writer and theologian W. Brueggemann. Brueggemann is known not only as an authoritative researcher and commentator of many Old Testament texts but also as a representative of the tradition of «biblical theology», a trend of humanitarian thought that is becoming less popular in Western scientific circles. The theological endeavour of the American theologian was significantly influenced by the latest trends in modern Western philosophy and literature studies (poststructuralism, deconstructivism, rhetorical criticism, semiotics). The article explores the extent to which Brueggemann has managed to combine his commitment to postmodern hermeneutics with his loyalty to the tradition of biblical theology.

Keywords: Brueggemann, postmodernism, Derrida, textuality, text, canon, canonisation, intertext, scripture, tradition, biblical theology, deconstruction.

References

Avtonomova N. (ed.) (2000) *Derrida Zh. O grammatologii [Derrida J. On Grammarology]*. Moscow: Ad Marginem (in Russian).

Brueggemann W. (1997) *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press.

- Childs B. (2000) "Walter Brueggemann's Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy". *Scottish Journal of Theology*, vol. 53 (2), pp. 228–233.
- Hanson P. (1999) "Review of: A New Challenge to Biblical Theology". *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 67 (2), pp. 447–459.
- Levenson J. (2000) "Is Brueggemann Really a Pluralist?" *Harvard Theological Review*, vol. 93 (3), pp. 265–294.
- Volchkov A. (2017) "«Ne prepjatstvuj Mne izlit' na nih Moj gnev i unichtozhit' ih' (Ish. 32, 10). Bogoslovie gnevajushchegosja Boga v Svjashchenom Pisanii" ["Do Not Hinder Me from Pouring out My Wrath on Them and Destroy Them' (Ex. 32, 10). Theology of an Angry God in Scripture"]. *Christian Reading*, no. 4, pp. 207–224 (in Russian).

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

ОБЗОР ИЗДАНИЙ
КОПТСКИХ ТЕКСТОВ
В СЕРИИ
«CORPUS SCRIPTORUM
CHRISTIANORUM
ORIENTALIMUM»

ЧАСТЬ 1

Алексей Александрович Морозов

магистр классической филологии
преподаватель-ассистент кафедры патристики
и истории Церкви факультета теологии
Фрибургского университета (Швейцария)
Bureau 5210, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg
alexey.morozov@unifr.ch

Для цитирования: Морозов А. А. Обзор изданий коптских текстов в серии «Corpus scriptorum christianorum orientarium». Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 191–220. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.007

Аннотация

УДК 82-92 (27-29) (801.82)

Серия «Корпус восточных христианских текстов» была основана в 1903 г. аббатом Жан-Батистом Шабо. Её целью является издание христианских текстов на различных древних восточных языках (арабский, армянский, грузинский, коптский, сирийский, эфиопский). В данном обзоре автор предлагает читателю познакомиться с первыми 28-ю томами коптского раздела этой серии. Они включают в себя сами тексты на различных диалектах и их переводы на латинский, французский и английский языки.

Ключевые слова: Corpus scriptorum christianorum orientarium, коптские тексты, саидский диалект, бохайрский диалект, протосаидский диалект, Шенуте Атрипский, Мученические акты, прп. Антоний Великий, мужи апостольские, свт. Афанасий Александрийский, прп. Пахомий Великий, Беса, прп. Феодор Освященный, прп. Орсисий, Чарур.

Для исследователей древней христианской письменности во 2-й половине XIX в. большим пособием служило появление «Полного курса патрологии» (*«Patrologiæ cursus completus»*) аббата Ж. П. Миня (Jacques Paul Migne). Это издание включило в себя 217 томов «Латинской патрологии» (*«Patrologia latina»*) и 161 том «Греческой патрологии» (*«Patrologia græca»*). К сожалению, данный корпус не включал в себя огромный пласт христианских текстов, дошедших до нас на древних восточных языках.

Лишь в конце XIX в. данный пробел попытался заполнить профессор Парижского католического института Рене Граффан (René Graffin). В 1894 г. он издал в двух томах первую часть «Сирийской патрологии» (*«Patrologia syriaca»*). В 1897 г., в ходе проходившего в Париже Конгресса ориенталистов было принято решение о создании новой серии «Восточная патрология» (*«Patrologia orientalis»*), которая могла бы послужить необходимым и ожидаемым многими исследователями дополнением «Полного курса патрологии» Ж. П. Миня¹.

В 1903 г. с той же самой целью было начато издание ещё одной серии, названной «Корпус восточных христианских текстов» (*«Corpus scriptorum christianorum orientalium»*)². Её основателем и бессменным руководителем на целых 10 лет стал востоковед аббат Жан-Батист Шабо³. В подготовке первых томов данной серии также принимали участие арабисты Бернар Кара де Во (Bernard Carra de Vaux) из Парижского католического института и Луи Шейхо (Louis Cheikho) из Бейрутского университета Святого Иосифа, эфиопист и арабист Игнацио Гвиди (Ignazio Guidi) из Римского университета «Сапиенца», а также коптолог Анри Иверна (Henri Hyvernât) из Американского католического университета в Вашингтоне.

Данная серия в первые годы своего существования публиковалась в парижском издательском доме «Poussielgue» и в лейпцигском издательстве «Otto Harrassowitz». Первоначально серия включала в себя четыре раздела: сирийские писатели (*«Scriptores syri»*), коптские писатели (*«Scriptores coptici»*), арабские писатели (*«Scriptores arabici»*) и эфиопские писатели (*«Scriptores aethiopici»*)⁴. Издание каждого текста

1 Graffin R. Au lecteur // PO. 1/1. P. VII.

2 Далее данное название будет обозначаться аббревиатурой CSCO.

3 Dhorme É. Notice sur la vie et les travaux de M. l'abbé Jean-Baptiste Chabot, membre de l'Académie // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 96^e année. 1952. Vol. 2. P. 270.

4 Ibid.

на языке оригинала сопровождалось его переводом на латинский язык, который публиковался в отдельном томе. В 1913 г. Жан-Батист Шабо передал руководство серией Лёвенскому католическому университету и Американскому католическому университету⁵.

В настоящее время серия CSCO включает в себя 690 томов⁶ и семь разделов: писатели арабские («*Scriptores arabici*»), армянские («*Scriptores armeniaci*»), грузинские («*Scriptores iberici*»), коптские («*Scriptores coptici*»), сирийские («*Scriptores syri*»), эфиопские («*Scriptores aethiopic*») и раздел «*Subsidia*», где публикуются различные исследования и симфонии, связанные с тематикой серии. Кроме публикации самих текстов, CSCO включает в себя их переводы на различные европейские языки: французский, немецкий, итальянский, английский. Переводы издаются отдельно от текстов. Руководство серией осуществляется тремя университетами: франкоязычным Лувенским католическим университетом (*Université catholique de Louvain*), нидерландоязычным Лёвенским католическим университетом (*Katholieke Universiteit Leuven*) и Американским католическим университетом (Вашингтон), тогда как сама серия публикуется в лёвенском издательском доме «Peeters». С 2004 г. главным редактором CSCO является Андреа Шмидт (*Andrea Schmidt*).

Что касается коптских текстов, изданных в данной серии, то на настоящий момент вышло 55 томов, содержащих как сам коптский текст, так и его переводы на латинский, французский, немецкий и английский языки. В разделе «*Subsidia*» были изданы несколько томов, содержащих симфонии и монографии, посвящённые Новому Завету на коптском языке и корпусу сочинений Шенуте Атрипского, каталоги и другие исследования, касающиеся коптской литературы.

1. «Житие Шенуте» на бохайрском диалекте

В первый том⁷, опубликованный в разделе коптских текстов в 1906 г., вошёл текст полного «Жития» одного из самых известных коптских святых, который занимает выдающееся место в коптской христианской

5 *Dhorme É.* Notice sur la vie et les travaux de M. l'abbé Jean-Baptiste Chabot. P. 270.

6 Ещё 13 томов готовятся к печати в этом году.

7 *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia.* Vol. 1. Sinuthii vita bohairice / ed. I. Leipoldt, E. W. Crum. Parisiis: e Typographeo Reipublicae; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1906. (CSCO; vol. 41. *Scriptores coptici*; t. 1. Series secunda; t. II. Textus). 81 p. Издание содержит краткое предисловие (p. 1–5), составленное на латинском языке, в котором издатель даёт подробное описание рукописной традиции издаваемого им сочинения, издание коптского

литературе — архимандрита Шенуте Атрипского (ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲓ)⁸, жившего в V в. и бывшего настоятелем Белого монастыря в Верхнем Египте.

Первоначально это издание вышло как второй том второй серии CSCO и было подготовлено немецким богословом и востоковедом Йоханнесом Лейпольдтом (Johannes Leipoldt), опубликовавшем в 1903 г. докторскую диссертацию, посвящённую Шенуте как основателю национальной египетской Церкви⁹, и монографию, озаглавленную «Шенуте Атрипский и появление национального египетского христианства»¹⁰. В эту монографию автор также поместил несколько коптских отрывков из трёх творений Шенуте («Правила», «Обеты», «Проповедь»)¹¹. Также Й. Лейпольдт в конце книги представил сводную таблицу различных списков «Жития Шенуте»¹², поэтому настоящее издание стало логичным продолжением исследования, начатого немецким богословом. В подготовке издания принял участие известный шотландский коптолог Уолтер Крам (Walter E. Crum), составитель наиболее полного коптского словаря¹³, а также автор многочисленных публикаций коптских текстов¹⁴.

Что касается самого текста «Жития», то оно написано на бохайрском диалекте, распространённом в Нижнем Египте. «Житие», согласно его инципиту, было составлено учеником Шенуте, Бесой (внсⲁ)¹⁵. Текст, представленный в издании, основан на четырёх рукописях. Первая, под сиглой А, принадлежащая Ватиканской библиотеке (Vat. copt. 66)¹⁶, содержит полный текст «Жития» (fol. 19–83), тогда как другие рукописи из собрания К. Тишендорфа библиотеки Лейпцигского университета под сиглами В,

текста «Жития» (р. 7–76), а также различных коптских фрагментов, где упоминается имя архимандрита Шенуте (р. 77–81).

8 Коптское написание имени дано в его бохайрской форме, тогда как на саидском диалекте это имя звучит как ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲓ / ϣⲛⲟⲩⲧⲓⲟⲩ.

9 Leipoldt J. Schenute der Begründer der national ägyptischen Kirche. Leipzig: A. Pries, 1903.

10 Leipoldt J. Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903. (TU; Bd. 25/1).

11 Ibid. S. 194–205.

12 Ibid. S. 194–205.

13 Crum W. E. A Coptic Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1939.

14 Полная библиография данного автора представлена в статье: A Bibliography of Walter Ewing Crum // Journal of Egyptian Archaeology. 1939. Vol. 25. № 2. P. 134–138.

15 Коптское написание имени дано в его бохайрской форме, тогда как на саидском диалекте это имя звучит как внсⲁс.

16 Данная рукопись была описана в каталоге Йёргена Зоэги: Zoega G. Catalogus codicum Coptorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Roma: Typis Sacrae Congregationis de propaganda fide, 1810. P. 33–41.

С и D содержат только по одному листу текста (Tischend. 24, fol. G 10; Tischend. 24, fol. G 11; Tischend. 26, fol. G 26)¹⁷. Ватиканская рукопись, описанная в каталоге А. Хеббелинка и А. ван Лантсхута¹⁸, была доставлена в Рим итальянским востоковедом ливанского происхождения и хранителем Ватиканской библиотеки, Иосифом Симоном Ассемани, в 1717 г. вместе с 15 другими манускриптами, принадлежавшими монастырю Св. Макария, который находится в Нитрийской пустыне¹⁹. Сам манускрипт представляет собой пергаментный сборник 12 текстов гомелетического и агиографического жанров размером 335 на 260 мм и включает в себя 313 листов. Рукопись имеет составной характер, объединяя в себе отдельные кодексы, написанные разными кописцами в разное время. Текст «Жития» датируется 926 г.

Изданный коптский текст разделён на 190 параграфов и сопровождается критическим аппаратом, в котором не только указаны разночтения трёх рукописей из собрания К. Тишендорфа к основной ватиканской рукописи, но и даны корректуры издателя по исправлению текста, а также рассмотрены корректуры других исследователей, Эмиля Амелино (Émile Amélineau) и Максимилиана Боллашера (Maximilian Bollacher).

В качестве приложения к изданию, были опубликованы фрагменты пяти коптских текстов. Первый фрагмент, касающийся жизни Шенуте, взят из бохайрского «Синаксаря», сохранившегося также на арабском языке²⁰. Второй текст представлен двумя фрагментами из «Историй евнуха Сисинния» (*Historiae Sisinnii spadonis*) на бохайрском диалекте. Третий текст взят из рукописи собрания Тишендорфа в библиотеке Лейпцигского университета (Tischend. 25, fol. 28) и представляет собой отрывок, в котором сохранились только первоначальные буквы строк, тогда как на его обороте читаются только конечные буквы. Этот отрывок был помещён в издание из-за присутствия на обороте

17 Эти фрагменты были описаны в каталоге Карла Фоллерса: *Vollers K. Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1906. S. 390, 413.

18 *Hebbelynck A., Lantschoot A., van. Codices coptici vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani*. Città del Vaticano: Bibliotheca apostolica vaticana, 1937. P. 474–490.

19 *Proverbio D. V. Per una storia del fondo dei Vaticani Copti // Coptic Treasures from the Vatican Library: A Selection of Coptic, Copto-Arabic and Ethiopic Manuscripts. Papers Collected on the Occasion of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22nd, 2012 / ed. P. Buzi, D. V. Proverbio*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 2012. (Studi e testi; vol. 472). P. 14.

20 *Synaxarium Alexandrinum / ed. J. Forget. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1932. (CSCO; vol. 78. Scriptores arabici; t. 12). P. 149.*

листа, на последней строке, имени Шенуте (ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲏ). Что касается всего остального текста, то невозможно даже приблизительно понять его содержание. Два последних текста представляют собой гимны в честь Шенуте. Для второго гимна издатель опубликовал не только коптский текст, но и его арабский перевод.

В 1951 г. в 16-м томе коптского раздела серии CSCO был опубликован латинский перевод «Жития Шенуте»²¹. Перевод был подготовлен Г. Висманном и вышел в свет спустя три года после кончины переводчика в 1948 г. под редакцией Л.-Т. Лефорта и Р. Драге.

На французский язык «Житие» впервые было частично переведено Е. Ревийу в 1874 г.²² Этот перевод был сделан с издания фрагментов коптского текста сочинения в каталоге Й. Соэги²³. В 1888 г. Эмиль Амелино опубликовал полный французский перевод «Жития», сопроводив его изданием коптского оригинала²⁴. В своём издании Амелино использовал лишь ватиканскую рукопись и изменил написание коптских слов греческого происхождения. В 1983 г. «Житие» было переведено также на английский язык²⁵, а в 2001 г. вышел в свет русский перевод, подготовленный А. И. Еланской²⁶.

Что касается современных исследований, посвящённых тексту «Жития архимандрита Шенуте», то в первую очередь стоит упомянуть монографию Нины Любомирски, в которой, среди прочего, даётся

- 21 *Sinuthii vita bohairice* / trad. H. Wiesmann. Louvain: L. Durbecq, 1951. (CSCO; vol. 129. *Scriptores coptici*; t. 16). I–62 p. В данном томе содержится небольшое предисловие (p. I), латинский перевод «Жития архимандрита Шенуте» (p. 1–45), а также латинский перевод фрагментов пяти коптских текстов, изданных в первом томе CSCO (p. 46–49), индексы относящиеся к изданию коптских текстов в первом томе (индекс имён собственных — p. 51–52; индекс географических названий — p. 52; индекс греческих слов — p. 52–59), а также индексы для самого перевода: индекс библейских цитат (p. 60), индекс имён собственных (p. 60–61), индекс географических названий (p. 61) и содержание самого тома (p. 62).
- 22 *Revillout E. Mémoire sur les Blemmyes, à propos d'une inscription copte trouvée à Dendur // Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Première série, Sujets divers d'érudition. 1874. T. 8 (2). P. 371–445.*
- 23 *Zoega G. Catalogus codicum. P. 33–41.*
- 24 *Amélineau É. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles. Paris: Leroux, 1888. (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire; vol. 4/1). P. 1–91.*
- 25 *Besa. The Life of Shenoute* / transl. by D. N. Bell. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983. (Cistercian Studies Series; vol. 73).
- 26 Изречения египетских отцов / сост. и пер. А. И. Еланская. СПб.: Алетейя, 2001. (Античное христианство. Источники). С. 18–163.

описание рукописной традиции памятника, включившей в себя манускрипты, неизвестные Й. Лейпольдту²⁷. Также отдельного внимания заслуживает статья Филиппа Люизье, посвящённая году смерти архимандрита Шенуте, в которой автор, кроме подробного описания существующих до него гипотез, предлагает считать 1 июля 450 или 451 г. в качестве даты кончины коптского святого²⁸.

2. Творения архимандрита Шенуте

Второй том коптской подсерии²⁹ был опубликован в 1908 г. Он представляет собой продолжение изданий жития и творений архимандрита Шенуте. Как и для первого тома, его издателем стал Й. Лейпольдт при участии У. Крама. В предисловии Й. Лейпольдт подробно описывает рукописную традицию 47 текстов, включённых в издание. Большинство этих рукописей принадлежит к коллекциям Парижской национальной библиотеки, Ватиканской библиотеки и Британской библиотеки. Также в конце предисловия издатель подробно характеризует рукописную традицию трёх дополнительных текстов, включённых в данный том.

Сам издаваемый текст представлен 47 небольшими сочинениями Шенуте, написанными на саидском диалекте коптского языка, распространённом в Верхнем Египте. Среди них мы можем найти послания Шенуте, адресованные различным церковным и светским деятелям; отрывки из трактатов Шенуте, в которых автор рассуждает на различные церковные и богословские темы: об Эфесском Соборе, о всемогуществе Божиим, о Божественном Суде, о Божественном гневе, о девстве, о Страстях Христовых и Воскресении. В трёх дополнительных текстах Й. Лейпольдт поместил три послания свт. Кирилла Александрийского на коптском языке, присутствие которых может

27 *Lubomierski N.* Die Vita Sinuthii. Form- und Überlieferungsgeschichte der hagiographischen Texte über Schenute den Archimandriten. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 45).

28 *Luisier Ph.* Chénouté, Victor, Jean de Lycopolis et Nestorius. Quand l'archimandrite d'Atripé en Haute-Égypte est-il mort ? // *Orientalia*. NS. 2009. Vol. 78 (3). P. 258–281.

29 *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*. Vol. III / ed. I. Leipoldt, E. W. Crum. Parisiis: e Typographeo Reipublicae; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1906. (CSCO; vol. 42. Scriptores coptici; t. 2. Series secunda; t. IV. Textus). 270 p. Том содержит предисловие (p. 1–12), составленное на латинском языке; издание коптского текста 47 сочинений Шенуте (p. 13–224); три дополнительных текста (p. 225–243); раздел, содержащий различные дополнения и исправления опубликованного текста (p. 244–246), а также индекс греческих слов, составленный М. Гвиди (p. 247–268), и содержание тома (p. 269–270).

быть объяснено содержанием, указывающим на то, что их адресатом мог быть архим. Шенуте. В качестве второго дополнительного текста издатель опубликовал пять гимнов, посвящённых Шенуте. Последний отрывок посвящён апе Псхаю.

В 1913 г. был опубликован пятый том³⁰ коптской серии, включивший в себя продолжение издания творений Шенуте, начатых во втором томе. Как и для первых двух томов, его издателем стал Й. Лейпольдт при участии У. Крама. Первоначально настоящее издание вышло как пятый том второй серии CSCO. В предисловии Й. Лейпольдт даёт подробное описание рукописной традиции опубликованных текстов. Большинство рукописей, как и во втором томе, принадлежат к коллекциям Парижской национальной библиотеки, Ватиканской библиотеки и Британской библиотеки.

Изданный коптский текст включает в себя 36 трактатов Шенуте, написанных на саидском диалекте. Среди них находятся такие трактаты, как «О хороших и плохих делах», «О патриархах», «О благочестии женщин», «Об обете монахов», 27 трактатов, посвящённых жизни монашеской, а также «Апокалипсис» и «Завещание Шенуте». Для трактата «О разделении времён» (р. 173–197) дан не только коптский текст, но и его перевод на арабский язык. Два дополнения представляют собой коптский текст, посвящённый апе Моисею и текст монашеского обета.

Латинский перевод сочинений Шенуте, изданных во втором томе коптской серии был опубликован в восьмом томе той же серии³¹ в 1931 г. В 1936 г. вышел двенадцатый том³², включивший в себя перевод творений

30 *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*. Vol. IV / ed. I. Leipoldt, E. W. Crum. Parisiis: e Typographeo Reipublicae; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1913. (CSCO; vol. 73. Scriptores coptici; t. 5. Series secunda; t. V. Textus). XVI–234 p. Книга содержит предисловие, имеющее латинскую нумерацию страниц (р. I–XVI) и составленное на латинском языке, коптский текст 36 сочинений Шенуте (р. 1–208), в котором продолжается нумерация текстов второго тома (р. 48–83), два дополнительных текста (р. 209–214), исправления для изданного арабского текста, предложенные И. Гвиди (р. 215), а также индекс греческих слов, составленный М. Гвиди (р. 216–232), и содержание тома (р. 233–234).

31 *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*. Vol. III / transl. H. Wiesmann. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1931. (CSCO; vol. 96. Scriptores coptici; t. 8. Series secunda; t. IV. Versio). 162 p. Переводчик — Герман Висманн, профессор Бейрутского университета Святого Иосифа. Издание содержит предисловие (р. 1), составленное на латинском языке, перевод 47 сочинений Шенуте, изданных во втором томе (р. 2–130), также перевод трёх дополнительных текстов (р. 131–145), индекс библейских цитат (р. 146–152), индекс имён собственных (р. 153–155), общий индекс (р. 156–159) и содержание данного тома (р. 161–162).

32 *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*. Vol. IV / trad. H. Wiesmann. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1936. (CSCO; vol. 108. Scriptores coptici; t. 12. Series secunda; t. V. Versio). 152 p.

Шенуте, изданных в пятом томе коптского раздела. Четыре из творений Шенуте были переведены на русский язык А. И. Еланской с издания Й. Лейпольдта: «О нашествии кочевников»³³, «Против Кроноса»³⁴, «Послание Иракламмону»³⁵ и «О труде»³⁶. Тракtrat «О покаянии грешников» был переведён Еланской по рукописи, находящейся в Государственном музее изобразительных искусств в Москве. Указанный трактат не является единственным сочинением Шенуте, обнаруженным после публикации Й. Лейпольдта. Так, например, в 1911 г. Е. Шассина опубликовал «Четвёртую книгу бесед и посланий Шенуте» по рукописи Французского египтологического института³⁷. В 1975 и 1976 гг. вышли две статьи Шиша-Халеви, посвящённые неопубликованным текстам творений Шенуте в Британской библиотеке³⁸. Речь идёт о спорном трактате «Против оригенистов», коптский текст которого был издан и переведён на итальянский Тито Орланди в 1985 г.³⁹. В 2011 г. этот текст был переиздан со значительными дополнениями Х.-И. Кристеа⁴⁰.

В 1994 г. Еланской был опубликован коптский текст и английский перевод фрагментов шести трактатов Шенуте, хранящихся в Государственном музее изобразительных искусств в Москве⁴¹. В 1996 г. был

Книга содержит латинский перевод 36 сочинений архимандрита Шенуте (р. 1–126), продолжая нумерацию текстов, изданных во втором томе (р. 48–83), а также латинский перевод двух дополнительных текстов (р. 127–130), индекс библейских цитат (р. 131–134), индекс имён собственных (р. 135–137), общий индекс (р. 138–150) и содержание тома (р. 151–152).

- 33 CSCO. 42. P. 66–67. Рус. пер.: Изречения египетских отцов. С. 167–175.
- 34 CSCO. 42. P. 77–84. Рус. пер.: Изречения египетских отцов. С. 176–182.
- 35 CSCO. 42. P. 33–37. Рус. пер.: Изречения египетских отцов. С. 183–188.
- 36 CSCO. 42. P. 110–111. Рус. пер.: Изречения египетских отцов. С. 189–191.
- 37 Chassinat E. Le Quatrième Livre des Entretiens et Épîtres de Shenouti. Caire: Imprimerie de l'IFAO, 1911. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire; vol. 23).
- 38 Shisha-Halevy A. Unpublished Shenoutiana in the British Library // *Enchoria*. 1975. Vol. 5. P. 53–108; *Idem*. Commentary on Unpublished Shenoutiana in the British Library // *Enchoria*. 1976. Vol. 6. P. 29–61.
- 39 *Shenute*. Contra Origenistas: Testo con introduzione e traduzione / ed., trad. T. Orlandi. Roma: C. I. M., 1985. (Corpus dei manoscritti copti litterari).
- 40 Cristea H.-J. Shenute von Atripe: Contra Origenistas. Edition des koptischen Textes mit annotierter Übersetzung und Indizes einschließlich einer Übersetzung des 16. Osterfestbriefes des Theophilus in der Fassung des Hieronymus (ep. 96). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; Bd. 60).
- 41 *Elanskaya A. I.* The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin Fine Arts Museum in Moscow. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 18). P. 212–332.

опубликован коптский текст проповеди Шенуте (*Clavis patrum sortitorum* 0810)⁴² и его английский перевод по рукописи, хранящейся в Британском музее⁴³. В 2013 г. В. Козак издал текст двух слов Шенуте «О жизни христианской»⁴⁴ и «О последнем суде»⁴⁵, сопроводив их немецким переводом. В 2014 г. Б. Лейтон подготовил издание монашеских правил Шенуте, сопроводив их английским переводом⁴⁶. Неизданными остаются ещё некоторые фрагменты сочинений египетского архимандрита. Так, например, коптский текст, содержащийся на листе под инвентарным номером 37, хранящийся во Французском институте восточной археологии (IFAO) в Каире был идентифицирован как фрагмент «Монашеских правил» Шенуте лишь в 2004 г. и он остаётся неизданным до сих пор⁴⁷.

Кроме двух описанных томов творений Шенуте в начале XX в. Э. Амелино опубликовал также сочинения архимандрита Белого монастыря в двух томах, сопроводив их французским переводом⁴⁸.

Что касается исследований, посвящённых сочинениям Шенуте и его монашеской традиции, то среди обширной библиографии, включающей статьи и монографии, необходимо особо выделить двухтомное исследование С. Эммеля, в котором автор дал не только подробное описание литературного корпуса Шенуте и рукописной традиции его сочинений, но также обширную библиографию исследований, посвящённых наследию коптского архимандрита. Эта монография была опубликована в 2014 г. также в серии CSCO, но в разделе «Subsidia»⁴⁹. В настоящее время С. Эммель готовит издание (в коптском разделе CSCO) коптского

42 В рукописи название проповеди отсутствует.

43 Behlmer H., Alcock A. A Piece of Shenoutiana from the Department of Egyptian Antiquities (EA 71005). London: British Museum, 1996.

44 Kosack W. Shenoute of Atripe «De vita Christiana»: M 604 Pierpont-Morgan-Library New York/ Ms. OR 12689 British-Library/London and Ms. Clarendon Press b. 4, Frg. Bodleian-Library/ Oxford. Basel: Verlag Christoph Brunner, 2013.

45 *Schenute von Atripe*. De iudicio finale. Papyruskodex 63000.IV im Museo Egizio di Torino / Einleitung, Textbearbeitung und Übersetzung von W. Kosack. Berlin: Verlag Brunner Christoph, 2013.

46 The Canons of Our Fathers: Monastic Rules of Shenoute / ed. B. Layton. Oxford: Oxford University Press, 2014.

47 См.: Louis C. Catalogue raisonné des manuscrits littéraires coptes conservés à l'IFAO du Caire. Contribution à la reconstitution de la Bibliothèque du monastère Blanc. Thèse de doctorat. École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses. Paris, 2005. P. 447.

48 Œuvres de Shenoudi. 2 vols. / éd. et trad. É. Amélineau. Paris: Leroux, 1907, 1914.

49 Emmel St. Shenoute's Literary Corpus. 2 vols. Leuven: Peeters, 2004. (CSCO; vol. 599–600. Subsidia; t. 111–112).

текста «Монашеских правил» Шенуте, которое будет включать также все неизданные фрагменты из Французского института восточной археологии (IFAO), и «Florilegium Sinuthianum».

На русском языке Н. Г. Головнина опубликовала несколько статей, посвящённых египетской монашеской традиции, представленной Шенуте и его учениками⁵⁰.

3. Мученические акты⁵¹

Третий том был опубликован в 1907 г. В него вошли коптские мученические акты. Их издателями стали итальянский коптолог Джузеппе Балестри (Giuseppe Balestri) и А. Иверна из Американского католического университета в Вашингтоне. Издание включает в себя 11 коптских текстов на бохайрском диалекте, описывающих страдания и чудеса мучеников периода Диоклетиановых гонений (р. 1–248); раздел, включающий различные дополнения и исправления опубликованного текста (р. 249–251), и содержание (р. 252).

- Первый текст — «Мученичество святого апы Лакарона» (пам. 14 числа месяца Паопи = 24 октября)⁵² издан по ватиканской рукописи Vat. copt. 68, fol. 1–15v⁵³.
- Второй текст — «Мученичество святого Анатолия Персидского» (пам. 9 числа месяца Тоби = 17 января) — издан по той же

50 Головнина Н. Г. Ранние коптские источники по истории монашества // История египетских монахов / пер. Н. А. Кулькова. М.: ПСТБИ, 2001. С. 95–106; Она же. Шенуте и его монастыри в египетской монашеской традиции // Культурное наследие Египта и Христианский Восток. Материалы II международной научной конференции. М.: ИВ РАН, 2002. С. 79–92; Она же. Христологический «катехизис» Шенуте // Литературные традиции Христианского Египта. М.: ПСТГУ, 2008. С. 143–152; Она же. Круг церковных проблем и поиск их решения в Нижнем Египте в IV–V вв. (по сочинениям Шенуте) // Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи. VI Международная богословская конференция Русской Православной Церкви (Москва, 15–18 ноября 2010г.). М.: СБК, 2012. С. 299–308; Она же. Монашеские правила Шенуте († 465) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 24–34; Она же. Трансформация греческих заимствований в коптском языке (на материале монашеских правил прп. Пахомия и Шенуте) // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2018. Вып. 57. С. 131–140.

51 Acta martyrum. Vol. I / ed. I. Balestri, H. Hyvernat. Parisiis: e Typographeo Reipublicae; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1907. (CSCO; vol. 43. Scriptores coptici; t. 3. Series tertia; t. I. Textus). 253 p.

52 Здесь и далее даты приводятся по григорианскому календарю.

53 CSCO. 43. P. 1–23.

ватиканской рукописи (Vat. copt. 68, fol. 191–198v)⁵⁴. В начале и конце текста имеется лакуна.

- Третий текст — «Мученичество святого Феодора Восточного и его соратников Панигириса и Леонтия» (пам. 12 числа месяца Тоби = 20 января) — издан по рукописи Vat. copt. 63, fol. 28–54v⁵⁵. Окончание текста отсутствует.
- Четвёртый текст — «Мученичество святого апы Сарапиона» (пам. 27 числа месяца Тоби = 4 февраля) — издан по рукописи Vat. copt. 67, fol. 90v–109v⁵⁶.
- Пятый текст — «Мученичество святого Апатилия» (пам. 16 числа месяца Эпип = 23 июля) — издан по двум рукописям: Vat. copt. 62, fol. 56–172v и Vat. copt. 66, fol. 156–171v⁵⁷.
- Шестой текст — «Мученичество апы Пафнутия» (пам. 20 числа месяца Фармути = 28 апреля) — издан по рукописи Vat. copt. 59, fol. 50–57v⁵⁸.
- Седьмой текст — «Мученичество святого апы Эпиме» (пам. 8 числа месяца Эпип = 15 июля) — издан по рукописи Vat. copt. 66, fol. 96v–123v⁵⁹.
- Восьмой текст — «Мученичество святого Феодора Стратилата» (пам. 20 день месяца Эпип = 27 июля) — издан по рукописи Vat. copt. 66, fol. 172–193v⁶⁰.
- Девятый текст — «Чудеса святого Феодора Стратилата» — издан по той же рукописи Vat. copt. 66, fol. 194v–210⁶¹.
- Десятый текст — «Мученичество святого апы Аноубия» (пам. 24 числа месяца Эпип = 31 июля) — издан по рукописи Vat. copt. 66, fol. 233–268v⁶².
- Одиннадцатый текст — «Мученичество святого апы Аполия» (пам. 1 день месяца Месори = 7 августа) — издан по рукописи Vat. copt. 61, fol. 223–227⁶³. В начале текста имеется лакуна.

54 CSCO. 43. P. 24–33.

55 Ibid. P. 34–62.

56 Ibid. P. 63–88.

57 Ibid. P. 89–109.

58 Ibid. P. 110–119.

59 Ibid. P. 120–156.

60 Ibid. P. 157–181.

61 Ibid. P. 182–199.

62 Ibid. P. 200–241.

63 Ibid. P. 242–248.

В 1924 г. был опубликован шестой том⁶⁴ коптской серии, в котором было дано продолжение издания мученических актов. Их издателями, как и в четвёртом томе, стали Дж. Балестри и А. Иверна.

- Первый текст — «Мученичество святого евангелиста Луки» (пам. 22 день месяца Паопи = 1 ноября) — издан по рукописи Vat. copt. 68, fol. 16–21v⁶⁵.
- Второй текст — «Мученичество святого Кириака, архиепископа Иерусалимского» (пам. 22 день месяца Паопи = 1 ноября) — издан по рукописи Vat. copt. 68, fol. 22–32v⁶⁶. Согласно данному «Мученичеству», именно он был тем иудеем, который указал местонахождение Креста Господня Елене, матери имп. Константина. Пострадал он при императоре Юлиане.
- Третий текст — «Мученичество святого Иакова Персянина» (пам. 27 день месяца Хатхора = 6 декабря) — издан по рукописи Vat. copt. 59, fol. 1–29⁶⁷. Мученик пострадал в период царствования персидского шаха Йездегерда в V в.
- Четвёртый текст — «Мученичество святого Поликарпа, епископа и ученика апостолов» (пам. 29 день месяца Мешир = 8 февраля) — издан по рукописи Vat. copt. 58, fol. 79–89v⁶⁸.
- Пятый текст — «Мученичество святого Исаака из Тифре» (пам. 6 день месяца Пашонс = 14 мая) — издан по трём рукописям: две ватиканские (Vat. copt. 66, fol. 82–94v, Vat. copt. 69, fol. 56–66, начало текста отсутствует) и одна рукопись, хранящаяся в Британском музее (Parham. 107)⁶⁹. Мученик пострадал в период гонений имп. Диоклетиана.
- Шестой текст — «Похвальное слово Феодора, архиеп. Антиохийского, произнесённое им в честь мучеников Феодора Восточного и Феодора Стратилата» (пам. 20 день месяца Эпип = 27 июля) — издан по рукописи Vat. copt. 65, fol. 30–98v⁷⁰.

64 Acta martyrum. Vol. II / ed. I. Balestri, H. Hyvernat. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1924. (CSCO; vol. 86. Scriptores coptici; t. 6. Series tertia; t. II. Textus). 383 p. Том содержит в себе 10 коптских текстов, включающих описания страданий и чудес мучеников, составленные на бохайрском диалекте (p. 1–360); раздел, содержащий различные дополнения и исправления опубликованного текста (p. 361–381), и содержание тома (p. 383).

65 Ibid. P. 1–8.

66 Ibid. P. 9–23.

67 Ibid. P. 24–61.

68 Ibid. P. 62–72.

69 Ibid. P. 73–89.

70 Ibid. P. 90–156.

- Седьмой текст — «Мученичество святого Иоанна Фаниджойтского» (пам. 4 день месяца Пашонс = 12 мая) — издан по рукописи Vat. copt. 69, fol. 40–55v⁷¹. Иоанн пострадал в XIII в. в Египте.
- Восьмой текст — «Похвальное слово Феодота Анкирского в честь святого Георгия Победоносца» (пам. 23 день месяца Фармути = 1 мая) — издан по рукописи Vat. copt. 63, fol. 106–172⁷².
- Девятый текст — «Мученичество святого Георгия Победоносца» (пам. 23 день месяца Фармути = 1 мая) — издан по двум рукописям: первая рукопись находится в Бодлианской библиотеке (Охон. Bodleian. Lib. or. 23, fol. 3–80), вторая — в Библиотеке Дж. Райландса (Манчестер) (Ryland. copt. 443 [61], fol. 1–58)⁷³.
- Десятый текст — «Чудеса святого Георгия, рассказанные Феодосием, епископом Иерусалимским». Данный текст основывается на тех же двух рукописях, что и предыдущий (Oxon. Bodleian. Lib. or. 23, fol. 81–177; Ryland. copt. 443 [61], fol. 59v–148)⁷⁴.

В 1908 г. издатели коптских Мученичеств опубликовали латинский перевод первой части актов в четвёртом томе коптского раздела⁷⁵. В 1950 г. в пятнадцатом томе коптского раздела⁷⁶ вышел латинский перевод текстов, опубликованных в шестом томе. Перевод принадлежит А. Иверна, он был опубликован посмертно под редакцией Л.-Т. Лефорта и Р. Драге.

71 CSCO. 86. P. 157–182.

72 Ibid. P. 183–269.

73 Ibid. P. 270–311.

74 Ibid. P. 311–360.

75 Acta martyrum. Vol. I / trad. I. Balestri, H. Hyvernat. Parisiis: e Typographeo Reipublicae; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1908. (CSCO; vol. 44. Scriptores coptici; t. 4. Series tertia; t. I. Versio). 152 p. Издание включает в себя предисловие на латинском языке (p. 1–3), введение, в котором издатели подробно характеризуют рукописную традицию коптских Мученичеств (p. 5–9), латинский перевод 11 коптских текстов, изданных в предыдущем томе (p. 11–151), и содержание самого тома (p. 152).

76 Acta martyrum. Vol. II. Additis indicibus totius operis / trad. H. Hyvernat. Louvain: L. Durbecq, 1950. (CSCO; vol. 125. Scriptores coptici; t. 15). XV–311 p. Том содержит в себе предисловие, написанное на французском языке (p. II); введение на латыни, в котором переводчик подробно описывает рукописную традицию коптских Мученичеств, а также существующие параллельные тексты на других восточных языках (p. III–XV); латинский перевод 10 коптских текстов, изданных в шестом томе (p. 1–231); индексы относящиеся к изданию коптских текстов в первом томе (индекс имён собственных — p. 233–242; индекс географических названий — p. 243–247; индекс греческих слов — p. 248–297). Кроме того, настоящий том содержит индексы для самого перевода: индекс библейских цитат (p. 298–300), индекс имён собственных (p. 301–306), индекс географических названий (p. 307–309) и содержание тома (p. 310).

Что касается современных исследований, посвящённых коптским мученическим актам, то необходимо отметить две монографии: первая из них была опубликована Т. Баумайстером в 1972 г. на немецком языке⁷⁷, вторая издана Л. Р. Франгулян на русском языке в 2019 г.⁷⁸

4. «Житие святого Пахомия» на бохайрском диалекте

Седьмой том⁷⁹, опубликованный в разделе коптских текстов в 1925 г., включает в себя текст бохайрского «Жития» одного из основателей общежительного монашества — прп. Пахомия, подвизавшегося в IV в. (пам. 14 день месяца Пашонс = 22 мая). Издателем текста стал бельгийский богослов и коптолог Луи-Теофиль Лефорт (Louis-Théophile Lefort), занимавший профессорскую должность в Лёвенском католическом университете (Université catholique de Louvain) и руководивший коптским разделом серии CSCO в течение десяти лет с 1939 г.

Текст, представленный в издании, основан на одной рукописи, части которой находятся в трёх различных местах. Первая (наибольшая) часть представлена рукописью Vat. copt. 69, fol. 130–233, которая содержит также «Житие святого Феодора», одного из первых учеников Пахомия (пам. 2 числа месяца Пашонс = 10 мая) и пять других текстов, посвящённых памяти святых, празднуемых в тот же месяц («Страдание Иоанна Фаниджойтского», «Страдание Исаака из Тифре», «Житие Макария Александрийского» и две проповеди «О трёх юношах»). Два других отрывка «Жития» сохранились в рукописях из собрания К. Тишendorfа в библиотеке Лейпцигского университета: Tischend. 24, fol. 35; Tischend. 25, fol. 3). Ещё один фрагмент находится в музее Метрополитен (Нью-Йорк). Все эти рукописи подробно описаны во введении. Также Л.-Т. Лефорт

77 Baumeister Th. *Martyr Invictus: Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*. Münster: Regensburg, 1972.

78 Франгулян Л. Р. Агиографический мир мучеников в коптской литературе / отв. ред. С. А. Моисеева; Институт востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2019.

79 S. *Pachomii vita bohairice scripta* / ed. L.-Th. Lefort. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1925. (CSCO; vol. 89. Scriptores coptici; t. 7. Series tertia; t. VII. Textus). VI–251 p. В настоящем томе содержится краткое предисловие (р. I–V) на латинском языке, в котором издатель даёт подробное описание рукописной традиции издаваемого им сочинения; исправления (р. VI); издание коптского текста «Жития» (р. 1–215), а также два дополнительных раздела, содержащих «Гимны в честь святого Пахомия» и «Фрагмент из Arophthegmata Patrum», касающийся прп. Пахомия (р. 216–224); индекс библейских цитат (р. 225–226); индекс географических названий (р. 227); индекс имён собственных (р. 228–230); индекс греческих слов (р. 231–250) и содержание тома (р. 251).

поместил в своё издание сводную таблицу, в которой указаны листы рукописей согласно восстановленной хронологии «Жития».

Изданный коптский текст разделён на 35 глав. Начало «Жития» отсутствует. «Житие Феодора» следует за «Житием Пахомия». Бохайрский текст представляет собой перевод саидского оригинала. Л.-Т. Лефорт считает, что рукопись является автографом переводчика. Коптский текст сопровождается критическим аппаратом, в котором предложены исправления издателя. В приложение к изданию вошли четыре «Гимна в честь святого Пахомия».

В 1936 г. Лефорт опубликовал латинский перевод бохайрского «Жития» в одиннадцатом томе коптской подсерии⁸⁰. Существует также французский перевод этого памятника, который был опубликован в 1941 г. Л.-Т. Лефортом⁸¹. В 1980 г. был издан английский перевод «Жития»⁸². В 2004 г. А. Л. Хосроев опубликовал русский перевод отдельных глав бохайрской версии, не имеющих соответствий в греческих Житиях Пахомия⁸³.

5. «Житие святого Пахомия» на саидском диалекте

Издание представляет собой два совмещённых тома (девятый и десятый)⁸⁴, опубликованных в 1933 г. Продолжая публикацию коптских текстов,

80 S. *Pachomii* vita bohairice scripta / transl. L.-Th. Lefort. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1936. (CSCO; vol. 107. Scriptores coptici; t. 11. Series tertia; t. VII. Versio). IV–157 р. Данный том содержит введение на латинском языке (р. I–IV), где переводчик приводит, среди прочего, аргументы в пользу его гипотезы, согласно которой бохайрская версия является лишь переводом саидского текста «Жития»; латинский перевод «Жития» (р. 1–138), а также латинский перевод двух дополнений (р. 139–145); индекс библейских цитат (р. 147–151); индекс географических названий (р. 152–153) и индекс имён собственных (р. 154–157).

81 Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs / traduction française par L.-Th. Lefort. Louvain: Institut orientaliste, 1943. (Bibliothèque du Muséon; vol. 16).

82 Veilleux A. Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. Vol. 1: The Life of Saint Pachomius and His Disciples. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1980. (Cistercian Studies Series; vol. 45). P. 425–457.

83 Хосроев А. Л. Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.: Нестор-история, 2004. С. 305–333.

84 S. *Pachomii* vita sahidice scripta / ed. L.-Th. Lefort. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1933. (CSCO; vol. 99–100. Scriptores coptici; t. 9–10. Series tertia; t. VIII. Textus). XIII–402 р. В настоящем издании содержится краткое предисловие (р. I–XI), составленное на латинском языке, где издатель подробно описывает и классифицирует рукописную традицию издаваемых им коптских отрывков; содержание листов различных рукописей,

относящихся к жизни и литературному наследию египетской монашеской традиции, представленной прп. Пахомием и его учениками, издание включило в себя текст 21 агиографического фрагмента на саидском диалекте, посвящённых Пахомию. Фрагменты разделены на пять групп. Первая группа (с I по VIII) содержит фрагменты, относящиеся к описанию жизни Пахомия и размещённые в хронологическом порядке. Вторая группа (с IX по XIII) включает в себя фрагменты, которые описывают события, произошедшие, в том числе, после смерти святого. К данной группе издатель добавил тексты, происхождение которых было ему неизвестно. В третьей группе (с XIV по XV) оказались фрагменты, описывающие события, которые произошли после смерти Пахомия Великого. В четвёртую группу (XVI) включён фрагмент, относящийся к событиям после смерти Пахомия с некоторой долей вероятности. Последняя группа (с XVII по XXI) включила в себя части различных похвальных слов или рассказов, относящихся к жизни Пахомия и его учеников.

Что касается самих рукописей, то все они происходят из Белого монастыря, основанного Шенуте. Их обнаружили в конце XIX — начале XX в. во время строительных работ в замурованной комнате монастыря. Раньше монахи складывали там вышедшие из употребления листы и целые рукописи, содержащие богослужебные и различные церковные тексты. Из желания заработать на этом открытии монахи продавали представителям различных иностранных библиотек не целые рукописи, а отдельные листы⁸⁵. Именно по этой причине листы одной и той же рукописи могут находиться не только в различных библиотеках одной страны, но даже на различных континентах. Часть листов была навсегда утеряна.

Л.-Т. Лефорт, начиная с конца 20-х годов XX в., одним из первых провёл работу не только по обнаружению всех листов, относящихся к саидской традиции жизнеописания Пахомия, но и по распределению этих листов на рукописи, к которой они когда-то относились, создав тем самым «виртуальные» манускрипты⁸⁶ и дав им сиглу **S**, за которой

распределённых по библиотекам, где они хранятся (р. XII–XIII); издание 21 коптского фрагментов (р. 1–364), а также индекс библейских цитат (р. 365–369); индекс географических названий (р. 370); индекс имён собственных (р. 371–375); индекс греческих слов (р. 376–401) и содержание тома (р. 402).

85 История открытия этой библиотеки и её покупки различными организациями подробно описана в докторской диссертации Катрин Луи, которая должна быть в ближайшее время опубликована: *Louis C. Catalogue raisonné*. P. 7–48.

86 Работа над «виртуальным» восстановлением рукописей Белого монастыря ведётся и сейчас. Информация о принадлежности того или иного листа к той или иной коптской

следует цифра, указывающая на тот или иной фрагмент. Всего издатель восстановил таким образом 18 рукописей, листы которых находятся в 19 библиотеках и музеях Европы и Америки. Самой большой коллекцией обладает Национальная библиотека Франции.

Выполненный Лефортом французский перевод саидских фрагментов, вместе с переводом фрагментов трёх дополнительных рукописей, открытых и изданных после публикации настоящего тома, был опубликован в 16 томе приложения к журналу «Музеон» в 1941 г. под названием «Коптские жития святого Пахомия и его первых приемников»⁸⁷. После издания этого перевода исследователи продолжают дополнять досье Пахомия другими текстами⁸⁸. Остаются ещё неизданными некоторые коптские фрагменты. Так, например, один фрагмент из коллекции Французского института восточной археологии (IFAO) под номером 167 должен быть издан К. Луи в её каталоге⁸⁹.

В 1980 г. А. Вейё издал английский перевод первого, второго и десятого саидского фрагмента⁹⁰. В 2004 г. А. Л. Хосроев опубликовал русский перевод пяти саидских фрагментов⁹¹.

6. «Житие святого Антония» на саидском диалекте

Тринадцатый том⁹², опубликованный в 1949 г., включает в себя перевод на саидский диалект полного «Жития святого Антония», написанного

рукописи монастыря стала доступна благодаря электронной базе данных Archaeological Atlas of Coptic Literature (<https://atlas.paths-erc.eu>), главным создателем которой стала Паола Будзи (Paola Buzi) при поддержке Римского университета «Сапиенца» (Sapienza Università di Roma). Эта электронная база также включила в себя результаты многолетней работы итальянского коптолога Тито Орланди (Tito Orlandi), которые были размещены на его личном сайте Corpus dei manoscritti copti letterari (<http://www.cmcl.it>).

87 Les vies coptes. P. 1–407.

88 См., например: Coquin R.-G. Un complément aux Vies sahidiques de Pachôme: le Manuscrit IFAO, Copte 3 // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1979. Vol. 79. P. 209–247.

89 Louis C. Catalogue raisonné. P. 305–308.

90 Veilleux A. Pachomian Koinonia. Vol. 1. P. 23–295.

91 Хосроев А. Л. Пахомий Великий. С. 289–304.

92 Antonii vitae versio sahidica / ed. G. Garitte. Parisiis: e Typographeo Reipublicae, 1949. (CSCO; vol. 117. Scriptores coptici; t. 13. Series quarta; t. I. Textus). VI–146 p. Том содержит: краткое предисловие (р. I–VI) на латинском языке, в котором издатель подробно описывает рукописную традицию издаваемого им сочинения; коптский текст «Жития Антония» (р. 1–101), а также фрагменты четырёх рукописей (р. 103–124); индекс библейских цитат (р. 125–126); индекс имён собственных (р. 127–128); индекс греческих слов (р. 129–145) и содержание тома (р. 146).

свт. Афанасием Александрийским (CPG 2101). Издателем текста стал бельгийский востоковед и филолог Жерар Гаритт (Gérard Garitte), занимавший профессорскую должность в Лёвенском католическом университете⁹³. Он же за десять лет до издания коптской версии «Жития» опубликовал в своей докторской диссертации его латинскую версию⁹⁴.

Текст, представленный в издании, основан на одной рукописи из коллекции Нью-Йоркской библиотеки Дж. П. Моргана (Pierpont Morgan Lib. M 579, fol. 15v–72), которая когда-то принадлежала монастырю Святого Архангела Михаила, расположенному в Файюмском Оазисе в Египте. Большая часть рукописей библиотеки этой обители была открыта в начале XX в. и приобретена Дж. П. Морганом (John Pierpont Morgan) в деревне аль-Хамули в 1911 г. Рукопись написана на саидском диалекте с небольшими вкраплениями фаюмского диалекта.

Текст «Жития» разделён на 94 главы и сопровождается критическим аппаратом, в котором предположены исправления издателя, а также разночтения с греческим оригиналом. Греческий текст приведён по изданию Ж. П. Миня⁹⁵. Помимо издания коптского текста, в настоящий том вошли фрагменты четырёх рукописей из Белого монастыря, содержащие также саидскую версию «Жития святого Антония». Как и в случае с изданием саидских версий «Жития Пахомия», эти четыре рукописи были «виртуально» восстановлены издателем из различных листов, хранящихся во Национальной библиотеке Франции, Британском музее, Неаполитанской библиотеке и в музее Лувр, и получили сиглы **A, B, C, D**.

После выхода настоящего издания, были открыты ещё несколько фрагментов, относящихся к рукописям Белого монастыря. Последней находкой стал фрагмент из Бодлианской библиотеки (Oxon. Bodleian. Lib. cort. e. 170 [P]), содержащий текст конца 40 — начала 41 главы и относящийся к рукописи **A** издания Ж. Гаритта⁹⁶.

93 Биография и библиография данного исследователя была опубликована в статье: *Mossey J. Gérard Garitte (1914–1990) // Byzantion. 1991. Vol. 61 (2). P. 315–321.*

94 *Garitte G. Un témoin important du texte de la vie de S. Antoine par S. Athanase. La version latine inédite des archives du Chapitre de Saint-Pierre à Rome. Bruxelles: Palais des académies; Rome: Academia belgica, 1939. (Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes. Institut historique belge; vol. 3).*

95 *Athanasius Alexandrinus. Vita et conversatio S. P. N. Antonii // PG. 26. Col. 837–976.*

96 *Suciu A. An Unnoticed Oxford Fragment from the Coptic Version of the Life of Anthony by Athanasius of Alexandria. [Электронный ресурс]. URL: <https://alinsuciu.com/2011/04/17/an-unnoticed-oxford-fragment-from-the-coptic-version-of-the-life-of-anthony> (дата обращения 13.07.2020).*

В 1949 г. Гаритт опубликовал латинский перевод в четырнадцатом томе коптской серии CSCO⁹⁷. Необходимо также сказать о существовании коптских фрагментов «Посланий» Антония, опубликованных Ж. Гариттом в 1955 г. в серии CSCO, но в грузинском разделе⁹⁸.

7. Творения мужей апостольских на коптском языке

Семнадцатый том, опубликованный в 1952 г., включает в себя коптский текст творений мужей апостольских⁹⁹. Вошедшая в издание ахмимская версия «Пастыря» Ерма основана на фрагментах папируса, написанного по мнению издателя в IV в. и включающего в себя отрывки из 4 и 5 глав «Заповедей» и 9 главу «Подобий». Издание саидской версии этого произведения основано на двух рукописях. Первая принадлежала Белому монастырю, её листы распределены в настоящее время между различными библиотеками. Вторая рукопись представлена одним двойным

- 97 Antonii vitae versio sahidica / trad. G. Garitte. Lovanii: L. Durbecq, 1949. (CSCO; vol. 118. Scriptores coptici; t. 14. Series quarta; t. I. Versio). II–77 p. Том содержит в себе предисловие на латинском языке (р. I–II), в котором переводчик поместил сокращённое описание рукописной традиции коптского текста, изложенное в более подробной форме в тринадцатом томе; латинский перевод самого «Жития» (р. 1–56), а также латинский перевод фрагментов четырёх рукописей Белого монастыря (р. 57–67); индекс библейских цитат (р. 69–70); индекс имён собственных и терминов (р. 70–76) и содержание тома (р. 77).
- 98 Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes / éd. G. Garitte. Louvain: L. Durbecq, 1955. (CSCO; vol. 148. Scriptores iberici; t. 5). P. 11–12, 41–46. (CSCO; vol. 149. Scriptores iberici; t. 6). P. 7–8, 27–30.
- 99 Les Pères Apostoliques en copte / éd. L.-Th. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1952. (CSCO; vol. 135. Scriptores coptici; t. 17). XXXI–130 p. Том содержит: введение (р. I–XXXI) на французском языке, включающее в себя описание рукописной традиции; издание текстов на коптском языке: «Пастырь» Ерма на ахмимском диалекте, состоящий из «Заповедей» (р. 1–3) и «Подобий» (р. 3–18), а также саидская версия данного произведения, также состоящая из «Заповедей» (р. 19–20) и «Подобий» (р. 20–31); текст «Дидахе» (р. 32–34); «Первое послание о девстве» Псевдо-Климента (р. 35–43); семь посланий сммч. Игнатия Богоносца: «Послание к Ироу», антиохийскому диакону (р. 44–45), «Послание к смирнянам» (р. 45–50), «Послание к Поликарпу» (р. 50–52), «Послание к ефесянам» (р. 52), «Послание к траллийцам» (р. 52–57), «Послание к филadelphийцам» (р. 57–61), «Послание к римлянам» (р. 62–64); также отдельно даны дополнительные фрагменты текста «Послания к Поликарпу» (р. 64–65) и «Послания к римлянам» (р. 65–66). Завершает издание текст «Мученичества Игнатия Богоносца» (р. 67–104) и «Молитвы Ирона», обращённой к Игнатию Богоносцу (р. 105–106). В конце тома издатель также поместил дополнения и исправления (р. 107–108); индекс библейских цитат (р. 109–110); индекс имён собственных (р. 111–113); индекс географических названий (р. 114); заимствованные слова (р. 115–127) и содержание тома (р. 129–130).

листом, принадлежащим Лёвенской библиотеке. Этот текст включает в себя часть 12 главы «Заповедей» и гл. 2–6, 8–9 «Подобий» в различных пропорциях. Изданный отрывок «Дидахе» (гл. 10, 3 — 12, 1) на оксиринхском диалекте опубликован по папирусу, хранящемуся в Британском музее. Отрывок на саидском диалекте из «Первого послания о девстве» Псевдо-Климента был опубликован по одной рукописи Белого монастыря, хранящейся во Французской национальной библиотеке и включающей гл 1–8, 11–12.

Состав саидской версии посланий сщмч. Игнатия Богоносца соответствует «средней» редакции, которая включает в себя семь посланий. Корпус начинается «Посланием к Ирону», не входящим в эту редакция, тогда как «Послание к магнезийцам» отсутствует, что связано, по мнению издателя, с лакуной между «Посланием к ефесянам» и «Посланием к траллийцам». Текст всех этих посланий Игнатия был опубликован по одной рукописи Белого монастыря, тогда как фрагменты из второй рукописи того же монастыря, содержащие отрывки из «Послания к Поликарпу» и «Послания к римлянам», были опубликованы отдельно. Сравнение текстов двух этих рукописей указывает на то, что они содержат два самостоятельных перевода указанных произведений.

Текст же «Мученичества Игнатия Богоносца» был издан в двух версиях: саидской и бохайрской, которые издатель расположил друг напротив друга. Саидская версия была опубликована с использованием пяти рукописей, а бохайрская, являющаяся переводом саидского текста, издана на основе одной Ватиканской рукописи, в которой также находится «Молитва Ирона», помещённая в конце тома.

Кроме вышеперечисленных сочинений, на коптском языке также сохранился текст «Первого послания к коринфянам» сщмч. Климента Римского и «Мученичество святого Поликарпа», но так как эти два текста уже были изданы ранее, Л.-Т. Лефорт не включил их в настоящий том¹⁰⁰.

В 1981 г. Энцо Луккези (Enzo Lucchesi) опубликовал три неизвестных Л.-Т. Лефорту отрывка из творений мужей апостольских¹⁰¹. Речь идёт о: 1) фрагменте из «Послания к филадельфийцам» Игнатия Богоносца (гл. 3, 3–6, 1), относящегося ко второй рукописи, использованной

100 «Мученичество святого Поликарпа» было издано в шестом томе данной серии, тогда как издание «Первого послания к коринфянам» Климента Римского было дано в: Schmidt S. Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908. (TU; Bd. 32/1).

101 Lucchesi E. Complément aux Pères apostoliques en copte // *Analecta bollandiana*. 1981. Vol. 99. P. 395–408.

Л.-Т. Лефортом; 2) части 8 главы «Заповедей» из «Пастыря» Ерма на саидском диалекте, текст которой относится к первой рукописи Лефорта; 3) конце § 13 и § 14 «Первого послания о девстве» Псевдо-Климента, принадлежащих ко второй рукописи Белого монастыря, о существовании которой бельгийский издатель не знал.

В 1952 г. Л.-Т. Лефорт опубликовал французский перевод изданных текстов в восемнадцатом томе коптской подсерии¹⁰².

8. Праздничные и пастырские послания свт. Афанасия Александрийского

Девятнадцатый том, опубликованный в 1955 г., включает в себя коптский текст посланий свт. Афанасия Александрийского¹⁰³.

Первая группа изданных текстов состоит из 17 праздничных посланий свт. Афанасия¹⁰⁴, переведённых на коптский с древнегреческого и сохранившихся на саидском диалекте в четырёх рукописях (три из которых принадлежали Белому монастырю), а также на бохайрском диалекте — в виде выдержек из нескольких «Лекционариев», которые содержат тексты, читаемые на Страстной седмице. После публикации

102 Les Pères Apostoliques en copte / trad. L.-Th. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1952. (CSCO; vol. 136. *Scriptores coptici*; t. 18). II–109 p. Том содержит: небольшое предисловие на французском языке (р. I) и перевод следующих текстов: ахимимской версии «Пастыря» Ерма (р. 1–11) и его саидской версии (р. 12–24), «Дидахе» (р. 25–28), «Первого послания О девстве» Псевдо-Климента (р. 29–37), «Послания Игнатия Богоносца к Ирону», антиохийскому диакону (р. 38–39), «Послания к смирнякам» (р. 39–44), «Послания к Поликарпу» (р. 45), «Послания к ефесянам» (р. 45), «Послания к траллийцам» (р. 46–51), «Послания к филладельфийцам» (р. 51–56), «Послания к римлянам» (р. 57–60), перевод фрагментов «Послания к Поликарпу» (р. 60–61) и «Послания к римлянам» (р. 61–62), «Мученичества святого Игнатия» (р. 63–99), «Молитвы диакона Ирона», обращенной к Игнатию Богоносцу (р. 100–101), а также содержится индекс библейских цитат (р. 103–104), индекс имён собственных (р. 105–107), индекс географических названий (р. 108) и содержание данного тома (р. 109).

103 *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte* / éd. L.-Th. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1955. (CSCO; vol. 150. *Scriptores coptici*; t. 19). XXXIV–170 p. Том содержит: введение на французском языке (р. I–XXXIV), включающее в себя подробное описание коптской рукописной традиции; издание коптских текстов, разделённых на пять групп: «Праздничные послания» (р. 1–72), «О девстве» (р. 73–109), «О любви и умеренности» (р. 110–120), «Трактат без названия» (р. 121–138), «Выдержки» (р. 139–140); индекс библейских цитат (р. 141–146); индекс имён собственных (р. 147–149); индекс географических названий (р. 150); индекс заимствованных слов (р. 151–167); исправления (р. 168) и содержание тома (р. 169–170).

104 Речь идёт о следующих посланиях: 1, 2, 6, 24–29, 36–43.

этого тома были открыты ещё несколько фрагментов, содержащих отрывки из праздничных посланий¹⁰⁵.

В раздел «О девстве» Л.-Т. Лефорт включил саидский текст «Послания к девам», опубликованный на основе одной рукописи из Белого монастыря. Этот текст не имеет параллелей на древнегреческом. «Наставлениями девам» на саидском диалекте издан по одной рукописи из Белого монастыря и также не имеет параллелей на древнегреческом. Его аутентичность может быть поставлена под сомнение. Подлинность «Послания к девам» подтверждена фактом использования этого текста свт. Амвросием Медиоланским и архимандритом Шенуте. Название третьего текста утеряно, он сохранился в той же самой рукописи, что и «Наставлениями девам», и, возможно, является продолжением последних. В качестве четвёртого текста данного раздела Л.-Т. Лефорт включил цитаты из сочинений свт. Афанасия: три цитаты взяты из творений Шенуте, одна из «Послания к монахиням» архимандрита Моисея и одна из «Похвального слова в честь Афанасия Александрийского», произнесённого Константином Асиутским, автором VI в.

В следующую группу вошёл один текст на саидском диалекте. Это «Послание о любви и умеренности», дошедшее до нас благодаря единственной рукописи из Белого монастыря (листы, содержащие «Послание», хранятся в Британском музее). Коптский текст не имеет греческих параллелей, а его содержание говорит скорее о его коптском происхождении.

Следующая группа представлена также единственным текстом, название которого было утеряно. Этот трактат, содержащий нравственные увещания, сохранился в одной рукописи из Белого монастыря и папирусе, хранящемся в Британском музее. Принадлежность текста Афанасию засвидетельствована учеником архимандрита Шенуте Бесой, который приводит пару строчек трактата, представляя их как слова свт. Афанасия.

Последний раздел включил в себя два фрагмента аскетического характера на саидском диалекте, дошедшие до нас благодаря той же рукописи из Белого монастыря, в которую входит «Послание к девам».

В 1955 г. Л.-Т. Лефорт опубликовал их французский перевод в двадцатом томе коптского раздела¹⁰⁶.

105 См., например: *Coquin R.-G.* Les lettres festales d'Athanase (CPG 2102). Un nouveau complément: Le manuscrit IFAO, copte 25 // *Orientalia Lovaniensia periodica*. 1984. Vol. 15. P. 133–158; *Lucchesi E.* Un nouveau complément aux Lettres festales d'Athanase // *Analecta bollandiana*. 2001. Vol. 119. P. 255–260.

106 *S. Athanase.* Lettres festales et pastorales en copte / trad. L.-Th. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1955. (CSCO; vol. 151. *Scriptores coptici*; t. 20). III–136 p. Том включает в себя: небольшое

Следует упомянуть о монографии Альберто Камплани, посвящённой «Праздничным посланиям» свт. Афанасия, которая была опубликована в 1989 г.¹⁰⁷ В своём исследовании итальянский автор предлагает историко-критический анализ всех дошедших до нас версий «Посланий» на различных древних восточных языках, в том числе и коптском. Некоторые из коптских версий сочинений свт. Афанасия до сих пор ещё не изданы. Речь идёт, например, о его «Беседе к монахам», чья принадлежность Афанасию была отвергнута Д. Брэкком в 1994 г.¹⁰⁸ Один фрагмент этого текста, хранящийся в Национальной библиотеке Неаполя, был издан и переведён на французский А. ван Лантсхутом¹⁰⁹, однако, остаются неизданными фрагменты, хранящиеся во Французском институте восточной археологии (IFAO) в Каире. Подготовкой их издания занимается в настоящее время французский исследователь Анн Будор¹¹⁰.

9. Послания и проповеди Бесы

Двадцать первый том, опубликованный в 1956 г., включает в себя коптский текст посланий и проповедей ученика и преемника архимандрита Шенуте — Бесы, жившего в V в.¹¹¹ Именно ему принадлежит «Жития Шенуте». Издатель текста — коптолог Карл Хайнц Кюн (Karl Heinz Kuhn), преподававший в Даремском университете (Durham University) в Англии. Данное издание стало для К. Хайнца логическим продолжением его

предисловие на французском языке (р. I–III); переводы коптских текстов, изданных в предыдущем томе: «Праздничные послания» (р. 1–54), «О девстве» (р. 55–87), «О любви и умеренности» (р. 88–98), «Трактат без названия» (р. 99–109), «Выдержки» (р. 110–111); также индекс библейских цитат (р. 113–119); индекс имён собственных (р. 120–122); индекс географических названий (р. 123); аналитический индекс (р. 124–135) и содержание тома (р. 136).

107 *Camplani A.* Le Lettere festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico. Roma: C. I. M., 1989.

108 *Brakke D.* The Authenticity of the Ascetic Athanasiana // *Orientalia*. 1994. Vol. 63. P. 17–56. Кроме этого сочинения (р. 43–44), автор также исследует вопрос об аутентичности и датировки других коптских текстов Афанасия. Четыре из них признаны аутентичными (р. 19–24, 32–36, 38–39), тогда как принадлежность Афанасию пяти других коптских текстов отвергнута (р. 40–44).

109 *Lantschoot A., van.* Une allocution à des moines en visite chez S. Athanase // *Angelicum*. 1943. Vol. 20. P. 249–253.

110 Этот текст будет издан в её монографии: *Boud'hors A.* Le codex «FO»: contribution à l'histoire de la bibliothèque du monastère Blanc.

111 *Letters and Sermons of Besa* / éd. K. H. Kuhn. Louvain: L. Durbecq, 1956. (CSCO; vol. 157. *Scriptores coptici*; t. 21). XIV–160 p.

докторской диссертации, защищённой в 1952 г., в которой он впервые опубликовал часть текстов, представленных в настоящем издании.

Том содержит краткое предисловие (р. I) и введение (р. III–XIV) на английском языке, подробно описывающее рукописную традицию издаваемых текстов. Речь идёт о 44 творениях, распределённых и опубликованных издателем по порядку девяти рукописей, в которых они дошли до нас. Листы рукописей хранятся в различных библиотеках Европы. кодексы **A** и **B** (р. 1–117), относящиеся к коллекции Белого монастыря, содержат 35 текстов; 2 текста находятся в кодексе **C** (р. 117–126); по одному — в кодексе **D** (р. 126–127) и **E** (р. 127–129); 2 текста в кодексе **F** (р. 129–130) и по одному тексту в кодексе **G** (р. 131), **H** (р. 132–133) и **I** (р. 133–134). Также том содержит индексы библейских цитат (р. 135–141) и цитат из других христианских текстов (р. 141–142); индекс имён собственных (р. 143–144); индекс заимствованных слов (р. 145–158) и содержание (р. 159–160). Послания и проповеди Бесы написаны на саидском диалекте и включают в себя различные нравственные наставления.

Английский перевод этих текстов был опубликован в двадцать втором томе в 1956 г.¹¹² Кроме того, К. Х. Кюн опубликовал в 1954–1955 гг. статью, посвящённую Бесе¹¹³.

10. Послания святого Пахомия и его учеников

В двадцать третьем томе, опубликованном в 1956 г., содержится текст посланий прп. Пахомия Великого и его учеников¹¹⁴. Данный том содержит введение на французском языке (р. I–XXXI), включающее в себя общую информацию о Пахомии и его монашеской традиции, а также подробное описание рукописной традиции коптских текстов на саидском

112 Letters and Sermons of Besa / trad. K. H. Kuhn. Louvain: L. Durbecq, 1956. (CSCO; vol. 158. *Scriptores coptici*; t. 22). II–146 p. Том включает в себя: введение (р. I–II) на английском языке и перевод текстов, расположенных в том порядке, в котором они были изданы: кодексы **A** и **B** (р. 1–113), **C** (р. 113–120), **D** (р. 120–121), **E** (р. 121–123), **F** (р. 123–124), **G** (р. 124–125), **H** (р. 125–126) и **I** (р. 126–127); индексы библейских цитат (р. 129–135) и цитат из других христианских текстов (р. 135–136); индекс имён собственных (р. 137–138); индекс основных понятий (р. 139–144) и содержание (р. 145–146).

113 Kuhn. K. H. A Fifth Century Egyptian Abbot // *Journal of Theological Studies*. NS. 1954. Vol. 5. P. 36–48, 174–137; NS. 1955. Vol. 6. P. 35–48.

114 Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples / éd. L.-Th. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1956. (CSCO; vol. 159. *Scriptores coptici*; t. 23). XXXI–130 p.

диалекте, разделённое на четыре группы по числу представленных авторов: Пахомий, Феодор, Орсисий и Чарур. Сам корпус текстов также разделён на четыре части и включает в себя тексты Пахомия (р. 1–36), Феодора (р. 37–62), Орсисия (р. 63–99) и Чарура (р. 100). Завершается том индексами: библейских цитат (р. 105–111), имён собственных (р. 112–113), географических названий (р. 114), заимствованных слов (р. 115–128) и содержанием (р. 129–130).

Литературное наследие Пахомия представлено четырьмя текстами: «Поучением о злопамятном монахе», «Поучением о шести днях Пасхи», «Извлечениями», а также «Уставом». Для издания каждого из первых трёх текстов Л.-Т. Лефорт использовал по одной рукописи, издание же «Устава» было основано на двух рукописях.

Под именем Феодора, ученика Пахомия, сохранились также четыре текста: три «Поучения» и «Извлечения». Текст двух первых «Поучений» основан на фрагментах, находящихся в Каирском музее, тогда как третье «Поучение» дошло до нас в рукописи из Белого монастыря. «Извлечения» же, как и в случае с Пахомием, были опубликованы по рукописи, упомянутой в каталоге Й. Созги¹¹⁵.

Творения Орсисия включили в себя пять текстов: «Послания», пять «Поучений», «Проповедь о дружбе», «Извлечения» и «Правила». Первый текст и «Извлечения» опубликованы по одной рукописи, упомянутой в каталоге Созги¹¹⁶. Издание «Поучений» было сделано по рукописи из Белого монастыря, а «Проповедь о дружбе» — на основе двух рукописей. «Правила» Орсисия Л.-Т. Лефорт издал, основываясь на листах, хранящихся в различных библиотеках Европы и сгруппированных им в четыре манускрипта.

Произведение Чарура «Пророчества» носит апокалиптический характер. Оно опубликовано по рукописи, хранящейся в Нью-Йоркской библиотеке Дж. П. Моргана (Pierpont Morgan Lib. M 586, fol. 16–20) с использованием одного дополнительного листа из Каирского музея.

В 1956 г. Лефорт опубликовал французский перевод в двадцать четвёртом томе коптского раздела¹¹⁷.

115 Zoega G. Catalogus codicum. P. 371.

116 Ibid. P. 372–373.

117 Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples / trad. L.-Th. Lefort. Louvain: L. Durbecq, 1956. (CSCO; vol. 160. Scriptores coptici; t. 24). III–132 p. Том включает в себя: предисловие на французском языке (р. I–III); перевод коптского текста Пахомия (р. 1–37); Феодора (р. 38–62); Орсисия (р. 63–99) и Чарура (р. 100–108); индекс библейских цитат (р. 109–115); индекс имён собственных (р. 116–118); индекс географических названий (р. 119); аналитический индекс (р. 120–130) и содержание (р. 131–132).

В 2004 г. А. Л. Хосроев в своей монографии «Пахомий Великий. Из ранней истории общежительного монашества в Египте», кроме упомянутых нами вариантов «Жития Пахомия», опубликовал также русский перевод коптского текста аскетических сочинений прп. Пахомия и его учеников (Феодора и Орсия): «Правила и установления» (коптский фрагмент), «Правила и законы» (коптский фрагмент), 11-е (а) «Послание» Пахомия, «Поучение о шести днях Пасхи» Пахомия, «2-е Послание Феодора», «Поучение» Феодора (отрывок) и «Правила» Орсия («Наставления экономам», «И об экономах, которые готовят пищу», «О тех, кто заботится о больных», «О том, как следует работать во время жатвы» и «Правила для пекарни»¹¹⁸. В 1980 г. А. Вейё был опубликован английский перевод сочинений Пахомия и его учеников¹¹⁹.

В 1975 г. Х. Квекке издал коптский текст фрагментов посланий Пахомия¹²⁰, а также послания Феодора, сопроводив его переводом на немецкий язык¹²¹. Французский перевод этого послания был опубликован в 1978 г.¹²² В начале XX в. Э. Амелино опубликовал коптский текст и французский перевод «Поучений» Пахомия и Феодора, а также послания Орсия¹²³. Этот текст был переиздан и дополнен в издании Лефорта, который за долго до 1956 г. начал издавать в журнале «Музеон» некоторые фрагменты, неизвестные Амелино¹²⁴. Существуют также

118 Хосроев А. Л. Пахомий Великий. С. 408–418, 419–423, 436–438, 439–452.

119 Veilleux A. Pachomian Koinonia. The Lives, Rules, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. Vol. 3: Instructions, Letters, and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983. (Cistercian Studies Series; vol. 47).

120 Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der handschrift W. 145 der Chester Beatty Library. Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate des Pachombriefe / eingeleitet und hsgb. von H. Quecke. Regensburg: Kommissions-Verlag, 1975. (Textus patristici et liturgici; Bd. 11). S. 111–118.

121 Quecke H. Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms (Chester Beatty Library Ms. Ac. 1486) // *Orientalia*. NS. 1975. Vol. 44 (3). S. 426–433.

122 Orlandi T., Vogüé A., de. Nuovi testi copti pacomiani // *Commandements du Seigneur et Libération évangélique: Études monastiques proposées et discutées à St. Anselme 15–17 février 1976* / ed. J. Gribomont. Roma: Editrice Anselmiana, 1977. (Studia Anselmiana; vol. 70). P. 241–243.

123 Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles / éd. et trad. É. Amélineau. Paris: Leroux, 1888. (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire; vol. 4/2). P. 612–629.

124 Как, например: Lefort L.-Th. La Règle de S. Pachôme (étude d'approche) // *Le Muséon*. 1921. Vol. 34. P. 61–70; *Idem*. La Règle de S. Pachôme (2^e étude d'approche) // *Le Muséon*. 1924. Vol. 37. P. 1–28; *Idem*. La Règle de S. Pachôme (Nouveaux documents) // *Le Muséon*. 1927. Vol. 40. P. 31–64; *Idem*. La Règle de S. Pachôme (nouveau fragment copte) // *Le Muséon*. 1935. Vol. 48. P. 75–80; *Idem*. Vies de S. Pachôme (Nouveaux fragments) // *Le Muséon*. 1936.

неизданные коптские фрагменты, предположительно принадлежащие ученикам Пахомия. Особого внимания, например, заслуживает фрагмент под номером 239 из Французского института восточной археологии (IFAO), идентифицированный с отрывком из «Посланий» Орсия. Его коптский текст должен быть опубликован в каталоге Катрин Луи¹²⁵.

11. Папирус из коллекции М. Бодмера (P. Bodmer 3): Евангелие от Иоанна и Книга Бытия 1–4, 2 на бохайрском диалекте

Двадцать пятый том был опубликован в 1958 г.¹²⁶ В него вошёл коптский текст папируса из коллекции Мартина Бодмера (P. Bodmer 3), содержащий почти полностью Евангелие от Иоанна и начало Книги Бытия (Быт. 1 — 4, 2) на бохайрском диалекте. Издателем этого текста стал швейцарский коптолог Родольф Кассер (Rodolphe Kasser) из Женевского университета (Université de Genève), внесший огромный вклад в изучение диалектов коптского языка¹²⁷.

Том содержит краткое предисловие (р. I) и введение на французском языке (р. III–XIII), включающее в себя информацию о кодикологии и палеографии издаваемого папируса, а также о лингвистических особенностях текстов, представленных в нём. На последней странице введения имеется небольшой указатель с сиглами (р. XIII), использованными в критическом аппарате. Само издание состоит из двух частей: Евангелие от Иоанна (р. 1–46) и начало Книги Бытия (р. 47–52) — и завершается индексом имён собственных и географических названий (р. 53–55), индексом заимствованных слов (р. 55–59) и содержанием (р. 61). Издатель также опубликовал четыре чёрно-белых фотографии папируса: три листа с текстом Евангелия от Иоанна и один лист с текстом из Книги Бытия.

Исследовательский интерес к издаваемому тексту обусловлен тем, что папирус P. Bodmer 3, происхождение которого точно не известно (скорее всего, он был найден в Верхнем Египте), может быть датирован

Vol. 49. P. 219–230; *Idem*. Les sources coptes pachômienne // Le Muséon. 1954. Vol. 67. P. 217–229.

125 Louis C. Catalogue raisonné. P. 359–363.

126 Papyrus Bodmer. Vol. III. Évangile de Jean et Genèse I–IV, 2 en bohairique / éd. R. Kasser. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1958. (CSCO; vol. 177. Scriptores coptici; t. 25). XIII–61 p.

127 Kasser R. Les dialectes coptes // Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1973. Vol. 73. P. 71–101.

IV в. Диалект на котором написаны изданные тексты — бохайрский. Нужно понимать, что до XIX — нач. XX в. бохайрский диалект был представлен только рукописями, самая ранняя датировка которых восходила лишь к IX в. Вот почему данный папирус стал одной из важных находок, позволяющих изучить не только ранние библейские переводы на коптский язык, но также раннюю стадию развития диалекта, ставшего впоследствии основным коптским диалектом, используемым и в наши дни коптскими христианами.

Р. Кассер сопровождал издание этого текста французским переводом, который был опубликован в 1958 г. в двадцать шестом томе коптской подсерии CSCO¹²⁸.

12. Папирус из коллекции М. Бодмера (P. Bodmer 6): Книга Притч

Двадцать седьмой том¹²⁹ был опубликован в 1960 г. Он включает в себя издание ещё одного коптского папируса из коллекции М. Бодмера (P. Bodmer 6), содержащего текст первой половины Книги Притч (Притч. 1 — 21, 4). Издателем настоящего тома, как и предыдущего, стал Р. Кассер.

Издание имеет большое научное значение как для библейских исследований, так и для исследований по диалектологии коптского языка. Папирус P. Bodmer 6 датируется приблизительно IV в. и включает в себя текст, написанный на протосаидском (древнефиванском) диалекте Верхнего Египта. Этот диалект, идентифицированный как отдельный лишь спустя три года после публикации настоящего издания в 1963 г.¹³⁰, просуществовал приблизительно до V в. Единственным известным текстом, написанным на нём, является тот, который издан в этом томе.

128 Papyrus Bodmer. Vol. III. Évangile de Jean et Genèse I–IV, 2 en bohaïrique / trad. R. Kasser. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1958. (CSCO; vol. 178. *Scriptores coptici*; t. 26). II–46 p. Том содержит краткое введение (p. I–II), перевод Евангелия от Иоанна (p. 1–40), начала Книги Бытия (p. 41–45), а также содержание (p. 46).

129 Papyrus Bodmer. Vol. VI. Livre des Proverbes / éd. R. Kasser. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1960. (CSCO; vol. 194. *Scriptores coptici*; t. 27). XXX–169 p. Том включает в себя: предисловие (p. III); сиглы и сокращения (p. VI–VII); введение на французском языке (p. VIII–XXX); две чёрно-белые фотографии папируса; издание текста Книги Притч (p. 1–123); индекс автохтонных слов (p. 125–163); индекс греческих слов (p. 164–168); индекс имён собственных (p. 168) и содержание (p. 169).

130 Kasser R. Les dialectes. P. 81. Что касается дальнейших споров вокруг идентификации этого диалекта, см.: *Idem*. Le dialecte protosaïdique de Thèbes // Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. 1982. Bd. 28. S. 67–81.

В том же году Р. Кассер опубликовал также французский перевод рассматриваемого коптского текста в двадцать восьмом томе коптской подсерии CSCO¹³¹, который содержит краткое введение (р. 5–7), сокращения (р. 8) и перевод коптского текста первой половины Книги Притч (р. 9–38).

Review of Publications of Coptic Texts in the Series «Corpus scriptorum christianorum orientalium»

Part 1

Alexey A. Morozov

MA in Classical Philology

Lecturer-Assistant at the Department of Patrology
and History of the Church at the Faculty of Theology
of Fribourg University (Switzerland)

Bureau 5210, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg
alexey.morozov@unifr.ch

For citation: Morozov, Alexey A. "Review of Publications of Coptic Texts in the Series 'Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium'. Part 1". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 191–220 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.007

Abstract. The Series «Corpus scriptorum christianorum orientalium» was founded in 1903 by Abbot Jean-Baptiste Chabot. Its purpose is to publish Christian texts in various ancient oriental languages (Ethiopic, Arabic, Coptic, Georgian and Syriac). In this review, the author invites the reader to get acquainted with the first 28 volumes of the Coptic section of this series, which include both the publication of the texts themselves in various dialects, and their translations into Latin, French, and English.

Keywords: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Coptic texts, Sahidic dialect, Bohairic dialect, Protosahidic dialect, Shenoute, Martyrdom, St. Anthony, the Apostolic Fathers, St. Athanasius of Alexandria, St. Pachomius, Besa, Theodorus, Horsiesios, Charur.

131 Papyrus Bodmer. Vol. VI. Livre des Proverbes / trad. R. Kasser. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1960. (CSCO; vol. 195. Scriptores coptici; t. 28). 40 p.

БЮЛЛЕТЕНЬ МЕЖДУНАРОДНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ПО ИЗУЧЕНИЮ СЕПТУАГИНТЫ И СМЕЖНЫХ ТЕКСТОВ. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 4: 1999–2007 гг.

Илья Сергеевич Вевюрко

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

Для цитирования: Вевюрко И. С. Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов. Библиографический обзор. Часть 4: 1999–2007 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 221–240. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.008

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

На рубеже веков, как кажется, в изучении Септуагинты происходит «собрание крох». Успехи в источниковедении, грамматике, лексикографии, лексикологии, текстологии, применении новых теорий перевода — парадоксальным образом привели не к выходу на широкие темы, ради которых когда-то в теологических институтах предпринимались шаги в сторону углублённого изучения всех этих дисциплин, но к концентрации на мельчайших вопросах, даже вполне убедительное разрешение которых в отношении к проблемам более общего плана (хотя тоже самим по себе частным), как правило, имеет лишь гипотетическое значение. Такая ситуация позволяет отчасти описать науку о Септуагинте в её зрелой стадии как «башню из слоновой кости», хотя, разумеется,

она продолжала готовить специалистов высокого класса и увеличивать знание не только количественно, но и качественно. Можно сказать, что наука вступила в фазу старости и свойственного ей разочарования в постановке романтических целей, вообще в целесобразности как таковой, когда движение жизни хотя и продолжается, но только по инерции. Для богословски заинтересованного ума такая наука представляет собой материал в чистом виде и едва ли готова выступить в качестве собеседника.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Септуагинта, изучение, критика, библиография.

Задача библиографического описания бюллетеней международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов при переходе к номерам, издававшимся начиная с рубежа веков, усложняется: перед нами теперь полноценный журнал, заполненный в основном статьями, которые снабжены подробной библиографической информацией. Любой выпуск такого журнала мог бы составить предмет отдельной рецензии. Тем не менее представляется целесообразным завершить начатый обзор всех номеров BIOSCS, придав ему преимущественно форму аннотирования статей.

BIOSCS № 32. (Осень 1999). 96 с.

В 1999 г. редактором бюллетеня был Т. Бергрэн, председателем организации — Й. Луст, почётными председателями — Дж. Веверс, А. Питерсма и О. Ульрих; в неё также входили Б. Райт (Вифлеем), А. Эймелеус (Гёттинген), Й. Кук (Стелленбос), Н. Фернандес Маркос (Мадрид), Й. Йостен (Страсбург), О. Мюнних (Париж), Т. Мураока (Лейден), Э. Тов (Иерусалим) и другие.

После традиционных ежегодных отчетов первой была помещена статья Рональда Ханделя (Калифорнийский университет), написанная в ответ на статью М. Рёзеля «Ценность Книги Бытия Септуагинты для критики текста»¹. Автор привёл ряд примеров, призванных показать, что М. Рёзель недооценивает потенциал LXX для реконструкции независимого древнееврейского *Vorlage*. Р. Хандель защищал презумпцию верности переводчиков их оригиналу как методологический принцип, выстраивая таким образом зеркальную гипотезу в отношении к Рёзелю.

На ту же тему значения Книги Бытия (LXX) для критики еврейского текста написана и вторая статья сборника². Со своей стороны полемизируя с Рёзелем, её автор, Уильям Браун из Ричмонда (Вирджиния), опирался на текст Быт. 1, в котором МТ сравнительно с LXX как бы усиливает монологичность Создателя в процессе творения. Например, после повеления о возникновении тверди в Быт. 1, 6 (LXX) читают: *и стало*

- 1 *Handel R. S. On the Text-critical Value of Septuagint Genesis: A Reply to Rösel. P. 31–34. Аннотацию исходной статьи (Rösel M. The Text-critical Value of Septuagint-Genesis // BIOSCS. 1998. № 31. P. 62–70) см. в 3-й части нашего обзора: Вевюрко И. С. Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов. Библиографический обзор. Часть 3: 1990–1998 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 183.*
- 2 *Brown W. P. Reassessing the Text-critical Value of LXX-Genesis 1: A Response to Rösel. P. 35–39.*

так, по МТ же эти слова стоят в конце следующего стиха, заключая собой описание непосредственных деяний Бога. По мысли Брауна, ряд подобных примеров говорит скорее в пользу наличия теологической тенденции в МТ, нежели гармонизации в LXX.

Далее Мозесом Сильвой представлен обзор второго издания «Введения в греческие версии Библии» Н. Фернандеса Маркоса³. Труд Фернандеса охарактеризован рецензентом как фундаментальное введение в науку о Септуагинте. К первому его изданию 1979 г. были добавлены две главы, посвящённые ценности LXX для критического изучения текста МТ (особенно в связи с кумранскими рукописями) и ранней христианской литературе в её отношениях как с самой Септуагинтой, так и с дочерними версиями перевода Библии. М. Сильва отмечает, что каждая глава этого труда снабжена исчерпывающей библиографией. В рецензии есть и критические замечания: Фернандес слишком обобщённо делит септуагинтоведение на докумранский и посткумранский периоды, характеризуя первый как эпоху, в которую все отличия LXX от МТ рассматривали в качестве ошибок или тенденциозных вторжений переводчиков, а второй — как время повышенного внимания к альтернативному тексту оригинала. При этом он, по мнению М. Сильвы, недооценивает тот факт, что «в науке о еврейской Библии апелляции к древним версиям в значительной степени остаются бессистемными» (с. 42).

Следующим помещён обзор сайта Гейдельбергского собрания греческих папирусных источников Египта⁴.

В напечатанной далее статье Алексис Леонас (Париж) анализирует феномен цитации Септуагинты в греко-египетских папирусах магического содержания, изданных в серии «*Papyri graecae magicae*»⁵. Это употребление не только божественных и ангельских имён, но также «выражений, типичных для библейского греческого языка, и транслитераций с еврейского, принятых в LXX как *voces magicae* (магических формул. — И. В.)» (с. 51). Папирусы, о которых идёт речь, датируются III–IV вв. н. э., но не исключено, что это копии текстов, составленных значительно ранее. Люди, создававшие их, могли быть греками, египтянами, евреями или христианами по происхождению, но в любом случае они были носителями синкретической религиозности (с. 52).

3 *Silva M.* Review of N. Fernández Marcos' *Introducción a las versiones griegas de la Biblia: 2a edición revisada y aumentada*. Madrid: C. S. I. C., 1998. 408 p. P. 40–43.

4 *Knobloch F.* Web Review: *Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens*. P. 47–50. Нынешний адрес сайта: <http://aquila.zaw.uni-heidelberg.de>.

5 *Leonas A.* The Septuagint and the Magical Papyri: Some Preliminary Notes. P. 51–64.

Бюллетень завершает большая статья Джона Уильяма Веверса «Апология моей жизни: размышления о научной стезе исследователя Септуагинты». В этой программной публикации живой классик септуагинтоведения рассказывает о развитии своего интереса к текстологии, начиная с детских лет, когда им овладела любовь к чтению. Помимо биографии, которая сама по себе занимательна и, должно быть, была в особенности таковой для коллег Дж. Веверса, в статье описывается ряд интересных эпизодов из его работы над критическим изданием текста LXX. Приступая в 1966 г. к участию в гёттингенском издании Книги Бытия Септуагинты, Веверс руководствовался целью «приблизиться, насколько это возможно для человека», к тому тексту, который вышел из-под пера древнего переводчика. «Подготовка критических изданий, — пишет он, — не тот случай, когда синкретически смешиваются чтения различных рукописей. Напротив, она представляет собой попытку избавить текст от всякого синкретизма, восстановить его так, чтобы он, в идеале, остался свободным от всех вторичных чтений: немислимая, но великая цель» (с. 69). В ходе группирования рукописей для коллации Веверс отказался от всяких предварительных теорий, таких как *trifaria varietas* блж. Иеронима, согласно которой изначально сложились три редакции LXX: Оригенова, Лукианова и Исихиева. В результате, начав работу с нуля, Веверс не обнаружил в Пятикнижии (как и в Псалтири) никаких следов специфической редакторской активности как «таинственного» Исихия, так и св. Лукиана (с. 71).

Веверс подкупающе честен в описании трудностей своей работы, и здесь стоит привести пространную цитату из столь авторитетного источника: «Проблема создания критического текста состоит в том, что сформировать его можно лишь зная текстуальную историю в совершенстве, и вместе с тем установить эту историю можно лишь постольку, поскольку она представляет собой отклонение от первоначального текста. Мы вынуждены работать в этих рамках с надеждой путём сужения концентрических кругов достичь точки невозврата, то есть научиться через постоянное проживание текста думать так, как думал переводчик. Как он работал, какими были его предрассудки, его богословская точка зрения, его видение библейского текста? Наконец, мы делаем предварительные заключения. Это медленный процесс, в котором цель никогда не достигается вполне, но перед нами встают всё новые вызовы» (с. 72). Дальнейший процесс коллации привёл Веверса к выводу, что реконструкция логики перевода часто перевешивает по своему значению даже согласные свидетельства древнейших рукописей (с. 77).

Вслед за выявлением групп рукописей к коллажи привлекаются отрывочные свидетельства, обнаруженные в частично сохранившихся древних папирусах; затем — дочерние переводы, такие как старолатинские и другие. Большое значение дочерние переводы получают потому, что многие из них старше, чем наши древнейшие рукописи LXX; но при этом надо учитывать, что сами эти переводы претерпели сложную рукописную историю. Труднее всего работать с таким источником, как цитаты из Библии у отцов Церкви, ибо они нередко делались не с письменного источника, а по памяти (с. 79).

Веверс подробно описывает свою работу с ключевыми источниками по каждой из книг Пятикнижия и переходит к постановке следующей задачи — комментария на эти книги. Здесь вновь следует начинать, как он полагает, с характеристики установок переводчика, создававшего текст той или иной части Септуагинты. Веверс называет эти предварительные замечания своими *presuppositions*: «Первый вывод, к которому привело меня исследование Пятикнижия, был тот, что переводчики верили в Тору как слово Божие; она была для них каноническим текстом, и потому им предстоял не просто перевод её на общепринятый язык, но религиозный труд, святая задача... Поскольку они создавали Божественное слово, ему требовалось придать внутреннюю цельность. По факту, эта цельность характеризует всё Пятикнижие, книги которого влияли друг на друга в процессе перевода» (с. 92). Другой презумпцией Веверса было подозрительное отношение к эмendaциям (как еврейского текста, так и других рукописных традиций), которое он, по его словам, разделял с новейшими учёными против классических библеистов XIX в.: надо как можно больше стараться *понять* рукописный текст, по крайней мере прежде, чем *исправлять* его (с. 93). Это же касается и самой Септуагинты как перевода: следует исходить из *презумпции осмысленности* даже там, где текст производит впечатление неясного, не прилагать к нему современные мерки литературного мастерства и логического мышления, но стараться проникнуть в мысль александрийского еврея III в. до н. э. (с. 94).

BIOSCS № 33. (Осень 2000). 93 с.

В этом номере опубликованы четыре статьи.

В статье Т. Хатчинсона и Д. Кэйрнса⁶ продолжается обсуждение статьи К. Джобс⁷. На этот раз речь идёт о методологии определения характера текста как перевода или композиции при анализе синтаксиса грекоязычных библейских и парабиблейских источников, разработанной ею с опорой на выкладки Р. Мартина⁸. Используя компьютерную программу, позволяющую точно рассчитать статистические данные, Т. Хатчинсон и Д. Кэйрнс приходят к выводу, что два греческих перевода Книги Есфири значительно более схожи, чем полагала Джобс.

Т. Мураока освещает проблемы, связанные с переводом идиоматического выражения יִתֵּן (букв. «кто даст»)⁹; буквальный перевод этого словосочетания, часто встречающийся в Септуагинте, сохраняет возможности для неидиоматической интерпретации.

В статье Марты Вэйд переосмысливается использование компьютерных программ для решения таких общих вопросов, как лексическая согласованность в той или иной книге перевода Септуагинты. Например, при исключении из рассмотрения технического в греческом языке глагола εἶμι («быть») статистика может меняться весьма сильно. Таким образом, при анализе степени лексической согласованности необходимо ранжировать лексику по её функциям в передаче смысла — тогда перевод может оказаться значительно менее «дословным», чем это кажется при статистических обобщениях.

Заключительная статья сборника написана казначеем IOSCS Робертом Гибертом¹⁰. В результате систематического изучения переводческой техники Септуагинты в Книге Бытия Гиберт приходит к выводу, что переводчик руководствовался в основном стремлением к созданию

6 Hutchinson T. P., Cairns D. A Note on the Syntactic Analysis of Greek Translations and Compositions. P. 39–46.

7 Jobes K. H. A Comparative Syntactic Analysis of the Greek Versions of Daniel: A Test Case for New Methodology // BIOSCS. 1995. № 28. P. 19–41. См. об этой статье и начале полемики вокруг неё в предыдущей части обзора: Вевюрко И. С. Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов. Библиографический обзор. Часть 3: 1990–1998 гг. С. 175.

8 Martin R. A. Syntactical Evidence of Semitic Sources in Greek Documents. Cambridge: Scholars Press, 1974.

9 Muraoka T. How to Analyse and Translate the Idiomatic Phrase יִתֵּן. P. 47–52.

10 Hiebert R. J. V. Translation Technique in LXX Genesis and Its Implications for the NETS Version. P. 76–93.

«подстрочника», однако местами отступал от своего принципа, желая прояснить отдельные моменты текста для потенциального читателя. Гиберт обращает внимание на такой особый случай буквализма, как «переводы-изоляты» (*isolate translation*), когда еврейское слово передаётся, с учётом его этимологии, таким греческим эквивалентом, который нарушает греческую идиоматику фразы. Например, изолятом является регулярная передача глагола *שׁוּבָה* посредством *ἵσταναι* и производных от него. Подобный перевод, полагает Гиберт, не является просто «грубым» буквализмом, но представляет собой способ сохранения некой идеи. Так, в случае Быт. 7, 4 «подниматься» означает «быть сотворённым» («возникать»). Передачу смысла, уклоняющуюся от дословности, Гиберт определяет в трёх типах: 1) контекстуализация, когда эквивалент подбирается исходя из контекста, а не точного значения термина в оригинале; 2) гармонизация, когда в переводе происходит согласование с более широким контекстом нарратива; 3) расширение, когда переводчик вносит в свой текст поясняющие глоссы.

BIOSCS № 34. (2001). 114 с.

Бюллетень, посвящённый событиям в септуагинтоведении 2001 г., как обычно, успел отразить и текущие новости начала следующего года. Десятого февраля умер Доминик Бартелеми (1921–2002 гг.). В некрологе¹¹ он характеризуется как один из ведущих библейских текстологов второй половины XX в. Начав изучение древних языков в Иерусалиме (*École Biblique et Archéologique*) в 1949–1953 гг., Бартелеми оказался у истоков кумрановедческих исследований. Среди новооткрытых рукописей, попавших в его руки, был греческий текст двенадцати пророков, переписанный во II в. н. э., который по признакам, отличающим его от «стандартного текста» Септуагинты, Бартелеми счёл «утраченным звеном» в её передаче. Статья, написанная им на эту тему, создала учёному репутацию «трезвого и оригинального мыслителя, обладающего ясной манерой изложения»¹². В 1956 г. Бартелеми становится профессором Ветхого Завета во Фрибурге (Швейцария), в 1963 г. публикует свою самую известную работу о «предшественниках Акилы»¹³. В ней

11 In memoriam Dominique Barthélemy. P. 34–36.

12 *Barthélemy D.* Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante // *Revue biblique*. 1953. Vol. 60. P. 18–29.

13 *Barthélemy D.* Les devanciers d'Aquila. Leiden: Brill, 1963.

Бартелеми аргументирует мнение, что герменевтическим источником перевода Акилы было учение рабби Акивы. Во время работы над этой книгой учёный собрал коллекцию текстуальных свидетельств, которой охотно делился с коллегами. Начиная с 1982 г., Бартелеми издаёт собрание «Текстуальной критики Ветхого Завета», четвёртый том которого находился в печати в год его смерти¹⁴.

После годовых отчётных материалов Зигфрид Крейцер из Барменского богословского института рассказывает о новоизданном немецком переводе Септуагинты¹⁵. Всего над книгой работало около семидесяти ветхозаветных и новозаветных учёных. Текст Септуагинты, положенный в основу перевода, получен из незавершенного гёттингенского издания, дополненного классическим томом Ральфа и испанским изданием «антиохийского текста» для некоторых частей исторических книг.

Следующей опубликована большая статья К. Бойда-Тэйлора¹⁶. Предметом анализа в ней является лексикон Септуагинты, который долгое время рассматривался как *desideratum* в септуагинтоведении (с. 47). В действительности задача была невыполнимой, поскольку в основе самой её постановки лежит ошибка: язык перевода представлен здесь как язык оригинальной композиции. Автор обращается к публикациям в BIOSCS (их резюме можно найти в предыдущих обзорах) 1970-х гг., которые он образно называет «пьянящим временем в лексикографии LXX» (с. 49). В следующей декаде, замечает К. Бойд-Тэйлор, фокус внимания организации сместился к компьютерной базе данных по исследованиям греческого текста Библии (CATSS), а в 1990-е годы — к новому английскому переводу Септуагинты (NETS). В то же время кропотливая работа над созданием лексикона продолжалась все эти годы; но методологическая определённость так и не была достигнута (с. 51).

14 Critique textuelle de l'Ancien Testament: 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther; 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations; 3. Ézéchiël, Daniel et les 12 Prophètes; 4. Psaumes. Fribourg: Éditions universitaire, 1982–2005.

15 Kreuzer S. A German Translation of the Septuagint. P. 40–45.

16 Boyd-Taylor C. The Evidentiary Value of Septuagintal Usage for Greek Lexicography: Alice's Reply to Humpty Dumpty. P. 47–80. Название статьи связано с эпизодом из «Алисы в Зеркалье», который цитируется автором в первой сноске. В классическом русском переводе Н. М. Демуровой цитируемый отрывок выглядит так: «Когда я беру слово, оно означает то, что я хочу, не больше и не меньше, — сказал Шалтай презрительно. — Вопрос в том, подчинится ли оно вам, — сказала Алиса». В оригинальном тексте Кэрролла героиня ставит перед Шалтаем логическую форму проблемы более определённо: «“The question is,” said Alice, “whether you *can* make words mean so many different things”» («Вопрос в том, — сказала Алиса, — можете ли Вы заставить слова означать так много разных вещей»).

В отношении лексики LXX сложились два разных подхода. Один, представленный Й. Лустом и Э. Товом, характеризуется автором как ориентированный на источник перевода (*source-oriented approach*): герменевтическая процедура понимания слов, представленных в греческом переводе, должна быть обращена к существующему или реконструируемому еврейскому оригиналу. Второй подход, выкристаллизовавшийся в трудах Т. Мураоки, характеризуется как ориентированный на читательское восприятие (*reception-oriented approach*): согласно этой точке зрения, следует по возможности понимать греческий текст из него самого (с. 52). «В то время как Луст придаёт решающее значение переводческой эквивалентности, Мураока... смотрит на распределение слов в целевом тексте» (с. 53). Другие учёные (К. Джобс и М. Сильва) предлагают соединить оба подхода. К. Бойд-Тэйлор задаётся вопросом о принципиальной возможности такого примирения.

Проблема заключается в том, что и переводчики, и читатели *могли* видеть в том или ином слове на том или ином месте много различных смыслов; в то время как целью лексикографии является выяснение максимально общего *конвенционального* значения слова в данной коммуникативной среде (с. 55). При этом в переводной литературе «может возникать столкновение конвенциональностей» (с. 56). Автор далее разбирает несколько примеров из обоих подходов и делает вывод, что лексикография переводческой литературы требует теории перевода для своего осуществления (с. 66). Детальный анализ отрывка Исх. 25, 30–37 в сопоставлении еврейского текста и перевода LXX (с. 68–72) приводит его к выводу, что в той субкультуре, для которой был выполнен этот перевод, следование нормам языка-источника было предпочтительнее внимания к лингвистическим конвенциональностям языка-реципиента (с. 73). В этой же субкультуре, как он демонстрирует на примере другого, более сложного фрагмента Исх. 38, 13–17 (LXX), возникали новые значения греческих слов, которые могли предшествовать переводу и употребляться в нём и обнаружение которых в Септуагинте позволяет обогатить греческую лексикографию соответствующей эпохи (с. 74–80).

В менее значительной по объёму статье Мирьям Кроугс (Лейден)¹⁷ на ряде примеров показывается, что переводчик Книги пророка Исаии пользовался текстом Пятикнижия, причём в двух версиях: уже существующей греческой LXX и оригинальной еврейской.

Статья американского библеиста Кеннета Тёрнера¹⁸ представляет лингвистическое исследование Книги Руфь (LXX) как перевода. Еврейский

17 Croughs M. Intertextuality in the Septuagint: The Case of Isaiah 19. P. 81–94.

18 Turner K. J. A Study of Articulation in the Greek Ruth. P. 95–114.

текст, лежащий в её основе, практически полностью совпадает с консонантным составом МТ, сам же перевод характеризуется как лежащий в пределах между «рабским» и «парафразом», по большей части «формально-эквивалентный».

В сборнике также содержится весьма доброжелательная рецензия на новую книгу: *Jobes K. H., Silva M. Invitation to the Septuagint*. Carlisle: Paternoster, 2000. 351 p.

BIOSCS № 35. (2002). 126 с.

В номере анонсируется выпуск классифицированного указателя пропусков в LXX (сравнительно с МТ)¹⁹, а также сообщается об учреждении в текущем году Института Гекзапл (Hexapla Institute) в Южной баптистской богословской семинарии в Луисвилле (Кентукки) в сотрудничестве с университетами Оксфорда и Лейдена; главная цель — «задача на XXI в.» — новое издание фрагментов «Гекзапл» Оригена.

Далее помещены некролог памяти Илмари Сойсалон-Сойнинена, умершего 5 октября 2002 г. в возрасте 85 лет, и пять научных статей.

В статье Евангелии Дафни из Афин задействуются герменевтические возможности Септуагинты²⁰. Автор демонстрирует, что «змеем» в Быт. 3 и Ис. 27, 1 символизируется одна и та же персональная сущность зла.

Предметом публикации Яннеса Смита (Торонто)²¹ является статья Генри Теккерей (1869–1930 гг.)²², открывавшая серию работ, посвящённых идентификации различных переводчиков в книгах LXX. Для Книги пророка Иеремии Г. Теккерей предполагал наличие двух переводчиков для основных (примерно одинаковых по объёму) частей пророческой книги и ещё одного для Иер. 52 — главы, которую он рассматривал как «прибавление» к основному тексту. Я. Смит детально анализирует переводческую технику в Иер. 52 и приходит к выводу, что текст этой главы в LXX парадоксально содержит в себе типические

19 A Classified Index of the Minuses of the Septuagint. Part I: Introduction. Part II: The Pentateuch / ed. F. Polak and G. Marquis. Stellenbosch: CATSS Project, 2002.

20 *Dafni E. G.* דָּפְנִי — ὄφις. Genesis 3 und Jesaja 27, 1. Ein Beitrag zur Erforschung der Sprache und der Theologie des Alten Testaments aus der Sicht des Masoretischen Textes und der Septuaginta. P. 47–54.

21 *Smith J.* Jeremiah 52: Thackeray and Beyond. P. 55–96.

22 *Thackeray H. St. J.* The Greek Translators of Jeremiah // *Journal of Theological Studies*. 1902/1903. Vol. 4. P. 245–266.

черты, характерные для работы обоих постулированных Г. Теккереем переводчиков основных частей книги. Этот вывод, в свою очередь, заставляет поставить под сомнение саму теорию разделения оригинала на две части для последующего перевода (theory of bisectioning), развитую Дж. Теккереем в упомянутой выше серии статей. Вполне возможно, полагает Я. Смит, что переводчик всё-таки был один, а различие переводческих решений в тех или иных случаях имеет контекстуальное объяснение.

Предметом статьи Фредерика Кноблоха из Филадельфии²³ является способ транскрибирования еврейских слов в переводе LXX и возникшие при копировании рукописей ошибки транскрипции на примере Книги Бытия. Автор приходит к выводу, что данная проблема остаётся сложной и её исследователям ещё предстоит значительная работа. До сих пор не выяснен сам метод транскрипции, применявшийся переводчиками, в связи с чем затруднена также научно-критическая работа с её рукописными вариантами.

В статье русского специалиста по языку Септуагинты О. М. Лазаренко²⁴, в те годы работавшего в Гёттингене под руководством А. Эймелеус²⁵, исследуется вопрос о значении глагола ᾠδοεσχεῖν²⁶. По мнению автора, глагол использовался переводчиками LXX как стандартный эквивалент πρῶς («размышлять») без особенного внимания к греческой идиоматике слова. Это внесло в его семантику аспект «размышления» (to meditate), который отсутствует в исходной греческой лексеме.

В заключительной статье номера М. Ципор²⁷ рассматривает ряд примеров из Книги Бытия (LXX), иллюстрирующих его точку зрения, согласно которой никакие свидетельства рукописей не являются исчерпывающими для построения гипотез о древнейшей форме текста.

23 Knobloch F. W. «Transcription Technique» and the Text of the Greek Genesis. P. 97–109.

24 Lazarenko O. Does ᾠδοεσχεῖν Mean «To Meditate» in the LXX? P. 110–120.

25 В 2008 г. О. М. Лазаренко защитил в Москве кандидатскую диссертацию на тему: «Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири (на материале ментальной лексики)», ставшую результатом его зарубежных студий.

26 В церковнославянском переводе часто: «глумиться». Такое словоупотребление отражает двусмысленность положения глагола ᾠδοεσχεῖν в Библии: по-гречески он значит буквально «болтать», «оживлённо беседовать», но по контексту, как правило, выражает собеседование с самим собой.

27 Zipor M. A. Some Notes on the Greek Text of Genesis in the Common Editions. P. 121–126.

BIOSCS № 36. (2003). 155 с.

На ноябрьском собрании 2003 г. в Атланте было решено публиковать текущую информацию IOSCS на веб-сайте, оставив бюллетень для статей, рецензий и отчётов о конференциях. Таким образом, с этих пор бюллетень фактически официально становился журналом.

Первые две опубликованные в этом выпуске статьи носят узкоспециальный характер — это разбор употребления одной идиомы в Книге пророка Иезекииля (LXX) и описание и публикация маюскула Иер. 14, 3–5.7–9, предположительно датируемого V в. н. э.²⁸

В следующей статье шотландский исследователь Джонатан Пеннингтон задаётся вопросом о причинах отчасти нерегулярного употребления форм «небо» и «небеса» при переводе слова שָׁמַיִם в LXX²⁹ и приходит к заключению, что чаще всего выбор переводчика зависел или от поэтики переводимого стиха, или от того, о чём идёт речь: если о физическом небе, то он мог отдать предпочтение οὐρανός, а для божественной реальности предпочитал οὐρανοί.

В статье Л. Гринспуна «Септуагинта и популярная культура»³⁰ классифицируются типичные искажения научных данных о Септуагинте в средствах массовой информации.

Заключает ряд публикаций статья Бернарда Тэйлора из университета Лома Линда о лексических особенностях нового английского перевода 1 Цар.³¹

В этом номере появляется раздел рецензий — достаточно подробных критических описаний новых книг. Мы не можем воспроизводить их здесь и ограничимся простым списком наиболее важных трудов:

Lee J. A. A History of New Testament Lexicography. New York: Peter Lang, 2003; *Hengel M. The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* / intr. by R. Hanhart, and trans. by M. E. Biddle. New York: T&T Clark, 2002; *The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma* / ed. R. J. Hiebert, C. E. Cox, P. J. Gentry. Sheffield: Academic Press, 2001; *Helsinki Perspectives on the Translation Technique of the Septuagint.*

28 *Hauspie K.* Ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, εἴ μὴν... dans la Septante d'Ézéchiél. P. 3–26; *Head P. M.* A New Manuscript of Jeremiah in Greek According to the Lucianic Recension (de Hamel MS 391; Rahlfs 897). P. 27–37.

29 *Pennington J. T.* «Heaven» and «Heavens» in the LXX: Exploring the Relationship Between שָׁמַיִם and οὐρανός. P. 39–59.

30 *Greenspoon L.* The Septuagint and/in Popular Culture. P. 61–73.

31 *Taylor B.* The NETS Translation of 1 Reigns: Lexical Issues. C. 75–85.

Proceedings of the IOSCS Congress in Helsinki 1999 / ed. R. Sollamo, S. Sipilä. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001; The Psalter According to the Seventy / trans. V. M. Hartley. Westport (Ont.): Wordsmith, 2001³².

BIOSCS № 37. (2004). 153 с.

В первой статье номера Роберт Крафт³³ (Университет Пенсильвании) высоко оценивает значение для современного септуагинтоведения труда Д. Бартелеми о «предшественниках Акилы» и приводит список актуальной литературы по данному вопросу.

Во второй статье, содержащей методологически выверенный анализ трёх первых глав Книги Даниила, Тимоти МакЛэй³⁴ доказывает, что версия Феодотиона не является редакцией старой греческой версии, а, напротив, местами вторгалась в неё при переписывании. Не исключает автор и обратного влияния того же рода.

Следующей помещена статья Кэмерона Бойд-Тэйлора³⁵ с оценкой переводческих решений в новом английском переводе LXX на примере слова *λίψ*. Первоначально имя юго-западного ветра в греческой литературе *λίψ* стало означать «запад», но в LXX оно было введено для перевода слов *צפ* (*Негев*) и *רָקִיעַ* (*Феман*), указывающих на южную часть света. В новом английском переводе Септуагинты решили понимать *λίψ* как юго-запад, и К. Бойд-Тэйлор одобряет это решение.

Далее Р. Гиберт³⁶ рассматривает несколько примеров лексикографических трудностей, связанных с переводом Септуагинты на новые европейские языки.

В статье Джона Олли³⁷ устанавливается взаимосвязь между удвоением Божественного имени и разбиением пророческих текстов LXX на параграфы, в которых при помощи этого удвоения подчёркивается введение прямой речи Бога: *λέγει Κύριος ὁ Θεός* — и тому подобное. Развитие рукописной традиции в означенном направлении указывает на литургическое употребление текстов Септуагинты в древности.

32 Последнее из упомянутых изданий — православный перевод Псалтири (LXX), выполненный с богослужебными целями.

33 Kraft R. A. Reassessing the Impact of Barthélemy's *Devanciers*, Forty Years Later. P. 1–28.

34 McLay R. T. The Relationship Between the Greek Translations of Daniel 1–3. P. 29–53.

35 Boyd-Taylor C. Lexicography and Interlanguage — Gaining our Bearings. P. 55–72.

36 Hiebert R. J. Lexicography and the Translation of a Translation: The NETS Version and the Septuagint of Genesis. P. 73–86.

37 Olley J. W. Divine Name and Paragraphing in Ezekiel: Highlighting Divine Speech in an Expanding Tradition. P. 87–105.

З. Крейцер³⁸, один из участников современного перевода Септуагинты на немецкий язык (*Septuaginta Deutsch*), рассказывает о лексикографических проблемах этого проекта.

В номере опубликованы также рецензии на следующие работы:

Muraoka T. A. Greek-English Lexicon of the Septuagint: Chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets. Louvain: Peeters, 2002; Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Revised edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003; The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship Between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered / ed. A. Schenker. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003; Biblical Greek Language and Lexicography. Essays in Honor of Frederick W. Danker / ed. B. A. Taylor et al. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2004.

BIOSCS № 38. (2005). 151 с.

Джон Веверс³⁹, подводя итоги своей эпохи в библеистике, констатирует, что масоретский текст потерял статус древнейшего текста еврейской Библии. Совпадения между Самарянским Пятикнижием и Септуагинтой открыли новые перспективы для библейской критики.

Голландская исследовательница Петра Вервийс⁴⁰ устанавливает, что, в отличие от сиро-гексаплариста, который пользовался рукописью Септуагинты, создатели Пешитты некоторые переводческие решения LXX имели в памяти.

Клод Кокс⁴¹ отмечает, что характер употребления греческих частиц в древнем переводе Книги Иова придаёт его языку характер в высшей степени искусной греческой речи.

В статье кембриджского учёного Джеймса Айткена⁴² приводятся основания для датировки греческой Книги Екклесиаста II в. н. э., почерпнутые из истории риторических и поэтических стилей.

Статья К. Бойд-Тэйлора⁴³ посвящена трудностям «игры слов» в переводных текстах; в ней отмечается проблематичность такого понятия как «калькирующий перевод».

38 *Kreuzer S. Lexicography and Translation: Experiences, Examples, and Expectations in the Context of the Septuaginta-Deutsch Project. P. 107–117.*

39 *Wevers J. W. The Dead Sea Scrolls and the Septuagint. P. 1–24.*

40 *Verwijs P. The Septuagint in the Peshitta and Syro-Hexapla Translations of Amos 1, 3 – 2, 16. P. 25–40.*

41 *Cox C. Tying It All Together: The Use of Particles in Old Greek Job. P. 41–54.*

42 *Aitken J. K. Rhetoric and Poetry in Greek Ecclesiastes. P. 55–77.*

43 *Boyd-Taylor C. Calque-culations – Loan Words and the Lexicon. P. 79–99.*

Отдельные вопросы лексикографии Септуагинты рассматривает в своей статье Т. Мураока⁴⁴.

В сборнике отрецензированы следующие труды:

Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim. Oxford: Clarendon, 1993; *Tro-
yer K., de. Rewriting the Sacred Text: What the Old Greek Texts Tell Us About
the Literary Growth of the Bible.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003;
Menken M. J. Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist.
Leuven: University Press, 2004; *Talshir Z. I Esdras: From Origin to Translation.*
Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999; *Talshir Z. I Esdras: A Text Critical
Commentary.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2001.

BIOSCS № 39. (2006). 158 с.

А. Питерсма⁴⁵ характеризует как «архимедов переворот» начало применения дескриптивной теории перевода (Descriptive Translation Studies, сокращённо DTS), разработанной Гидоном Тури⁴⁶, в исследованиях Септуагинты.

В следующей статье сам Г. Тури⁴⁷ даёт описание дескриптивной теории перевода. Эта теория по отдельности рассматривает социокультурный контекст, процесс перевода и его результат.

Вопрос о «нормах перевода», подразумеваемый дескриптивной теорией, отдельно поднимает К. Бойд-Тэйлор⁴⁸. Допуская ситуативный характер некоторых переводческих решений в Септуагинте, автор считает, что, как правило, в основе работы переводчиков всё же лежал устойчивый набор эквивалентов. Так, в рассматриваемом им примере Втор. 19, 16–21 перевод стремится к изоморфности с текстом оригинала, недопуская экзегетических и других смысловых отклонений.

Бенджамин Райт⁴⁹ в статье, посвящённой проблеме ценности «Письма Аристея», формулирует гипотезу, состоящую в том, что этот памятник середины II в. до н. э. отражает изменение статуса Септуагинты, которая ко времени его возникновения из перевода, позволяющего

44 Muraoka T. Gleanings of a Septuagint Lexicographer. P. 101–108.

45 Pietersma A. LXX and DTS: A New Archimedean Point for Septuagint Studies? P. 1–11.

46 Toury G. Descriptive Translation Studies — and Beyond. Philadelphia: Benjamins, 1995.

47 Toury G. A Handful of Methodological Issues in DTS: Are They Applicable to the Study of the Septuagint as an Assumed Translation? P. 13–25.

48 Boyd-Taylor C. Toward the Analysis of Translational Norms: A Sighting Shot. P. 27–46.

49 Wright B. G. The Letter of Aristeas and the Reception History of the Septuagint. P. 47–67.

приблизиться к оригинальному тексту еврейской Библии, превратилась в полноценную Библию для грекоязычного еврейства.

Предметом следующей публикации⁵⁰ является феномен таргума, рассматриваемый с точки зрения «целевого подхода», рекомендуемого описательной теорией перевода. Стивен Фрааде из Йельского университета описывает основную «аксиому» этого подхода следующим образом: «Переводы нужно изучать в компаративном отношении не только семантически, к их оригиналу, но и функционально-динамически, к другим переводам, а также, разумеется, к непередаваемой литературе, происходящей из одной культурной среды с ними» (с. 70). Статья содержит краткий обзор истории современного состояния теории таргума с обширной библиографической справкой в примечаниях. Специфическая среда возникновения и раннего бытования таргума — литургия, что сообщает его авторам фактически высокое положение в древних иудейских общинах и делает их более надёжными свидетелями еврейской традиции ранних веков новой эры, чем талмудическая «схоластика» (с. 73). Впрочем, С. Фрааде предостерегает от недооценки свидетельств раввинов, которые часто являются нашим единственным источником (с. 79). Раввины, полагает он, использовали таргум как педагогический медиатор между своей учёностью и «популярной» культурой общественного богослужения. В пространстве школы таргумы (и, вероятно, Септуагинта) работали как «подстрочники», обеспечивая корреляцию священного языка Библии с языком повседневного общения верующих.

Тони Майкл⁵¹ продолжает разбор проблемы лексической согласованности, поднятой Мартой Уэйд в 33-м номере бюллетеня. На примере древнегреческого перевода Книги пророка Иеремии (ср. также статью Я. Смита в 35-м номере) он демонстрирует, что гипотеза Дж. Теккерей о двух переводчиках (и, как её модификация, гипотеза Э. Това о переводчике и редакторе) для двух частей этого перевода вызывает сомнения в связи с тем, что в каждой из этих частей наблюдается известная рассогласованность переводческих решений.

Ларри Перкинс⁵² исследует причины единственного в своём роде прецедента смены названия книги в составе Септуагинты: с Ἑξαγωγή на Ἑξόδος, которая произошла где-то в течение второй половины I в. н. э.,

50 *Fraade S. D. Locating Targum in the Textual Polysystem of Rabbinic Pedagogy. P. 69–91.*

51 *Michael T. S. Bisectioning of Greek Jeremiah: A Problem to Be Revisited? P. 93–104.*

52 *Perkins L. Ἑξαγωγή or Ἑξόδος: What Changed and Why. P. 105–114.*

и находит эти причины в нежелательных военно-политических коннотациях термина ἐξαγωγή.

В статье Гарольда Сканлина⁵³ рассказывается о Чарльзе Томсоне, первом переводчике Септуагинты на английский язык.

Номер заключает рецензия на книгу: *Honigman S. The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*. New York: Routledge, 2003.

BIOSCS № 40. (2007). 158 с.

Дэвид де Сильва⁵⁴ опубликовал текст, фотографии, текстологический комментарий и статистический анализ пяти папирусных фрагментов Книги Исход (LXX), датируемых IV–V вв. н. э.

Т. Лоу⁵⁵ представил очерк гекзаплароведения от Андрея Мазия, голландского католического гуманиста и сиролога XVI в., до предпринятого в начале XXI в. проекта по переизданию «Гекзапл» (Hexapla Project).

Фрагменты сирийского текста «Гекзапл» являются предметом статьи Маркетты Лильестрём (Хельсинки)⁵⁶. Будучи переводом пятой колонки «Гекзапл» Оригена, Сиро-гекзаплы отличаются большой буквальностью, что делает их весьма ценными при реконструкции недостающих фрагментов этого памятника древней текстологии. Однако некоторые части Библии отсутствуют среди сохранившихся копий Сиро-гекзапл; их приходится собирать по крупицам из лекционариев и цитат. Соответственно, эти фрагменты требуют особо тщательного критического отбора, что автор и демонстрирует на примере одной рукописи с Песней пророчицы Анны из 1 Цар. 2.

В статье Ричарда Сали⁵⁷ (Гарвард) опровергается гипотеза о близости лукиановского текста 1–2 Цар. и кумранской рукописи 4QSam^a.

В следующей статье Туукка Кауханен из Хельсинки⁵⁸ продолжает обсуждение вопроса о ценности лукиановской традиции для реконструкции первоначального текста Септуагинты на примере чтения 1 Цар. 12, 3.

53 Scanlin H. P. Charles Thomson: Philadelphia Patriot and Bible Translator. P. 115–132.

54 DeSilva D. A. Five Papyrus Fragments of Greek Exodus. P. 1–29.

55 Law T. M. A History of Research on Origen's Hexapla: From Masius to The Hexapla Project. P. 30–47.

56 Liljeström M. Looking for Fragments of the Syrohexapla: The Song of Hannah in Barberiniani Orientali 2 as a Test Case. P. 49–61.

57 Saley R. J. Greek Lucianic Doublets and 4QSam^a. P. 63–73.

58 Kauhanen T. Traces of the Proto-Lucianic Text. P. 75–86.

Статья А. Эймелеус⁵⁹, признанного септуагинтоведа старшего поколения, посвященная текстологии 2 Цар. 24 (LXX), заключается методологическими замечаниями общего характера. А. Эймелеус призывает, с одной стороны, к возможно более полному изучению каждого текстуального свидетеля, используемого для критической коррекции текста Септуагинты, в его собственном контексте; с другой стороны, она признаёт, что в каждом отдельном случае текстологическое решение принимается на основе не столько исчерпывающего знания свидетелей, сколько сопоставления свидетельств. Эти две характеристики критической работы соотносятся как диахрония и синхрония или как чтение по вертикали и по горизонтали.

Израильский библеист Дебора Гера⁶⁰ в статье о древнегреческих переводах библейских поэтических текстов, написанной на основе анализа Исх. 15, демонстрирует наличие в переводе самостоятельных поэтических интенций.

Ларри Перкинс⁶¹ исследует смысл выражения: συντρίβων πολέμου (слав. «[Господь] сокрушай брани») — в контекстах, где оно встречается, и приходит к выводу о его не «пацифистском», а победоносном значении.

В номере опубликованы рецензии на книги:

Kahana H. Esther: Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text. Leuven: Peeters, 2005; «As Those Who Are Taught»: The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL / ed. C. M. McGinnis, P. K. Tull. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.

Продолжение следует

59 *Aejmelaeus A.* Lost in Reconstruction? On Hebrew and Greek Reconstructions in 2 Sam 24. P. 89–120.

60 *Gera D. L.* Translating Hebrew Poetry into Greek Poetry: The Case of Exodus 15. P. 107–120.

61 *Perkins L.* «The Lord is a Warrior» — «The Lord Who Shatters Wars»: Exod. 15, 3 and Jdt. 9, 7; 16, 2. P. 121–138.

Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Bibliographical Review

Part 4: 1999–2007

Ilia S. Veviurko

PhD in Philosophy

Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion
and Religion Studies at the Moscow State University

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

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

For citation: Veviurko, Ilia S. "Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Bibliographical Review. Part 4: 1999–2007". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 221–240 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.008

Abstract. At the turn of the century the Septuagint research seems to be turned to picking up the crumbs. The progress in source studies, grammatics, lexicography and lexicology, textology, application of new translation theories, paradoxically didn't lead to the expansion of the formulation of research tasks, although this expansion was meant by theological institutions that once took steps to deepen the study in these fields. Instead, there has been prevailed a meticulous insight into the details, that, even being soluted completely convincing, in relation to the problems of a more general plan (although also in themselves particular), as a rule, has but a hypothetical significance. Such a situation allows us to characterize the Septuagint studies in this period, at least in the main part, as an «ivory tower», despite the continued training of high-class specialists and the increase in knowledge not only quantitative, but also qualitative. It can be said that science has entered a phase of old age with its typical disappointment in romantical goals and in the teleology as such, when the movement of life continues only by virtue of momentum. For the mind interested in theology, a science of this kind, prominent as it is, can only be a pure material and hardly ready to act as an interlocutor.

Keywords: Bible, Old Testament, Septuagint, research, criticism, bibliography.

ЖУРНАЛ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 2: 1977–1978 гг.

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 2: 1977–1978 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 241–281. DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.009

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 № 4–9. Особенно следует отметить интересные статьи, посвящённые следующим темам: взаимоотношения Израиля и Эдома (№ 4), апокалиптика и историография, Книга Руфь (№ 5), царь Саул и аэндорская волшебница (№ 6), теория социальной крестьянской революции (№ 7), исследования Книги пророка Михея, сравнение 4 Цар. 22, 3 — 23, 24 и Иер. 36 (№ 8), этика Ветхого Завета (№ 9).

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, изучение, библиография, Эдом и Израиль, Книга Руфь, 1 Цар. 28, царь Саул, псалом 131, теория крестьянской революции, Vorlage LXX, Книга пророка Михея, этика Ветхого Завета.

Настоящая публикация посвящена обзору шести выпусков британского журнала «Journal for the Study of the Old Testament» (далее — JSOT); № 4 вышел в конце 1977 г., все остальные выпуски — в 1978 г.

JSOT. Vol. 2. № 4. (Октябрь 1977). 76 р.

Четвёртый номер журнала (он же — третий за 1977 г.) содержит всего семь публикаций: пять статей и две краткие рецензии. Начальная статья «Эдом — брат»¹ — самая пространная, её автор — ирландский библист Дж. Бартлет (J. R. Bartlett). В статье автор рассматривает фрагменты Ветхого Завета, где Эдом описывается как брат Израиля, и пытается проследить формирование этой идеи. В качестве исходного посыла принимается тезис о том, что Эдом как этнос генетически не связан с Исавом, братом Иакова, эта ассоциация вторична. Обзор фрагментов проводится «от конца к началу»: в Книге пророка Малахии (V в.) и в более ранних Книге порока Авдия и параллельном ей пассаже Иер. 49, 7–11 отождествление Эдома с Исавом уже твёрдо засвидетельствовано — значит, сама идея возникла раньше (р. 3–4). Далее рассматривается Втор. 23, 7, где сказано: *Не гнушайся Идумеянином, ибо он брат твой*. При этом идумеи противопоставляются моавитянам и аммонитянам, про которых чуть раньше сказано, что они не могут войти в общество Господне. Отмечается, что идея братства Эдома известна; высказывается мысль, что во Второзаконии понятие «брат» обозначает всех членов народа Завета и деутеронимист рассматривает идумеев как братьев израильтян с точки зрения культа: идумейский бог Кос был близок израильскому Яхве и выгодно отличался от Кемоша и Молоха (обсуждение этой идеи будет и в следующих статьях), так что идумеи были в какой-то степени единоверцами израильтян² (р. 7). Таким образом, поиски истоков идеи приводят автора к ранним векам периода монархии, и Дж. Бартлет на основе документальной гипотезы выстраивает следующую схему. Древняя традиция ассоциировала Иакова с югом Палестины, а его брата Исава — с горой Сеир, где впоследствии и образовалось государство Эдома. Царь Давид в X в. завоевал Эдом, и важно, что сам Давид называл своё государство Израилем. При дворе Давида (или в ранние

1 Bartlett J. R. The Brotherhood of Edom. P. 2–27.

2 В подтверждение этой идеи приводятся библейские ссылки на примеры Доика Идумеянина, который адаптировался в Израиле, и царя Амасию, который поклонялся богу Эдома.

годы Соломона) придворный историк написал историческое сочинение, которое составило древнейший источник Пятикнижия — Яхвист. В этом труде он представил завоевание Давидом Эдома как исполнение пророчества, данного Ревекке (см. Быт. 23, 25). Получается, что именно этот историк первым «заявил» о происхождении эдомлян от Исава; эта идея стала «продавидической пропагандой» (р. 18). Спустя столетие, при Иораме Иудейском, Эдом обрёл независимость (см. 4 Цар. 8, 20); это событие нашло отображение в добавлении Элогиста, который вкладывает в уста Исаака пророчество: *...и ты будешь жить мечом твоим, и будешь служить брату твоему; будет же время, когда воспротивишься и свергнешь его с выи твоей* (Быт. 27, 40). Далее идея Эдома-брата (а также косвенное упоминание о восстании Эдома против Израиля) нашла выражение в Книге пророка Амоса, который обвиняет Эдом в том, что он преследовал брата своего мечом, подавил чувства родства (Ам. 1, 11). По мнению Дж. Бартлета и других библеистов, это отражает реалии середины IX в. до Р. Х.³ Впоследствии в VII в. автор Второзакония переводит идею братского статуса Эдома из политической плоскости в религиозную, предписывая «не гнушаться идумеянином» и рассматривая эдомлян как близкий по вере народ (о чём уже было сказано). После событий 586 г., когда эдомляне повели себя предательски по отношению к иудеям, пророки (Авдий и Малахия) уже только обличают Эдом в нарушении братских уз. Интересен вывод автора: некогда благодаря Яхвисту Эдом «несправедливо» получил «ярлык» брата, и этот ярлык прижился; сначала эта идея была использована для подавления независимости Эдома, а впоследствии стала основанием для тяжких обвинений Эдома в предательстве. Только девтерономист пытался найти иной фундамент для «братских» отношений, но его идеи не нашли отклика (р. 21)⁴.

3 Игум. Арсений (Соколов) в своём комментарии на Книгу пророка Амоса приводит другие версии объяснения пророчества Амоса: или пророк имел в виду описанное в Числ. 20, 20 враждебное отношение Эдома к Израилю, когда тот во главе с Моисеем проходил мимо владений идумеев, или же описанную в Пар. 20 войну заиорданских государств против Иосафата (Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Амоса: введение и комментарий. М.: Изд. Новоспасского монастыря, 2012. С. 122–123).

4 Хотя в своём обзоре мы стараемся воздерживаться от оценок авторских суждений, предпочитая излагать только суть рассматриваемых статей, здесь невозможно удержаться от реплики: удивительно, к каким искусственным построениям может привести увлечение историко-критическим методом, насколько в результате таких «исследований» (внешне логичных и даже интересных) можно прийти к полностью противоположной картине, чем та, которая возникает при непредвзятом чтении Библии.

Далее следует статья швейцарского библеиста М. Розе (M. Rose) «Яхве в Израиле — Кос в Эдоме?»⁵. Автор этой статьи был знаком с только что рассмотренной публикацией Дж. Бартлетта и предлагает несколько иные выводы. Основная тема его исследования — обоснование тезиса, что в древнем Эдоме основным Богом был Яхве. Проблема в том, что Библия нигде чётко не называет имя бога Эдома. Многие библеисты считают, что идумеи в монархический период истории Израиля поклонялись Косу, однако М. Розе доказывает, что Кос — арабский термин и он обозначает божество, которому поклонялись набатеи. Самые ранние упоминания Коса относятся к VIII–VII вв., когда набатеи уже начали проникать на территорию Эдома; культ Коса доминирует в послевоенный период, и характерно, что собственное имя Баркос («сын Коса») встречается в Книгах Ездры и Неемии (1 Езд. 2, 53 = Неем. 7, 55) (р. 29–30). Однако в ранний монархический период идумеи поклонялись другому богу, и М. Розе полагает, что этим Богом был Яхве⁶. При этом он подчёркивает, что нельзя представлять идумеев строгими монотеистами: в их государстве параллельно с поклонением Яхве были распространены и другие культы (подобное явление имело место и в Израиле). Впоследствии политическая вражда, усиления напряжения в отношениях между Израилем и Эдомом привели к тому, что древняя традиция общего культа была забыта и Яхве стал пониматься как Бог исключительно Израиля.

Сразу рассмотрим отзыв Дж. Бартлетта⁷ (уже «знакомомого» нам по статье «Эдом — брат») на эту статью, напечатанный в следующем пятом выпуске. Дж. Бартлетт не может согласиться с идеей, что культ Коса в Эдоме появился так поздно (VIII–VII вв.), как об этом пишет М. Розе. Отсутствие доказательств связано с низким уровнем культурного развития Эдома: своя литература в Эдоме появилась поздно, а основные сведения приходится черпать из письменных источников, возникших

5 Rose M. Yahweh in Israel — Qaus in Edom? P. 28–34.

6 Доказательства этой идеи могут быть только косвенными: 1) Библия нигде не упоминает о «богах Эдома» (фрагмент 2 Пар. 25, 14.20 считается вторичным); 2) среди наложниц Соломона были идумеянки, однако нигде далее в перечнях чужеземных богов бог Эдома не указан; 3) в песни Деворы сказано, что Яхве *выходил из Сеура* (Суд. 5, 4), — это главное свидетельство о связи Яхве с Эдомом; 4) во Втор. 2, 5 сказано: *...гору Сеур Я дал во владение Исаву*, что аналогично дарованию Палестины Израилю; 5) в отличие от той реконструкции, которую предлагает Дж. Бартлетт, происхождение идеи Эдома как брата Израиля логичнее объяснить общим культом Яхве в древности (Rose M. Yahweh in Israel — Qaus in Edom? P. 30–31).

7 Bartlett J. R. Yahweh and Qaus: A Response to Martin Rose // JSOT. 1978. Vol. 3. № 5. P. 29–38.

в среде главного врага Эдома (то есть Иудеи). Однако в ассирийских анналах VIII–VII вв. упоминаются четыре царя Эдома, из которых двое имеют имена, включающие имя Кос; наличие этого теофорного компонента в имени царей исключает вариант, что имя Кос стало только что известно в Эдоме (р. 30). Также набатеи начали угрожать Эдому в VIII–VII вв., когда культ Коса уже процветал в Эдоме: маловероятно, что эдомляне, когда ещё не были полностью завоёваны арабами (последнее произошло только в VI в.), приняли бы в качестве своего бога то божество, которому поклонялись их враги. И хотя нет оснований для точной датировки, можно полагать, что культ Коса установился в ранний период монархии Эдома (р. 32). Далее Дж. Бартлет возвращается к утверждению о сходстве между Яхве и Косом, повторяет аргументы о Доике Идумеянине, который адаптировался при дворе Саула, о том, что Библия, критикуя культы Кемоша и Молоха, не осуждает Коса (р. 33). В конце отзыва он соглашается с тем, что среди идумеев могли быть отдельные почитатели Яхве, что сама область Эдома могла считаться территорией Яхве, и признаёт обоснованной идею о том, что восприятие Эдома как брата могло уходить корнями в общую древнюю религиозную традицию (р. 34).

После статьи М. Розе в четвертом выпуске напечатана статья американского библеиста Дж. Т. Люка (John Tracy Luke) «Авраам и железный век: размышления о новых исследованиях, посвящённых патриархам»⁸. Здесь автор полемизирует с Т. Томпсоном и Дж. ван Сетерсом, которые незадолго до этого независимо друг от друга опубликовали свои монографии⁹, в которых отвергали историчность повествований о патриархах. Эти авторы инициировали «полномасштабный методологический диспут» (р. 35), отвергая ценность сравнительно-археологического исторического метода¹⁰ (одним из родоначальников которого считается У. Олбрайт) и утверждая приоритет литературного анализа. Подход Т. Томпсона и Дж. ван Сетерса характеризуется следующими тенденциями: 1) поздняя датировка текстов; 2) анахронизмы объясняются как литературный приём; 3) разные по форме документы нельзя

8 Luke J. T. *Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies*. P. 35–47.

9 Thompson T. *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1974; Seters J., van. *Abraham in History and Tradition*. New Haven; London: Yale University Press, 1975.

10 При этом важно, что отвергается археологический и сравнительно-исторический подход не потому, что нуждается в коррекции (например, сравнения должны проводиться более тщательно), а по причине предполагаемой несостоятельности такого подхода в принципе (Luke J. T. *Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies*. P. 39).

сопоставлять друг с другом (например, нельзя сравнивать рассказы в Бытии и корпусы законов¹¹) (р. 39). Далее приводятся критические суждения Т. Томпсона относительно поведения Авраама в историях с Агарью, на которые автор статьи отвечает интересным контраргументом¹². Внушительный фрагмент статьи посвящён анализу Быт. 14; Дж. Люк утверждает, что методология Томпсона — Ван Сетерса не даёт удовлетворительного объяснения содержанию этой главы, особенно использования имени Эль Эльйон. В то же время сравнительный исторический подход (особенно данные, приведённые У. Олбрайтом и Ф. Кроссом) позволяет утверждать, что во 2-м тыс. до Р. Х. в южном Ханаане существовал сильный культ Эла и имя Эль Эльйон засвидетельствовано многими памятниками (р. 44). В заключение автор резюмирует: ссылки на почитание Эла в повествованиях о патриархах хотя и не доказывают в полной мере историчности этих рассказов, но позволяют признавать в них отражение архаических и исторических реалий. И хотя сами повествования созданы «богословами железного века», авторы повествований не считали патриархов продуктами своего воображения; сама сила обетований требовала признания их историчности (р. 44–45).

Далее опубликована статья датского библеиста Н. П. Лемхе¹³ (N. P. Lemche) «Греческая “Амфикифия” — могла ли она быть прототипом израильского общества эпохи Судей?»¹⁴. Цель исследования — анализ тезиса М. Нота о связи между устройством Израиля в период Судей и греческой

11 Имеется в виду, что рассказы можно сопоставлять с рассказами, а корпусы законов — с другими юридическими документами. Этот тезис отрицает важные идейные параллели, которые имеются в повествованиях о патриархах и в кодексах законов II тыс. до Р. Х. (законы Хаммурапи, тексты из Нузи).

12 Дж. Люк интересным образом опровергает рассуждения Т. Томпсона о неправомерности смешения форм: он говорит о невозможности при таком подходе понять известную притчу пророка Нафана. Ведь получается, что пророк Нафан совершает принципиальную ошибку, рассказывая царю притчу, вместо того чтобы процитировать Декалог (*Luke J. T. Abraham and the Iron Age: Reflections on the New Patriarchal Studies*. P. 41)!

В этой связи вспоминается известный фрагмент из фильма «Карнавальная ночь», в котором критика легкомысленного отношения к браку, первоначально представленная в виде сценки, в конечной редакции из-за вмешательства «товарища Огурцова» выражается просто в форме декларации.

13 Достаточно известный датский библеист, представитель теории минимализма, отрицающий достоверность библейских повествований. Вероятно, его критика концепции М. Нота имеет целью также отвержение историчности картины, представленной в Книге Судей, хотя прямо в статье об этом не говорится.

14 *Lemche N. P. The Greek «Amphictyony» — Could it Be a Prototype for the Israelite Society in the Period of the Judges?* P. 48–59.

амфикиционной. М. Нот исходил из того, что регулярные упоминания в Пятикнижии о группах из двенадцати или шести племён (см. Быт. 22, 20–24; 25, 13–16; 36, 10–14) не могут быть случайными — за ними стоит определённый принцип организации. Таким прототипом могла быть греческая амфикимония — федеративное образование из двенадцати или шести племён, имевших общий религиозный центр, в котором они регулярно собирались на праздники и который должны были защищать совместными силами. Израиль эпохи Судей был организован именно по такому принципу (сначала как союз шести колен (сыновья Лии), который потом был расширен до двенадцати колен); этот вывод даёт возможность привлекать наши знания о греческих амфикимониях для изучения древнего Израиля (р. 49–50). В основной части статьи Н. Лемхе подробно рассматривает известную информацию о дельфийской амфикимонии и более поздних аналогичных греческих и римских образованиях, отмечает частичные параллели с устройством Израиля. Но в конце делает вывод о слабости концепции Нота, поскольку самая ранняя по времени греческая (дельфийская) амфикимония возникла только VIII в. (через несколько сотен лет после окончания эпохи Судей), в IV в. применительно к ней появился термин ἀμφικτιονία, только в период Римской империи этот термин распространился на аналогичные образования. Также П. Лемхе отмечает неустойчивое количество членов в греческой амфикимонии, которое обязательно было равно шести или двенадцати (р. 58–59).

Последняя из статей номера написана американским исследователем Ф. Э. Спиной (Frank Anthony Spina) — «Рассказ о Дане, исторически реконструированный»¹⁵. Автор, принимая теорию социальной крестьянской революции, говорит о том, что в результате восстания в Палестине образовалась федерация из израильских племён и колено Дана поселилось на юго-западе Ханаана. Дальнейшие рассуждения строятся на подробном анализе двух терминов: глагола דָּנָה в Суд. 1, 34 и сопряжённого сочетания דָּנָה דָּן в Суд. 18, 25. Делается вывод, что в Суд. 1, 34 говорится о притеснении и угнетении аморреями колена Дана, в результате чего люди вынуждены были спастись бегством, искать себе новую территорию. Эта трагедия сделала их раздражёнными и озлобленными (именно такое значение имеет выражение דָּנָה דָּן, которое буквально можно перевести как «горькие душой»). В конце концов они нашли беззащитный город Лаиш, завоевали его и сделали административным центром своего племени.

В конце выпуска опубликованы две рецензии: В. Ватсона¹⁶ (Wilfred Watson) на книгу П. Крейги «Исследования по Угариту 1972–1976»¹⁷ и британского исследователя Дж. Дакворта (J. R. Duckworth) на книгу П. Мури (P. Moorey) «Библейские земли»¹⁸. Известный канадский библеист П. Крейги (1938–1985 гг.) был главным редактором «Бюллетеня по исследованиям Угарита», который начал выходить в 1972 г. Он регулярно издавал сборники выпусков этого журнала в отдельных томах; всего до своей кончины в 1985 г. П. Крейги опубликовал три таких сборника¹⁹. В представленной рецензии В. Ватсон рассматривает первую из таких публикаций (в которую вошли первые десять выпусков) и, по просьбе П. Крейги, вносит свои предложения по улучшению «Бюллетеня». Вторая рецензируемая книга — «Библейские земли» — представляет собой изложение древнейшей истории стран сиро-палестинского региона. Автор начинает с рассмотрения истории Ханаана, затем говорит про Угарит, Финикию, после чего переходит к истории Израиля, которую завершает персидским периодом. Рецензент в целом хвалит рассматриваемую книгу, особо отмечает, что автору удалось достичь баланса между библеистикой и археологией, представить материал в доступном виде, сохранив научную форму изложения (p. 76).

JSOT. Vol. 3. № 5. (Февраль 1978). 76 p.

Пятый выпуск журнала содержит десять публикаций: пять статей и пять рецензий (из которых три — краткие рецензии на книги, а две — отзывы на уже опубликованные в JSOT статьи). Доминирующей темой выпуска является экзегеза Книги Руфь; этой теме посвящены четыре публикации.

Открывается выпуск экзегетическим эссе американского библеиста Брюса Найдофа (Bruce D. Naidoff) «Человек для работы на земле: новая

16 Вилфрид Ватсон — известный немецкий библеист, гебраист и специалист по древнему Угариту. Один из издателей сборника «Handbook of Ugaritic Studies» (ed. by W. Watson, N. Wyatt. Leiden: Brill, 1999–).

17 Watson W. Review of: Ugaritic Studies I, 1972–1976 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1976. P. 72–74

18 Duckworth J. R. Review of: Moorey P. R. S. Biblical Lands. Elsevier-Phaidon; Oxford, 1975. P. 74–76.

19 Ugaritic Studies I, 1972–1976 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1976; Ugaritic Studies II, 1976–1979 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1980; Ugaritic Studies III, 1980–1983 / ed. P. C. Craigie. Calgary (Alberta): University of Calgary, Dept. of Religious Studies, 1983.

интерпретация Быт. 2–3»²⁰. В этой статье представлено альтернативное толкование всем известного отрывка. Исходный тезис: в Быт. 2–3 нет ни одного термина, обозначающего грех, потому рассмотрение этого фрагмента как повествования о грехопадении — только одно из возможных толкований, но не основное (р. 3), и, по мнению экзегета, это — не тот смысл, который вкладывал в текст его автор. Б. Найдорф предлагает буквальное прочтение текста, и вот что у него получается. На протяжении всего рассказа в центре внимания находится человек: им процесс творения начинается (Адам) и им же заканчивается (Ева). Бог создал человека из земли и привязанным к земле; человек обязан есть все плоды в саду, делается акцент на употребление абсолютного инфинитива в Быт. 2, 16²¹ (р. 5). В человеке, наряду с физической природой, развивается разум (назрание имени животным) и личностные качества (создание женщины, обретение полноты бытия в браке). При этом назначение человека — обрабатывать землю и жить в тесном единстве с ней. Змей, соблазняя жену, действительно преследует свои цели: он хочет, чтобы люди стали «богами», тогда он сам сможет занять место человека, стать господином творения (р. 8). Съев плод (который имеет таинственное воздействие), человек начинается стыдиться своей грубой плоти: земное тело больше не годится для существа с разумом бога (р. 9). Он прячется от Бога, стыдясь своей наготы, переживает внутренний кризис. Проклятия, адресованные людям, — не наказания, а средства для исправления ситуации, для возвращения человека к осуществлению первоначального замысла (обрабатывать землю). Если бы человек стал божественным и бессмертным, некому было бы возделывать землю, поэтому Господь удаляет человека из рая и напоминает ему о связи с землёй (р. 10)²².

20 *Naidoff B. A Man to Work the Soil: A New Interpretation of Genesis 2–3. P. 2–14.*

21 Действительно, еврейское *אכל* (Быт. 2, 16) буквально означает «ты обязательно ешь», то есть это заповедь, **повеление** есть плоды всех деревьев. Однако во всех переводах это выражение рассматривается лишь как **позволение** есть плоды деревьев (например, в переводе РБО: «Ты можешь есть плоды любого дерева в этом саду»). По нашему мнению, это единственное ценное наблюдение, сделанное автором рассматриваемого экзегетического очерка.

22 Вряд ли есть необходимость давать оценку представленному толкованию; несмотря на привязанность к букве текста, оно порождает гораздо больше вопросов, нежели даёт ответов. Зачем Бог сотворил дерево познания? Как понимать волшебное действие плода? Получается, что счастье человека заключалось в наивном незнании своей материальной ограниченности; съев плод, он узнал правду и потому стал страдать? Данное толкование лишний раз показывает, к чему приводит «свободный» поиск оригинальных интерпретаций в отрыве от традиции.

Далее опубликована статья Г. Девиса (G. I. Davies) «Апокалиптика и историография»²³. Своей целью автор видит критику стереотипа, будто авторы иудейских апокалипсисов интересовались только будущим, и доказательство утверждения, что в апокалиптической литературе²⁴ важное место занимает описание исторических событий (последний тезис в разных вариантах повторяется на протяжении статьи). Сначала он показывает, что историк Иосиф Флавий разделял эсхатологические чаяния фарисеев и нередко цитировал пророчества еврейской Библии, то есть в его определённо исторических трудах присутствовал эсхатологический аспект (р. 16–19). Затем приводится мысль, которую разделяют многие библеисты: авторы апокалипсисов описывали события прошлого в форме пророчеств для того, чтобы придать больший авторитет своим произведениям (р. 21). Не оспаривая этого тезиса, Г. Девис подчёркивает, что описание событий истории имело литературные цели: 1) продемонстрировать действие Промысла Божия; 2) показать, что язык символов, посредством которого описываются события, актуален и для эпохи самого автора; 3) обсуждение проблемы теодицеи. Отдельно отмечается, что Книга Юбилеев содержит преимущественно описание истории при минимуме эсхатологических идей (р. 21). Далее говорится об актуальности историографических фрагментов для авторов и их современников, ибо в них выражаются следующие идеи: 1) концепция последовательной смены исторических эпох, назначенных Богом для каждой империи (Дан. 2 и 7); 2) формирование законов и норм, действующих в настоящее время; 3) характерные для мидрашей учительные функции исторических рассказов (р. 22–23)²⁵. Очень интересен ещё один тезис Г. Девиса: апокалипсисы тем и отличаются от пророческих текстов, содержащих эсхатологические фрагменты

23 Davies G. I. *Apocalyptic and Historiography*. P. 15–28.

24 Автор уточняет, под «апокалиптической литературой» он понимает следующие произведения: Книга Даниила, 1 Книга Еноха, 3 Книга Ездры, 2 Книга Варуха (последняя также известна как «Сирийский апокалипсис Варуха»).

25 Автор далее обращает внимание на то, что все эти три идеи уже обнаруживаются в более ранних библейских книгах. Так, периодизация человеческой истории характерна для Пятикнижия (завет с Ноем, завет с Авраамом, Синайский завет). Священнический кодекс описывает организацию культа и формирование в прошлом законов, актуальных для иудеев после плена. Летописец использует события прошлого для дидактических целей. Особенно же близкой параллелью является повествование об Иосифе, в котором отражено характерное для апокалипсисов богословие истории: как и в рассказе об Иосифе, в Книге Даниила (например) проводится мысль, что Господь заботится о спасении Своих людей (Davies G. I. *Apocalyptic and Historiography*. P. 23–24).

(см.: Зах. 9–14, Иоиль, Ис. 24–27), что в апокалипсисах существенное внимание уделяется истории, тогда как в пророческих книгах этот аспект отсутствует. В конце ещё раз повторяется главная мысль: в иудейских апокалипсисах эсхатологические фрагменты перемежаются с материалами различного характера, а авторы этих текстов отличались энциклопедической образованностью (р. 24–25).

После уже рассмотренного нами (вместе с материалами предыдущего выпуска) отзыва Дж. Бартлета на статью М. Розе публикуются четыре работы по Книге Руфь; фактически в этих работах содержится дискуссия между двумя библеистами: ирландцем Д. Битти (D. R. G. Beattie) и американцем Дж. Сассоном (J. M. Sasson). Открывается эта группа статьёй Д. Битти «Руфь 3 глава»²⁶. В ней получает развитие особая интерпретация Книги Руфь, начатки которой были предложены этим же автором в более ранних его статьях²⁷. Сначала автор отмечает, что Книга Руфь является повестью или новеллой, и выделяет три характерные особенности, которые должна иметь повесть: повествование должно быть связным и понятным, вызывать доверие у читателя и быть самодостаточным (для его понимания не нужно привлекать иную информацию, смысл читателю должен быть ясен на основании самого рассказа) (р. 39–40). В более ранних статьях Д. Битти утверждал, что Вооз после сцены на гумне принял решение жениться на Руфи, в чём ему никто не мог помешать; в сцене у ворот (Руф. 4) он просто объявляет о своём решении и в умело построенной публичной беседе с близким родственником добивается того, чтобы тот отказался от приоритетного права покупки поля Ноемини. В этом его интерпретация отличается

26 Beattie D. Ruth III. P. 39–48

27 Beattie D. Kethibh and Qere in Ruth IV, 5 // *Vetus Testamentum*. 1971. Vol. 21. P. 490–494; Beattie D. The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice // *Vetus Testamentum*. 1974. Vol. 24. P. 251–267.

В первой статье Д. Битти доказывает, что «кетив» в Руф. 4, 5 קֵתִיב предпочтительнее чтения «кере» קֵרֵב, так как получается более логичный смысл: Вооз заявляет, что сам женится на Руфи (тогда как «кере» предполагает смысл «ты должен взять в жёны Руфь»), а неназванный более близкий родственник потому и отказывается от покупки поля, что понимает: когда у Вооза от Руфи родится сын, поле всё равно придётся вернуть Воозу. Во второй статье рассматриваются принципы древней израильской юридической практики, отражённые в Книге Руфь: 1) вдовы при наследовании имущества мужей имели приоритет над родственниками мужа по боковой линии; 2) выкуп поля не был окончательным действием, семья при определённых условиях могла поле вернуть; 3) обязанность левирата была ограничена братьями мужа и не распространялась на других его родственников.

от доминирующего толкования²⁸; в настоящей статье Д. Битти свою точку зрения развивает, разъясняя эпизод на гумне из Руф. 3. Основное внимание обращено на объяснение 3, 9б: *...простри крыло твоё на рабу твою, ибо ты родственник* (цитировано по Синодальному переводу, объяснение двух выделенных слов — ключ к интерпретации фразы). Слово קַנָּן буквально означает «крыло» и может обозначать как полу одежды, так и защиту в метафорическом смысле. Большинство комментаторов предпочитают переносный смысл, но Д. Битти предлагает понимать буквально как указание на одежду, которую спящий Вооз использовал в качестве одеяла. Термин לֹאֵל, «искупитель» обозначает благодетеля или покровителя (того, кто оказывает материальную поддержку). Вооз, когда помогал Руфи, уже фактически выступил в роли её благодетеля, потому Руфь как бы предлагает себя Воозу в качестве благодарности за помощь (фраза «простри край одежды» синонимична современному предложению вместе лечь в постель). Конечно, поступая так, она намекает на возможность последующего брака между ними, однако, во-первых, Вооз не был обязан это делать, во-вторых, если бы он захотел жениться на Руфи, никто (в том числе другой родственник) не могли бы ему помешать (р. 41–45).

Сразу же напечатан краткий отзыв²⁹ на эту статью Дж. Сассона, в котором автор говорит, что независимо от Д. Битти сам пришёл к выводу о предпочтительности «кетива» в Руф. 4, 5. Упрекает Д. Битти в методике «толкования наоборот»: стих 4, 5 привлекается для толкования главы 3, а 3, 9 — для объяснения главы 2 (р. 50). Заявляет, что не согласен с тем пониманием ключевого термина לֹאֵל, который предлагает Д. Битти, а также говорит, что события, описанные в главе 4, не были предопределены произошедшим на гумне. Все эти идеи будут подробно разъяснены в его собственной статье, к обзору которой мы и переходим.

Далее публикуется уже отдельная статья Дж. Сассона «Проблема *gəʔüllāh* в Книге Руфь»³⁰ (еврейский термин לִפְדּוֹת означает «искупление»).

28 Большинство комментаторов поддерживает такое понимание: Руфь ночью просит Вооза взять её замуж (при этом вся сцена на гумне воспринимается в целомудренных тонах), Вооз говорит, что право на это имеет некий более близкий родственник, затем в беседе у ворот сначала сообщает этому родственнику, что тот вместе с покупкой поля должен исполнить нравственную обязанность жениться на Руфи, после отказа сам говорит о намерении жениться на Руфи. См. например: *Болдуин Дж.* Книга Руфь // Новый библийский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова / пер. с англ. СПб.: Мирт, 2000. С. 395–396; *Прокопенко А. В.* Под сенью крыл: Комментарий на Книгу Руфь. Тверь: Тверской полиграфический комбинат, 2014. С. 250–254, 268–272.

29 *Sasson J.* Ruth III: A Response. P. 49–51.

30 *Sasson J.* The Issue of *gəʔüllāh* in Ruth. P. 52–64.

Здесь сказано, что любой исследователь Книги Руфь должен решить вопрос о взаимосвязи между тремя вещами: вторым браком Руфи, идеей искупления и концепцией левиратного брака. Отдельные учёные (в том числе Д. Битти) уже доказали, что в Книге Руфь нет речи о левиратном браке; Дж. Сассон видит цель своего труда в уточнении понятия «искупление» и в обосновании идеи того, что брак Руфи не связан с искуплением. По мнению автора, искупление — чисто юридический термин, означающий выкуп поля ближайшим родственником с той целью, чтобы поле осталось в собственности рода. Эта практика связывается с предписаниями Лев. 25 о юбилейном годе и, как считает Дж. Сассон, покупка поля родственником способствовала тому, что в юбилейный год поле с меньшими проблемами можно было вернуть потомкам первоначального хозяина (р. 60–61). К искуплению имела отношение только Ноеминь: она в любом случае должна была продать своё поле «искупителю». Автор ставит вопрос: почему же тогда Ноеминь не сделала этого сразу по пришествии в Вифлеем — и отвечает: их поле использовалось другими, была уборка урожая, поэтому раньше, чем поле освободится, не было смысла говорить о продаже. Далее высказывается мысль: если бы не своевременное вмешательство Руфи, неназванный другой родственник через 2–3 недели выкупил бы поле у Ноемини и этим бы история закончилась! (р. 61–62) Именно по этой причине Руфь в 3, 9 ставит перед Воозом два разных вопроса: о своём браке и об искуплении Ноемини (Руфь думала, что Вооз и есть ближайший родственник). Вооз, говоря ей, что её последнее дело лучше первого (3, 10) имеет в виду, что забота о Ноемини более похвальна, чем желание устроить брак с Воозом. Далее Вооз говорит, что он женится на Руфи и отныне она не будет ни в чём нуждаться (заключительную часть 3, 10, которая у нас читается *ты не пошла искать молодых людей, ни бедных, ни богатых*, по мнению Дж. Сассона следует перевести так: *отныне тебе не будут нужны другие люди, ни бедные, ни богатые*). Что же касается выкупа поля, то здесь Вооз обещает, что если другой родственник откажется это сделать, то он сам выступит в роли искупителя и будет заботиться об обеих женщинах; как мы знаем, благодаря мастерски проведенному обсуждению, ему удалось сделать это (р. 59, 63).

Завершает блок статей по Книге Руфь отзыв³¹ Д. Битти на предыдущую статью Дж. Сассона. Д. Битти согласен с основными тезисами Дж. Сассона: 1) Руфь в словах: *«простри крыло твоё»* — предлагает Воозу

31 Beattie D. Redemption in Ruth, and Related Matters: A Response to Jack M. Sasson. P. 65–68.

жениться на ней³²; 2) на брак Руфи закон о левирате не распространялся. Однако он не соглашается с мыслью, что понятие «искупление» относится только к Ноемини: после смерти Елимелеха поле перешло его сыну, а уже от сына — к Руфи; так что владелицей поля была Руфь, упоминание же Ноемини в речи Вооза следует рассматривать как уловку (чтобы раньше времени не упоминать о Руфи). Также Д. Битти справедливо недоумевает: в какой мере выкуп поля родственником облегчил бы возвращение этого поля в юбилейный год, в чём здесь большая выгода для первоначального хозяина (р. 67)? Относительно же предположения Дж. Сассона о том, как использовалось поле Ноемини во время её отсутствия и почему близкий родственник сразу не выкупил его, Д. Битти говорит, что поиск ответов на эти вопросы может привести к созданию агады (р. 68).

В заключительной части выпуска напечатаны три краткие рецензии: Х. Ягерсмы (H. Jagersma) на 4-й том книги Й. Кауфманна «История религии Израиля»³³, Дж. Креншоу (James Crenshaw) на книгу И. Мейера «Иеремия и лжепророки»³⁴ и Д. Моргана (Donn F. Morgan) на книгу Х. В. Вольфа «Антропология в Ветхом Завете»³⁵. Относительно книги выдающегося еврейского библеиста XX в. Й. Кауфманна рецензент замечает, что перевод 4-го тома на английский вышел через 20 лет после публикации оригинала на иврите, что, с одной стороны, недостаток, с другой стороны — радость, ибо это — качественная работа выдающегося учёного. Дается обзор содержания книги (она охватывает период от начала плена до конца персидского периода), отмечаются некоторые спорные датировки библейских книг (Книгу пророка Авдия автор датирует после пленным периодом, а Дан. 1–6 — временем вскоре после окончания плена).

В рецензии на книгу И. Мейера отмечен резко критический подход автора к единству Книги пророка Иеремии: пророку приписывается лишь минимальное количество высказываний, тогда как большая

32 Д. Битти, цитируя слова Дж. Сассона, что Руфь в разговоре с Воозом ведёт себя как незамужняя и полностью свободная женщина, говорит, что он «попал в самую точку» (*Beattie D. Redemption in Ruth, and Related Matters: A Response to Jack M. Sasson. P. 68*).

33 *Jagersma H. Review of: Kaufmann Y. History of the Religion of Israel. New York: Ktav Publishing House, 1977. Vol. 4. P. 69–70.*

34 *Crenshaw J. Review of: Meyer I. Jeremia und die falschen Propheten. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. (Orbis biblicus et orientalis; Bd. 13). P. 71–73.*

35 *Morgan D. Review of: Wolff H. W. Anthropology of the Old Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1974. P. 74–76.*

часть — гипотетическим редакторам периода плена, причём автор на протяжении всей книги выносит суждения о подлинности того или иного пророчества, но не формулирует чётких критериев для таких решений (р. 72). Сильной стороной исследования считается подробное внимание к вопросу о противостоянии истинных и ложных пророков накануне плена, трудности их различения. Также определённую ценность имеют статистические выкладки автора об использовании в Книге пророка Иеремии некоторых глаголов (р. 72–73).

Книга Х. Вольфа «Антропология Ветхого Завета» получает множество похвал со стороны рецензента. Книга состоит из трёх частей: «Природа человека» (анализ терминов «душа», «плоть», «дух», «сердце»), «Время человека» (события жизни: рождение, смерть, сон, болезни и другое), «Мир человека» (отношения мужчины — женщина, родители — дети и другое). В каждой части исследуемые понятия и вопросы анализируются на основании только текстов Ветхого Завета и с богословских позиций. Отмечается, что в подаче материала Х. Вольф как бы вступает в диалог со светскими учёными и пытается доказать, что библейское мировоззрение должно быть основой мировоззрения современного. В конце рецензент замечает: Х. Вольф не представил нам нового материала или богословских доктрин, которых мы не знаем, но его мастерство, пылкая и (хочется верить) заразительная вера в библейское мировоззрение даёт нам твёрдый фундамент для диалога (р. 76)³⁶.

JSOT. Vol. 3. № 6. (Апрель 1978). 76 р.

Выпуск № 6 открывается краткой издательской заметкой, в которой представлен своего рода отчёт редакции перед читателями: отмечено, что журнал выписывают уже в двадцати пяти странах, он вышел на один уровень с другими библейскими журналами, между подачей рукописи и её публикацией проходит в среднем полгода, редакция готова к сотрудничеству и предложениям³⁷.

Шестой выпуск содержит десять публикаций: пять статей, один отзыв и один авторский ответ, три краткие рецензии на книги. В начале

36 Заметим, что книга Х. Вольфа действительно является замечательной библейско-богословской монографией и может быть полезна для современного православного богослова, в том числе может использоваться как пособие преподавателями и студентами при написании работ по библеистике.

37 Editorial. P. 2.

выпуска напечатана статья голландского католического библеиста В. Бёкена (W. A. M. Beuken) с любопытным названием: «1 Самуила 28: Пророк как “Молот ведьм”»³⁸. В этом очерке представлено авторское толкование одного из знаменитых фрагментов Библии о посещении царём Саулом аэндорской волшебницы. Перечислим, на наш взгляд, наиболее интересные мысли автора. Вопрос о том, кто явился Саулу, решается просто на основании принципа *Scriptura Scripturae interpres* («Писание — толкователь Писания»): поскольку в Сир. 46, 23 чётко сказано, что Самуил *пророчествовал и по смерти своей, и предсказал царю смерть его*, следовательно, Саулу явился именно пророк Самуил (р. 3). Далее анализируется текст пророчества Самуила (1 Цар. 28, 16–19): отмечается продуманная структура, семикратное использование имени Яхве, принимается версия о том, что стихи 16 и 19 составляют оригинальное пророчество, тогда как ст. 17–18 — вставка девертеронимического редактора, который, в том числе, добавил упоминание о Давиде (р. 4–6). На основании буквы стиха 21 подмечается интересный нюанс (на который многие толкователи не обращают внимания): волшебница «вошла» (וַיָּבֹא) к Саулу — значит, видение имело место в особой комнате (пещере), которая использовалась для спиритических сеансов (р. 7). При объяснении 1 Цар. 28, 12 сказано, что громкий крик волшебницы свидетельствует о внезапном явлении Самуила прежде, чем она начала совершать обряд: Самуил «приходит как пророк того Живого Бога, которого Саул только что призвал как свидетеля своей клятвы» (р. 8). В том обстоятельстве, что волшебница сразу после явления Самуила опознала Саула, автор видит проявление пророческого дара Самуила, который невербально сообщает об этом медиуму, разоблачая таким образом царя (р. 9). Даётся подробное и интересное символическое объяснение эпизода с трапезой, которую волшебница приготовила Саулу: Саул был обречён на смерть, его падение без сил — предвестие близкого конца. Волшебница, предлагая обильное угощение, как бы хочет отменить смертный приговор царю, определённый Богом. Саул пытается отказаться, причём не из вежливости, но выражая тем самым покорность воле Божией о нём. Волшебница же говорит: *...теперь проси, послушайся и ты голоса рабы твоей* (1 Цар. 28, 22); Саул, приняв её предложение, в итоге подчиняется богопротивной силе. В этом факте в очередной раз проявляется его непоследовательность, которую

38 Beuken W. I Samuel 28: The Prophet as «Hammer of Witches». P. 3–17. Формула «Молот ведьм» в заголовке статьи — название знаменитого средневекового трактата, написанного в XV в.

он неоднократно демонстрировал (р. 11–13). В заключение отмечается ещё одна идея: библейский рассказ не рассматривает вопрос, были ли действия волшебницы шарлатанством или она реально могла общаться с духами умерших (возможно, древние израильтяне верили в реальность вызывания мёртвых), но главная мысль такова: Израиль должен обращаться к Богу и пророкам и только от них получать истинные откровения (р. 14–15).

Следом идёт ещё одна статья, посвящённая 1 Книге Царств: работа У. Ли Хамфриса (W. Lee Humphreys) «Трагедия царя Саула: изучение структуры 1 Цар. 9–31»³⁹. Это первая из трёх статей данного библеиста, посвящённая образу царя Саула и опубликованная в JSOT⁴⁰. Обычно экзегеты делят 1 Книгу Царств на три части: Илий и Самуил (главы 1–7), Самуил и Саул (8–15), Саул и Давид (16–31). Автор же этой статьи предлагает рассматривать книгу «саулоцентрично» — и в этом новизна его подхода⁴¹. Он делит 1 Цар. 9–31 на три части, каждая из которых построена по общему шаблону: Самуил объявляет Саулу ближайшую перспективу (особенно отмечается, что все три части объединяет появление в начале фигуры Самуила (р. 19)), затем описан конструктивный период деятельности Саула, после — деструктивная фаза⁴². Автор обращает

39 Humphreys W. L. The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9–31. P. 18–27.

40 Две другие статьи: Humphreys W. L. The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel // JSOT. 1980. № 18. P. 74–90; Humphreys W. L. From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of 1 Samuel // JSOT. 1982. № 22. P. 95–117. Надеемся, сможем их рассмотреть в «свое» время. Кстати, автор монографии по Первой книге Царств на русском языке свящ. А. Выдрин статьи У. Хамфриса не использует (Выдрин А., иер. Возникновение монархии в Древнем Израиле. Комментарий на Первую книгу Царств. Сергиев Посад: МДА, 2020).

41 Как указывает Д. Эдельман (Diana Vikander Edelman), работа У. Хамфриса — первое и единственное (до 1990-х гг.) обсуждение литературной структуры «Саулова корпуса»: Edelman D. V. King Saul in the Historiography of Judah. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. (Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series; vol. 121). P. 28.

42 План 1 Цар. 9–31 в схеме У. Хамфриса выглядит так: 1) Саул — царь Израиля: Самуил объявляет Саулу о царстве (9–10, 16), первые успехи (10, 17–11, 15), первая деструктивная фаза (13–14); 2) кризис царства Саула: отвержение Богом (15–16, 13), конструктивная фаза — успехи Давида под руководством Саула (16, 14–19, 10), деструктивная фаза (19, 11–28, 2); 3) последние дни Саула: пророчество о поражении и смерти (28, 3–25), слияние деструктивной и конструктивной фазы в событиях смерти и погребения Саула (29–31) (Humphreys W. L. The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9–31. P. 18–19).

Как отмечает Д. Эдельман, эта схема хоть и привлекательна, но имеет недостатки: рассматривая 1 Цар. 16, 14–19, 10 как вторую конструктивную фазу деятельности Саула,

внимание, что уже во введении к истории Саула закладывается некоторая двойственность: Саул — человек с потенциалом героя (сын богатого и знатного отца, высокий и красивый), однако не сказано, что с ним был Господь; в этом видится близость Саула Авессалому и радикальное отличие от образов Иосифа и Давида (р. 20). Далее в содержании статьи эта двойственность постоянно отмечается, так что даже в успешные моменты своего правления он не может достичь максимального результата (так, после войны с филистимлянами, описанной в 1 Цар. 13–14, сказано, что победа Саула не была полной, филистимляне вернулись в свой лагерь (14, 46)). Смерть же Саула показательным образом подтверждает эту идею: с одной стороны, он погибает, оставленный всеми и даже вынужденный покончить с собой, с другой стороны, те почести, которые ему посмертно оказывают жители Иависа Галаадского, — самый прекрасный момент его биографии, признание его величия (р. 24). В заключительной части автор ставит вопрос: на какой стадии возникло отмеченное структурное единство 1 Цар. 9–31? В результате первоначального объединения разрозненных материалов или уже после редакторской обработки? Ответы на эти вопросы могут быть предложены в дальнейших исследованиях (р. 25).

Далее напечатана работа американского библеиста П. Мискола (Peter D. Miscall) «Истории Иакова и Иосифа как аналогии»⁴³. Вслед за своим современником Робертом Альтером (Robert Alter) автор развивает тему повествовательных аналогий в Ветхом Завете. По определению Р. Альтера, два или несколько самостоятельных фрагментов могут считаться аналогичными, если в них есть сходства в композиции, темах, образах. Ценность привлечения аналогичных эпизодов в том, что такой метод помогает расширить содержание толкуемого фрагмента, обратить внимание на те аспекты, которые иначе могут быть недооценены или пропущены, обогатить толкование текста, обозначить дополнительные акценты, другие точки зрения на данную проблему⁴⁴ (р. 29). В статье сначала в качестве примера рассматривается, как можно объяснить фрагмент из 1 Цар. 14 посредством привлечения других эпизодов, где

У. Хамфрис не учитывает, что в самом начале этого фрагмента сказано, что *от Саула отступил Дух Господень*. С другой стороны, фрагмент 1 Цар. 13–14 рассматривается как первая деструктивная фаза, что противоречит одобрительной оценке правления Саула, данной в 14, 47–48: *Edelman D. V. King Saul in the Historiography of Judah*. P. 28–29.

43 *Miscall P. The Jacob and Joseph Stories as Analogies*. P. 28–40.

44 Метод сравнительного анализа действительно кажется продуктивным и для библейских исследований, его с успехом применяют в гуманитарных дисциплинах. Например, достаточно популярная тема работ по литературе — сравнение образов Чацкого и Онегина.

главный герой даёт торжественную клятву: 1 Цар. 11, Суд. 11, 1 Цар. 25 (р. 30). Далее автор переходит к основной теме и рассматривает параллели между крупными блоками — историями Иакова и Иосифа⁴⁵. В этих блоках прослеживаются следующие аналогии: во-первых, сначала говорится об обмане отца, предательском поведении по отношению к брату, есть угроза убийства младшего брата: во-вторых, речь идет о 20-летнем периоде разлуки, когда младший брат находится в чужой земле, а о жизни старших братьев в это время не сообщается. В-третьих, в конце говорится о примирении и воссоединении братьев (р. 32). Тему примирения и воссоединения братьев автор рассматривает особенно подробно, отмечает сходства (осознание братьями вины, объятия и поцелуи при встрече) и различия (Исав и Иаков вскоре после примирения разделились (Быт. 36, 6–8), тогда как Иосиф обещал братьям заботиться о них (50, 15–21)). Особенно выделяется мысль, что о прощении и забвении прошлых обид не говорится; примирение между братьями происходит ради устройства совместного настоящего и будущего (р. 36–38). Также затрагивается тема Промысла Божия: обе истории завершаются в соответствии с Божиими планами, однако Бог не всегда вмешивается, предоставляя иногда людям действовать самостоятельно⁴⁶.

Три следующие публикации представляют собой дискуссию, посвященную псалму 131 (по западным изданиям, ориентированным на Еврейскую Библию, — псалму 132): начальная статья американского библеиста К. Хаука (Cornelius B. Houk) «Псалом 132, литературная целостность и структура слогов и слов»⁴⁷, затем отзыв⁴⁸ на неё британского учёного Р. Би (R. E. Bee), после — ответ⁴⁹ К. Хаука. В первой статье К. Хаук приводит мнение Ф. Кросса о двух редакциях 131-го псалма: ранняя версия псалма (стихи 1–5, 11–12 и утраченная заключительная строфа) была составлена при Давиде и отражала идею завета Яхве с Давидом; другие части — стихи 6–10 и 13–18 — были добавлены при Соломоне

45 Вспомним, что в современной библейской критике истории Иакова и Иосифа рассматриваются как отдельные крупные повествовательные единицы.

46 Примером такого исключительно человеческого фактора автор считает те испытания, которые Иосиф устроил своим братьям: конечная цель — переселение Израиля в Египет и спасение от голода — могла осуществиться уже после первого прихода братьев в Египет, если бы Иосиф сразу открылся им; он же, устраивая им испытания, смысл которых, по мнению П. Мискола, непонятен, действует как настоящий восточный деспот (*Miscall P. The Jacob and Joseph Stories as Analogies. P. 33–34*).

47 Houk C. Psalm 132, Literary Integrity, and Syllable-word Structures. P. 41–48.

48 Bee R. The Textual Analysis of Psalm 132: A Response to Cornelius B. Houk. P. 49–53.

49 Houk C. Psalm 132: Further Discussion. P. 54–57.

(р. 44)⁵⁰. Данные литературно-критического анализа подкрепляются особым методом статистического подсчёта, в основу которого положено определение средней длины слов⁵¹. Автор статьи, в целом соглашаясь с Ф. Кроссом, с помощью того же метода предлагает своё видение истории формирования 131-го псалма⁵². В завершение статьи говорится о том, что метод подсчёта средней длины слов может стать ценным инструментом для исследования вопросов авторства ветхозаветных текстов (р. 46).

Р. Би в своём отзыве графически представляет те данные, которые приведены в статье К. Хаука, также предлагает альтернативные способы исследования текста: подсчёт количества слогов в каждой строке и вычисление отношения количества глаголов к количеству слов. В итоге он предлагает иное деление псалма на части: стихи 1–5, 6–9, 10–13, 14–18 и говорит, что такое разделение псалма 131 не даёт возможности его использовать для обоснования теории Ф. Кросса о предполагаемых изменениях в идеологии времён Соломона в сравнении с периодом Давида (р. 51–53). В своём ответном очерке К. Хаук говорит о том, что предлагаемые Р. Би методы свидетельствуют скорее об использовании различных стилей в рамках одного произведения. Но эти отличия не всегда связаны с деятельностью различных редакторов, ибо автор может менять стиль, а редактор — имитировать стиль предыдущего автора. По этой причине К. Хаук настаивает на надёжности используемого им метода подсчёта средней длины слов, утверждая, что такой

50 Рассуждения Ф. Кросса о составе Пс. 131 см.: *Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1997. P. 94–97, 232–235.

51 Суть метода в следующем: считаются все гласные звуки (в том числе выражаемые подвижным «шва» и «шва» составным), полученное количество делится на количество слов в анализируемом стихе (отрывке). В итоге получается: в стихах 1–5 средняя длина слов равна 2,26, стихи 11–12 — 2,31, но в стихах 6–10 — 3,03, стихи 15–16 — 3,08 (*Houk C. Psalm 132, Literary Integrity, and Syllable-word Structures*. P. 42). В итоге получается, что в двух фрагментах (стихи 6–10 и 15–16) средняя длина слов ощутимо превышает аналогичные показатели в других фрагментах псалма, что позволяет рассматривать их как добавления редактора.

52 Отмечено, что в стихах 17–18 средняя длина слов равна 2,31, то есть их нужно считать частью исходного текста псалма, а не редакторским добавлением. Также важно, что в стихах 13–14 данный показатель отличается в меньшую сторону и равен 1,93. В итоге постулируются три фазы становления псалма: изначально он возник в объёме стихов 1–5, 11–12, 17–18, после были добавлены стихи 13–14 и, наконец, после третьей редакции появился псалом в его нынешнем виде (*Houk C. Psalm 132, Literary Integrity, and Syllable-word Structures*. P. 45).

показатель является следствием бессознательного выбора автора и потому с большей степенью уверенности может использоваться для выяснения вопросов о происхождении поэтического текста (р. 55–57).

С тематикой предыдущей дискуссии частично пересекается, частично стоит особняком следующая статья Р. Би — «Метод композиции и статистического сканирования»⁵³. Здесь автор излагает принципы статистического сканирования, при котором учитываются следующие характеристики поэтического текста: количество слов, количество слогов, количество ударений (причём отдельно считаются ударения без учёта знака «маккеф» и отдельно с учётом этого знака). Также демонстрирует семь примеров из пророческих книг Ветхого Завета и псалмов⁵⁴.

Заканчивают выпуск, как обычно, рецензии. Интересно, что все рецензируемые исследования посвящены историческим книгам Ветхого Завета. Сначала напечатана рецензия Н. П. Лемхе на книгу Карла Яроша «Сихем. Археологическое и религиозно-историческое исследование Нав. 24»⁵⁵, Р. Клементса на книгу Т. Меттингера «Царь и Мессия. Гражданская и сакральная легитимация израильских царей»⁵⁶, А. Хаузера на книгу Дж. Комея «Еврейские цари»⁵⁷. К. Ярош представил подробное исследование, посвящённое Сихему: в первой части книги даётся подробное описание раскопок Сихема, далее рассматриваются библейские и исторические свидетельства об этом городе. Как отмечает рецензент, К. Ярош не представил ничего нового, его книга — обзор тезисов, предложенных другими учёными. Автор не использует ни одного из методов библейской критики, свои рассуждения аргументирует историко-религиозными данными. Как считает Н. Лемхе (вспомним, что сам он — минималист и достаточно либеральный теолог), это недостаток книги и «теперь» подобные аргументы неубедительны.

Книга Т. Меттингера представляет собой подробное исследование идеи монархии в древнем Израиле. В первой части выделяются

53 Bee R. E. The Mode of Composition and Statistical Scansion. P. 58–68.

54 Статья слишком специфическая и сложная с точки зрения содержания, поэтому подробно описывать её не будем.

55 Lemche N. Review of: Jaroš K. Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos. 24. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. (Orbis biblicus et orientalis; Bd. 11). P. 69–70.

56 Clements R. Review of: Mettinger T. N. D. King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings. Lund: CWK Gleerup, 1976. (Coniectanea biblica. Old Testament Series; vol. 8). P. 71–73.

57 Hauser A. Review of: Comay J. The Hebrew Kings. London: Weidenfeld and Nicolson, 1976. P. 74–76.

и рассматриваются библейские источники, повествующие об установлении монархии, во второй части исследуются вопросы гражданской легитимации царя, анализируются термины מֶלֶךְ и מִשְׁחָה (отмечено, что автор рассматривает помазание как атрибут легитимации в первую очередь, который уже потом стал пониматься как сообщение царю особой божественной харизмы). В третьей части говорится о сакральной легитимации и рассматривается именование царя «сыном Божиим» в 2 Цар. 7, 14 и Пс. 2, 7. Рецензент называет книгу Т. Меттингера одной из лучших диссертаций, одним из особенно тщательных исследований данной темы, говорит, что над её содержанием нужно ещё долго работать и размышлять (р. 71, 73).

Третья из рецензируемых книг — «Еврейские цари» — имеет научно-популярный характер и написана для широкого круга; в ней рассмотрены все цари от Саула до Седекии. По мнению рецензента, автор в доступной и интересной форме излагает идеи, популярные в современной науке, умело привлекает данные археологии, использует образные сравнения для привлечения интереса читателя (например, называет Голиафа «человек-танк»), живо и интересно описывает библейские образы (например, Мелхолу). При большом количестве положительных сторон есть и недостатки: отсутствие библиографии, частое опущение библейских ссылок (вдруг читатель сам захочет посмотреть, как Библия описывает то или иное событие); также иногда автор не сообщает информацию, которая способствовала бы более точному пониманию библейской истории⁵⁸.

JSOT. Vol. 3. № 7. (Июнь 1978). 76 p.

Седьмой выпуск содержит девять публикаций: одна статья и четыре отзыва на неё в рамках дискуссии по теме-доминанте выпуска (проблематика поселения Израиля в земле Обетованной; объём посвящённых этой теме публикаций в общей сложности составляет почти три

58 В частности, по мнению рецензента, при описании отношений Давида с Ависагой следовало бы сказать, что сексуальная потенция была одним из признаков царской власти, поэтому бессилие Давида побудило Адонию готовиться к принятию царства; также при пересказе событий из 3 Цар. 18 следовало заметить, что гора Кармил в ханаанской мифологии считалась резиденцией Ваала. Описание инцидента с Урией было бы более интересным, если бы автор отметил иронию: израильтянин Давид призывает Урию нарушить принципы священной войны, тогда как хеттеянин Урия остаётся верен принципам Закона (Hauser A. Review of: Comay J. The Hebrew Kings. P. 75–76).

четверти выпуска), отдельная статья по текстологии и три краткие рецензии на книги.

Открывается журнал статьёй американского библеиста А. Хаузера (Alan J. Hauser) «Завоевание Израилем Палестины: крестьянское восстание?»⁵⁹. В статье содержится критический анализ гипотезы о поселении Израиля в Ханаане, которую в середине XX в. предложил американский учёный Джордж Менденхолл (George E. Mendenhall) и впоследствии поддержал Норман Готвальд (Norman K. Gottwald)⁶⁰; в русскоязычной богословской литературе эта гипотеза преимущественно называется теорией социальной крестьянской революции⁶¹. А. Хаузер критикует эту точку зрения в том виде, в котором она изложена в трудах Дж. Менденхолла⁶². Он предлагает десять аргументов против этой версии: 1) она основана на циклической модели истории (через каждые десять поколений происходят социальные потрясения), которая сомнительна с точки зрения историографии; 2) основная предпосылка — влияние материальных условий на ход человеческой истории, чем игнорируется религиозная жизнь; 3) сущность израильской религии сводится к этике; 4) пренебрегая библейской традицией, Дж. Менденхолл, чтобы заполнить своеобразный вакуум, проецирует современные взгляды на историю древнего Израиля (р. 9)⁶³; 5) в библейской традиции нет даже косвенных свидетельств о том, что Израиль — древние ханаанские

59 Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 2–19.

60 Как отметил Д. Мейнор, «хотя оба учёных считают, что их работы имеют много общего, большинство признаёт, что между ними существует значительно больше сходств, чем различий» (Мейнор Д. Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет / под ред. М. Мангано. М.: Духовная академия ап. Павла, 2007. С. 156).

61 Мейнор Д. Книга Иисуса Навина. С. 156; Дрейн Дж. Путеводитель по Ветхому Завету. М.: Триада, 2003. С. 92–93.

62 Очень коротко суть этой теории можно представить так: в XIII–XII вв. до Р. Х. обострились противоречия между крестьянами Ханаана и правящей аристократией. В это время на востоке Иордана поселилась небольшая группа людей, пришедших из Египта и исповедовавших религию Яхве. Крестьян Ханаана привлекло это религиозное учение, в котором провозглашается равенство всех перед Божественным законом и обещается освобождение от рабства, наделение землёй простых людей. В результате они сначала примкнули к представителям этой группы, потом подняли восстание против своих правителей, основали своё государство и приняли название Израиль.

63 Многие исследователи отмечают влияние марксистской идеологии на суждения Дж. Менденхолла (хотя сам этот автор отвергает подобные параллели), также А. Хаузер сравнивает представления Дж. Менденхолла о древнем Израиле с известным движением в Америке XIX–XX вв., получившим название «социальное Евангелие» (Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 7–8).

крестьяне⁶⁴; 6) израильтяне (по книгам Иисуса Навина и Судей) оккупировали периферийные и малозаселённые области, в которых не было крупных городов-государств (в случае восстания они заняли бы лучшие территории); 7) древний текст Суд. 1 повествует о продолжительной борьбе Израиля против городов Ханаана, причём отмечается слабость Израиля в войне против крупных городов; 8) единство Израиля как народа, которое предполагается теорией Дж. Менденхолла, не подтверждается Книгой Судей⁶⁵; 9) Дж. Менденхолл недооценивает силу ханаанских царей⁶⁶; 10) отождествление израильтян с хапиру⁶⁷, которое принимает Дж. Менденхолл, необоснованно.

Сразу вслед за статьёй публикуется отклик на неё Т. Томпсона (Thomas L. Thompson) «Исторические заметки по “Завоеванию Израилем Палестины: крестьянское восстание?”»⁶⁸. Этот автор отмечает: если А. Хаузер критикует теорию социальной крестьянской революции с точки зрения библейской традиции, то он будет оценивать её с позиции

64 Теоретически можно предположить, что в официальной версии истории Израиля, которая была составлена в период монархии, было бы действительно неуместным описание процесса происхождения Израиля в результате восстания против правящей верхушки. Однако в книгах Ветхого Завета должны были бы остаться хотя бы косвенные намёки на это (Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 10).

65 Если бы Израиль в эпоху Судей был единым народом и имел бы место «диктат» Закона, то непонятно, как были бы возможны противозаконные поступки Гедеона и его отца (Суд. 6, 25–32; 8, 24–27), а также Иеффая (Суд. 11, 30–40) (Hauser A. Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion? P. 12).

66 Как неорганизованные палестинские крестьяне с их плохим оружием (а может и без оружия), без опыта войны могли бы победить хорошо вооружённые армии правящих классов? Предполагаемая Дж. Менденхоллом слабость ханаанских царей противоречит тексту Библии, в том числе тому настроению, которое передаёт песнь Деворы, эйфория которой по случаю победы над хананеями говорит о том, как на самом деле сложно было израильтянам бороться против «ханаанских колесниц» (Ibid.).

67 В документах из Амарны упоминается о некоей группе людей, именуемых хапиру. Эти люди жили вдали от крупных городов, были изгоями и занимались частично сельским хозяйством, частично разбоями. «Высказанное ещё в начале XX в. предположение о том, что под термином *хапиру* скрывается первоначальная форма этнического обозначения *ибри* (“еврей”), вызвало длительную и горячую дискуссию. Хотя и теперь имеются отдельные сторонники гипотезы отождествления *хапиру* и *ибри*, однако после опубликования в 1954 г. материалов международной конференции, на которой всесторонне обсуждалась эта проблема, большинство исследователей решительно отказались от такой идентификации, не имеющей ни лингвистической, ни исторической опоры» (Снигурёв Р., *прот.* Библейская археология. М.: Изд. Московского подворья ТСЛ, 2007. С. 169).

68 Thompson T. Historical Notes on «Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion?». P. 20–27.

археологии⁶⁹. И здесь он отмечает три недостатка данной гипотезы. 1) Теория социальной крестьянской революции появилась как антитезис к господствовавшей ранее теории мирного проникновения⁷⁰. Однако, по мнению Т. Томпсона, Дж. Менденхолл и Н. Готвальд не предложили полноценной критики этой теории, особенно интерпретации тех данных, которые свидетельствуют в пользу этой версии (р. 21). 2) Дж. Менденхолл и Н. Готвальд в рамках своей концепции говорят о том, что крестьяне Палестины занимались отгонным скотоводством и ссылаются на подобную практику в тестах Мари. Однако такой аргумент несерьёзен, так как тексты Мари отстоят от времени поселения Израиля в Ханаане на полтысячелетия, да и в Междуречье совсем другие условия для сельского хозяйства (р. 23). 3) Социальное расслоение, которое предполагается в рамках рассматриваемой гипотезы, сильно преувеличено, поскольку, по мнению Т. Томпсона, города Палестины в XIII–XII вв. были похожи на большие деревни, обнесённые стенами. Влияние крупных городов не распространялось на центр и гористые местности, а именно там возникли первые израильские поселения. Напротив, крупные города не были заняты израильянами (р. 25).

Далее напечатана статья Дж. Менденхолла «Между богословием и археологией»⁷¹. Формально статья рассматривается как ответ на критику А. Хаузера и Т. Томпсона, однако по факту автор отказывается вступать в дискуссию, говоря о «пропасти между богословием и археологией», о принципиальном отличии его подхода (метод исторической критики) от подходов А. Хаузера (теология) и Т. Томпсона (полевая археология)⁷². Говорит, что все десять пунктов А. Хаузера — результат его

69 Т. Томпсон очень кратко говорит о том, что современные библеисты не считают библейские повествования надёжными источниками по истории древнего Израиля (*Thompson T. Historical Notes on «Israel's Conquest of Palestine: A Peasants' Rebellion?»*. P. 20); в своих ответах Дж. Менденхолл и Н. Готвальд будут ссылаться на этот тезис, говоря, что Т. Томпсон уже сам частично опровергает критику А. Хаузера.

70 Теория мирного проникновения — концепция, разработанная в 20-е — 30-е годы XX в. А. Альтом и М. Нотом. Суть её в следующем: «Израильяне переселялись в этот регион постепенно и мирно, заселяясь на свободных землях между существовавшими ханаанскими городами. В конце концов, они смешались с коренным ханаанским населением и объединились под знаменем Яхвизма, что превратило их в единый народ» (*Мейнор Д. Книга Иисуса Навина*. С. 155).

71 *Mendenhall G. Between Theology and Archaeology*. P. 28–34.

72 Впрочем, сам отмечает, что на большинство критических замечаний уже прямо или косвенно дан ответ в его статье, напечатанной в 1976 г. в журнале «Библейский археолог»: *Mendenhall G. «Change and Decay in All Around I See»: Conquest, Covenant, and The Tenth Generation // Biblical Archaeologist*. 1976. Vol. 39. № 4. P. 152–157.

непонимания, а иногда и просто ложь (р. 29)⁷³. Заявляет, что мы недооцениваем роль религии в возможности создания нового общества, говорит, что процессы, происходившие в Израиле в начале XII в. до Р. Х., сравнимы с событиями на Аравийском полуострове в VII в. по Р. Х.; с его точки зрения, нет альтернативной теории, которая позволила бы объяснить разницу между библейскими и археологическими свидетельствами (р. 31). Дж. Менденхолл отмечает, что критики неверно понимают структуру деревенских поселений: Израиль с его деревенским населением и культурой резко отличался, с одной стороны, от «города» (причём с точки зрения идеологии и этики), с другой стороны, от «степи», то есть от кочевых групп (р. 33). В заключительной части говорит о фактической возможности некоего синтеза теорий мирного проникновения и социальной революции⁷⁴.

После этого публикуется очень краткий ответ⁷⁵ А. Хаузера на предыдущие рецензии. В этом ответе автор прежде всего откликается на резкие высказывания Дж. Менденхолла и отмечает: общепризнанные нормы требуют или опровержения доводов критиков, или принятия их замечаний, а поскольку Дж. Менденхолл не делает ни того, ни другого, то А. Хаузер не видит смысла в дальнейшем диалоге с ним (р. 35). Далее А. Хаузер отвечает Т. Томпсону, рассуждая об авторитете библейских повествований⁷⁶ и отвергая причисление себя к сторонникам концепции мирного проникновения (которое присутствует в работах его оппонентов).

Затем напечатана подробная рецензия Н. Готвальда «Гипотеза революционного происхождения Древнего Израиля: ответ Хаузеру и Томпсону»⁷⁷, в которой он сначала рассматривает статью А. Хаузера,

73 Дж. Менденхолл отвергает всякие параллели между его концепцией и социально-экономическими теориями нового времени (марксизм, «социальное Евангелие»), с сарказмом «удивляется», что его обсуждение инцидента в Ваал-Фегоре избежало ассоциаций с фрейдизмом (*Mendenhall G. Between Theology and Archaeology*. P. 29–30).

74 Отмечается, что отдельные небольшие группы мигрантов могли проникать в Палестину из Сирии на протяжении долгого времени и своего пика этот процесс достиг в ранний железный век. Однако «эти мигранты были “Израиелем” не в большей мере, чем переселенцы в Новый свет в XVIII и XIX вв. были “американцами”» (*Mendenhall G. Between Theology and Archaeology*. P. 34).

75 *Hauser A. Response*. P. 35–36.

76 А. Хаузер соглашается, что библейские повествования в том виде, в котором мы их имеем, не являются историческими документами, однако это единственный прямой и легко идентифицируемый источник, который у нас есть (*Hauser A. Response*. P. 35–36).

77 *Gottwald N. The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Hauser and Thompson*. P. 37–52.

затем заметку Т. Томпсона⁷⁸. По сути, Н. Готвальд делает то, что в идеале должен был сделать Дж. Менденхолл: он рассматривает и комментирует все десять доводов А. Хаузера против теории социальной крестьянской революции. Выборочно перечислим наиболее интересные мысли. Он отмечает, что гипотеза ещё находится в стадии становления, потому его ответы следует рассматривать в ключе уточнения и развития формулировок. Сразу предлагается идея: на протяжении истории революции часто приводили к образованию новых обществ, а так как существующие гипотезы, объясняющие появление Израиля, неудовлетворительны, то необходимо рассмотреть эту версию как вариант (р. 37–38). Насчёт методологии, признание связи между социально-экономическим устройством Израиля и его религией — единственный выход из тупика в попытках понять истоки израильтян (р. 40, 47). Главная корректирующая мысль: крестьянскую революцию нужно рассматривать не как кратковременное событие, а как борьбу, которая продолжалась на протяжении столетий (и закончилась только во времена Давида)⁷⁹. Восставшие хананеи действительно сначала обосновались в центральных и горных областях, основав Израиль, и только после этого медленно и постепенно расширяли сферу своего влияния (ответ на возражения 6, 7 и 9, см. выше)⁸⁰. В ответ на возражение 5 Н. Готвальд приводит библейские свидетельства, подтверждающие пополнение Израиля за счёт новообращённых хананеев⁸¹.

Отвечая Т. Томпсону, Н. Готвальд отмечает неправомерность представлений последнего о малых размерах городов древней Палестины и их сильной зависимости от сельского хозяйства. Самое важное в том,

78 Многие тезисы, отмеченные в данной статье, впоследствии были представлены в монографии Н. Готвальда «Народы Яхве: социология религии освобождённого Израиля, 1250–1050 гг. до н. э.» (*Gottwald N. Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 BCE. New York: Orbis Books, 1979*). На русский язык данная книга не переводилась.

79 Ещё одно важное уточнение: Дж. Менденхолл предполагает резкую поляризацию населения на две враждующие группы, тогда как наверняка были нейтральные силы, которые лишь постепенно делали выбор в пользу одной из сторон (*Gottwald N. The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Hauser and Thompson. P. 42*).

80 Н. Готвальд рассуждает: революция побеждает в первую очередь в регионах, где легче преодолеть сопротивление правящих классов, распространяясь со временем на более укрепленные области. Как правило, база крестьянского восстания создаётся в местности, недоступной для военного и административного контроля (*Gottwald N. The Hypothesis of the Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Hauser and Thompson. P. 43–44*).

81 Раав и её родственники (Нав. 6), перебежчик и его семья в Вефиле (Суд. 1, 22–26), одоламитяне и другие группы в Иудее (Быт. 38), жители Гаваона, кенеи, рехавиты.

что социально-экономические противоречия связаны не с размерами городов и их удалённостью от сильных центров, а с несправедливым распоряжением прибылью. Кроме того, израильтяне могли сначала блокировать крупные города при сохранении их автономии (как это произошло с Иерусалимом) (р. 49–50).

В завершение темы рассмотрим ответ⁸² А. Хаузера на рецензию Н. Готвальда, который напечатан уже в следующем восьмом выпуске. Выразив благодарность за подробную рецензию, А. Хаузер резонно замечает: как можно религию древнего Израиля рассматривать лишь как функцию политики и экономики? Разве величайшие религии не предполагают выхода из повседневности и стремления к горнему (также приводится пример М. Лютера и говорится о невозможности свести Реформацию к социально-экономической борьбе) (р. 47)? Далее А. Хаузер настаивает на методологической необходимости положить в основу изучение текста Библии, а не данные археологии и социологии (р. 48). Наконец, отмечает, что библейские тексты, приводимые Н. Готвальдом в обоснование его теории, открыты для других интерпретаций и рассматривать их как иллюстрации можно только, если априори принять теорию социальной революции (р. 49).

Подводя итог нашему обзору публикаций, посвящённых теории социальной крестьянской революции, отметим, что в рассмотренных статьях JSOT представлен достаточно полный анализ этой гипотезы, причём особенно ценно участие в дискуссии основоположников этой точки зрения — Дж. Менденхолла и Н. Готвальда.

Теперь рассмотрим отдельную статью седьмого выпуска, которую написал известнейший израильский библеист-текстолог Э. Тов (думается, он в подробном представлении не нуждается) на раннем этапе своей научной деятельности. Название статьи — «Природа еврейского текста, лежащего в основе LXX: обзор проблем»⁸³. Вводное замечание автора: говоря о реконструкции еврейского Vorlage LXX, необходимо учитывать, что переводы отдельных книг были сделаны разными людьми, в разное время, в различных местах и что они отражают различные этапы становления еврейской Библии (р. 53). В статье рассматриваются вопросы географического происхождения Vorlage Септуагинты, а также отношения между оригиналом Септуагинты и другими свидетелями (рукописи Мёртвого моря, Самарянское Пятикнижие). И по всем

82 Hauser A. The Revolutionary Origins of Ancient Israel: A Response to Gottwald // JSOT. 1978. Vol. 3. № 8. P. 46–49.

83 Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems. P. 53–68.

вопросам, как отмечено в конце статьи, результаты исследования в основном отрицательные (р. 61). Относительно места происхождения еврейского оригинала LXX отмечается, что предложенная У. Олбрайтом и разработанная Ф. Кроссом «теория локальных текстов» (сформулированная по аналогии с текстологической концепцией для греческого текста Нового Завета), согласно которой оригинал Септуагинты считается египетским вариантом еврейского текста, Самарянское Пятикнижие — палестинским, масоретский текст — вавилонским, не имеет убедительных доказательств (р. 54–55). Нет никаких специфических «египетских» признаков Vorlage LXX, напротив, есть основания считать этот текст палестинским⁸⁴. Отношения LXX с рукописями из Кумрана: некоторые свитки совпадают в отдельных деталях либо с основным текстом LXX, либо с текстом его определённой группы. Однако оценка этой взаимосвязи осложняется рядом факторов⁸⁵. Далее автор более подробно рассуждает о соответствиях между отдельными рукописями и LXX, утверждая, что три рукописи (4QJerb и 4QSama,b) точно принадлежат традиции, близкой к Vorlage LXX (р. 58–59). Относительно сравнения Самарянского Пятикнижия и LXX, принято считать, что Самарянское Пятикнижие имеет 6000 отличий от MT⁸⁶, при этом в части этих случаев (1600 или 1900) Самарянское Пятикнижие совпадает с LXX. Но далеко не все эти совпадения связаны с Vorlage LXX; они могут отражать общую экзегезу редакторов этих текстов (р. 60), поэтому говорить об особых отношениях между Самарянским Пятикнижием и Vorlage LXX преждевременно.

84 В «Письме Аристее» сказано, что переводчики использовали рукопись, привезённую из Иерусалима; переводы книг Есфири и Екклесиаста точно были сделаны в Палестине; есть очевидные связи между Vorlage LXX и еврейскими текстами Палестины (Самарянское Пятикнижие, рукописи Мёртвого моря) (*Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems*. P. 55).

85 Во-первых, не всегда вариантное чтение LXX отражает именно чтение еврейского Vorlage LXX (оно может быть следствием определённой интерпретации); во-вторых, общие чтения у LXX и определённой рукописи могут быть ближе оригиналу, чем чтение масоретского текста, но могут быть и вторичными (последние случаи более интересны для исследователя, так как позволяют говорить об общности между этими свидетелями). В-третьих, если какая-то рукопись опубликована частично, то оценивать ее отношения к тексту LXX преждевременно, нужно дождаться публикации полного текста рукописи. В-четвёртых, нужно изучать не только соответствия, но и различия между свидетелями (*Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems*. P. 57–58).

86 В примечании уточняется, что число 6000 берётся из «списка Уолтона», опубликованного в XVII в.; далее Э. Тов отмечает, что данный список должен быть пересмотрен на основе новейших критических изданий текста (*Tov E. The Nature of the Hebrew Text Underlying the LXX: A Survey of the Problems*. P. 60, 66).

В конце седьмого выпуска напечатаны три рецензии: Г. Хазеля на книгу Э. Отто «Праздник опресноков в Галгале»⁸⁷, А. Милларда на книгу Г. Драйвера «Семитское письмо от пиктограммы к алфавиту»⁸⁸; также почему-то повторно напечатана рецензия Р. Клементса на книгу Т. Меттингера «Царь и Мессия. Гражданская и сакральная легитимация израильских царей» (которая уже была в предыдущем выпуске). В книге Э. Отто описан ритуал в Галгале, который предположительно совершался в период между завоеванием земли и восстановлением Иерихона. В первой части труда говорится о семидневном празднике опресноков как характерной особенности этого ритуала, во второй части предлагается реконструкция источника V, который содержал описание завоевания и завета в Галгале. Проблемными сторонами исследования названы постулирование источника V, а также предположение о существовании особого ковчега в Галгале, отличного от ковчега в Силоме (р. 73). В книге Г. Драйвера рассматривается история клинописи, а также переход от слогового письма к алфавитному; в частности, подробно анализируются вопросы об истоках греческого алфавита, а также о происхождении названий букв. По мнению рецензента, книга является самым полным исследованием вопроса на английском языке, поэтому с ней должен ознакомиться каждый, кто изучает Ветхий Завет (р. 74). В то же время в книге Г. Драйвера есть ряд недостатков, из-за чего вскоре потребуется новое исследование по данной теме (р. 76).

JSOT. Vol. 3. № 8. (Август 1978). 74 p.

Восьмой выпуск содержит, кроме издательского предисловия, шесть публикаций: две статьи, один авторский ответ на рецензию (уже рассмотренный нами ответ А. Хаузера на статью Н. Готвальда), один анонс, один библиографический обзор и одну краткую рецензию. Во вводной заметке редакция выражает благодарность подписчикам, благодаря которым журнал жизнеспособен, анонсированы некоторые монографии, которые планировалось выпустить в серии «Прибавлений» к журналу. Сообщается о том, что не все планируемые цели достигнуты, однако

87 Hasel G. Review of: Otto E. Das Mazzotfest in Gilgal. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Heft 107. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W. Kohlhammer, 1975. P. 72–73.

88 Millard A. Review of: Driver G. R. Semitic Writing from Pictograph to Alphabet. The Schweich Lectures of the British Academy, 1944 / ed. S. A. Hopkins. 3rd ed. London: Oxford University Press, 1976. P. 74–76.

большим плюсом является тот факт, что множество учёных приняли участие в дискуссиях и публикациях (р. 2).

Открывается выпуск весьма обширной статьёй датского библеиста К. Йеппесена (Knud Jeppesen) «Новые аспекты в изучении Книги Михея»⁸⁹. Эта публикация представляет собой подробный обзор шести монографий по Книге пророка Михея⁹⁰, изданных в 1975–1977 гг. Автор делит рассматриваемые труды на две группы: в одних самому Михею атрибутируется меньшая часть книги (в основном 1–3 главы), тогда как в других — большая часть. Сначала отмечено, что традиция приписывать Михею только главы 1–3 возникла после работ Б. Штаде в 1880-х годах и долгое время доминировала в научных исследованиях. В готовившемся (по состоянию на 1978 г.) комментарии на малых пророков Х. Вольф (H. Wolff) полностью поддержал эту точку зрения (р. 5). Далее рассматривается комментарий Дж. Мейса (James Mays), в котором утверждается, что Михей проповедовал около 701 г. до Р. Х., его подлинными пророчествами являются фрагменты глав 1–3, в которых говорится о суде над Иерусалимом; затем накануне вавилонского плена были составлены 6, 2 — 7, 6, в после пленный период добавлены остальные фрагменты (в основном, утешительного характера⁹¹) (р. 5–7). В обширной работе Б. Рено (B. Renaud) реализуется концепция периодического «перечитывания» пророческих книг: каждое «перечитывание» предполагает осмысление, развитие идей пророка, применение их к своей эпохе и редакцию (расширение) текста книги. Из этого учёный делает вывод о том, что процесс формирования книги включает в себя четыре этапа и охватывает период с VIII по II вв. до Р. Х.⁹² Далее

89 Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 3–32.

90 Причём из рассматриваемых монографий избирательно излагаются только взгляды на авторство и процесс происхождения Книги пророка Михея.

91 Впрочем, Дж. Мейс не делает акцента на противопоставлении пророчеств суда и прощения, считая их двумя аспектами деятельности Яхве среди народа (Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 8).

92 Б. Рено выделяет четыре этапа формирования Книги пророка Михея: ядро книги (1–3; 6, 9–15) восходит к самому Михею и его ученикам (между 711 и 701 гг.), причём Михей считается пророком суда (Б. Рено не видит возможность атрибутировать Михею пророчества о спасении, при этом обозначает две крайности: одни библеисты считают, что одному и тому же автору не могут принадлежать столь разные по тематике фрагменты, другие, напротив, считают, что каждый пророк должен был произносить и грозные, и утешительные пророчества). Затем во время плена появился 6, 2 — 7, 7 как ещё один фрагмент, содержащий обвинения и плачи. После, в персидский период (V–IV вв.), книга была «перечитана» священниками, которые добавили в духе Второиисаии утешительные пророчества. Наконец, в III–II вв. были добавлены отдельные небольшие фрагменты

рассматриваются труды второй группы, в которых большая часть книги приписывается пророку Михею⁹³. В. Рудольф, автор толкования на Книгу пророка Михея в комментарии на Ветхий Завет, вышедшем в 1975 г. на немецком языке, признавал авторство Михея в отношении почти всей книги⁹⁴, считая позднейшими дополнениями только 4, 1–4; 5, 6–8; 7, 8–20⁹⁵. Он отказывался считать Михея бедным крестьянином, храмовым пророком или учеником пророка Исаии (распространённые мнения о личности пророка), видя в нём представителя «народа земли» — деревенской элиты, человека, желавшего воссоединения двух Царств под скипетром Мессии — потомка Давида (р. 15–16). В комментарии Л. Аллена (Leslie Allen), вышедшем в 1976 г., дополнениями признаются 4, 1–4.6–8; 7, 8–20⁹⁶; при этом сам комментарий «сознательно консервативен» (р. 16), и автор делает акцент на том, что пророк Михей одновременно проповедовал суд и спасение, он хотел «огорчить спокойных» и «успокоить огорчённых»; и именно взвешенный баланс между судом и утешением в его проповеди способствовал покаянию народа во главе

(2, 12–13 отредактированы в духе Второзахии, а 1, 5 и 6, 16 отражают антисамарянские настроения II в.), так что только во II в. книга приняла нынешний вид (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research*. P. 10–13).

93 При переходе к обзору трудов, в которых большая часть книги признаётся подлинной, К. Йеппесен замечает: за последние 100 лет такая точка зрения иногда встречалась в работах известных библеистов, однако впервые сразу несколько учёных в одно и то же время выступили в поддержку тезиса, что Михею принадлежит большая часть текста его книги (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research*. P. 13–14).

94 Этот учёный основывал свой подход на утверждении: служение пророка Михея проходило в правление всех трёх царей (Иоафам, Ахаз, Езекия), которые указаны в Мих. 1, 1 (тогда как многие «минималисты», приписывающие Михею только материал 1–3 глав, ограничивают деятельность пророка несколькими годами правления Езекии).

95 Заключительная часть (7, 8–20), по мнению В. Рудольфа, является литургическим текстом после пленного периода, который был добавлен к уже существовавшей книге Михея до 445 г. (до восстановления стен Иерусалима) (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research*. P. 15).

96 От модели, предлагаемой В. Рудольфом, отличается только средний фрагмент. Кроме того, причины добавления указанных фрагментов — иные, чем у В. Рудольфа. Например, фрагмент 7, 8–20 рассматривается не как «дополнение», а как богословско-поэтическая композиция, завершающая книгу и придающая ей статус произведения искусства (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research*. P. 19).

Особенно отмечается, что Л. Аллен датирует фрагмент 2, 12–13 эпохой самого Михея (тогда как большинство других комментаторов относят его к вавилонскому плену) и применяет эти слова к тем беженцам-иудеям, которые накануне событий 701 г. пришли в Иерусалим из своих городов; им пророк предрекает возможность возвращения в свои поселения (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research*. P. 18).

с царём Езекией (р. 17, 18). Михей представляется религиозным комментатором политических и экономических событий своего времени, он обличает аристократию, которая во время расцвета первой половины VIII в. присвоила значительную власть, что привело к пренебрежению заповедями Яхве (р. 18). Наконец, последний рассматриваемый комментарий принадлежит А. Ван дер Вауде (A. S. Van der Woude) и написан на голландском языке⁹⁷. Этот автор относит всю книгу к VIII в. (в противовес большинству критиков), но считает, что главы 6–7 написаны другим автором — пророком североизраильского происхождения, который имел то же имя Михей⁹⁸. Обе изначально отдельные книги были соединены редактором (р. 20). В первой части (главы 1–5) А. Ван дер Вауде не отделяет друг от друга пророчества суда и спасения, а считает, что в этих фрагментах отражается дискуссия между людьми, которые придерживались диаметрально противоположных взглядов (р. 21). В заключение своей статьи К. Йеппесен задается вопросом, какие же из представленных концепций будут поддержаны будущими комментаторами Книги пророка Михея, тем более что сами авторы появившихся почти что в одно время монографий не имели возможности вступить в дискуссию друг с другом (р. 23).

После идёт чрезвычайно интересная (по нашему мнению) статья Ч. Избеля (Charles D. Isbell) «4 Цар. 22, 3 — 23, 24 и Иер. 36: стилистическое сравнение»⁹⁹. В этой статье предлагается сравнительный анализ двух указанных библейских фрагментов: чтение книги Закона перед царём Иосией и чтение свитка пророчеств Иеремии перед Иоакимом. Автор утверждает, что это — первый в научной библеистике подобный разбор двух обозначенных отрывков (р. 33). Во-первых, отмечаются следующие сходства двух фрагментов: 1) чтение ранее неизвестного свитка; 2) заявление об авторитете читаемого текста (причём здесь автор выделяет три аспекта: пророческое подтверждение авторитета свитка, обозначение содержания этого свитка термином *דְּבָרִים* («слова»), представление

97 Автор обзора сокрушается, что столь оригинальная работа доступна только на этом малоупотребительном языке и говорит, что она заслуживает публикации на одном из основных языков (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 20*).

98 Как отмечает К. Йеппесен, идея североизраильского происхождения Мих. 6–7 не нова, её самое раннее упоминание относится к 1777 г., затем в научный оборот её ввёл в начале XX в. А. ван Хунакер, после чего она была также представлена в статье Ф. К. Бёркитта, напечатанной в 1926 г. Те учёные, которые принимают эту концепцию, считают, что не названный город в Мих. 6–7 — это Самария (*Jeppesen K. New Aspects of Micah Research. P. 22*).

99 *Isbell Ch. 2 Kings 22, 3 — 23, 24 and Jeremiah 36: A Stylistic Comparison. P. 33–45.*

свитка как вести от Бога); 3) содержание вести также имеет три сходства: пророчество о «наведении зла» на жителей Иерусалима (4 Цар. 22, 16 || Иер. 36, 31), заявление о «великом гневе» Яхве (4 Цар. 22, 13 || Иер. 36, 7), надежда, что в случае реформ (перемен) зла можно избежать (р. 34–36). Во-вторых, в обоих фрагментах обнаруживаются сходные действия царей (обозначаемые одними и теми же терминами), но с разными результатами: 1) разрыв, раздираание (קָרַע): Иосия разодрал одежды, демонстрируя смирение и раскаяние, Иоаким отрезал части свитка, показывая презрение к его содержанию; 2) сжигание: Иосия сжигал атрибуты языческого культа (положительные действия, свидетельствующие о принятии прочитанного), Иоаким сжёг свиток (деструктивное действие, демонстративный отказ повиноваться пророческому слову), причём и в 4 Цар. 23, и в Иер. 36 глагол שָׂרַף используется в пяти различных стихах¹⁰⁰ (р. 37–38). В-третьих, заметны следующие контрасты в этих двух отрывках: 1) реакция царя: Иосия **услышал** содержание свитка и поступил в соответствие с его требованиями, тогда как Иоаким демонстративно **не слушал** ни слова пророка, ни просьбы своих подданных не сжигать свиток (Иер. 36, 25); 2) ответ Бога на действия царя: Иосии сказано, что Бог «услышал его» (4 Цар. 22, 19), Иоакиму же предрекаются проклятия (Иер. 22, 18–19); Иосия избежал наказания, уготованного народу, тогда как Иоаким погиб вместе с людьми (р. 38–40). В конце статьи обсуждается вопрос влияния 4 Цар. 22–23 на Иер. 36. Автор принимает концепцию девтерономической истории в варианте Ф. Кросса и говорит, что 4 Цар. 22–23 относятся к первой редакции девтерономической истории и датируются примерно 621 г. до Р. Х.¹⁰¹, тогда как Иер. 36 написан после 605 г. до Р. Х.; при этом составитель Иер. 36 явно имел перед собой 4 Цар. 22–23 и описал инцидент с Иоакимом, явно намереваясь подчеркнуть контраст между ним и праведным Иосией (р. 41–43).

Вслед за уже рассмотренным нами ответом А. Хаузера опубликовано описание замечательного проекта: американский учёный У. Хуппер (William G. Hopper) анонсирует «Указатель английской периодической литературы по Ветхому Завету»¹⁰². В данной публикации автор

100 Ч. Избель в статье пишет, что в каждом отрывке глагол «жечь» используется ровно пять раз, однако это неточность, поскольку в 4 Цар. 23 этот глагол встречается шесть раз из-за того, что в 4 Цар. 23, 15 он употребляется дважды.

101 Автор доказывает, что даже пророчество Олдамы 4 Цар. 22, 15–20 (которое сам Ф. Кросс считал добавлением редактора периода плена) является частью первой редакции, только его последний стих (20) признаётся добавлением позднего редактора (*Isbell Ch. 2 Kings 22, 3 – 23, 24 and Jeremiah 36: A Stylistic Comparison*. P. 42).

102 *Hopper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament*. P. 50–60.

говорит о промежуточных результатах семилетней работы над проектом, обозначает свои цели¹⁰³, приводит некоторые рубрики будущей книги в качестве примеров. Примечательно, что первый том этого ставшего в итоге 9-томным¹⁰⁴ монументального труда вышел в печать только через девять лет (в 1987 г.) после публикации данного анонса! Итоговое название серии: «Указатель английской периодической литературы по Ветхому Завету и исследованиям древнего Ближнего Востока». Как отметил У. Хаппер уже в предисловии к первому тому, работа над проектом велась в течение 16 лет, были обработаны все выпуски более 600 периодических изданий с 1769 до 1969/1970 г. (статьи, появившиеся после указанного года, который стал временем начала работы над проектом, уже не вошли в «Указатель»). Характерно, что последние добавления в список были сделаны, когда том уже был готов к печати (потому не может быть абсолютной уверенности, что указаны все публикации)¹⁰⁵. В итоговом варианте с 1 по 8 том (изданы в 1987–1999 гг.) содержится систематический каталог всех статей по указанной тематике, тогда как дополнительный том 9, изданный в двух частях в 2010–2011 гг., содержит только списки авторов¹⁰⁶.

Публикуемый далее библиографический обзор¹⁰⁷ составлен британским учёным Б. Чилтоном (Bruce Chilton), который рассматривает пять

103 Всего три цели: 1) собрать все статьи по Ветхому Завету на английском языке (в том числе учесть публикации на английском языке в иноязычных журналах); 2) обработать малоизвестные журналы, особенно издания XIX в., которыми многие пренебрегают; 3) использовать схему систематизации, аналогичную той, которую Б. Мецгер применил в своём «Указателе периодической литературы о Христе и Евангелиях» (*Metzger B. M. Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels*. Leiden: Brill, 1966. (New Testament Tools and Studies; vol. 6)). См.: *Hopper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament*. P. 51.

104 Примечательно, что в 1978 г. У. Хаппер ожидал, что весь проект будет ограничен 1–2 томами (*Hopper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament*. P. 51), тогда как на выходе получилось 9 томов (8 систематических и каталог авторов в двух частях)!

105 *Hopper W. An Index to English Periodical Literature on the Old Testament and Ancient Near Eastern Studies*. Metuchen (N. J.): The American Theological Library Association; London: The Scarecrow Press, 1987. (ATLA Bibliography Series; vol. 1, № 21). P. XIII, XV, XX.

106 Безусловно, было бы замечательно и нам иметь аналогичный каталог всех русскоязычных журнальных публикаций. Понятно, что частично подобные списки существуют (например, в библиотеках духовных академий есть ещё составленные в дореволюционный период каталоги журнальных публикаций), однако чего-либо близкого к труду У. Хаппера по масштабу и охвату у нас нет. Впрочем, в наше время подобный проект более перспективно выглядит в электронном виде, так как будет возможность его пополнения новыми публикациями по мере их появления.

107 *Chilton B. A Cornucopia of Targum and Pseudepigrapha Studies from Scholars*. P. 61–70.

книг, изданных «Обществом библейской литературы» (SBL — Society of Biblical Literature) в 1976–1977 гг. Из этих пяти публикаций две посвящены таргумам и три — ветхозаветным апокрифам¹⁰⁸.

В конце выпуска напечатана рецензия А. Олда (A. Graeme Auld) на книгу шведского библеиста С. Тенгстрёма «Шестикнижие. Изучение литературной истории»¹⁰⁹. Как отмечает рецензент, книга С. Тенгстрёма появилась в одно время с монографией Р. Рендторфа «Проблема истории преданий Пятикнижия», однако здесь автор пошёл противоположным путём: он предложил новое разграничение «слоёв» Пятикнижия, причём самый древний и обширный слой он датирует домонархической эпохой. По мнению С. Тенгстрёма, этот древнейший источник был написан в Сихеме, одна из его магистральных концепций — идея двенадцати колен Израиля. По мнению рецензента, в книге немало спорных построений, главный недостаток — постулирование домонархического происхождения традиции 12-ти колен. С. Тенгстрём

108 *Aberbach M., Grossfeld B.* Targum Onqelos on Genesis 49: Translation and Analytic Commentary. Missoula: Scholars Press, 1976. (SBL Aramaic Studies; vol. 1); *Lund S., Foster J.* Variant Versions of Targumic Traditions Within Codex Neofiti 1. Missoula: Scholars Press, 1977. (SBL Aramaic Studies; vol. 2); *Slingerland H. D.* The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Critical History of Research. Missoula: Scholars Press, 1977. (SBL Monograph Series; vol. 21); *Charlesworth J. H., Dykers P.* The Pseudepigrapha and Modern Research. Missoula: Scholars Press, 1976. (SBL Septuagint and Cognate Studies; vol. 7); *Studies on the Testament of Abraham* / ed. G. W. E. Nickelsburg. Missoula: Scholars Press, 1976. (SBL Septuagint and Cognate Studies; vol. 6).

Отметим наиболее важные суждения рецензента по каждой книге. В монографии М. Абербаха и Б. Гроссфельда подробно разбирается весь текст Быт. 49 в таргуме Онкелоса (тогда как другие учёные ограничивались анализом кратких отрывков); в то же время отмечается ряд недочётов (отсутствие полного арамейского текста таргума, цитирование отцов Церкви на английском языке) и главный методологический недостаток — не анализируется связь текста таргума Онкелоса с другими таргумами (*Chilton B.* A Cornucopia of Targum and Pseudepigrapha Studies from Scholars Press. P. 63–64). Книга С. Лунд и Дж. Фостера содержит анализ вариантов текста в рукописях таргума Неофити; монография предназначена для узких специалистов, её главный изъян в том, что не обсуждаются вопросы о природе разночтений: являются ли они текстологическими или вызваны диалектными различиями (*Chilton B.* Cornucopia of Targum and Pseudepigrapha Studies from Scholars Press. P. 66). Труд Х. Слингерленда содержит обзор всей научной литературы по «Завету двенадцати патриархов», в этом его ценность. Книга Дж. Чарльзворта представляет собой библиографический обзор работ по псевдоэпиграфам, опубликованных в 1960–1975 гг. Последняя рецензируемая книга — сборник статей по «Завещанию Авраама», ядро которого составили доклады, прочитанные на симпозиуме в 1972 г.

109 *Auld A. G.* Review of: *Tengström S.* Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie. Lund: CWK Gleerup, 1976. (Coniectanea biblica. Old Testament Series; vol. 7). P. 71–74.

не представляет критики аргументов тех учёных, которые доказывают, что система 12-ти колен является идеализированным выражением поздней реальности (р. 74).

JSOT. Vol. 3. № 9. (Октябрь 1978). 73 р.

Девятый выпуск содержит пять публикаций: две обширные статьи и три краткие рецензии. Начальная статья написана Т. Томпсоном и называется «Исторический фон патриархов: ответ Уильяму Деверу и Малкольму Кларку»¹¹⁰. Это самая обширная из всех уже рассмотренных нами публикаций журнала (считая все выпуски № 1 — № 9). При этом, несмотря на внушительный объём, статья достаточно скучная (на наш субъективный взгляд) и к библеистике имеющая весьма отдалённое отношение. С точки зрения содержания статья могла бы называться «Сельское хозяйство древней Палестины в ранний и средний Бронзовый век». В статье автор рассматривает (на основании климата, географии Палестины, а также имеющихся археологических данных) принципы организации сельского хозяйства в различных регионах древней Палестины¹¹¹. Т. Томпсон полемизирует с У. Девером, который привлекал рассказы о патриархах для реконструкции истории древней Палестины, и с М. Кларком, который использовал данные археологии для объяснения Книги Бытия. Оба указанных подхода признаются Т. Томпсоном некорректными. Так как в Библии сказано о переселении Авраама из Месопотамии в Палестину, Т. Томпсон уделяет внимание критике мнений тех учёных, которые проводили параллели между сельскохозяйственным бытом государства Мари и организацией экономики Палестины. Т. Томпсон заявляет, что данные о жизни семитов в Мари не имеют отношения ни к библейским, ни к палестинским исследованиям (р. 9–13).

Следующая статья «Понимание ветхозаветной этики»¹¹² посвящена обсуждению вопросов методологии. Автор критически оценивает идеи, представленные в работах двух немецких библеистов XX в. — Й. Хемпеля

110 *Thompson T.* The Background of the Patriarchs: A Reply To William Dever and Malcolm Clark. P. 2–43.

111 Основная идея заключается в том, что Палестина — конгломерат разнородных регионов, в каждом из которых были свои экономические особенности. В основной части статьи каждый регион рассматривается отдельно, в конце все регионы распределены на пять групп с точки зрения организации сельского хозяйства (*Thompson T.* The Background of the Patriarchs: A Reply To William Dever and Malcolm Clark. P. 30–35).

112 *Barton J.* Understanding Old Testament Ethics. P. 44–64.

(J. Hempel) и В. Эйхродта (W. Eichrodt)¹¹³. В этом смысле его статья имеет сходство с популярной в современной науке критикой концепции «библейского богословия»¹¹⁴ (р. 45). В работах Й. Хемпеля и В. Эйхродта предполагается наличие некоей единой системы ветхозаветных этических принципов, которая существовала в древнем Израиле и развивалась в процессе истории. Дж. Бартон (John Barton), автор статьи, отмечает следующие проблемы в таком подходе: 1) неясно, чью конкретно позицию отражает определённое этическое утверждение¹¹⁵; 2) не учитывается возможность плюралистических взглядов разных социальных групп израильского общества в одно и то же время¹¹⁶; 3) систематизация этических идей основана на текстах, относящихся к различным жанрам¹¹⁷; 4) недостаточно трактовать обоснование соблюдения моральных норм только как простое повиновение правилам, которые установил Бог, ибо в Ветхом Завете указаны и другие основания для нравственного поведения (р. 51).

113 С точки зрения основной идеи статья Дж. Бартон удивительно перекликается с публикацией М. Селезнёва (*Селезнёв М. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 7–28), в которой также обсуждаются вопросы методологии.

114 В книге А. С. Десницкого «Сорок вопросов о Библии» есть глава, которая называется «Существует ли “библейское богословие”» и в которой автор критикует подход, предполагающий некое единое библейское богословие (*Десницкий А. С. Сорок вопросов о Библии. М.: Дарь, 2014. С. 142–151*).

115 Когда мы говорим: «Ветхий Завет утверждает Х», возможны три варианта: а) так считало большинство израильтян; б) так думали некоторые священные авторы; в) Ветхий Завет, взятый как канонический текст, подтверждает данную точку зрения. И не всегда можно однозначно определить, к какому варианту следует отнести данное утверждение (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics. P. 45*). Автор справедливо замечает, что определённое утверждение, встречающееся в Библии, может отражать как взгляды большинства израильтян, так и новаторскую идею, позицию меньшинства (*Ibid. P. 46*). Более того, если, к примеру, этические взгляды пророков VIII в. рассматривать как отражение общественных нормативов, то такой подход означает нивелирование оригинальности самих пророков (*Ibid. P. 48*).

116 «Трактовка ветхозаветной этики у Хемпеля и Эйхродта имеет тенденцию выделять диахроническую ось и игнорировать синхронность» (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics. P. 48*), то есть предполагается, что нравственные представления развивались во времени, но ведь возможен вариант, что в одно и то же время разным группам людей были свойственны различные точки зрения. Далее Дж. Бартон утверждает: представление, что существующие источники дают нам полностью репрезентативную картину этических представлений определённого периода, является ошибочным (*Ibid. P. 50, 53*).

117 Фактически, Й. Хемпель и В. Эйхродт формируют картину последовательного развития этических представлений Древнего Израиля на основе исторического сочинения Х в. (Яхвист), саги IX в. (истории Или и Елисея), пророческих писаний VIII в. (Амос и Осия) и Закона VII в. (Второзаконие) (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics. P. 49*).

Во второй части статьи автор сначала предлагает две методологические рекомендации. Во-первых, ставится акцент на том, что нам явно не хватает знаний по социологии Древнего Израиля, поэтому нет возможности реконструировать этические взгляды всех общественных групп для конкретного периода, так что прежде изучения библейской этики нужно более детально выяснить вопросы, связанные с общественным устройством Древнего Израиля (р. 53). Во-вторых, нужно определиться, какие именно библейские тексты можно использовать для изучения этических представлений. Основное сомнение высказывается относительно привлечения для этих целей повествовательного материала (так как в рассказе могут быть отражены этические принципы, актуальные для самого автора, которые при этом не разделяли сами персонажи)¹¹⁸. В заключительной части автор, во-первых, представляет пример возможного исследования этики Древнего Израиля. Он говорит, что, основываясь на Книге Амоса, можно сделать вывод о признании большинством израильтян середины VIII в. следующих этических принципов (иначе его весть была бы непонятна для аудитории): 1) народы должны соблюдать принципы гуманного ведения войн; 2) недопустимы преступления в социальной сфере: несправедливость к бедным, коррупция и другие (р. 58). Во-вторых, предлагает несколько оснований для нравственного поведения в Древнем Израиле: а) повиновение воле Бога; б) вера в то, что заповеди отражают «естественный закон»; в) идея подражания Богу (как Господь был милостив к беспомощным израильтянам в Египте, так и люди должны проявлять доброту к чужеземцам и людям, нуждающимся в помощи) (р. 59–61).

В конце выпуска № 9 напечатаны три рецензии: Б. Джексона на книгу А. Катша «Библейское наследие американской демократии»¹¹⁹, С. Вальтерса на монографию Б. Бёрча «Установление израильской монархии: рост и развитие 1 Царств 7–15»¹²⁰ и Д. Моргана на диссертацию Л. Пердью «Премудрость и культ»¹²¹. В книге А. Катша рассматривается влияние

118 Например, ставится вопрос: можно ли на основании «эпизодов жены-сестры», в которых патриарх сознательно обманывает иностранного царя, делать вывод, что в эпоху патриархов обман ради достижения благой цели был нормой (*Barton J. Understanding Old Testament Ethics*. P. 56)?

119 *Jackson B. Review of: Katsch A. I. The Biblical Heritage of American Democracy*. New York: Ktav Publishing House, 1977. P. 65–66.

120 *Walters S. Review of: Birch B. C. The Rise of the Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7–15*. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1976. (SBL Dissertation Series; vol. 27). P. 67–70.

121 *Morgan D. Review of: Perdue L. G. Wisdom and Cult*. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1977. (SRL Dissertation Series; vol. 30). P. 71–73.

еврейской библейской и древнееврейской традиции в целом на различные аспекты американской цивилизации, в особенности на законодательство и литературу. Как отмечает рецензент, автор придерживается «некритического панбиблейзма», игнорируя иные источники влияния. В итоге делается весьма сомнительный вывод о масштабном влиянии еврейской Библии и иудейского духа на все сферы американской жизни (р. 65, 66). Несмотря на существенный методологический дефект, в книге обнаруживается много информации, которая может заинтересовать европейского читателя: история американских университетов, список употребительных фраз, основанных на тексте Библии, перечень библейских географических названий (р. 66).

Б. Бёрч в своей монографии по 1 Цар. 7–15 доказывает, что в этом фрагменте есть древняя основа (ок. 55%), текст которой в конце VIII в. был отредактирован в пророческих кругах Северного царства (29 % материала, исследованию этой редакции уделено основное внимание автора); на завершающем этапе около 16% добавил девтеронимический иудейский историк (р. 67). Рецензент отмечает, что представленные Б. Бёрчем аргументы в пользу такого разделения материала 1 Цар. 7–15 неубедительны, а в заключение утверждает, что детально восстановить картину формирования исследуемого фрагмента — за пределами возможностей библейской критики (р. 70).

В диссертации Л. Пердью «Премудрость и культ» представлен анализ египетской, месопотамской и израильской литературы Премудрости с точки зрения её связи с культом. Рецензент высоко оценивает содержание данной работы, говорит о том, что студенты будут благодарны Л. Пердью за его наблюдения и выводы (р. 73). Отдельно отмечается наличие аргументации в пользу допленного происхождения Притч. 1–9 (р. 72). Единственным существенным недостатком работы назван авторский тезис о том, что относящиеся к жанру Премудрости псалмы были составлены специально для богослужебного употребления (р. 73).

Продолжение следует

Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review

Part 2: 1977–1978

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 2: 1977–1978". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (10), 2021, pp. 241–281 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.009

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 № 4 – № 9. Especially the interesting articles should be marked on the following topics: the relationship between Israel and Edom (№ 4), apocalyptic and historiography, the book of Ruth (№ 5), king Saul and the witch of Endor (№ 6), theory of peasants' revolution (№ 7), Micah research, comparison of 2 Kings. 22, 3 – 23, 24 and Jer. 36 (№ 8), ethics of the Old Testament (№ 9).

Keywords: Bible, Old Testament, research, bibliography, Edom and Israel, book of Ruth, 1 Sam. 28, king Saul, Psalm 132, theory of peasants' revolution, Vorlage LXX, Book of Micah, Old Testament ethics.

РЕЦЕНЗИИ



Walter D.

MICHAEL PSELLOS — CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IN BYZANZ: MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE IM VERHÄLTNIS ZU ANTIKE UND SPÄTANTIKE

Berlin: W. de Gruyter, 2017. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 132). 216 S. ISBN 978-3-11-052733-9¹

УДК 82-95 (27-1)

DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.010

Выход монографии, полностью посвящённой богословским и философским взглядам Михаила Пселла, — в любом случае событие экстраординарное, хотя бы потому, что последняя работа такого рода, монография Г. Карахалиоса «Антропология Михаила Пселла», опубликована в 1990 г.² Но книга Дениса Вальтера ценна не только тем, что ещё раз берётся за поистине неподъёмный труд по описанию и систематизации богословско-философского наследия Михаила Пселла, но предлагает новый подход к изучению этой части его наследия. Данная рецензия посвящена рассказу не только о книге немецкого учёного, но и о том важном месте, которое она теперь занимает в пселловедении.

Книга Д. Вальтера состоит из пространныго введения, трёх глав, небольшого методологического отступления и заключения. Во введении исследователь кратко останавливается на общем историческом контексте жизни и творчества Михаила Пселла (S. 1–2), на его биографии (S. 2–5), на византийскую систему образования в рассматриваемую

1 Рецензия подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

2 *Καραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Έναίσιμος ἐπὶ διδακτορία διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθῆναι, 1990; переиздание: *Καραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Ἀθῆναι, 2008.

эпоху (S. 6–12), что очень важно для понимания сочинений Михаила Пселла, многие из которых являются учебными пособиями или записями лекций. Наконец, перед тем как обозначить цель и метод своего исследования, Д. Вальтер достаточно подробно пишет о сочинениях Михаила Пселла — данный раздел является одним из самых важных во всей книге (S. 12–22).

Исследователь, пожалуй, впервые в пселловедении предлагает чёткий критерий разделения богословско-философских сочинений Михаила Пселла — наличие авторских рассуждений в пользу той или иной точки зрения, что маркирует данную точку зрения как принадлежащую Михаилу Пселлу. Сочинения, которые содержат такие рассуждения, Д. Вальтер называет «аргументативными» (*argumentativen*), а те, которые просто пересказывают чужие взгляды, «дескриптивными» (*deskriptiven*) (S. 17). По мнению Д. Вальтера, если мы, конструируя богословскую систему Михаила Пселла, будем следовать только аргументативным сочинениям, то увидим, что, во-первых, это достаточно последовательный и непротиворечивый мыслитель, а во-вторых, мыслитель христианский (S. 22). Тем более, если мы сравним объём сочинений богословского характера во всем корпусе сочинений Пселла, особенно тех, которые предлагают его собственную точку зрения, мы увидим, что они существенно перевешивают те работы, которые посвящены разбору философских концепций (S. 14). С другой стороны, и это тоже важное наблюдение Д. Вальтера, Михаил Пселл воспринимает философию как инструмент познания, в том числе и божественной реальности, инструмент интерпретации библейского текста и догмата (S. 17), почему византийский мыслитель позволяет себе полемизировать не только с языческими авторами, но и с христианскими (S. 20). Богословие и философия для него составляют единое интеллектуальное пространство, границы между ними условны.

Введение критерия для классификации текстов Михаила Пселла — несомненное достижение Д. Вальтера. Мне кажется, перспективным является движение в сторону углубления и усложнения этой классификации. Например, она пока не очень применима для трактата «О всеобщем учении» («*De omnifaria doctrina*»). Д. Вальтер, кажется, причисляет это сочинение к дескриптивным и по этой причине отвергает необходимость анализа некоторых его глав, посвящённых неоплатоническим ипостасям ума (гл. 21–29) и души (гл. 30–56) (S. 15–16). На мой взгляд, это не вполне оправдано. Во-первых, стоит обратить внимание на то, что в трактате «О всеобщем учении» в некоторых главах прямо

называются имена языческих философов, на чьи мнения ссылается Пселл, в то время как в других главах он излагает некое обобщённое мнение. Если следовать логике Д. Вальтера, Михаил Пселл отвергает и это обобщённое мнение и мнение отдельных философов. Во-вторых, любопытна сама структура трактата «О всеобщем учении». Первые его главы излагают триадологию и христологию, потом следует учение об ангелах, потом главы, посвящённые ноологии, затем психологии³. Не вполне понятно, чем должен руководствоваться исследователь, принимая главы о Троице, Христе и ангелах как собственную точку зрения Михаила Пселла, и отказывая в том же главам об уме и душе, ведь в «теле» трактата они даны как равночестные. Почему бы не предположить, что теологические, ангелологические, ноологические и психологические главы трактата «О всеобщем учении» соответствуют ипостасям неоплатонизма: Единому, числам, уму и душе? К чему бы Михаилу Пселлу давать материал в соответствии с логикой неоплатонической иерархии, если он её полностью отвергал? На мой взгляд, допущение неоплатонического характера системы Михаила Пселла вовсе не противоречит базовому тезису Д. Вальтера о последовательном христианстве этого автора, но только подтверждает его мнение о том, что Пселл — мыслитель самостоятельный и оригинальный. Как будет видно ниже, именно отказ от восприятия «неоплатонических» глав «О всеобщем учении» мешает Д. Вальтеру заполнить некоторые лакуны в системе Михаила Пселла.

Это становится видно уже при изложении Д. Вальтером триадологии византийского мыслителя. По мнению исследователя, учение Михаила Пселла о Троице принципиально не отличается от новоникейского (S. 25–26). Пселл, считает Вальтер, лишь уточняет некоторые его аспекты. Исходя из этого уже доказанного положения, Д. Вальтер сравнивает учение Пселла о Троице с неоплатоническими концепциями: учением Плотина о трёх субординированных ипостасях (S. 28–32), общенеоплатоническим учением о духе (=душе) (S. 32–34), проклианской интерпретацией учения о духе (S. 34–35), учением Ямвлиха о триаде (S. 35–37), учением Алкиноя об Уме (S. 37–39). Во всех случаях Д. Вальтер показывает: данные учения если и повлияли на Пселла, то только на уровне терминологии, но не содержательно. Тут нужно сделать два замечания. Во-первых, исследование Д. Вальтера подтверждает (мы это увидим и в следующей главе, посвящённой онтологии) точку

3 На этот простой факт обратил внимание ещё Шарль Зервос: *Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence.* Paris, 1920. P. 455.

зрения, высказанную ещё П. Иоанну и Г. Карахалиосом⁴, что для Михаила Пселла непреложным является тезис о строгой демаркации божественной и тварной реальностей; однако очень мало даёт для понимания того, как устроена тварная иерархия. Почему неоплатоническая логика не может функционировать при описании тварного мира? Во-вторых, критикуя рассуждение Дэвида Дженкинса о том, что Михаила Пселл якобы рассматривает Святой Дух как «середину» между Отцом и Сыном (что, по мнению Дженкинса, является следствием зависимости Пселла от неоплатонической традиции⁵), Д. Вальтер совершенно справедливо отмечает, что в данном случае Пселл вовсе не воспроизводит буквально неоплатоническое учение о прокловской триаде, что мы имеем дело лишь с элементом описания, который не выводит триадологию Пселла за рамки православной догматики (S. 34–35). Однако, на мой взгляд, в данном случае упрощается уже точка зрения Д. Дженкинса, который не столько «обвиняет» Пселла в заимствовании учения Прокла, сколько показывает, что данное учение стало основой для разработанной Пселлом универсальной формулы, применяемой к описанию любой реальности. Таким образом, проблема не в том, что Пселл предлагает какое-то принципиальное учение, а в том, что использует некий новый инструментарий. По мнению Д. Вальтера, впрочем, как и по мнению Д. Дженкинса, ничего существенного данный инструментарий не привносит. Д. Вальтер совершенно справедливо ставит разбираемый Д. Дженкинсом отрывок в контекст других сочинений Михаила Пселла и показывает, что «проклианская интерпретация является неправдоподобной» (S. 35), ссылаясь на учение Пселла об Отце как принципе бытия Троицы, а также на учение о самобытности ипостасей, которые в силу этого нельзя рассматривать в качестве элементов интеллектуальной триады. На мой взгляд, однако, именно в случае триадологии Пселла речь должна идти не о трансформации учения, а о «сбое настроек», нарушении вероучительной гармонии. Да, конечно, и Иоанн Дамаскин называет Святого Духа «средним между Нерождённым и Рождённым»⁶,

4 *Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal, 1956. S. 42; *Karahalios G.* The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God – Kosmos – Man. (Diss.). Heidelberg, 1970. P. 45–46.

5 *Jenkins D.* Psellos' Conceptual Precision // *Reading Michael Psellos* / ed. by C. E. Barber, D. Jenkins. Leiden; Boston, 2006. P. 134–135; см. также: *Jenkins D.* Michael Psellos // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge, 2017. P. 447–461.

6 *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 13, 77 // PTS. 12. S. 40. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / под ред. Д. Е. Афиногенова. М., 2002. С. 183.

однако для традиции нехарактерно «логическое принуждение» Святого Духа к тому, чтобы быть необходимым третьим элементом триады. Триадология скорее выводится из опыта Церкви, из того, как Отец, Сын и Дух действуют по отношению к миру.

Рассказав о соотношении в сочинениях Пселла апофатического и катафатического методов (S. 39–41), Д. Вальтер переходит к изложению концепции премудрости и воли Бога (S. 41–45). В этом параграфе стоит обратить внимание на два любопытных наблюдения Д. Вальтера. Во-первых, исследователь констатирует, что Михаил Пселл не предлагает внятного изложения учения об идеях и что, следовательно, не вполне ясно, каким образом в его системе соотносятся Бог и творение (S. 42–44). К сожалению, исследователь не знает замечательной работы А. ди Кампо Эччевария, одна из глав которой полностью посвящена рецепции Пселлом учения об идеях. В ней испанский историк философии показывает, что Пселл, критикуя платоновскую концепцию, учение о самостоятельных существующих идеях, взамен предлагает свою, построенную на том, что превечные образцы содержатся в Боге, в «вечности»⁷, если использовать терминологию Пселла. Во-вторых, Д. Вальтер обращает внимание на два места, где Пселл использует прокловский термин ἐπιστροφή. Исследователь констатирует, что буквальная трактовка данного понятия (возвращение Бога к самому себе, третья ступень эманации в рамках неоплатонической модели) противоречила общей установке Пселла на неподвижность в Боге (S. 44–45). Следует заметить, что и в данном случае речь идёт о трансформации триадологии, вызванной использованием нетрадиционного термина. В чем эта трансформация заключается — опять-таки сложно понять, если вывести за скобки соответствующие главы трактата «О всеобщем учении»⁸. Заканчивает раздел Д. Вальтер любопытной и полезной классификацией того, как Михаила Пселл использовал термин «дух», в частности указывая на то, что в словоупотреблении византийского философа стоит различать собственно Святой Дух, третью ипостась Троицы, и «дары духа», которые получает

Хотя Д. Дженкинс явно упускает из виду, что Михаил Пселл в разбираемом им отрывке просто цитирует прп. Иоанна Дамаскина, это не ослабляет его аргументации. Дело не в цитате, а в том, как работает «триадичное» мышление Пселла.

7 Echevarría A. del C. La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos V–XI): Principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica. (Doctorate Thesis). Universidad Complutense de Madrid, 2010. P. 555–558.

8 Я разобрал данный отрывок в специальной статье, посвящённой триадологии Михаила Пселла: Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINAL: Проблемы философии и теологии. 2012. Т. 2. № 1/2. С. 401.

человек (S. 45–48). Каков статус этих «даров»: тварны они или нет — Д. Вальтер не проясняет; видимо, оснований для однозначного ответа тексты Михаила Пселла не дают.

Выводы исследователя однозначны: «Предположение о том, что Пселл исповедовал смесь неоплатонизма и христианства, стремясь объяснить христианскую Троицу триадой Прокла или триединством Ямвлиха, не оправдалось» (S. 48).

Следующий третий раздел посвящён онтологии Михаила Пселла. Д. Вальтер последовательно останавливается на том, как трактует Михаил Пселл акт творения (S. 51–54), разбирает концепцию материи и формы и последовательность их творения (S. 54–58), учение об элементах (S. 67–69), душе (S. 70–78), уме (S. 78–80), воле (S. 81–86) и человеческом теле (S. 86–88). В некоторых разделах (например, в разделах о воле и теле) Д. Вальтеру не удаётся «поймать» специфику Пселла — возможно, тут он просто зависит от материала. Зато в других у него получается сделать удачные наблюдения или, по крайней мере, удачно поставить вопрос. Например, он указывает на различное значение терминов *ψυχή* и *πνεῦμα* в системе Михаила Пселла: первое имеет отношение к самобытному бытию души, второе — к бытию души по отношению к телу (S. 70–74). По мнению исследователя, речь идёт всё же об одной и той же реальности (S. 73), хотя, конечно, данный вопрос нуждается в дальнейшем исследовании. Также, по наблюдению Д. Вальтера, в словоупотреблении Михаила Пселла «сущность» по значению сближается с «формой» и применяется в собственном смысле к самостоятельно существующим и умопостигаемым реальностям (S. 58–60), что является важной новацией Михаила Пселла. Д. Вальтер даже отмечает, что данная терминологическая новация создаёт проблемы для христологии Михаила Пселла: ведь очевидно же, что в данном случае словосочетание «две природы во Христе» нуждается в пересмотре. К сожалению, раскрытию данной проблемы Д. Вальтер посвящает всего несколько предложений (S. 68). Кстати, анализа христологического материала в книге Д. Вальтера почти нет⁹. Но это и неудивительно: невозможно объять необъятное.

Вообще, центральной проблемой данного раздела является проблема формы и материи, их соотношения и очерёдности творения.

9 См. об этом две моих статьи: *Шукин Т. А.* Иерархия в терминах: различие между сущностью и природой в сочинениях Михаила Пселла // *Логика и онтология в византийской догматической полемике* / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб., 2020. С. 147–158; *Шукин Т. А.* Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла // *Христианское чтение*. 2020. № 1. С. 26–42.

Д. Вальтер приходит к выводу, что в системе Михаила Пселла формы творятся раньше материи, но в наличном тварном бытии они существуют только вместе с материей (S. 54–58). На мой взгляд, как раз данная проблема не является существенной: очевидно же, что формы не предсуществуют хронологически, время возникает только вместе с вещью, вместе с неким единством формы и материи. А раз так, то описание творения формы как творения «прежде» материи является метафорическим приложением категории времени к тому, что существует вне времени. Куда более важной и интересной является проблема места, в котором пребывают чистые формы. С точки зрения Пселла, таким местом является душа. Поскольку Михаила Пселл не развёртывает свою мысль, Д. Вальтер задаётся вопросом: о какой именно душе идёт речь, об общей или индивидуальной? И поскольку исследователь не считает соответствующие главы трактата «О всеобщем учении» аргументативными, он отвечает однозначно: речь идёт об индивидуальной душе (S. 56). Но я бы возразил: если Бог сотворил вещи прежде материи, значит, он сотворил их до того, как возникла индивидуальная душа. Где же они пребывали, с точки зрения Пселла, до творения человека? На мой взгляд, и эту проблему можно разрешить только приняв тот факт, что неоплатоническое учение об общей душе (разумеется, тварной) в какой-то форме проникло и в учение Михаила Пселла.

Важной особенностью работы Д. Вальтера является то, что он проводит постоянные параллели с текстами отцов Церкви, чаще всего — свт. Григория Нисского, прп. Иоанна Дамаскина и свт. Фотия, и именно на основании этого сопоставления выявляет особенности учения Михаила Пселла. На мой взгляд, это сопоставление происходит скорее интуитивно и несистемно. Часто оно ничего не даёт, так что оказывается, что Михаила Пселл говорит примерно то же самое, что святые отцы, на которых он часто и опирается. Так обстоит дело, например, с разделами, посвящёнными человеческому телу или человеческой воле. С другой стороны, иногда действительная «оригинальность» Пселла, скажем, в употреблении терминов «сущность» и «природа» обнаруживается совершенно вне контекста предания, которое уже с VI в. использует эти термины синонимично. На мой взгляд, однако, эта особенность книги Д. Вальтера также ставит её особняком в ряду большинства сочинений, посвящённых богословию и философии Михаила Пселла.

Однако самым большим и самым удачным разделом книги является глава, посвящённая этике Михаила Пселла. Д. Вальтеру, пожалуй, впервые в истории пселловедения удастся выстроить детальное

и последовательное описание этого раздела его философии, показав, что Михаил Пселл — автор ни на что не похожей этической концепции. По мнению исследователя, Михаил Пселл исходит из того, что существуют два типа добродетелей: практические и теоретические (S. 108). Суть практической добродетели в том, чтобы следовать естественному закону, который, по мнению Пселла, тождественен содержанию Декалога и Евангелия (S. 109). Борьба со страстями, аскетика, играет некоторую роль в этической системе Пселла, но она является только предпосылкой для самосовершенствования, для научения добродетели (S. 113). Важно, что добродетели Пселл трактует не как иерархически устроенную систему душевных благ, которые являются как бы аспектами, выражениями единого христианского этоса, а как набор инструментов, навыков, которые могут быть развиты неравномерно и которые, полагает Пселл, должны быть гармонизированы между собой, что является одной из задач этики (S. 116–117). Гармония, баланс, «тонкая настройка» — это то, к чему стремится праведник в представлении Пселла. Он должен соотносить возможный добродетельный поступок с многообразными жизненными обстоятельствами (S. 126). Последовательное приспособление поступка к обстоятельствам как объективным, так и субъективным, а не только преодоление страстей, физических невзгод Пселл называет настойчивостью (*καρτερία*) (S. 119). Обратной стороной настойчивости (именно в указанном понимании) является специфическая трактовка отдыха, когда человек не прекращает действовать в определенном направлении, а, наслаждаясь такими благами простого человеческого общения как ирония и остроумие, восстанавливает душевные силы необходимые для *καρτερία* (S. 123).

Наконец, высшей целью этики является, по мнению Михаила Пселла, человеколюбие (*φιλανθρωπία*), которое, в трактовке Д. Вальтера, во-первых, имеет проектный характер, то есть предполагает системную, долгосрочную заботу о человеке (S. 126–129), а во-вторых, чуждо любой генерализации, но, напротив, направлено только на конкретного человека, на конкретный случай (S. 158–161). Конечным результатом блаженной жизни опять-таки является гармония, на этот раз межчеловеческая, а именно: братская дружба, союз взаимно направленных и согласованных между собой добродетельных волей. Причём это согласование предполагает и приближение к Богу как источнику межчеловеческого единства (S. 129–131).

Какую роль играют теоретические добродетели? По мнению Д. Вальтера, у них три функции: поддерживающая — теория помогает практике;

объясняющая — прежде всего совершенство Бога исходя из устройства творения; и возводящая ум к озарению (S. 140–150), причём стремление к Богу, сосредоточенность на Его созерцании Пселлу представляется чем-то неполноценным — оно всегда должно быть соединено с познанием мира (S. 150). Что означает «озарение» — то, что происходит с умом на высшем этапе его развития, когда Святой Дух идёт навстречу человеку, — Д. Вальтер не берётся объяснить, поскольку для этого нет достаточного количества материала, но высказывает предположение, что речь идёт о получении праведником «даров духа» (см. выше), которые в любом случае нужно трактовать как изменение «качества» интеллектуальной процедуры, а не как обожение, приобретение качеств Божества (S. 148–150). Готовность к принятию этих даров Пселл называет верой — тоже любопытная трактовка одного из базовых понятий христианской этики (S. 167–172). Подражание Христу, по мнению Пселла, заключается в гармоничном сочетании теоретических и практических добродетелей. Как во Христе две природы, так и в человеке: одно обращено к Богу, а другое — к ближнему. Человек призван почитать Бога и заботиться о ближнем (S. 154). По сути, это предел того, что христианин может достигнуть в этой жизни. Доступное на земле блаженство непостоянно и имеет предел, и только «после смерти происходит скачок от земного блаженства к небесному блаженству» (S. 174–175).

Я привёл подробное описание этики Пселла в трактовке Д. Вальтера, чтобы читателю было ясно, насколько серьёзно мыслитель XI в. расходится с византийской аскетической традицией, с неперенным для неё учением об обожении как безусловной цели и приоритете и с трактовкой «социальной» добродетели как чего-то производного от богообщения, того, в чём проявляется святость. Если совсем просто: для святых отцов нет ничего важнее общения с Богом, причём непосредственно, в то время как для Михаила Пселла нет ничего важнее общения с человеком. Д. Вальтер совершенно справедливо называет этику Пселла христианской адаптацией стоического учения — по крайней мере, типологическая схожесть очевидна (S. 130). Также Д. Вальтер отмечает, что мировоззрение философа имеет мало общего с богословием его современников — прп. Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, правда в богословии последних он делает акцент на аскетической технике, на достижении бесстрастия, на очищении с помощью слез (S. 99–102, 141, 150), оставляя без внимания ключевой элемент богословия этих авторов, равно как и многих более ранних отцов, — учение об обожении. Однако это вовсе не претензия к книге Д. Вальтера, а скорее указание

на следующий возможный этап исследования: более детальный сравнительный анализ богословия Михаила Пселла и актуальных для его времени христианских авторов, как древних, так и современных Пселлу.

В последнем разделе Д. Вальтер очень кратко, но очень дельно рассматривает богословие Михаила Пселла как некое целое и отмечает, что оно трактуется Пселлом как часть философии, как высший элемент философского мировоззрения, но именно элемент. Сам Михаил Пселл мыслит себя христианским философом, а христианскую философию — итогом истории философии, гармонизацией различных философских направлений и приведением к единству различных философских систем через раскрытие в христианстве их истинного смысла (S. 180–183). Это очень важное наблюдение Д. Вальтера (тут он, правда, не оригинален — впервые на это указал В. Татакис), которое позволяет сказать: для Михаила Пселла, в отличие от любого из святых отцов, в отличие от Симеона Нового Богослова и Никиты Стифата, языческий философский текст, хотя и не является столь же авторитетным как христианский, оказывается равноправным элементом его «христианской философии».

Далее я хотел бы показать, насколько важна книга Д. Вальтера, рассмотрев, какое место она занимает в истории пселловедения. Хотя сам Д. Вальтер считает себя первопроходцем в исследовании данной стороны творчества Михаила Пселла (S. 1, 23)¹⁰, у него было достаточно много предшественников. Первой работой, полностью посвящённой богословским и философским взглядам Михаила Пселла, стала книга Шарля Зервоса «Философ-неоплатоник XI в. Михаил Пселл, его жизнь, труды, философские споры и его влияние». Как следует из названия, Зервос однозначно идентифицирует Пселла как неоплатоника. «Из анализа спекулятивных трудов Пселла видно, что основные положения его философии имеют неоплатонический характер. Взяв за образец Плотина и его последователей, Пселл поставил себе целью синтезировать все философские системы и все культы, кроме христианства»¹¹, — такова точка зрения Зервоса. И хотя исследователь указывает на то, что стремление к адаптации языческой мысли было присуще многим отцам Церкви, Михаил Пселл заимствует у эллинских философов, в том числе, и те идеи, которые несовместимы с христианством¹².

10 Д. Вальтер, конечно, знает о работах Ш. Зервоса и П. Иоанну и даже несколько раз ссылается на них, однако не упоминает о двух монографиях Г. Карахалиоса, о статьях Л. Бенакиса, о книге А. де К. Эччевария и др.

11 Zervos C. Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle. P. 192.

12 Ibid. P. 194–195.

Исследование Ш. Зервоса несмотря на то, что он имел дело с достаточно ограниченным кругом источников, задало тональность изучению наследия Михаила Пселла практически до сегодняшнего дня, сформулировало те вопросы, на которые пселловеды отвечают до сих пор. Был ли Михаил Пселл оригинальным мыслителем или компилятором? Был ли он язычником или христианином? Выйти за рамки этих двух апоприй пселловедения очень сложно.

Большую главу посвятил Михаилу Пселлу в своей «Византийской философии» Василий Татакис, который соглашается в оценке Михаила Пселла как неоригинального неоплатоника-эклектика, подчёркивая, однако, его принципиальную установку на рационализм. Этот рационализм заставляет Михаила Пселла отвергать магические практики языческой философии и принимать только её рациональные аргументы¹³. Татакис обращает внимание на два момента. Во-первых, он указывает на прогрессизм Михаила Пселла, на его убеждённость в том, что человеческое познание развивается поступательно и что христианство является высшим этапом этого развития, в то время как языческая философия — это приуготовительная ступень — как в историческом масштабе, так и в интеллектуальном становлении отдельной личности¹⁴. Во-вторых (тут я позволю себе цитату), «как неоплатоник, он исповедует фундаментальное единство эллинской мысли. Действительно, он принимает, неоплатонический тезис, согласно которому разнообразие греческой философии лишь кажущееся; все философские школы, говорили неоплатоники, стремились к тому, чтобы дополнить учение Платона, самого совершенного из всех. Не только философские концепции, но и мифы, и произведения поэтов являются фикциями, которые представляют истину в образах и служат для нас средством восхождения от феноменов к умопостигаемым реальностям»¹⁵. На мой взгляд, эти наблюдения Татакиса являются крайне важными, поскольку раскрывают принципиальную установку Михаила Пселла на то, чтобы рассматривать языческие и христианские тексты в рамках одного авторитетного для него «текста» традиции. Если языческий, сам по себе внутренне единый (обратим на это внимание), и христианский тексты располагаются на одной хронологической и смысловой прямой, если они существуют в рамках одного смыслового пространства, то в строгом смысле второй текст ничем качественно от первого не отличается.

13 *Tatákis* Β. Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα, 1977. Σ. 167.

14 *Ibid.* Σ. 164–165.

15 *Ibid.* Σ. 190–191.

Ещё одна большая работа, посвящённая метафизическим взглядам Михаила Пселла, вышла из-под пера греческого исследователя Перикла Иоанну. Точнее сказать, она посвящена Михаилу Пселлу и Иоанну Италу, но взгляды этих двух авторов исследователь рассматривает как нечто единое. Ценность этой работы для своего времени заключается хотя бы в том, что в ней используется рукопись Paris. gr. 1182¹⁶, содержащая бóльшую часть богословских произведений Михаила Пселла, преимущественно толкований на различные места из свт. Григория Богослова (эти трактаты были изданы только в 1989 г.). В своей книге Иоанну формулирует общие для обоих исследователей взгляды на отношения Бога, человека и космоса, и эти взгляды довольно просты: мир сотворён согласно логосам, содержащимся в божественном Уме, каждая вещь является осуществлением идеи-логоса. Человеческое познание — восхождение от чувственного созерцания к обобщению и от обобщения к созерцанию Бога, которое возможно благодаря сродности человеческого ума Божественному¹⁷. В изложении Иоанну, Михаил Пселл, конечно, платоник, но, во-первых, христианский платоник, а во-вторых, такой последователь Платона и неоплатонизма, который воспринимает идею неоплатонической иерархии в довольно упрощённом виде. Если вкратце, то метафизика Пселла — это христианское упрощение неоплатонизма.

Учеником П. Иоанну был греческий исследователь Г. Карахалиос, который во многом двигался в русле своего наставника. Он попытался разобрать основные положения богословия Михаила Пселла. Карахалиос в заключение диссертации описывает его богословскую модель как нечто очень близкое к максимально обобщённой христианской картине мира: Космос — дело рук Бога, результат его Премудрости и Промысла; человек — венец творения, микрокосмос, маленький бог; только человек создан по Его образу и подобию. В конечном счёте Г. Карахалиос, переработав огромное количество сочинений Пселла (некоторые — в рукописях), не нашёл в них ничего специфического, констатируя только, что Михаил Пселл — автор эклектичный¹⁸. В своей более поздней работе Г. Карахалиос, хотя даёт более обширный обзор богословско-философских взглядов Михаила Пселла, сосредоточившись на его антропологии, иных выводов не предлагает, с большим энтузиазмом подчёркивая верность Михаила Пселла православию¹⁹.

16 *Ioannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. S. 8.

17 *Ibid.* S. 147–148.

18 *Karahalios G.* The Philosophical Trilogy of Michael Psellos. P. 159–160.

19 *Καραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Σ. 239.

Несколько статей Линоса Бенакиса, посвящённых физическим взглядам Михаила Пселла, в общем и целом подтверждают выводы П. Иоанну и Г. Карахалиоса о том, что хотя Михаил Пселл активно использует античный философский инструментарий, выводы его «оригинальны» в том смысле, что не следуют мнению ни одного из языческих мыслителей и опираются скорее на христианское учение о творении²⁰.

Отчасти развивает точку зрения Л. Бенакиса испанский исследователь Альберто ди Кампо Эччевария, посвятивший Михаилу Пселлу большую главу в своей книге о рецепции (и критике) платоновской теории идей в истории византийской философии. По мнению Эччеварии, Михаил Пселл в одних сочинениях выступает как энциклопедист и историк философии, а в других — как оригинальный мыслитель. И если он знаком с платоновской теорией идей или аристотелевским учением о форме, это не значит, что он то или другое учение разделяет²¹. В действительности — этот вывод для Эччеварии очень важен — Михаил Пселл отрицал существование идей или сущностей, существующих автономно от Божественного творческого акта. С другой стороны, Эччевария указывает на то, что Михаил Пселл взамен одного варианта учения об идеях предлагает другой, где парадигмальная реальность (область вечного) неотделима от промысления Бога о творении и является тем, что порождает некие множественные вечные образцы, опять-таки неотделимые от вечности²². Испанский исследователь предполагает, что в данном учении Пселл зависим от Плотина²³ и не указывает на параллели в истории христианской мысли, прежде всего в богословии Максима Исповедника²⁴. В любом случае Эччеварии удаётся уловить ещё один

20 Benakis L. G. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 43 (3). 1961. S. 215–238; Benakis L. G. Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 44 (1). 1962. P. 33–61; Benakis L. G. Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur 'Physis'– und 'Materie-Form'– Problematik // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 56/2. 1963. S. 213–227; Benakis L. G. Einleitung / Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles. Einleitung, Text, Indices von L. G. Benakis. Athenis, 2008. S. 3*–65*; Benakis L. G. Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos über Buch A der Physik // Benakis L. G. Byzantine Philosophy. Athens, 2013. P. 263–396.

21 Echevarría A. del C. La teoría platónica de las ideas en Bizancio. P. 558.

22 Ibid. P. 554–557.

23 Ibid. P. 556.

24 «Творения же Божии, бытие которых не начиналось во времени, возможно, суть те сущие, которые допускают сопричастие себе; им сопричастуют по благодати сопричастующие сущие. Таковыми, например, являются: благость и всё то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность

элемент мировоззрения Михаила Пселла, относительно источников которого можно дискутировать, что само по себе указывает на оригинальность данного учения.

Все чаще учёные отказываются от того, чтобы вообще обсуждать сочинения Михаила Пселла с их содержательной стороны, и охотнее рассматривают педагогические, полемические, экзегетические стратегии византийского мыслителя вне зависимости от того, с каким материалом, христианским или языческим, он работает. На мой взгляд, по-настоящему прорывными для понимания Михаила Пселла являются две статьи Дэвида Дженкинса²⁵. Они уникальны тем, что в них сформулирована универсальная закономерность мысли Михаила Пселла — триадичность мышления, стремление свести всю описываемую реальность к двум крайностям и золотой середине между ними. На мой взгляд, тезис о том, что эта описательная формула сформировалась под влиянием Прокла, является несколько форсированной, однако само наличие такой формулы — несомненное открытие Д. Дженкинса.

В качестве одного из многих примеров статей, работающих со «стратегиями» Михаила Пселла, можно указать на недавнюю статью Грема Майлза²⁶. С точки зрения исследователя, Михаил Пселл, балансируя между христианством и неоплатонизмом, видит в этом особую интеллектуальную и даже духовную возможность для себя и своих учеников. Это не интеллектуальная игра и не попытка рассуждать о нехристианских концепциях, оставаясь в рамках ортодоксии. Это способ совершить интеллектуальное восхождение, доступное не только аскету, но и обычному искателю истины. Михаил Пселл не отрицает аскетизма (совершенно избегающего эллинской мудрости), но для себя и своих учеников ищет более доступный «средний путь», на котором вполне возможно переплетение неоплатонических и христианских традиций. Майлз приходит к выводу, что Михаил Пселл не был ни диссидентом,

и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога, — они суть и творения Божии, и не начинали быть во времени. Ведь никогда добродетели или чему-либо из вышеназванного не предшествовало небытие, хотя и сопричастующие им [сущие] сами по себе начинали быть во времени. Ибо всякая добродетель безначальна, и время не предшествует ей, поскольку она имеет от вечности своим Родителем единственного Бога» (*Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica* I, 48 // PG. 90. Col. 1100D–1101A; рус. пер.: Избранные труды преподобного Максима Исповедника / под ред. С. И. Сидорова. М., 2004. С. 299)

25 См. прим. 4.

26 *Miles G. Psellos and his Traditions // Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. Boston; Berlin, 2017. P. 79–102.

ни бездумным восприемником чужих мыслей. И хотя оригинальность — это не то, что было для него приоритетом, хотя его восприятие неоплатонической и христианской традиции, как правило, традиционно, мы имеем дело с независимым умом, с человеком, проживающим напряженную интеллектуальную и духовную жизнь, одинаково умело пользующимся для выражения своих мыслей как неоплатоническим, так и христианским инструментарием. Точка зрения Майлза — достаточно распространённая среди современных исследователей, которые отказываются искать в богословии и философии Михаила Пселла содержательную оригинальность и переходят к анализу его интеллектуальной стратегии. Например, Дэвид Дженкинс, статью которого я разбирал выше, пишет об общей жизненной стратегии Пселла, составной частью которой является стратегия интеллектуальная. С. Мариев и М. Марчетто²⁷ — о стратегии Пселла в плане рецепции конкретных позднеантичных учений. Г. Майлз пишет преимущественно о стратегии Пселловой аллегорезы, которая помогает обнаружить тот срединный путь интеллектуала, по которому Пселл предполагает следовать сам и призывает следовать своих читателей.

В последние годы появилось несколько работ, пока только статей, которые рассматривают Михаила Пселла не как компилятора, а как оригинального богослова, причём оригинального именно в смысле неортодоксальности. Важное наблюдение сделал Ф. Лоритцен в статье 2011 г., указав на то, что Михаил Пселл проводит чёткое различие между православными и еретиками и применяет его в соответствии со своей интерпретацией текстов и христианской традицией²⁸. При этом Пселл включает в число православных, то есть имеющих правильное мнение, даже языческих мыслителей, которые в разных формах выражали одни и те же принципы, что и христианские авторы. На мой взгляд, здесь схвачена одна из важнейших черт даже не мысли, а мироощущения византийского гуманизма — не только Михаила Пселла. Когда в XIV в. Никифор Григора в полемике со свт. Григорием Паламой ссылался на работы Плотина, не понимая, что для исихастов эти тексты авторитетными не являются, он следовал в мировоззренческом форватере Михаила Пселла. В. М. Лурье обращает внимание на то, что в богословских сочинениях Михаила Пселла содержится прямая полемика с учением

27 *Mariev S., Marchetto M.* The Divine Body of the Heavens // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev. Boston; Berlin, 2017. P. 31–65.

28 *Lauritzen F.* Ortodossia neoplatonica di Psello // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 2011. Vol. 47. P. 285–293.

прп. Максима Исповедника об обожении, с принятым в восточно-христианской традиции принципом *tantum-quantum*: по мнению Пселла, Бог в буквальном смысле стал человеком, но это не значит, что человек в буквальном смысле стал Богом — это невозможно для человеческой природы. В. М. Лурье обращает внимание и на другие «оригинальности» христологии Михаила Пселла²⁹. Это идёт вразрез со всей исследовательской традицией, которая иногда называла Михаила Пселла неоплатоником, но никогда не называла еретиком, поскольку почти никогда не рассматривала византийского энциклопедиста в сопоставлении с другими христианскими авторами. Следует также назвать статью А. В. Ларионова, посвящённую ангелологии Михаила Пселла, в которой показано, что ипат философов исповедовал взгляды, довольно сильно отличающиеся от тех, которых придерживались представители монашеского богословия — прп. Симеон Новый Богослов и Никита Стифат³⁰.

Таким образом, в исследовательской литературе никогда не ставилась под сомнение особая роль Михаила Пселла в возрождении как светской, так и церковной учёности. То, что он является ярчайшим деятелем интеллектуального возрождения Византии в XI в., — общепризнанный факт. Однако о содержательной стороне его философских и богословских концепций, о том, насколько они сами по себе ценны для истории и оригинальны, долгое время, около века, ведётся дискуссия. Можно выделить четыре точки зрения. Первая, сформулированная ещё Ш. Зервсом, заключается в том, что Михаил Пселл — это криптоязычник, умело оперирующий христианской терминологией, мыслитель, который, не отрекаясь на словах от догматов православной веры, на деле является неоплатоником. Эту точку зрения подтверждают и прямые свидетельства в сочинениях Пселла, и многочисленные отсылки к текстам языческих философов в его произведениях. Вторая, противоположная, точка зрения (среди наиболее известных её приверженцев можно назвать, например, П. Иоанну, Л. Бенакиса и Г. Карахалиоса) заключается в том, что Михаил Пселл был вполне ортодоксальным мыслителем, ни в чём существенном не отклоняющимся от богословской нормы, хотя и глубоко погружённым в тексты языческих философов, что было подозрительно для официоза XI в., но не более того. В последние годы

29 *Lourié B. Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthesites» // Scrinium: revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 2008. Vol. 4. P. 201–227.*

30 *Ларионов А. В. Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века) // Мир православия. 2010. № 7. С. 57–77.*

становится популярным третий подход, рассматривающий Михаила Пселла как типичного византийского интеллектуала, для которого напряжение, существующее между языческой и христианской философско-богословскими традициями, является естественным фоном его творчества и не предполагает окончательного выбора между ними. Наконец, четвёртое направление стремится рассматривать Михаила Пселла в широком контексте традиции и, опираясь на то, как византийский энциклопедист рассматривает понятия православия и ереси (Ф. Лоритцен), христологии (В. М. Лурье) и ангелологии (А. В. Ларионов), приходят к выводу о том, что его взгляды несводимы ни к каким влияниям и заимствованиям.

Таким образом, существующие на данный момент подходы к изучению богословско-философского наследия Михаила Пселла, за редкими исключениями, рассматривают его в отношении к неким вневременным, обобщённым христианской или античной философской традициям, в то время как сам Михаил Пселл определял себя не столько по отношению к ним, сколько по отношению к сложившейся к XI в. богословско-философской норме. Слабо разработанной в научной литературе является творческое взаимодействие Михаила Пселла с конкретными текстами, которые именно в то время, в середине XI в., эту норму выражали, хотя именно на этом пути можно увидеть, в чём именно заключается богословско-философское новаторство Михаила Пселла, его оригинальность как мыслителя. Первые опыты Ф. Лауритцена, В. М. Лурье и А. В. Ларионова показали, что именно это направление является наиболее перспективным. И именно в этом направлении, сосредоточившись прежде всего на этике Михаила Пселла, движется Д. Вальтер.

Его книга как бы подводит черту под почти столетней (если считать от монографии Ш. Зервуса) историей изучения богословия и философии Пселла как некой (хотя бы и условной) системы. Важным достижением этой монографии является введение чёткого критерия, по которому сочинения Пселла делятся на оригинальные (аргументативные), где он излагает своё мнение, и доксографические (дескриптивные), предлагающие свод не принадлежащих ему мнений. Д. Вальтер остаётся в парадигме классической дилеммы: «Пселл — христианин или язычник?» — и, кажется, окончательно отвечает на этот вопрос: да, Михаил Пселл — христианский автор, но со специфическим взглядом на трактовку именно христианской традиции. Исследователь как бы завершает дискуссию о религиозной ориентации Пселла и едва ли не впервые предлагает посмотреть, в чём его специфика именно с точки зрения

христианства. Он обнаруживает её прежде всего в этическом учении, которому и посвящает большую часть монографии. С его точки зрения, Михаил Пселл исповедует этическую модель, довольно резко противоречащую аскетической традиции православия, в том числе актуальной для XI в., ставящую во главу угла не блаженство, не обожение, а интеллектуальную и деятельную гармонию, где стремление к небу уравнивается интересами земного бытия. На мой взгляд, это очень важное наблюдение, которое позволяет представить Пселла оригинальным мыслителем именно с точки зрения христианской традиции и в сопоставлении с реальной христианской традицией. Книга Д. Вальтера ставит перед нами вопрос: если этическое учение Пселла в сопоставлении с актуальной для XI в. богословской традицией показывает некий «сбой настроек», не происходит ли того же в онтологии, например, в учении о Троице или Боговоплощении? Ответ на этот вопрос должны дать дальнейшие исследования.

Источники

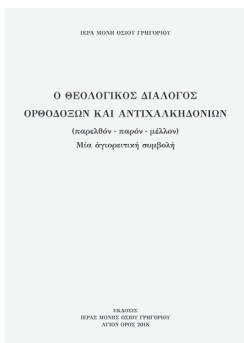
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2: Expositio fidei / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).
- Избранные труды преподобного Максима Исповедника / под ред. А. И. Сидорова. М.: Паломник, 2004.
- Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / под ред. Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2002.

Литература

- Ларионов А. В. Ангелология Михаила Пселла (в контексте богословских взглядов церковных писателей XI века) // Мир православия. 2010. № 7. С. 57–77.
- Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINA1: Проблемы философии и теологии. 2012. Т. 2. № 1/2. С. 389–406.
- Щукин Т. А. Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 26–42.
- Щукин Т. А. Иерархия в терминах: различие между сущностью и природой в сочинениях Михаила Пселла // Логика и онтология в византийской догматической полемике / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. Санкт-Петербург: Центр содействия образованию, 2020. С. 147–158.
- Benakis L. G. Einleitung // Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Einleitung, Text, Indices von L. G. Benakis. Athenis: Akademie Atheniensis, 2008. S. 3*–65*.

- Benakis L. G.* Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos über Buch A der Physik // *Benakis L. G.* Byzantine Philosophy. Athens: Parousia, 2013. P. 263–396.
- Benakis L. G.* Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur 'Physis'— und 'Materie-Form'— Problematik // *Byzantinische Zeitschrift*. 1963. Bd. 56/2. S. 213–227.
- Benakis L. G.* Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1961. Bd. 43 (3). S. 215–238.
- Benakis L. G.* Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil // *Archiv fuer Geschichte der Philosophie*. 1962. Bd. 44 (1). S. 33–61.
- Echevarría A. del C.* La teoría platónica de las ideas en Bizancio (siglos V–XI): Principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica. (Doctorate Thesis). Universidad Complutense de Madrid, 2010.
- Jenkins D.* Michael Psellos // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 447–461.
- Jenkins D.* Psellos' Conceptual Precision // *Reading Michael Psellos* / ed. by C. E. Barber, D. Jenkins. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 134–135.
- Joannou P.* Christliche Metaphysik in Byzanz. Vol. 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.
- Kαραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Αθήνα: Συλλόγου προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, 2008.
- Kαραχάλιος Γ. Α.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Έναίσιμος ἐπὶ διδασκαρίᾳ διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Αθήναι, 1990.
- Karahalios G.* The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God — Kosmos — Man (Dissertation). Heidelberg, 1970.
- Lauritzen F.* Ortodossia neoplatonica di Psello // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 2011. Vol. 47. P. 285–293.
- Lourié B.* Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de «l'hérésie des physéthésites» // *Scrinium: revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. 2008. Vol. 4. P. 201–227.
- Mariev S., Marchetto M.* The Divine Body of the Heavens // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev, Boston; Berlin: W. de Gruyter, 2017. P. 31–65.
- Miles G.* Psellos and His Traditions // *Byzantine Perspectives on Neoplatonism* / ed. by S. Mariev, Boston; Berlin: W. de Gruyter, 2017. P. 79–102.
- Τατάκης Β.* Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας, 1977.
- Zervos C.* Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle: Michel Psellos, sa vie, son œuvre, ses luttes philosophiques, son influence. Paris: Leroux, 1920.

Тимур Аркадьевич Щукин



Ο ΘΕΟΛΟΓΙΚΟΣ ΔΙΑΛΟΓΟΣ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΚΑΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΗΔΟΝΙΩΝ (ΠΑΡΕΛΘΟΝ — ΠΑΡΟΝ — ΜΕΛΛΟΝ): ΜΙΑ ΑΓΙΟΡΕΙΤΙΚΗ ΣΥΜΒΟΛΗ

Άγιον Όρος: Ιερά Μονή Όσίου Γρηγορίου, 2018. 841 Σ.
ISBN 978-960-7553-38-6

УДК 82-95 (27-144.894)
DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.011

Данный сборник¹, изданный афонским монастырём Григориат в 2018 г., включил в себя все тексты, составленные на Святой Горе Афон в период с 1991 по 2015 г. по поводу богословского диалога, который проходил между представителями Православной Церкви и так называемых Древних Восточных (Ориентальных) Церквей² в 1964–1993 гг. Его итогом стали три «Согласованных заявления» (1989, 1990 и 1993 гг.). Издание было подготовлено в связи с намерением Константинопольского Патриархата возобновить диалог на всеправославном уровне в 2018 г., которое, однако, не было осуществлено из-за известных событий на Украине и выходом Русской Церкви из межправославной комиссии по диалогу. Тем не менее сборник не теряет ценности и актуальности, в особенности для РПЦ, которая в последние годы имеет активные двусторонние контакты с антихалкидонскими Церквами. Так, с 2019 г. начаты

- 1 Книгу можно получить в электронном или бумажном виде по договорённости с издателем, написав на почту монастыря: imog@cosmotemail.gr. В настоящее время полностью осуществлён её перевод на русский язык; первая часть перевода издана в: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). Далее при указании страниц рецензируемого издания в квадратных скобках указываются также страницы русского перевода. Автор рецензии выражает благодарность иером. Феодору (Юлаеву) за ряд ценных замечаний.
- 2 В одном из текстов рецензируемого издания Священный Кинот Афона отстаивает мнение, что новейшие именованья этих сообществ, утвердившееся со времён диалога XX в., — «дохалкидониты», «нехалкидониты» и «ориентальные православные» — являются неприемлемой уступкой, поскольку не выражают точно их догматической идентичности (Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 289–291).

официальные богословские консультации с Коптской Церковью, причём со стороны последней было высказано пожелание рассмотреть второе «Согласованное заявление» (1990 г.) в качестве возможного основания на пути к искомому единству³. Это вызвало оживление интереса к теме, в том числе и в академической среде⁴. Излишне говорить о том значении, которое будет иметь сборник в случае возобновления диалога и на всеправославном уровне.

В издание вошли двадцать текстов самого разного объёма, начиная с краткого предисловия нынешнего настоятеля Григориата архим. Христофора и заканчивая многостраничными богословскими трактатами. Оно снабжено также специально составленным для сборника 88-страничным введением, которое само по себе является замечательным богословским текстом. Авторами практически всех этих работ являются блаженной памяти архим. Георгий (Капсанис) (1935–2014 гг.), настоятель монастыря Григориат, замечательный греческий духовник и богослов, и насельник того же монастыря иером. Лука — на наш взгляд, один из наиболее видных греческих неакадемических богословов на сегодня. Введение, тексты Священного Кинота (точнее, их проекты), все анонимные тексты сборника и отчасти тексты за подписью самого о. Георгия⁵ также принадлежат перу о. Луки, работавшему по благословению и под руководством своего игумена. Таким образом, можно уверенно говорить о григориатском характере сборника, притом что некоторые из его текстов через одобрение Кинотом приобрели всеафонский статус.

Главную мысль сборника можно сформулировать так: христологическое учение Диоскора Александрийского и Севира Антиохийского,

3 См.: *Феодор (Юлаев), иером.* Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими Церквями. Замечания ко «Второму согласованному заявлению». Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 88.

4 Из самых свежих публикаций отметим выше цитированную работу иером. Феодора (Юлаева) «Проблемные вопросы христологии» (вторая часть в: БВ. 2021. № 1 (40). С. 110–134), а в англоязычной среде, где актуальный статус диалога неизменно поддерживается его сторонниками посредством регулярных публикаций, — рецензию Нормана Расселла, в которой григориатское издание рассмотрено наряду со сборником 2016 г. под редакцией Кристин Шайо «Диалог между Восточными Православными и Ориентальными Православными Церквями» (*Russell N. The Eastern Orthodox – Oriental Orthodox Dialogue Hits Stormy Waters: Two Recent Publications on the Debate // International Journal for the Study of the Christian Church. 2021. Vol. 21. P. 1–10*).

5 В одном из опубликованных в сборнике писем о. Георгий признаётся своему корреспонденту, что поставил подпись под текстом, написанным по его благословению одним из отцов монастыря, и отстаивает допустимость такой практики в Церкви (Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 669–670).

до сегодняшнего дня исповедуемое антихалкидонитами, является ересью, причём именно в том смысле, в каком это вменяется им Соборами и Отцами Церкви, поэтому воссоединение антихалкидонитов с Церковью возможно только при полном и прямом отречении первых от своей неправославной христологии и открытом принятии ими учения Церкви в его полноте.

Несмотря на то, что тексты составлялись в течение двадцати четырёх лет по самым разным поводам, их объединяет единство духа и мысли. При этом их богословский уровень и источниковая база постоянно растут. Если в раннем «Суждении» (Εἰσήγησις) (σ. 123–136 [117–128]) мы находим в основном ссылки на современных греческих богословов, то в поздних текстах «Диоскор и Севир», «Богословские замечания», «Три христологических вопроса» и во введении перед нами предстают тексты самостоятельного, состоявшегося, свободно владеющего своим предметом богослова. Впрочем, это не значит, что ранние тексты сборника богословски неполноценны. Скорее, в них тезисно излагаются основные идеи, которые впоследствии развиваются, обрстая фактологической и богословской «плотью».

Прежде чем перейти непосредственно к богословской проблематике сборника, скажем несколько слов о его значении с точки зрения истории диалога. Тексты, вошедшие в издание в хронологическом порядке, дают представление о внутриправославной дискуссии по вопросу, начиная с момента публикации первых документов диалога (по крайней мере, в рамках греческого богословия, которое, надо сказать, подавляюще преобладало в диалоге). Каждый текст сборника составлен по определённому поводу и представляет собой отклик отцов-афонитов на принятие значимых документов, на соответствующие публикации и т. д. В ходе письменных дискуссий открываются многие важные сведения о процедурных и методологических вопросах диалога, который проводился, прямо скажем, не безупречно с церковной точки зрения. Хотя во внутриправославном обсуждении участвовал не только Афон, он выражал мнение очень большой части церковной полноты и, очевидно, его позиция была наиболее авторитетной для ответственных лиц, поэтому утвердилось мнение, что именно Афон сыграл решающую роль в приостановке диалога в 1993 г.⁶ Но неверно было бы представлять (как это часто происходит) отцов-афонитов фанатиками, по своей недалёкости противящимися долгожданному воссоединению

6 Верное лишь отчасти: нельзя забывать и о позиции Поместных Церквей, настороженно отнёсшихся к результатам диалога: Иерусалимской, Русской, Сербской и др.

с единоверными, как «теперь ясно поняли» православные участники диалога, братьями. Позиция Афона предельно проста: воссоединение возможно при реальном, а не лишь декларируемом тождестве веры.

В своей полемике со сторонниками поспешной унии отцы-афониты сумели пройти царским путём между бесплодным критиканством и равнодушным соглашательством «по послушанию» с теми, для кого богооткровенная вера могла стать предметом спекуляций. Их церковная позиция безупречна и выдерживается без уклонений на протяжении всего тома — здесь проявилась личная духовная высота о. Георгия. На наш взгляд, тексты издания могут служить образцом корректной богословской полемики, сочетающей в себе твёрдость, компетентность и уважение к собеседнику, которой нам так не хватает в последнее время. Афониты неоднократно выражают «уважение к лицам и церковным институтам, проводившим богословский диалог» (σ. 30 [39]), и это не просто слова. Изучая текст, читатель внутренне удостоверяется, что это действительно так. Но это уважение не может заставить святогорцев поступиться истиной, последней инстанцией каковой они, впрочем, себя не считают, вынося свои суждения «на суд Церкви» (σ. 759; ср.: σ. 20 [30], 251, 666, 693 и др.).

Вот, например, как они обосновывают своё вмешательство в ход диалога, после того как их критика была охарактеризована как выступление «против Поместных Православных Церквей с позиции превосходящего авторитета» (σ. 251). Ответ святогорцев обезоруживает и, полагаем, звучит весьма актуально: «Каким авторитетом были подвижны преподобные Отцы наши Антоний Великий против ариан, Феодосий Великий и Савва Освященный против монофизитов-севириан, Феодор Студит и прочие Исповедники против иконоборцев и святогорские Священномученики против латинομудρστυωυχων?.. Как известно, на авторитет в Церкви не может претендовать отдельно ни епископ, ни патриарх, ни собор епископов или патриархов, но одна только Церковь в своей полноте... И без всякого сомнения, взгляды, не подтверждаемые святыми Отцами и церковным Преданием, никоим образом не могут являться подлинными определениями Церкви, каким бы административным авторитетом они ни облекались» (σ. 251–252). В другом месте о. Георгий прямо пишет: «Я очень боюсь, что те, кто желает, чтобы монахи молчали о богословских вопросах, имеют целью заткнуть рот несогласным с ними монахам и через это беспрепятственно навязывать Церкви свои модернистские взгляды» (σ. 668).

Одним из главных преимуществ данных текстов является, на наш взгляд, избранная авторами методология. В виде более общей темы «как

подобает богословствовать» вопрос рассматривается афонитами в их дискуссии с одним из оппонентов, проф. Георгиосом Марцелосом (с. 667–672, 685–693 и др.), а также излагается в § 12, 3-й главы введения (с. 96–99 [97–100]). Святогорцы сознательно дистанцируются от привычных методов академического богословствования: «Составители афонских текстов тщательно избегали того, чтобы ограничиваться методологией академических исследований и диссертаций, которые, со своими зачастую противоречащими и взаимоисключающими взглядами, могут стать лишь пособиями по изучению Севировой христологии, но далеко не всегда представляют святоотеческие и церковные свидетельства о ней» (с. 541). Отцы-афониты считают правильным методом богословствования аподиктический (понятие заимствовано у свт. Григория Паламы) — следование богословию святых отцов. О. Георгий пишет: «Академическая богословская наука является деятельностью, отличной от боговидения и богословия. Когда она поставлена на служение Церкви, она бывает двух категорий: “по-рыбацки” и “по-аристотелевски”, соответственно мудрованию академически богословствующего, то есть имеет ли он целью показать богословие богословов-боговидцев, или же занимается собиранием выводов, отличающихся от выводов боговидцев. Академическая богословская наука является богословием, когда осуществляется “рыбацки-аподиктически”» (с. 687, 96–97 [92]). Аподиктическому методу противопоставляется искусствословие (τεχνολογία), словопрение (πθανολογία)⁷, богословствование по-аристотелевски (свт. Григорий Богослов) или спекулятивно (στοχαστικῶς) и диалектически (свт. Григорий Палама). Все эти методы объединяет отказ от следования богословию отцов.

Если применять такую классификацию, нужно признать, что под категорию искусствословия могут быть подведены как итоговые соглашения диалога⁸, так и в целом практически все тексты, доказывающие православие Диоскора и Севира. На их фоне святогорские тексты, в которых девиз: «последуя святым отцам» — не только декларируется (с. 99 [100]; ср.: с. 85 [87], 97 [98], 117 [112], 315, 597), но и выдерживается

7 Даём условный перевод этих двух понятий, не имеющих аналогов в русском языке. Они употребляются святыми отцами в адрес еретиков, прибегавших к софистическим методам в богословии (см.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами. С. 98).

8 Что отмечалось и другими исследователями. См., например: *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с фр. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 150.

на протяжении всего сборника, выглядят вполне убедительно, по крайней мере для тех, кто привык руководствоваться Преданием Церкви в его полноте. В этом уверяет прежде всего обилие ссылок на святых отцов и акты Вселенских Соборов. Эти ссылки не уступают по представительности самым серьёзным академическим исследованиям⁹, а по частоте превосходят их. Помимо свт. Кирилла Александрийского, это в основном прпп. Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник, Анастасий Синаит, «Библиотека» свт. Фотия, сохранившего для нас замечательные антисевирианские сочинения свтт. Ефрема Антиохийского и Евлогия Александрийского, и ряд других авторов. Разумеется, речь идёт не о слепом копировании цитат, но о следовании мысли и духу святых отцов, иначе не имело бы смысла говорить об аподиктическом методе.

Непосредственно с вопросом методологии соприкасается тема философско-богословских предпосылок. В издании порицается стремление последних лет рассматривать богословие антихалкидонитов не на основании святых отцов, а на основании того, что сами антихалкидониты говорят о себе («понять позицию другой стороны так, как понимает её сама эта другая сторона»), то есть принятие чужих предпосылок. Автор введения пишет: «Несомненно верно, что нам не следует превратно истолковывать критерии и богословские мнения инославных, но должно судить о них честно и объективно. Мы понимаем их предпосылки и взгляды, судим о них, руководствуясь наследием предшествовавших Соборов и Отцов, и так показываем, к чему они приводят логически и богословски. Если мы станем судить о них по тем критериям, по которым они сами судят о себе, то всё ниспровергнется, ведь и иудеи отвергли и распяли Христа Спасителя потому, что имели о Нём собственное мнение. Что же, мы будем судить и об их позиции так, как они её видят со своей стороны?» (с. 87 [89]).

Это касается прежде всего знаменитого богословского принципа отождествления природы и ипостаси в христологии. Казалось бы, участникам диалога следовало вначале договориться об одинаковом понимании терминов. Однако на практике они от этого ушли и, по всей видимости, намеренно, ибо терминологическая неопределённость позволяет обеим сторонам читать в и без того довольно расплывчатых

9 Правда, это касается только греческих источников, которыми по преимуществу пользуются авторы. Что касается севирианской литературы на других языках, святогорцы отмечают её вторичность, а также тот факт, что отцы Церкви VI и VII вв. имели больше возможности непосредственно познакомиться с учением монофизитов и верно оценить его (Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 468).

текстах соглашений свою веру. Более того, мнимое тождество-синонимия терминов, впервые выдвинутая в науке нового времени католическим богословом Ж. Лебоном, была положена в основу христологического соглашения (см.: σ. 39 [47], 40 [48]). Однако такая неопределённость и смешение понятий совершенно чужды богословию Церкви. Прп. Иоанн Дамаскин даже считает её источником заблуждения антихалкидонитов (σ. 40 [48]), а прп. Максим Исповедник указывает на её «коварство» (σ. 168 [157]).

Вопрос о синонимии понятий «природа» и «ипостась» поднимается во многих текстах, но наиболее обстоятельно он изложен в трактатах «Замечания...» (σ. 239–333) и «Диоскор и Севир» (σ. 393–566), статье «Три христологических вопроса» (σ. 759–776), а также конспективно во введении (σ. 38–43 [46–51]). Прибегая к послехалкидонскому богословию, в котором дано исчерпывающее решение проблемы, авторы отмечают, что синонимия этих терминов невозможна логически, онтологически и богословски, поскольку «вещи», обозначаемые этими понятиями, не тождественны: природа есть общее, а ипостась — частное. По этой причине каппадокийская триадологическая терминология («одна природа — три ипостаси») совершенно законно и онтологически оправданно была перенесена позднейшими отцами в христологию («одна ипостась — две природы»), в то время как Севир, ссылаясь на «новость» (τὸ καινότης) факта боговоплощения, ввёл свой произвольный принцип: новость тайны «каждой из двух даёт иметь понятие (λόγος) и определение (ῥος) другой» (σ. 477). Это позволяет Севиру «легко маневрировать для удержания своей хрупкой христологической системы» (σ. 478).

Что касается действительно имеющего место «безразличного» употребления терминов «природа» и «ипостась» в дохалкидонском богословии, святогорцы отмечают, что оно обусловлено не отождествлением этих понятий по их смысловому содержанию, но их «катахрезой» (κατάχρησις), что вполне естественно для того времени, когда значения терминов ещё окончательно не установились: «До Халкидонского Собора свт. Кирилл, хотя... употреблял безразлично один термин вместо другого для одного и того же обозначаемого... однако же всякий раз, когда требовались разъяснения, он давал их с необходимой точностью в словах» (σ. 764). Катахреза означает употребление слова в несобственном смысле¹⁰ или, другими словами, употребление «имени» к «вещи»,

10 Следует отличать данное значение катахрезы от его современного значения в филологии — сочетание слов с несовместимыми лексическими значениями.

которая не принимает полного описания этого имени¹¹. В текстах издания встречаются несколько типичных примеров такого словоупотребления: например, изречение свт. Кирилла: «ипостасей произошло схождение» (ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος), где «ипостась» имеет значение «простое существование» (ἀπλῶς ὑπαρξίς) (σ. 771). Другой пример — его же формула: «неслитными пребыли природы, или ипостаси», где оба термина «природа» и «ипостась» принимают имя и определение: «истинно существующее» (σ. 475). Наконец, известное выражение святого: «одна природа Бога Слова воплощённая» — также представляет пример катахрезы, потому что понятие «природа» как более общее употреблено здесь вместо более частного «ипостась» (σ. 39 [47])¹². Но, как отмечают авторы, в данном случае «для антихалкидонитов взаимозаменяемость терминов определяется их смысловым отождествлением, а для православных — употреблением термина “природа” в качестве катахрезы» (σ. 38 [46]). Именно в силу такого различного понимания эта формула без соответствующих разъяснений не может служить фундаментом богословского диалога с антихалкидонитами. Авторам приходится постоянно делать акцент на том, что в православном богословии, в отличие от севирианского, «употребление терминов в несобственном смысле не смешивает того, что ими означает» (с. 764). В то же время афониты отмечают, что принцип отождествления природы и ипостаси не употребляется Севиром последовательно, а если бы это имело место, то приводило бы к самым нелепым выводам, показанным прп. Максимом Исповедником: «Соединение природ превращается в слияние, их различие — в разделение по Несторию, вводится четвёртое лицо в Святую Троицу и уничтожается единосущие Христа с Отцом и с нами. В целом ниспровергается всё богословие и домостроительство» (σ. 277).

В издании также уделено большое внимание проблеме омонимии и создаваемой ею путаницы, которая часто вводит в заблуждение неискушённых исследователей¹³.

11 См. замечательные разъяснения Еввула Листрийского из «Doctrina Patrum»: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 39–40 [47–48] и 764.

12 Хотя «природа» в данном выражении может православно пониматься и в собственном смысле: «Свт. Кирилл, обвиняемый восточными в аполлинаризме, дал необходимое анти-монофизитское толкование выражения “одна природа Бога Слова воплощённая”, согласно которому под “одной природой Бога Слова” он понимает божество Слова, а под причастием “воплощённая” (которое означает принятие разумной одушевлённой плоти) он понимает человечество Слова. Это он поясняет в своём втором послании к Суккенсу» (Ibid. Σ. 774–775).

13 См. Ὁμωνυμία в указателе: Ibid. Σ. 839.

Что касается экклезиологических предпосылок святогорских сочинений, кратко изложенных на σ. 99–106 [100–106] введения, то авторы стоят на незыблемом принципе: только Православная Церковь в её известных канонических границах является Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью Символа веры. Православные участники диалога фактически отреклись от этого, согласившись, что «обе семьи (sic) всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания»¹⁴. Афонитам, выражающим в данном случае церковное самосознание, приходится отстаивать и это самоочевидное основополагающее экклезиологическое начало, которое столь размылось в современных экуменических диалогах.

Обретя твёрдую почву под ногами в чётких богословских и экклезиологических предпосылках и вооружившись аподиктическим богословием, святогорцы занимают ключевую и фактически неузвимую стратегическую высоту, с которой любое богословское мнение «объективных» (см.: σ. 86 [88], 96 [98], 97 [99], 403, 466, 540) академических исследований последних лет опровергается без особого труда. И действительно, при рассмотрении под подобным углом зрения доводы в пользу православия антихалкидонских ересиархов и, соответственно, возможности снятия с них анафем Вселенских Соборов оказываются не более чем богословской софистикой (σ. 401, 446, 472, 721; ср.: σ. 236 [222], 296, 361, 721).

Коснёмся наиболее значимых текстов сборника, попытавшись вместе с тем сгруппировать их по важнейшим богословским темам.

Особую важность с точки зрения авторитета представляют тексты, одобренные Священным Кинотом Афона (уже упомянутое «Суждение» (1994 г.), «Меморандум» (σ. 137–145 [129–136]) (1995 г.) и «Замечания» (1996 г.)). Эти документы, по сути, представляют официальную и не подлежащую пересмотру позицию Афона. В одиннадцати пунктах своего «Меморандума» Кинот афористично формулирует свои претензии к решениям Смешанной комиссии. Не менее важны «Замечания», являющиеся настоящим богословским трактатом, систематически отвечающим на богословские и экклезиологические положения сторонников поспешной унии. В частности, в 3-й главе, посвящённой экклезиологии, даётся ответ на аргументацию проф. Власия Фидаса о возможности снятия анафемы, наложенной Вселенским Собором. Как показывают

14 Второе «Согласованное заявление», пункт 9.

святогорцы, эта аргументация основана на ряде неверно понятых и истолкованных исторических precedентов.

Ценен «Вклад во внутриправославный диалог...» (с. 153–191 [143–176]) (1994) — первая полноценная богословская работа в составе сборника. Названия её разделов говорят сами за себя: Севир «богословствует по-аристотелевски», «принимает, что человеческая природа Христа существует как ипостась», «учит моноэнергизму», «принимает еретическое учение о частных сущностях». Весьма интересен раздел «Иконоборчество и его монофизитские предпосылки» — насколько нам известно, эта тема в рамках диалога была поднята впервые именно в этой работе.

Особую группу в сборнике составляют тексты, в которых богословие и история антихалкидонских сообществ рассматриваются с точки зрения Предания Церкви, в частности её гимнографического наследия: «Церковная гимнография о православной христологии и об антихалкидонитах» (с. 192–218 [177–206]) (1994 г.) и «Задуманная “чистка” богослужебных текстов Церкви» (с. 225–237 [213–223]) (1995 г.). Сюда же можно отнести агиографические свидетельства Церкви, например: в главе из упомянутого «Вклада» «Мудрование Церкви, являемое в житиях святых» приводятся несколько историй из «Луга духовного» Иоанна Мосха. В целом весь сборник изобилует ссылками на примеры великих святых православия: прпп. Саввы Освященного, Феодосия Великого, Евфимия Великого, которые, как известно, были активными сторонниками Халкидона. Авторы задаются вопросом, какой смысл могла иметь прохалкидонская позиция этих великих монахов и творимые Богом чудеса, подтверждающие истинность халкидонской веры, если севирианское учение, как утверждают сегодня, не является ересью?

Статья архим. Георгия (Капсаниса) «Антихалкидониты не являлись и не являются православными» (с. 335–358) (1999 г.) оспаривает противоположные взгляды протопресвитера Иоанна Романидиса, участника диалога и одного из главных идеологов унии. В статье на основании тщательно проанализированных актов Халкидонского Собора и свидетельств святых отцов опровергаются два тезиса о. Иоанна: что христология Диоскора православна и что Разбойничий собор не является еретическим.

Изложенный на 166-ти страницах трактат о. Луки «Диоскор и Севир, антихалкидонские ересиархи. Критика двух кандидатских диссертаций» (с. 393–566) (2003 г.), бесспорно, составляет одну из жемчужин сборника. Поводом к его написанию стали две кандидатские диссертации,

защищённые в Университете им. Аристотеля в Салониках. Их авторы следовали в русле богословского диалога, в рамках которого преобладало стремление к констатации якобы уже имеющегося тождества в вере, вследствие чего они видели своей задачей доказать православие двух означенных ересиархов. Хотя данный труд появился на свет как разбор означенных диссертационных сочинений, его значение выходит далеко за рамки простой критической работы, поскольку автор объёмно и систематически опровергает основные тезисы в защиту православия Диоскора и Севира. Вопросы, ранее затронутые во «Вкладе» и «Замечаниях» Кинота, раскрываются здесь более полно, хотя и не исчерпываются. Как уже отмечалось, автор первым делом разъясняет вопросы методологии и богословских предпосылок. При этом оказывается, что диссертанты, якобы в видах научной объективности отказавшиеся от позднейшего святоотеческого предания о Диоскоре и Севире, сами осознанно или неосознанно приняли антихалкидонские богословские предпосылки, после чего вывод о православии этих двух ересиархов стал практически неизбежным. Отец-афонит обозначает главную проблему обеих диссертаций — богословский релятивизм (с. 401).

Рассмотрение вопроса о православии Диоскора осуществляется о. Лукой на основании святоотеческих свидетельств и исторических данных, в особенности актов Халкидонского Собора, изучаемых в свете позднейшей святоотеческой традиции, которой, как отмечает автор, пренебрёг диссертант. Святогорец убедительно показывает правоту послехалкидонского православного взгляда на Диоскора, опровергая один за другим доводы диссертанта, на которых тот строит свою апологию этого ересиарха, доказывая, что: поддержка Евтиха Диоскором имела под собой догматические основания, а не соображения церковной политики; такая позиция Диоскора обусловлена его монофизитским мудрованием, которое выразилось в однобоком понимании богословия свт. Кирилла; христологические формулы Диоскора недостаточны для выражения православного учения в его полноте; критика святых отцов в адрес Диоскора в полной мере оправдана; Диоскор был анафематствован IV Вселенским Собором как еретик; сохранившиеся тексты Диоскора обличают его зловерие.

При разборе вопроса о православии Севира святогорец прежде всего анализирует его философскую терминологию и принципы, о чём уже говорилось. Далее автор разбирает основные пункты севирианской христологии, в которых она, хотя и тонко, но всё же вполне реально отличается от христологии православно-кирилловской: вид соединения

двух природ во Христе, выражения «одна природа Бога Слова воплощённая», «одна сложная природа», «две природы лишь умозрительно» и «из двух природ один Христос», вопрос об энергиях и волях во Христе. Также автор опровергает положения диссертанта, оправдывающие антихалкидонизм Севира. В следующей части работы о. Лука отвечает на критику диссертанта в адрес более ранних святогорских сочинений. В заключение он приходит к выводу, что ядром христологического учения Севира является «одна сложная природа» и моноэнергизм, которыми упраздняется реальное существование человеческой природы во Христе. В конце работы о. Лука выражает свои соображения по поводу тактики ведения диалога с антихалкидонитами, если таковой будет продолжен.

Важное значение имеет статья о. Луки «Богословские замечания о четырёх докладах митрополита Дамиееттского Бишою о “Согласованных заявлениях” богословского диалога между православными и антихалкидонитами» (σ. 567–592) (2004 г.). Поводом к её составлению стала публикация митр. Бишоем (Коптская Церковь) означенных в названии статьи докладов, а также его встреча с о. Георгием и о. Лукой в 2003 г., в ходе которой он изложил свои взгляды на христологические соглашения диалога. Автор показывает, почему дополнительные пояснения митр. Бишою не могут считаться достаточными для изменения отношения святогорцев к «Заявлениям», несмотря на некоторые положительные сдвиги в сторону православия (например, на декларацию о том, что антихалкидониты «принимают учение IV, V, VI и VII Вселенских Соборов» (σ. 570) и что «природы существуют в соединении вместе со своими свойствами» (σ. 575)). Краткий итог текста подводится в его заключении: «а) Между православной и антихалкидонской христологией имеется существенная догматическая разница, которой никто не может пренебречь или скрыть без опасности отклониться от православия. Эта разница заключается в исповедании или неисконфессии во Христе двух *природ*. б) Ущербные и двусмысленные выражения существующих “Согласованных заявлений” не способствуют достижению истинного церковного единства» (σ. 591–592). Текст удостоился рассмотрения собранием Предстоятелей антихалкидонских Церквей 21 октября 2004 г. в Каире (см.: σ. 605), хотя предложения автора сделать следующие шаги в направлении православия, к сожалению, были оставлены без внимания.

В рамках диалога со стороны поборников унии наблюдалась не только тенденция к обходу святых отцов, но и попытки записать их в свои

единомышленники. Такая участь постигла в первую очередь прп. Иоанна Дамаскина, поводом к чему послужили вырванные из контекста слова из 83-й главы книги «О ересеях»: «во всём остальном они православные» (τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες). На их основании греческий богослов проф. Георгиос Марцелос, используя, по выражению Ж.-К. Ларше, «весьма сумбурную аргументацию»¹⁵, развил целую теорию об «идеологическом» православии антихалкидонитов. Суть её в том, что последние обладают правильной верой («идеологическим» православием), но лишены церковного общения («экклезиологического» православия) и причисляются прп. Иоанном Дамаскиным к еретикам именно по этой последней причине. Эта теория, вероятно, так и осталась бы патрологическим курьёзом, если бы соответствующий доклад Г. Марцелоса, который, по его словам, сосредотачивается «на важности достигнутого соглашения в христологическом вопросе и на опровержении противодействующих через толкование признания Иоанном Дамаскином “православия” нехалкидонитов» (σ. 603), не был помещён в соответствующее «досье», предназначавшееся для рассмотрения высшей соборной властью.

Дискуссия с проф. Марцелосом развернулась на страницах двух сочинений о. Георгия: «“Идеологическое” православие антихалкидонитов» (σ. 593–661) (2005 г.) и «О “православии” антихалкидонитов» (σ. 663–724) (2006 г.) (в последнее вошли также два письма о. Георгия проф. Марцелосу). Дискутируемые слова прп. Дамаскина рассматриваются автором как в непосредственном контексте сочинения «О ересеях», так и в более широких рамках творчества этого святого отца, которое, как известно, насквозь пропитано антисевирианской полемикой¹⁶. Помимо собственно критического разбора теории проф. Марцелоса, в этих работах затрагивается ряд чрезвычайно важных и интересных вопросов, как то: о богословской науке и методе, об «академическом» и «харизматическом» богословии, о «пастырской», «полемической» и «догматической» терминологии у Отцов, о заявлении свт. Анатолия Константинопольского: «не за веру низложен Диоскор» (на которое, как правило, ссылаются доказывающие православие Диоскора), о «скаро-спелом энтузиазме», преобладавшем на ранней стадии диалога и предопределившем принятие ряда необдуманных решений, о критериях православия и другие. В статьях ещё раз делается акцент на одном из главных положений сборника — на непогрешимости и неотменимости

15 Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 188, примеч. 224.

16 Вкратце об этом см.: Там же. С. 188–190.

постановлений Вселенских Соборов, связанных с их догматическим учением, конкретно — анафем против антихалкидонских ересиархов, и на обязательности их принятия антихалкидонитами.

Текст о. Луки «Богословские замечания о недавних предложениях по общению в Таинствах между православными и антихалкидонитами» (с. 725–757) вышел по поводу публикации книги «Восстанавливая единство в вере: богословский диалог между православными и ориентальными православными», изданной по инициативе Смешанной комиссии православных и антихалкидонских Церквей Америки. Автор разбирает введение к этой книге, в котором защищаются тезисы и предложения «Согласованных заявлений», написанное протопресвитером Томасом Фицджеральдом, деканом Богословской школы святого Креста в Бостоне. Опровергая повторяемые из раза в раз тезисы тех, кто защищает результаты диалога, автор риторически вопрошает: «Мы недоуমেваем, почему должно продолжаться продвижение соглашений и предложений Смешанной комиссии по богословскому диалогу без принятия во внимание критической литературы, без малейшего (пусть даже негативного) намёка на десятки исследований и статей, аргументированно отвергающих результаты диалога?» (с. 741). Но главную озабоченность святогорца вызвало предлагаемое о. Томасом «восстановление полного церковного общения» в Америке на местном уровне по образцу Александрийского и Антиохийского Патриархатов. Напомним, что хотя соглашения диалога не были одобрены на всеправославном уровне, две эти Поместные Церкви поспешили, в 1991 и 2001 г. соответственно, осуществить на их основании частичное восстановление общения в Таинствах¹⁷. Метод восстановления общения по образцу Антиохийского Патриархата охарактеризован в статье как «вопиющее нарушение священных канонов и попрание самой православной экклезиологии» (с. 750). Что касается Александрийского Патриархата, в статье публикуются выдержки из чрезвычайно интересного документа — письма Патриарха Александрийского Петра Патриарху Константинопольскому Варфоломею, в котором патриарх Пётр объясняет известное соглашение о взаимном признании браков с Коптской Церковью «крайней икономией», чтобы положить конец «иссяканию православной паствы в Египте» (с. 752). В «Заключении» приводятся письма ещё трёх иерархов, среди которых Патриарх Иерусалимский Диодор, известный твёрдой позицией в данном вопросе, и архиеп. Синайский Дамиан,

17 См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 147–148.

также выражающий отрицательное отношение к «Согласованным заявлениям» и в целом к «поспешному ведению дел и тому способу, которым было предпринято “объединение”» (с. 754).

Текстом исключительной важности нужно признать заключительную статью иером. Луки «Три христологических вопроса» (с. 759–776) (2015), опубликованную впервые. «Три вопроса», ответом на которые является статья, были заданы о. Луке в личной переписке одним армянским богословом. В первой её части даются необходимые терминологические разъяснения о значении понятия «ипостась» в богословии, о которых мы уже говорили выше. Во второй и третьей части автор объясняет православное понимание формул свт. Кирилла: «ипостасей произошло схождение» и «одна природа Бога Слова воплощённая». Хотя статья в соответствии с хронологическим порядком занимает в сборнике последнее место, её можно рекомендовать для прочтения одной из первых, так как в ней предельно кратко излагаются принципы понимания православной христологической терминологии.

Наконец, следует упомянуть о первом по месту в сборнике, но последнем по времени составления введении к изданию (с. 21–109 [31–109]) (2018 г.), в котором резюмируется содержание книги. В первой главе замечательна историческая часть, где автор предельно сжато и богословски точно излагает «диахроническое Предание» Церкви об антихалкидонитах и то, как произошёл отход от него в XIX–XX вв. Русского читателя заинтересует взгляд греческого богослова на случай еп. Порфирия (Успенского), который стал одним из первых русских богословов и иерархов, предпринявших попытку богословски «амнистировать» инославие коптов и армян. Здесь же очень важны фиксация богословских ошибок в ходе диалога и критика «более действенной» (как верилось тогда) методики его ведения. Особый интерес с точки зрения новизны представляет вторая глава «Возобновление диалога. Новейшие данные», в которой, в частности, разбирается популярная ныне теория миафизитства. Прежде всего, автор считает термин «миафизитство» «грамматически неприемлемым и вызывающим для греческого языкового чувства»¹⁸ (с. 76 [79]). Далее, анализируя ряд публикаций антихалкидонских и православных (модернистских) богословов, о. Лука показывает, что миафизитство — богословски непригодный и опасный термин, назначение которого состоит в смешении под одной вывеской

18 О причине этого см.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами. С. 63, примеч. 9*. Непригодность термина отмечалась и другими исследователями; см., например: *Феодор (Юлаев)*, иером. Проблемные вопросы христологии. С. 89–90.

православной (кирилловско-халкидонской) и севирианской (монофизитской) христологии на основании формулы: «одна природа (μία φύσις) Бога Слова воплощённая» (σ. 73). В этой же главе автор остроумно опровергает новые доводы в пользу снятия анафем Вселенского Собора. В третьей главе излагается история, методология и цели святогорских текстов.

Приложение к изданию включает оросы Вселенских Соборов по изданию И. Кармириса и основные тексты богословского диалога («Согласованные заявления») на греческом языке. Интересно, что место вероопределения III Вселенского Собора, который, как известно, формально не составил ороса, занимает третье послание свт. Кирилла к Несторию (с 12-ю анафематизмами) и его же послание к Иоанну Антиохийскому о мире («Примирительное послание»), которые в греческом богословии обычно считаются выражением богословия III Вселенского Собора (у Кармириса помещены в подстрочнике).

Скажем и о недостатках издания. Хотя оно не претендует на академичность, его главными читателями, несомненно, станут лица богословски подготовленные, поэтому можно было бы ожидать большей разработанности научного аппарата и более упорядоченного оформления. Тексты включены в сборник в том виде, в каком они публиковались впервые, без унификации оформления, за исключением того, что все межтекстовые ссылки даются по новому изданию. Читатель не найдёт ни списка источников, ни библиографии¹⁹, ни однообразия в ссылках на источники, хотя зачатки научного аппарата в виде предметного указателя в сборнике всё же есть. Нередки «слепые» ссылки типа «PG 103, 977C–980B, PG 103, 1004A–D» (σ. 345) без указания автора и названия произведения: читатель вряд ли догадается, что речь идёт о сочинениях свт. Ефрема Антиохийского у Фотия. Авторы, особенно в ранних текстах, пользуются старыми некритическими изданиями источников (в основном PG), из-за чего иногда происходят промахи. Например, в издании неоднократно (σ. 162 [151], 303, 368, 423) цитируется фрагмент из Леонтия Византийского, приписываемый им Тимофею Элуру²⁰, но на самом деле ему не принадлежащий²¹. На σ. 342

19 Вторичная литература, используемая в издании, достаточно ограничена в сравнении с источниками, но мы не относим это к недостаткам, учитывая методологическую позицию авторов.

20 PG. 86. Col. 276.

21 В клависе (CPG 7100) он приписывается Тимофею IV, еп. Александрийскому в разряде dubia.

цитируется сочинение свт. Кирилла «О Вочеловечении Господа», в действительности принадлежащее блж. Феодориту Кирскому²², причём трудная для понимания фраза: «θάτερον γὰρ θατέρῳ Χριστὸς ὀνομάζεται»²³ — в критическом издании Феодорита читается вполне чётко: «θάτερον γὰρ θατέρῳ συνημμένον Χριστὸς ὀνομάζεται»²⁴. На σ. 555 ссылка на «Послание императору Феофилу» прп. Иоанна Дамаскина, считающееся неподлинным²⁵. Встречаются и просто недосмотры: на σ. 367 автор для подтверждения тезиса о том, что свт. Кирилл всегда учил о двух природах, ссылается на место из актов III Вселенского Собора, где содержится выдержка со словами о двух природах из свт. Григория Богослова²⁶. В группу историй из «Луга духовного», касающуюся севириан, попала никакого отношения к ним не имеющая 46-я глава про книгу Нестория в келлии аввы Кириака (σ. 165 [153]). Впрочем, эти огрехи нисколько не умаляют богословских достоинств сборника и веса его аргументации, поскольку упомянутые ссылки не являются ключевыми и имеют скорее иллюстративный характер. Сюда же добавим некоторые орфографические ошибки и неточные ссылки, впрочем весьма немногочисленные. Специалисту, возможно, также придётся не по душе употребление ограниченной политоники (без тяжёлых ударений) в древнегреческих текстах. Но, повторим, всё это — с позиций высоких требований к современным научным изданиям, на статус каковых сборник и не претендует. Оформительские недостатки можно частично списать на недостаток времени: в связи с неожиданностью «реактивизации» диалога сборник готовился ускоренными темпами, причём исключительно силами братии монастыря²⁷.

Помимо перевода издания на русский язык, осуществляется его перевод на болгарский и английский.

Мы лишь в самых общих чертах коснулись тех вопросов, которые, на наш взгляд, актуальны и представляют интерес, но богословская проблематика сборника гораздо шире и глубже. В целом данное издание представляет собой образец высокого современного святоотеческого (в смысле «следования святым отцам») богословия и как таковое может быть рекомендовано не только специалистам и лицам,

22 CPG. 6216b.

23 PG. 75. Col. 1471D.

24 *Theodoretus ep. Cyri. De incarnatione Domini* 34, 8–9 // SC. 575. P. 148.

25 CPG 8115.

26 ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 2. P. 43.

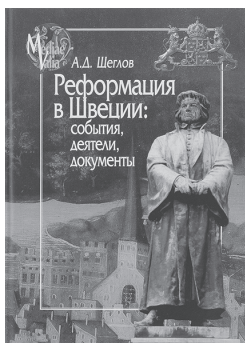
27 Указанные недостатки по возможности устраняются в русском переводе.

ответственным за принятие решений по православно-антихалкидонскому диалогу, но и всем интересующимся богословием. Что же касается лиц, имеющих непосредственное отношение к данному диалогу, сборник мог бы стать для них настольной книгой.

Λитература

- Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.
- Russell N. The Eastern Orthodox — Oriental Orthodox Dialogue Hits Stormy Waters: Two Recent Publications on the Debate // International Journal for the Study of the Christian Church. 2021. Vol. 21. P. 1–10.
- Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1).
- Λαρше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с фр. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 144–211.
- Φеодор (Юлаев), иером. Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими Церквами. Замечания ко «Второму согласованному заявлению». Часть I // БВ. 2020. № 4 (39). С. 85–105.
- Φеодор (Юлаев), иером. Проблемные вопросы христологии в диалоге с нехалкидонскими Церквами. Замечания ко «Второму согласованному заявлению». Часть II // БВ. 2021. № 1 (40). С. 110–134.

Μιχαὶλ Ἀνδρеевич Βιшняκ



Щеглов А. Д.

РЕФОРМАЦИЯ В ШВЕЦИИ: СОБЫТИЯ, ДЕЯТЕЛИ, ДОКУМЕНТЫ

М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
384 с. (Mediaevalia). ISBN 978-5-98712-770-4

УДК 82-95 (94 (41/99)) (275)
DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.012

Андрей Джолинародович Щеглов — ведущий научный сотрудник Института всемирной истории РАН, историк-скандинавист, известный научными работами и переводами со шведского языка. Автор более сотни научных публикаций, иностранный член Шведского королевского общества по изданию рукописей, относящихся к скандинавской истории, переводчик классической шведской и финляндской поэзии (Карин Бойе, Гуннара Экелёфа, Юхана Людвиг Рунберга). В 2002 г. им был опубликован в серии «Памятники исторической мысли» комментированный перевод рифмованной «Хроники Энгельбректа»¹. В 2007 г. он явился одним из авторов коллективной монографии «Швеция и шведы в средневековых источниках»², содержащей переводы и исследования памятников шведского средневековья и XVI в. В 2008 г. вышла в свет монография А. Д. Щеглова «Вестеросский риксдаг 1527 года и начало Реформации в Швеции»³. В 2012 г. был опубликован подготовленный А. Д. Щегловым комментированный перевод «Шведской хроники», написанной в XVI в. реформатором и историком Олаусом Петри⁴, а в 2016 г. вышли в свет переведённые и откомментированные «Шведские средневековые законы»⁵. В 2015 г. А. Д. Щеглов защитил докторскую диссертацию, на основе

1 Хроника Энгельбректа / пер., послесл., комм. А. Д. Щеглова. М., 2002.

2 Швеция и шведы в средневековых источниках / пер., предисл., комм. А. Д. Щеглова, В. В. Рыбакова, А. Ю. Кузиной; сост., отв. ред. А. Д. Щеглов. М., 2007.

3 Щеглов А. Д. Вестеросский риксдаг 1527 года и начало Реформации в Швеции. М., 2008.

4 Олаус Петри. Шведская хроника / пер., послесл., комм. А. Д. Щеглова; отв. ред. А. А. Сванидзе. М., 2012.

5 Шведские средневековые законы: Рукописи в Москве и Санкт-Петербурге / публ. ист., пер. и комм. А. Д. Щеглова. М., 2016.

которой и была создана монография «Реформация в Швеции: события, деятели, документы».

В этой работе автор уделяет особое внимание раннему этапу реформ (1520-е — 1530-е гг.) — времени подготовки Вестеросского риксдага (1527 г.) и воплощения его резолюций, а также основным лидерам шведской Реформации — Олаусу Петри и Лаврентиусу Андреэ. Особый интерес, по мнению автора, представляет тот факт, что в Швеции, как и в других странах Северо-Западного региона Европы — Дании и Англии, имела место так называемая Реформация «сверху». Как отмечает сам автор: «Реформа церкви находилась в тесном взаимодействии с политическими преобразованиями в обществе и в конечном счёте сыграла важную роль в становлении и развитии национальных абсолютистских монархий» (с. 7). Приблизительно с 1540 г. начался очередной этап королевской Реформации: политика короля Густава Васы, стремившегося полностью преобразовать духовный институт и подчинить новую единую национальную протестантскую церковь светской власти, совпала с общим курсом государя на усиление экономического, политического и военного могущества королевской власти и на создание наследственной монархии, которая официально была утверждена в 1544 г.

Автором формулируются три основные проблемы, которые раскрываются в данной книге. Во-первых, это политические действия Густава I Васы, которые были связаны с укреплением центральной власти, во многом через акты Реформации. Во-вторых, это идеологические особенности Реформации в Швеции и борьба вокруг них. Наконец, в-третьих, это социальная опора политики Густава Васы на первом этапе его правления. Автор ставит перед собой задачу выявить как политический, так и религиозный аспекты шведской Реформации, и в этом данное произведение является уникальным, поскольку основывается на современных исследованиях, а также на архивном материале российских и шведских архивов. Единственная работа, посвящённая данному вопросу на русском языке — это книга Г. А. Дементьева «Введение Реформации в Швеции», изданная в конце XIX в.⁶ А. Д. Щегловым были исследованы, в числе прочего, неопубликованные рукописные кодексы XVI–XVII вв. из Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург), Королевской библиотеки Стокгольма, Государственного архива Швеции и Библиотеки Уппсальского университета.

6 Дементьев Г. А. Введение Реформации в Швеции. СПб., 1892.

Первая глава — «Швеция накануне Вестеросского риксдага» — посвящена выявлению общего исторического, социального и политического контекста. В начале 20-х годов XVI в. Швеция окончательно вышла из неравноправной для неё унии с Данией и добилась полной независимости. Как пишет автор, «в стране сложились политические предпосылки для формирования централизованного государства с сильной королевской властью. Такому типу государства соответствовала национальная церковь, независимая от папы римского, иноземных прелатов и светских правителей. Миссию создания национальной церкви взяли на себя реформаторы» (с. 32). В это же время в Швецию начали проникать сведения об учении Мартина Лютера. Главными проповедниками нового учения стал Олаус Петри (в миру Улоф Петерссон), секретарь стренгнеского епископа Маттиаса, и Лаврентиус Андреэ, секретарь, доверенное лицо и советник короля Густава Васы. С другой стороны, лидером противников реформационного учения стал Ханс Браск. Политика короля в отношении церкви вызвала протест у населения различных шведских областей. От короля требовались решительные меры, направленные на выведение страны из экономического, финансового и политического кризиса. Для принятия таковых и был созван в 1527 г. риксдаг (шведский сейм) в Вестеросе, вошедший в историю как реформационный.

Вторая глава книги посвящена Вестеросскому риксдагу: подготовке, ходу и итоговой резолюции. Этот сейм, как отмечает автор, был тщательно подготовлен. В 1525–1527 гг. король и его сподвижники создали открытые письма, вызванные пропагандистскими соображениями и стремлением смягчить народное недовольство. Этими письмами была подготовлена почва для реформ. Они были своего рода репетициями речи монарха на Вестеросском риксдаге и документов, созданных по его итогам. На основании речи короля и ответов сословий был выработан заключительный документ риксдага — Вестеросский рецесс (соглашение). Это была резолюция о введении реформационных преобразований. Как отмечает автор, несмотря на то, что сами постановления риксдага носили преимущественно политико-правовой характер, они являлись реформационными, будучи проникнуты реформационной идеологией.

Третья глава книги — «Вестеросские ордонансы» — посвящена итоговому документу, принятому в результате риксдага. Важным элементом этого документа, по мнению автора, являлось уравнивание в правах клира и мирян: духовенство лишалось привилегий. Также в нём имелись статьи о разрыве шведской церкви с папским престолом и параграфы

о секуляризации церковных земель и о налогообложении церкви. По своему характеру и статусу Ордонансы являлись королевским указом, изданным с одобрения риксрода (государственного совета). Благодаря Ордонансам, по сравнению с действующим законом о церкви, был введён ряд новаций: ликвидирован юридический иммунитет духовенства, ограничены полномочия епископов, деятельность церкви поставлена под контроль короля. Это были первые законодательные шаги по введению реформации в Швеции.

Четвёртая глава посвящена рассмотрению документов, разъясняющих постановления Вестеросского риксдага. Здесь автором рассматриваются: а) письмо риксрода жителям Швеции о решениях Вестеросского риксдага; б) комментарий брата Олауса Петри, архиеп. Лаврентиуса Петри к Вестеросскому рецессу и Вестеросским ордонансам. Эти два документа, как показывает автор, выявляют две тенденции. С одной стороны, члены государственного совета стремятся успокоить народ и убедить простых людей, что в Швеции не вводится новая вера. С другой стороны, сами шведские реформаторы рассматривали решения Вестеросского риксдага как правовую основу реформ, основанных на лютеранском учении.

В пятой главе книги рассматривается воплощение в жизнь решений риксдага. В феврале 1529 г. прошёл Собор в Эребру, главной целью которого была унификация обрядов. В 1536 г. был созван Собор в Уппсале, на котором было постановлено приложить все усилия, чтобы ввести шведскую мессу в кафедральных соборах. Также было оговорено в отношении остальных церквей, что переход на новое богослужение должен осуществляться только на добровольной основе. Кроме того, на Соборе был утверждён требник Олауса Петри. Духовенство освобождалось от обета безбрачия; клирикам, имеющим сожительниц, предписывалось заключить с ними брак. Как пишет автор, «формально статус шведской церкви в вопросах вероисповедания вплоть до конца XVI в. оставался неопределённым: отсутствовало какое-либо официальное вероисповедание. Отчасти этот вакуум восполняла “Малая книга о таинствах” Олауса Петри, в которой достаточно подробно излагались основы реформационного учения» (с. 141).

Административно-экономические постановления Вестеросского риксдага начали выполняться незамедлительно. «Наступление на церковь велось по нескольким направлениям. Конфисковывались епископские замки, духовенству предписывалось соблюдать лояльность королю, от субъектов церкви требовались отчёты о доходах. В соответствии

с этими отчётами определялась сумма налога, уплачиваемого короне. К монарху также перешло право сбора епископских штрафов» (там же). В июле 1527 г. был создан формуляр охранной грамоты для монахов, желающих покинуть монастырь и «достойным образом зарабатывать на хлеб», например стать приходскими священниками или капелланами. Были приняты активные меры по налогообложению церкви, отчуждению её имущества и лишению духовенства определённых полномочий. В 1530-е гг. фискальные выплаты в пользу короны осуществляло уже всё духовенство Швеции.

Жилые дома, хозяйственные постройки, городские земельные участки отчуждались бюргерами у монастырей, кафедральных соборов, приходских церквей. Автор добавляет, что «в некоторых случаях церковь продавала владения не по принуждению, а по необходимости — для уплаты долга, для пополнения церковной или монастырской казны, для покрытия текущих расходов. Кроме того, недвижимость выставлялась на торги в связи с закрытием обителей. При такой добровольной продаже покупателями были и корона, и дворяне, но особенную активность по скупке церковной недвижимости и угодий развили бюргеры» (с. 149–150). Во многих шведских и финских городах Густав Васа разрешил использовать монастырские строения на общие нужды. Тем самым шведское бюргерство принимало участие в Реформации и редукции церковных владений. Оно было своего рода социальной базой королевской Реформации, что было типичным для тех регионов Западной Европы, в которых Реформация добилась успеха. Вместе с тем, как добавляет автор, реформационная активность шведских бюргеров была ниже, чем во многих городах Германии или Швейцарии.

Шестая глава книги носит название «Восстание вестъётских господ». Несмотря на компромиссы, преобразования разделили шведское общество на сторонников и противников реформ. Первым мощным выступлением против реформационной политики короля после 1527 г. стало так называемое «восстание вестъётских господ», которое охватило значительную часть нижней Швеции. Оно явилось реакцией на Вестеросский риксдаг, протестом против реализации его постановлений. Это восстание, зачинщиком которого был Туре Йенссон, состоялось весной 1529 г. Оно было подавлено королём, активные мятежники бежали, либо были казнены, а 21 июня риксрод заново ратифицировал Вестеросский рецесс. И как наглядно показывает автор, в данном мятеже главную роль играли не экономические и политические факторы, а именно религиозные.

Седьмая глава книги посвящена Олаусу Петри как проповеднику и полемисту. Во второй половине 1520-х гг., незадолго до Вестеросского риксдага, по инициативе Густава Васы, состоялся заочный диспут, темой которого было учение Лютера, а итогом стала работа Олауса Петри «Ответ на двенадцать вопросов» — первый созданный в Швеции своеобразный манифест, содержащий обстоятельное изложение лютеранской доктрины. В 1527–1529 гг. в королевской типографии выходят полемические сочинения Олауса Петри, направленные против критиков нового вероучения — Педера Галле и Паулюса Элиэ (Пауля Хельгесена). В августе 1528 г. Олаус издаёт «Малую книгу о таинствах», в которой даёт свои объяснения церковным обрядам и таинствам. По его мнению, обряды ценны постольку, поскольку в них присутствует духовно-символическое содержание; сами же по себе они являются внешним знаком милости, посылаемой Богом. В 1529 г., ссылаясь на решения Собора в Эребру, Олаус создал и опубликовал уникальный, первый в истории Реформации в Европе полный Требник на национальном языке. А спустя два года им была разработана шведская месса. Важное место в богословской полемике Олауса Петри занимала критика монашества. О ней он размышляет в своих книгах «О монастырской жизни» и «Ответ на 12 вопросов».

Последняя и самая объёмная, восьмая глава, посвящена Олаусу Петри как историку и его «Шведской хронике». Вначале автор повествует о роли истории в деятельности и творчестве «местера Улофа». Первоначально Олаус, обучаясь в Виттенберге, испытывает определённое влияние своего преподавателя Филиппа Меланхтона, который был страстно увлечён историей и пропагандировал эту отрасль знания в своих сочинениях и лекциях. После возвращения на родину, будучи секретарём стренгнесского епископа, а затем ведя протоколы в магистрате Стокгольма, Олаус Петри изучает записи предшественников, штудировал шведское городское право и интересуется историей Стокгольма и других городов как шведских, так и зарубежных. В его работах нередко проявляются его собственные исторические интересы, он показывает себя даже в полемических трудах не только богословом, но и историком. Также он пишет ряд произведений, связанных с исторической тематикой: перечень шведских городов и церковных приходов, руководство по чтению рунических надписей. Автор пишет: «Интерес к историческим штудиям сопутствовал Петри всю жизнь. Если и справедливо будет сказать, что Олаус — реформатор, которому довелось выступить в роли историка, то не менее верно и другое: он был

историком по призванию, и в то же время ему довелось принять активное участие в Реформации. Оба аспекта личности “местера Улофа” взаимно дополняли друг друга» (с. 210).

Далее автор освещает вопрос о публикациях и источниковедческих исследованиях «Шведской хроники», а также приводит результаты собственной научной работы с рукописями, в частности с манускриптами, хранящимися в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. Автор впервые предпринимает исследование всех четырёх списков хроники Олауса Петри. По мнению А. Д. Щеглова, эта Хроника, в отличие от аналогичных трудов предшественников и современников автора, объективна и толерантна. «Главные достоинства Хроники... заключались в критике источников, в объективности повествования. Изначальная цель Олауса Петри являлась просветительской. Однако автор вышел за рамки поставленной задачи, создал новаторское произведение, которое лишь спустя несколько столетий было оценено по достоинству» (с. 211–212). При написании данного труда Петри использует различные хроники своих предшественников, законы, постановления королей и риксрода, договоры и письма.

Наконец, третья часть последней главы посвящена историческому содержанию «Шведской хроники» и её ключевым идеям. Как показывает автор, Олаус Петри в некоторых случаях выступает новатором, отмежевывается от общепринятых воззрений, вводит новые материалы и темы несмотря на то, что во многом опирается на средневековую традицию, продолжает и развивает её. Также Петри практически не использует сведения о средневековой церкви или какой-либо иной материал для проповеди идей Реформации. Он проявляет в этом смысле толерантность по отношению к средневековой церкви, не критикует её заблуждения, использует нейтральные формулировки. Главная цель Петри в Хронике — правдивый и полезный рассказ о прошлом. По мнению автора, Олаус впервые выдвинул в шведской историографии дидактический приём как программный. Сам автор пишет: «Для Олауса Петри история Швеции — это, в значительной степени, история взаимоотношений народа и правителя. Одна из ключевых идей “Шведской хроники”: государь и подданные связаны взаимными обязательствами» (с. 278).

В Заключении автор приводит основные выводы своей работы. В Приложении автором приведены «Документы Вестеросского риксдага» на шведском языке, к которым относятся различные редакции «Вестеросских ордонансов», две редакции «Письма риксрода жителям

Швеции о постановлении Вестеросского риксдага 1527 г.», а также различия между списками данного письма. Автор, без всякого сомнения, является главным российским специалистом по данному вопросу. И эту книгу можно рекомендовать не только историкам-медиевистам и скандинавистам, но и всем, кто пытается осмыслить феномен европейской Реформации.

Библиография

- Дементьев Г. А.* Введение Реформации в Швеции. СПб.: Тип. А. Катанского и К°, 1892.
- Олаус Петри.* Шведская хроника / пер., послесл., комм. А. Д. Щеглова; отв. ред. А. А. Сванидзе. М.: Наука, 2012.
- Хроника Энгельбректа / пер., послесл., комм. А. Д. Щеглова. М.: Наука, 2002.
- Шведские средневековые законы: Рукописи в Москве и Санкт-Петербурге / публ. ист., пер. и комм. А. Д. Щеглова. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2016.
- Швеция и шведы в средневековых источниках / пер., предисл., комм. А. Д. Щеглова, В. В. Рыбакова, А. Ю. Кузиной; сост., отв. ред. А. Д. Щеглов. М.: Наука, 2007.
- Щеглов А. Д.* Вестеросский риксдаг 1527 года и начало Реформации в Швеции. М.: Наука, 2008.
- Щеглов А. Д.* Реформация в Швеции: события, деятели, документы. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. (Mediaevalia).

Священник Евгений Шилов



Тантлевский И. Р.

ОЧЕРКИ ПО ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ

СПб.: Изд. РХГА, 2018. 200 с. ISBN 978-5-88812-899-2

УДК 82-95 (1(091))

DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.013

Книга «Очерки по философии Спинозы» представляет собой оригинальное исследование монистической концепции выдающегося западноевропейского философа Нового времени, осуществлённое в компаративном ракурсе вовлечения его идей в контекст еврейской (преимущественно средневековой) философии. Автор монографии — российский историк, востоковед и гебраист Игорь Романович Тантлевский, профессор и заведующий кафедрой еврейской культуры СПбГУ, директор международного Центра библеистики, гебраистики и иудаики при философском факультете СПбГУ, известный любителю библейских исследований своими монографиями «Введение в Пятикнижие» (2000 г.)¹, «Загадки рукописей Мёртвого моря» (2011 г.)², а также рядом работ по истории Древнего Израиля и Иудеи³.

Предложенные читателю «Очерки по философии Спинозы» не являются чем-то совершенно неожиданным в ряду исследований И. Р. Тантлевского, поскольку отражают результаты его работ, вышедших в свет в виде статей⁴. Данные работы (а также «Очерки» как объединяющая

1 *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.

2 *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мёртвого моря. История и учение общины Кумрана. СПб., 2011.

3 *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб., 2012; *Тантлевский И. Р.* История Древнего Израиля и Иудеи. От эпохи патриархов до вавилонского изгнания. М., 2016.

4 *Тантлевский И. Р.* Теолого-натурфилософский монизм Ксенофана Колофонского, засвидетельствованный в трудах Аристотеля, Цицерона и Секста Эмпирика, как один из возможных источников становления монистической концепции Спинозы // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 118–128; *Тантлевский И. Р.* Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «Природы» // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 170–185; *Тантлевский И. Р.* Сотериология Спинозы. Вопросы философии. 2016. № 5. С. 147–162; *Тантлевский И. Р.* Понятия natura naturans и natura

их монография) в контексте отечественных философских исследований являют в определённой степени свежий и интересный опыт сопоставления базовых концептов классического мыслителя Нового времени с идейным бэкграундом еврейской философии.

Монография состоит из двух частей. В первой части («Deus, sive Natura и Deus, et Natura в философской системе Спинозы») излагаются основополагающие метафизические положения натурфилософской системы голландского мыслителя, которые рассматриваются в сопоставлении с космологическими учениями ряда еврейских мыслителей средневековья. Данная часть делится на пять глав, или разделов. В первой главе («Корреляция понятий Deus, sive substantia и Deus, sive omnia Dei attributa») автор подводит читателя к выводу о «гебраистических основаниях Универсума» в концепции Спинозы, указывая на чрезвычайное сходство рассуждений последнего с иудейской мистико-гностической традицией, согласно которой «мироздание зиждется на буквах еврейского алфавита» (с. 23). Вследствие этого вполне естественным выглядит переход к обсуждению темы Тетраграмматона и его связи с концепцией «единой Божественной субстанции». Автор приходит к заключению, что монистическая система Спинозы «в своей основе восходит к интерпретации Тетраграмматона в Исх. 3, 14 как “Пребывающий”, *scil.* Вечносущный», что в его «Этике» «коррелирует с латинским обозначением “Deus”, то есть Бог / *resp.* “Deus, sive substantia”» (с. 30–31).

Философскую интерпретацию Тетраграмматона у Спинозы предлагается рассматривать как рецепцию и развитие идей средневекового еврейского философа Маймонида, который, несомненно, оказал влияние на Спинозу. В частности, это могло проявиться, как указывает автор, в развитии богословско-философского толкования библейских «имён» Бога. В результате, согласно предположению автора, Спиноза сопоставляет (и, возможно, отождествляет) одно из ключевых понятий своей системы Deus, sive omnia Dei attributa (Бог, или все атрибуты Бога) с библейским обозначением Бога *ʾēlōhîm* (Бог как Совокупность

naturata в философии Спинозы как возможные корреляты двух еврейских терминов для обозначения «природы» *TÔLEDET* / *TÔLĀDĀN* и *TEBA'* // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. № 10 (2). С. 377–381; *Тантлевский И. Р.* Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в Этике Спинозы и в перипатетической рецепции Майманидом раввинистического учения о «доле» человека «в грядущем мире» // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. № 9 (1). С. 137–141; *Тантлевский И. Р.* Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. № 9 (2). С. 350–352.

Сил). Таким образом, трансцендентная сущность Бога (понятие «Бог», или «субстанция») соотносится в концепции Спинозы с понятием, заключённым в Тетраграмматоне, тогда как имманентный аспект действий Бога в отношении к сотворённым вещам представлен, скорее, в понятии *ʔēlōhīm*.

Тема второй главы заявлена как обсуждение понятия *Deus, sive Natura* у Спинозы и соотношение Божественного и природного в концепции создания мира Маймонида. Однако речь в данном разделе идёт практически лишь о положениях философии Маймонида (тщательно разбираются тезисы его сочинений «Мишнэ Торá» («Повторение Торы») и «Наставление для растерянных»). Здесь же обсуждается метафора священных Скрижалей Завета как аллегория нетелесной формы и материи.

В третьей главе И. Р. Тантлевский ввиду буквенно-числовой связи (гематрии) понятий «Бог» (*ʔēlōhīm*) и «Природа» (*haʔ-ʔeḇaʕ*) (что имеет значение в силу схожего соотношения этих понятий у Спинозы) предлагает обратиться к размышлениям испанского раввина и каббалиста XIII в. Йосефа Джикатилы (Гикатилы), которые изложены в сочинении последнего «Ореховый сад» («Ginnat Egoz»). Несмотря на то, что И. Р. Тантлевский признаёт несовместимыми креационистские и космологические взгляды Джикатилы со взглядами Спинозы, он считает близкими их интерпретации Тетраграмматона и имени Бога *ʔēlōhīm*, в связи с чем позиция средневекового каббалиста по данному вопросу излагается достаточно подробно.

Собственно, к анализу концептов *Deus, sive Natura* и *Deus, et Natura* у Спинозы автор обращается уже в следующей главе, в которой идеи философа продолжают демонстрироваться в сравнительном с историей еврейской мысли ракурсе. В концепции Спинозы «порождение» Богом мира модусов (то есть «Природы порождённой») осуществляется внутри единой субстанции. В качестве еврейского коррелята понятию *Natura naturans* автор предполагает термин *tôlāḏāʕ^h / tôlāḏôṭ* («порождение» кого-то / чего-то), который «использовался в значении “природа” в средневековой еврейской литературе, в частности, Авраамом ибн-Эзрой, чьи комментарии к Библии были хорошо знакомы Спинозе» (с. 64). Соотносимым же с понятием *Natura naturata* (природа порожденная) представлен еврейский термин *ʔeḇaʕ* («природа-отпечаток»), который выражает мистическую идею о запечатлённости активной творческой силы Бога в тварной природе. Вопреки популярному представлению о Спинозе как классическом пантеисте, в исследовании приводятся цитаты из переписки философа с современниками, где тот отрицает

отождествление Бога и Универсума (сотворённой реальности) в своей концепции. Природа в мысли Спинозы совсем не обязательно означает тварную природу, употребление данного термина зависит от контекста. В то же время невозможно отрицать монистический и пантеистический характер его метафизической теории, которая, однако, имеет специфический окрас и в которой мыслитель по-своему пытался решить извечную теологическую проблему трансцендентного в имманентном.

В пятой главе рассматриваются теологические и натурфилософские взгляды древнегреческого мыслителя VI в. до н. э., возможно-го основателя Элеатской школы Ксенофана Колофонского, которые, как предполагает автор исследования, могли быть одним из источников монистической концепции Спинозы. В данном разделе представлен тщательный текстологический анализ и сопоставление фрагментов сочинений обоих мыслителей.

Вторая часть монографии посвящена сотериологическим идеям Спинозы и имеет трёхчастную композицию. В первой главе сопоставляются еврейское понятие Божественной Славы (*kābôd*) с атрибутами протяжения и мышления в системе Спинозы. Автор доказывает, что Спиноза связывает Божественную Славу с атрибутом мышления и утверждает диалектическую взаимосвязь этой Славы со славой отдельного человека (с. 98 и далее). Сотериологическое же значение этой взаимосвязи, согласно логике автора, таково, что приобщение к Славе Божией даёт человеку блаженство (в том числе посмертное; автор указывает, что понятия *beatitudo* и *gloria* в «Этике» Спинозы отождествляются).

Во втором — и самом просторном — разделе рассматриваемой части монографии внимание сосредоточено на потенциальном восприятии Спинозой идей Аристотеля. Данная глава разделена на пять параграфов, в которых последовательно излагаются отдельные аспекты предполагаемой рецепции. Речь идёт преимущественно об идее вечной доли души, которая присутствует и у Спинозы, и у Стагирита. В первых двух параграфах рассматриваются представления о душе, её вечной доле, а также о предсуществовании и посмертной участи в «Этике» Спинозы. Здесь на примерах отдельных пассажей из названного трактата автор демонстрирует представление о вечной части души (*pars Mentis aeterna*) как о разуме (*intellectus*), а также об убеждённости Спинозы в независимом от тела существовании души и, следовательно, в её пре- и постэкзистенции.

Последующие два параграфа посвящены «реконструкции центральных позиций доктрины Аристотеля о том, “что есть человек”»

(с. 119), для выявления «степени возможного влияния античного мыслителя на соответствующие аспекты учения Спинозы» (там же). С этой целью анализируются такие сочинения Стагирита, как «Протрептик», «Евдемова этика», «Метафизика», «Никомахова этика», «О душе» (из которых особенно два последних представляются автору наиболее вероятными источниками для «Этики» Спинозы, где речь идёт о душе). В заключительном параграфе демонстрируется убеждённость автора в сходстве отдельных положений Аристотеля и Спинозы, однако в отличие от дуалистического взгляда Стагирита (две сферы бытия — вещественная и невещественная (область Божественного Ума)) Спиноза осмысляет бытие монистически — как единую субстанцию.

В последней главе суммируются основные сотериологические идеи Спинозы: приобщённость разумной души человека к уму Бога (как вечному модусу атрибута мышления), спасение как свобода и Слава, как носитель разумной души, обеспечивающий её вечное пребывание. Свобода в мысли Спинозы представлена как свобода от изменения и гибели (в том числе от аффектов). Идея приобщения к вечной Божественной Славе (помимо уже представленных в предшествующих главах сравнений с библейскими пассажами и их интерпретациями в еврейской экзегетической и философской литературе) интерпретируется в интересном ключе — с привлечением свидетельств из христианского Священного Писания, а именно фрагментов посланий апостола Павла (1 Кор. 15, 40–50.53; Рим. 15, 7). Здесь реинтерпретируется идея воскресения и вечной жизни: Спиноза, согласно мнению автора, представляет приобщение к Божественной Славе и воскресение происходящими не в эсхатологической перспективе, но уже в посюсторонней реальности, что происходит с момента осознания причастности Божеству. То есть сотериологический акт редуцируется, по сути, к акту осознанности, разумного созревания индивида, его постижения приобщённости к Божественной субстанции.

Представленное содержание монографии убеждает в том, что автору удалось открыть ту перспективу изучения наследия Спинозы, которая зачастую не принимается во внимание в классических изложениях философской системы голландского мыслителя, а именно попытаться осмыслить его сквозь призму еврейской философской и религиозной традиции. Разумеется, поиск гебраистических оснований философии Спинозы не является в принципе чем-то неординарным в силу происхождения мыслителя и очевидных влияний на него еврейской культуры и мысли. Однако в российском пространстве такой проект

представляется очевидно уместным ввиду достаточной скудости исследований такого рода.

Впрочем, помимо достоинств предложенной работы, необходимо указать и на некоторые недостатки. Прежде всего это касается цитирований: в ходе прочтения постоянно приходится сталкиваться с массивным объёмом цитирований и выдержек из источников. С одной стороны, такое положение дел как будто демонстрирует исследовательскую прозрачность и предлагает читателю самому оценить предлагаемые автором выводы, соотнося их с оригинальными текстами изучаемых мыслителей. Однако, с другой стороны, читатель оказывается в ситуации, когда чрезмерный объём текстов из источников (а также крайне обширного критического аппарата) вынуждает его делать двойную работу — скрупулёзно анализировать источники и сноски, а затем критически соотносить их с заключениями автора. В такой ситуации зачастую оказывается в принципе трудно найти, идентифицировать и дифференцировать заключения самого исследователя и, соответственно, понять его позицию. Кроме того, можно заметить, что исследованию не хватает структурной целостности (не тематической), так что порой создаётся впечатление его собранности из фрагментов. Возможно, причиной является то обстоятельство, что текст работы представляет собой интегрирование в единый корпус изначально автономных статей (см. сноску 4), о чём было уже сказано выше.

В то же время к числу несомненных достоинств исследования следует, на наш взгляд, отнести то, что в свете еврейской, античной, христианской, а также современной ему традиции Спиноза предстаёт в работе подлинным философом барокко, синтезирующим в своей концепции разные, порой противоречивые, положения, придавая им характерный для той эпохи рационалистический окрас.

Библиография

- Тантлевский И. Р. Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «Природы» // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 170–185.
- Тантлевский И. Р. Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в Этике Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидом раввинистического учения о «доле» человека «в грядущем мире» // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. № 9 (1). С. 137–141.
- Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: Изд. РГГУ, 2000.

- Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей мёртвого моря. История и учение общины Кумрана. СПб.: Изд. РХГА, 2011.
- Тантлевский И. Р.* История Древнего Израиля и Иудеи. От эпохи патриархов до вавилонского изгнания. М.: Ломоносов, 2016.
- Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб.: Изд. РХГА, 2012.
- Тантлевский И. Р.* Понятия *natura naturans* и *natura naturata* в философии Спинозы как возможные корреляты двух еврейских терминов для обозначения «природы» *TÔLEDET / TÔLĀDĀN* и *TEBA'* // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2016. № 10 (2). С. 377–381.
- Тантлевский И. Р.* Сотериология Спинозы // *Вопросы философии*. 2016. № 5. С. 147–162.
- Тантлевский И. Р.* Теолого-натурфилософский монизм Ксенофана Колофонского, засвидетельствованный в трудах Аристотеля, Цицерона и Секста Эмпирика, как один из возможных источников становления монистической концепции Спинозы // *Вопросы философии*. 2018. № 3. С. 118–128.
- Тантлевский И. Р.* Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы // *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2015. № 9 (2). С. 350–352.

Андрей Валентинович Лаврентьев

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ

ЗАЩИТА ДОКТОРСКИХ
ДИССЕРТАЦИЙ
(DISSERTAZIONI
DI DOTTORATO)
В БИБЛИКУМЕ
В 2020–2021 гг.

УДК 82-92 (82-991) (27-277)

DOI: 10.31802/BCA.2021.10.2.014

В № 3 (7) журнала «Библия и христианская древность» была опубликована хроника защит докторских диссертаций в римском Папском библейском институте (Pontificium Institutum Biblicum) за 2019–2020 гг.¹ На момент написания хроники большинство работ ещё не были изданы или же в условиях пандемии не удалось найти информацию об их публикации. К этому времени известно, что диссертации следующих исследователей доступны читателям в формате книги: Франческо Филаннино², Фиакре Г. Гамбадатуна³, Минёна Ли⁴ и Ричарда Фрэнсиса Дсузы⁵. Также на сайте издательства «Brill» имеется информация о том, что ожидается публикация диссертации Бодора Аттилы «Богословский профиль

- 1 *Шаблевский Н., диак.* Защита докторских диссертаций (Dissertazioni di Dottorato) в Библикуме в 2019–2020 гг. // Библия и христианская древность. 2020. № 3 (7). С. 350–357.
- 2 *Filannino F.* Fra il precursore e i discepoli: la missione di Gesù nel vangelo di Marco. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019. (Analecta biblica. Dissertationes; vol. 224).
- 3 *Gambadatoun Y. F. G.* Connaître le mystère — Connaître la Sagesse. La γνώσις et l'unité ecclésiastique et cosmique en Éphésiens 3, 1–13. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2020. (Analecta biblica. Dissertationes; vol. 229).
- 4 *Lee M.* «Non abbiate paura!» (Mt. 14, 27). Studio esegetico-teologico sulla funzione: dell'esortazione «non temete» nel Vangelo di Matteo. [Estratto di Tesi]. Roma, 2020.
- 5 *Dsouza R. F.* «Yes Lord, I Have Believed». Martha's Confession in the Fourth Gospel. A Narrative Critical Analysis. [Estratto di Tesi]. Roma, 2020.

Пешитты Книги Исаяи» в 5-м томе серии «Приложения к Текстовой истории Библии»⁶; дата выхода в свет — 21 октября 2021 г.⁷

Итак, последней из рассмотренных мною защищённых диссертаций был труд Симона Вейрингера «На пороге земли Обетованной. Риторика и прагматика Втор. 9, 1 — 10, 11»⁸. После неё, начиная с 30 октября 2020 г., прошли защиту нижеприводимые работы. В этот день защитился «с отличием» (*cum laude*) Ённам Ким (Youngnam Kim) из Кореи, который под руководством проф. Хуана Мануэля Гранадоса Рохаса (Juan Manuel Granados Rojas) написал работу на тему: «Призыв к свободе. Экзегетический анализ Гал. 5, 1–25»⁹. Проблематика изучаемого фрагмента из Послания ап. Павла к Галатам видится Ё. Ким в двух главных темах 5-й главы: отношение к обрезанию (см. Гал. 5, 2–12) и к плоти (σάρξ; Гал. 5, 13–24). Как отметил соискатель, с его точки зрения, ошибочным является сосредоточение лишь на этих темах — вместе или порознь — без учёта всего Послания к Галатам, а также без «функционирования риторической *установки* относительно адресатов Послания» (*la funzione della dispositio retorica nei confronti dei destinatari della lettera*). В итоге, автор пришёл к выводу, что фрагмент Гал. 5, 1–25 представляет собой цельную смысловую единицу, состоящую из «опровержения» (*pars destruens*; 5, 1–12), переходной части (5, 13–15) и «созидания» (*pars construens*; 5, 16–25). Более того, сама 5-я глава относительно предшествующих глав (3-я и 4-я) характеризуется соискателем как *παράκλησις* — «увещание, убеждение», своеобразный итог этих глав. Ап. Павел наставляет верующих соблюдать этические требования (5, 13), благодаря чему возможно *хождение по духу* (πνεύματι περπατεῖτε; 5, 16), что дарует человеку новое состояние христианской реальности — свободу (5, 1), полученную через оправдание в Боге и наследование Его благословения, выражающееся в новой антропологической реальности (5, 5).

Работа Бруны Вельчич (Bruna Velčić) из Хорватии написана под руководством проф. Жана Луи Ска (Jean Louis Ska) на тему «Жреческий кодекс (Priest) в Числ. 13–14: вклад в продолжающиеся экзегетические

6 По-английски Supplements to the Textual History of the Bible.

7 Brill. Over Three Centuries of Scholarly Publishing. URL: <https://brill.com/view/title/60801>.

8 Подробнее см.: Шаблевский Н., диак. Защита докторских диссертаций (Dissertazioni di Dottorato) в Библикуме в 2019–2020 гг. С. 356–357.

9 Kim Y. La chiamata alla libertà. Analisi esegetica di Gal. 5, 1–25. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2020. Работа опубликована менее чем через месяц после защиты (20 ноября): Kim Y. La chiamata alla libertà. Analisi esegetica di Gal. 5, 1–25. [Estratto di Tesi]. Roma, 2020.

дебаты»¹⁰ и была защищена «с высшей похвалой» (*summa cum laude*) 11 декабря 2020 г. Итак, основное внимание исследовательница уделяет наличию так называемого священнического/жреческого кодекса¹¹ в обозначенных главах Книги Чисел. Дело в том, что в этих главах выделяются два пассажа, условно именуемые как истории «Ханаан»¹² и «Негев»¹³. Изучив основные аргументы против того, что рассказ «Ханаан» относится к жреческому кодексу (третья глава диссертации), как то: редакционный характер рассказа, отсутствие нарративной связи с предшествующими фрагментами кодекса, нетипичная лексика для текстов пророка Иезекииля, нестандартные представления о земле Обетованной и владении ею, а также ропот и явление Славы Господа, Б. Вельчич считает, что они не являются бесспорными. Поэтому в следующей, четвёртой, главе она прежде всего обращает внимание на нарративные связи между «Ханааном» и предшествующими фрагментами кодекса. В частности, она проследила чёткую связь с Исх. 6, 8: исполнение Божьего обещания наступило (см. Числ. 13, 2; 14, 3), однако вхождение в землю откладывается на целое поколение (см. Числ. 14, 8.30–31). Также соискательница установила содержательные, структурные и лексические параллели между Числ. 14, 1–39 и Исх. 16, 1–15 (ропот). В обозначенных фрагментах Числ. и Исх. засвидетельствованы семантические корреляты типа «приказ — исполнение», «грех — наказание», особенно это характерно для «приказ — исполнение» (см. Числ. 13, 1–21). Схема «грех — наказание» встречается в Быт. 6–9 и Исх. 1–14, а также и в Числ. 13, 25–14, 39; в последнем фрагменте ропот людей и нежелание выполнить волю Божию о вхождении и владении землёй Обетованной является грехом, после чего последовало жёсткое наказание — ходить по пустыне, пока не умрёт поколение строптивых. Вместе с тем и стилистика указывает на то, что «Ханаан» — это жреческий кодекс. Таким образом, Б. Вельчич привела существенные аргументы в пользу того, что вопреки распространённому мнению учёных о завершении жреческого кодекса в Синайском пассаже (см. Исх. 39–40; Лев. 9; 16), он наличествует и в Числ. 13–14.

10 Velčić B. Il racconto sacerdotale (Pg) in Nm. 13–14*: Un contributo al dibattito esegetico in corso. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2020.

11 По-немецки *Priestergrundschrift*.

12 Числ. 13, 1–2а.3.21.25–26а.32; 14, 1а.2–8а.9–10.26–29а.30–32.35–38.39а, к которым затем были добавлены стихи 13, 2б.4–17а.33; 14, 8б.29а.33–34.

13 Числ. 13, 17б–20.22а.23.27–28.30–31; 14, 1б.24.25б.39б.40–45; фрагменты содержат переработку 14, 11–23, а также позднейшие прибавления: 13, 22б.24.26б.29; 14, 25.

В настоящем году 15 января Паоло Коста (Paolo Costa) из Италии защитил «с высшей похвалой» (*summa cum laude*) диссертационное исследование на тему: «“Разразился великий мятеж” (Деян. 19, 23). Эфес, “путь” и серебряники: экзегетическое и историко-юридическое изучение»¹⁴; его руководителем был проф. Дин Бешар (R. P. Dean Béchar, SJ). Несколько удивляет перевод, наличествующий уже в наименовании темы работы, оригинального ἐγένετο... ταραχος οὐκ ὀλίγος... из Деян. 19, 23 как «*scoppiò un grande tumulto*», ведь куда точнее было бы перевести как «*successo... non un piccolo ammutinamento...*» («случился... немалый мятеж...»). Как отмечает исследователь, эпизод из Деян. 19, 23–40 является нетипичным для описаний Павловых злоключений, поскольку сам апостол остаётся на заднем плане, а евреи, хотя и упомянуты в тексте, но не они, согласно отрывку, вызвали волнения в Эфесе: их спровоцировал серебряных дел мастер Димитрий¹⁵, преследуя экономическую выгоду и прикрываясь заботой о почитании Артемиды. Более того, в этом фрагменте нет традиционных для Павла богословских тем, как то: Бог, Израиль, Иисус Христос, Святой Дух, воскресение из мёртвых, а говорится лишь о пути Божьем¹⁶, уготовляемым ап. Павлом, которому воспротивились серебряники под влиянием Димитрия. Благодаря внебиблейским источникам, подробное изучение исторических особенностей Эфеса того времени, состояния полиса под римским владычеством, культурной и финансовой роли культа Артемиды, особенностей социологических и экономико-правовых ассоциаций в Азии позволило заключить, что автор Книги Деяний (согласно диссертанту — ап. Лука) прекрасно знал эфесскую среду, язык, роль и использование римского права в Эфесе во время миссионерских путешествий ап. Павла. Обозреваемая диссертация богата филологическим, историко-критическим, риторическим, историко-юридическим и нарратологическим анализом как Деян. 19, 23–40, так и всех относящихся к этому периоду документальных свидетельств, в том числе и эпиграфики.

14 Costa P. «Scoppiò un grande tumulto» (At. 19, 23). Efeso, la «Via» e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2021.

15 Δημήτριος γάρ τις ὀνόματι, ἀργυροκόπος... (Деян. 19, 24).

16 Стоит отметить, что по-гречески (в том числе и в византийской семье рукописей) написано лишь περὶ τῆς ὁδοῦ (о пути; Деян. 19, 23). Аналогично написано в Вульгате: de via. В популярном англоязычном переводе Священного Писания Revised Standard Version of the Bible (1952; 2nd edition 1971) читаем *concerning the Way*. Однако в Синодальном переводе почему-то написано *против пути Господня*. О том, что в рукописях наличествовало чтение «путь Господень» подтверждает Пешитта, в которой написано ܡܢ ܕܠܗܝܬܐ ܕܡܢܝܢ (о пути Божьем).

Благодаря такому междисциплинарному подходу П. Коста смог найти и всесторонне исследовать обширные данные, вносящие существенный вклад в реконструкцию исторического контекста Павлова благовестия, а также прояснить историко-правовой контекст Эфеса середины I в., в котором встретилось существенное препятствие организации «пути» Божьего по причине экономических опасений серебряников, наживавшихся на языческом культе.

В том же месяце (25 января 2021 г.) была защищена «с высшей похвалой» (*summa cum laude*) работа Исакко Пагани (Isacco Pagani) из Италии на тему: «“Да сбудется Писание”. Референции на исполнение Священного Писания, произнесённого Иисусом в Ин. 13–17»¹⁷; его руководителем был проф. Маурицио Маркезелли (Maurizio Marcheselli). Основными глаголами, обозначающими свершение Писания, являются *πληρώω* и *τελεαίω*. Как верно заметил И. Пагани, эти глаголы по отношению к ветхозаветному Писанию используются и рассказчиком/автором Евангелия от Иоанна, и Самим Иисусом Христом в Его речах. Причём в Ин. 13–17, в контексте слов Иисуса Христа данные глаголы, в отличие от речей рассказчика, указывают не только на исполнение во времена Христа, но и на свершение в будущем. И. Пагани обратил внимание на то, что Иисус Христос не просто ссылался на Ветхий Завет, аргументируя Свои мысли, но цитаты из Писания «пронизывают и формируют сами слова Иисуса» (*permea e dà forma alle parole stesse di Gesù*), то есть Его благовестие основывалось на Священном Писании, исходило из него. Отметим, что в подтверждение характерности такого построения речей у нашего Спасителя нам достаточно вспомнить беседу Христа с эммаусскими путниками, где написано: *καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διεμήνευσεν*¹⁸ *αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ* (и, начав от Моисея и из всех Пророков, изъяснил им [написанное] о Нём во всех Писаниях (Лк. 24, 27)). Итак, согласно исследователю, данный широкий пассаж можно разделить на три фрагмента: Ин. 13, 12b–20; 15, 18 — 16, 4a; 17, 9–19. Исходя из герменевтической модели *отражения* («*modello interpretativo della relecture*») И. Пагани попытался проследить, как слова Господа из обозначенных трёх эпизодов могли свершиться в общине ап. Иоанна Богослова, то есть как они могли быть применимы к конкретным людям в условиях их жизни.

17 Pagani I. «Si compia la Scrittura». I rimandi al compimento della Scrittura: pronunciati da Gesù in Gv. 13–17. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2021.

18 Вместо аориста в византийской семье рукописей глагол написан в форме имперфекта: *διεμήνευεν*, «изъяснял».

Также в этом году 24 мая была защищена «с большой похвалой» (*magna cum laude*) диссертация Стэна Уильяма Ошиозехая Эде (Stan-William Oshiozekhai Ede) из Нигерии, написанная под руководством проф. Питера Дубовского (Peter Dubovsky) на тему: «“ʔēlōhîm ʔāḥērîm” против “ʔēlōhê yîsrāʔēl”: динамика убеждения в 3 Цар. 11, 26 — 14, 20»¹⁹. Обозначенный фрагмент сосредоточен на Иеровоаме I, а именно на религиозных предпосылках его политики. Центральным событием в этом отношении являются слова из 3 Цар. 12, 28b. Для удобства нашего читателя приведём стих полностью:

וַיִּצַן הַמֶּלֶךְ וַיַּעַשׂ שְׁנֵי עֲגֵלִי וַיָּבֵב נִימָר אֶלֶה־רַב־לֶכֶם מִעֲלֹת יְרוּשָׁלַם הֵנָּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵצִילְךָ מִמִּצְרָיִם
מִצְרָיִם:

И посоветовавшись, царь сделал двух золотых тельцов, и сказал им [подвластным]: «Довлеет вам ходить в Иерусалим. Вот твои боги, Израиль, которые вывели тебя из земли египетской».

По мысли диссертанта, тема исхода здесь неслучайна, ведь целевая аудитория Иеровоама помнила события Исхода, поэтому он воздвиг именно золотых тельцов как референцию к альтернативной версии определения избавителя евреев из земли египетской²⁰. Итак, соискатель

19 Ede S.-W. O. «ʔĒlōhîm ʔĀḥērîm» versus «ʔĒlōhê Yîsrāʔēl»: Dynamics of Persuasion in 1 Kings 11, 26 — 14, 20. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2021.

20 Ср. Исх. 32, 4 и далее. Обратим внимание, что в этом стихе наличествует лингвистическая проблематика: с одной стороны, речь об одном тельце (עֲגֵל), но с другой — множественное число имени «бог» (אֱלֹהֶיךָ, «боги твои») и его сказуемого «вывели тебя» (הֵצִילְךָ; единственное число было бы הֵצִילְךָ, «вывел тебя») создаёт несогласование исчисляемых: «один телец» vs. «твои боги вывели тебя». Возможно, если дошедший до нас текст Исх. 32, 4 был известен Иеровоаму и его советникам именно в таком виде, то это дало ему повод заключить, что тельцов было всё же, как минимум, два (согласование с «твои боги вывели тебя»). По крайней мере, цитата из 3 Цар. 12, 28b, за одним исключением в самом начале (вместо הֵנָּה, «вот» в Исх. 32, 4b написано אֵלֶּה, «эти»), полностью совпадает с сопоставляемым фрагментом из Книги Исход. Учитывая множественное число подлежащего и сказуемого, можно предположить и то, что Иеровоам видел уже отредактированную версию, где было «два тельца», либо же был знаком с историей «на слух», из-за чего его логическое мышление могло само собой устранить противоречие. Кстати, отметим, что анализируемая проблематика согласования исчисляемых возникла и перед пророком Неемией, который решил её следующим образом: וַיַּעַל מִסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ הֵנָּה אֱלֹהֶיךָ (хотя они и сделали себе литого тельца и сказали: «Вот твой бог, который вывел тебя из Египта...» (Неем. 9, 18a)). Итак, телец у пророка один, но бог — тоже один, что подчёркивает число сказуемого. Помимо этого, пророческий текст отличается от Исх. 32, 4b и тем, что согласно глаголам וַיַּעַל, «они сделали», и וַיֹּאמְרוּ, «они сказали», получается, что евреи сами сделали себе тельца, а не Аарон им это сотворил по их просьбе. Стало быть, исследователям стоит обратить внимание на то, что для пророка могло

обнаружил и убедительно доказал, что в изучаемом им фрагменте наличествуют две противоположные точки зрения на отношение к подлинному Богу Израиля и другим богам: неверная, пропагандируемая Иеровоамом, и правильная, незаметно излагаемая автором библейских строк, который ещё и тонко иронизирует над убеждениями Иеровоама.

22 июня 2021 г. была защищена «с большой похвалой» (*magna cum laude*) последняя, на момент написания данной хроники, работа Маурицио Галаццо (Maurizio Galazzo) из Италии на тему: «Голос Павла во “время ухода” (2 Тим. 4, 6): переписывание завещания в Пастырском корпусе»²¹; руководитель — проф. Паскуале Баста (R. D. Pasquale Basta). Соискатель придерживается точки зрения, согласно которой «пастырские послания» ап. Павла, особенно Второе послание к Тимофею, являются псевдоэпиграфами и принадлежат к жанру «заветов» (*tonalità testamentarie*). В первых двух главах работы М. Галаццо изучает труды современных учёных, которые вслед за Ф. Д. Э. Шлейермахером усматривают в «пастырских посланиях» признаки псевдоэпиграфичности, и проводит перекрёстное исследование новозаветных текстов и патристического наследия. Отвечая на вопрос о церковной рецепции «пастырских посланий», М. Галаццо подчёркивает роль герменевтического круговорота между верностью апостолу и *sensus ecclesiae*: их приняли потому, что они соответствуют и никак не противоречат основным идеям ап. Павла, а также отвечают церковным нуждам, гармонично соотносясь с доминирующими представлениями в Церкви первых веков о пастырях. В последующих главах автор приходит к выводу, что пастырские послания расположены на пересечении Павловского корпуса в целом и Павловой биографии из Книги Деяний. Во Втором послании к Тимофею наличествует ярко выраженный завещательный стиль, сопоставимый со Вторым посланием Петра и Посланием Варуха из 2 Вар. 78–87, что обусловлено переписыванием и памятованием по отношению к завершившемуся «золотому веку» (*età dell'oro*). Здесь, кстати, не хватает, как мне кажется, подробного сопоставления с памятниками литературы Второго Храма, написанными в жанре *testimonia* («завещания»). В пятой главе диссертант сопоставляет 2 Тим. 4, 6–8 с Фил. 1, 1–2

послужить мотивацией не упоминать Аарона, тем самым корректируя историю. На этом фоне отличие *עֶרְצָה מִצְרַיִם*, «из земли египетской» (Исх. 32, 4b) от *עֶרְצָה מִמִּצְרַיִם*, «из Египта» (Неем. 9, 18a) представляется семантически несущественным, хотя текстологически, конечно же, важным.

- 21 Galazzo M. La voce di Paolo nel «tempo della dipartita» (2 Tm. 4, 6): Riscritture testamentarie nel corpus pastorale. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2021.

и Деян. 20, а также подробно анализирует из 2 Тим. 4, 6 глагол *σπένδω*, имеющий в медиальном формате (*σπένδομαι*) значение «быть приносимым в жертву» и существительное *ἀνάλλοσις* («освобождение, уход из жизни, кончина»). В заключение М. Галаццо подчёркивает псевдоэпиграфичность 2 Тим., как и других «пастырских посланий», цель создания которых — логично окончить Павловский корпус и создать впечатление, что хотя ап. Павел и завершил свой путь добровольным самопожертвованием ради Христа и Его Церкви, но его голос, учение присутствуют в Церкви. В свою очередь, добровольный уход из жизни подтверждается завещанием, якобы написанным самим Павлом, предвидевшим свою кончину, то есть самим жанром 2 Тим., что опять же типично для межзаветных «завещаний», о чём автор, к сожалению, не упоминает.

Итак, представляется логичным завершить данную хронику защит перечнем диссертаций, которые прошли предзащиту (*candidati al dottorato*), что позволит нашему читателю сформировать представления об актуальных темах по библеистике. В перечне сначала указана дата обсуждения работы, затем через запятую автор и тема его диссертации:

- 12 октября 2020 г., Чангук Ким, «Концепция антииерархического лидерства в евангелии от Иуды»²²;
- 3 ноября 2020 г., Пётр Павел Герок, «Функция цитаты из Пс. 78, 2 в Евангелии от Матфея»²³;
- 24 ноября 2020 г., Анна Матикова, «Литературный анализ диалога в Авв. 1, 1 — 2, 4»²⁴;
- 16 декабря 2020 г., Фабио Пари, «Ассоциация божественности и оружия в истории: сравнительный анализ библейской и внебиблейской религиозной древности»²⁵;
- 16 марта 2021 г., Хесус Сальвадор Гарсиа Ортис, «Пересмотр причин перевода תלם как ἄρχων. Перевод LXX Втор. 17, 14–20»²⁶;
- 27 апреля 2021 г., Хулио Роландо Валладарес Миранда, «Повествовательное прочтение “δικαιοσύνη” в Евангелии от Матфея»²⁷;

22 Kim C. The Concept of Anti-Hierarchical Leadership in the Gospel of Judas.

23 Herok P. P. Function of the Quotation from Ps. 78, 2 in the Gospel of Matthew.

24 Matikova A. A Literary Analysis of the Dialogue in Hab. 1, 1 — 2, 4.

25 Pari F. L'associazione divinità-armi nella storia: analisi comparativa della cultura religiosa biblica ed extra-biblica antica.

26 Garcia Ortiz J. S. Reconsidering the Reasons for the Translation of תלם to ἄρχων. LXX Translation of Deut. 17, 14–20.

27 Valladares Miranda J. R. Lectura narrativa de la «δικαιοσύνη» en el evangelio de san Mateo.

- 28 апреля 2021 г., Раймондо Леоне, «Дворец Соломона»²⁸;
- 18 мая 2021 г., Джан Паоло Дзанетти, «Танец в еврейской Библии»²⁹;
- 28 мая 2021 г., Марко Антонио Ортис, «Екклесиаст 3, 10–15. Анализ дискурса, Михаил Бахтин и Книга Екклесиаста»³⁰;
- 10 июня 2021 г., Кристофер Гордон Маккелви, «Этиологическое возвышение Ефрема и Манассии в Книге Бытия 48»³¹.

Диакон Николай Шаблевский

28 Leone R. Il Palazzo di Salomone.

29 Zanetti G. P. La danza nella Bibbia Ebraica.

30 Ortiz M. A. Qohelet 3, 10–15. Conversation Analysis, Mikhail Bakhtin, and the Book of Qohelet.

31 Mckelvie C. G. The Etiological Exaltation of Ephraim and Manasseh in Genesis 48.

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (10) • 2021

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Корректор	<i>Е. В. Ткачёв</i>
Макет и вёрстка	<i>диак. Николай Ежихин</i>

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. 21½
Подписано в печать 10.06.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»
www.yulis.ru • inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42