

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (22)
2024



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2024

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 2 (22)

2024



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

Sergiev Posad
2024

ISSN 2658-7815

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2024. – № 2 (22). – 180 с.

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

© Московская духовная академия, 2024
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2024
© Кожухов С. А., 2024

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент Московской духовной академии

Научный редактор: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики
Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Deputy editor: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

EDITORIAL BOARD

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor, Secretary of the Academic Council of Moscow Theological Academy, Head of the Department of Theology at the Moscow Theological Academy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Iliia Sergeevich Veviuurko, PhD in Philosophy, Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion and Religion Studies at the Moscow State University

СОДЕРЖАНИЕ

- 13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- 15 **Александр Валериевич Тамразов**
Новонайденный фрагмент из «Contra magos» и ранее неизданные сирийские цитаты из других творений Феодора Мопсуестийского / вступительная статья, критический текст, русский перевод и комментарии

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патрология

- 36 **Роман Игоревич Шилкин**
Проблема подлинности гомилии свт. Прокла Константинопольского «Похвала Пресвятой Богородице» (CPG 5805)

Византийское богословие

- 74 **Вадим Евгеньевич Елиманов**
Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 3: Парадигма антиномичности боговидения

Библейская экзегеза

- 95 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Призвание пророка Елисея: экзегетический анализ 3 Цар. 19, 19–21

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 119 **Алексей Александрович Морозов**
Обзор публикаций по коптским исследованиям за 2021 г. Часть 1: Периодические издания

НОВЫЕ КНИГИ

- 131 **Александр Дмитриевич Пономарёв**
Новые выпуски серии «Христианские источники» (Sources Chrétiennes) за 2023–2024 гг.

РЕЦЕНЗИИ

- 143 **Вевюрко И. С.**
Рецензия на: Истоки рациональной теологии: коллективная монография / общ. ред. Р. В. Светлова. СПб.: РХГА, 2023. (Античные исследования). 210 с. ISBN 978-5-907613-51-5
- 150 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: *Григисес Л., прот.* Дом Иисуса. М.: Никея, 2022. 272 с. ISBN 978-5-907457-83-6

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 164 **Александр Дмитриевич Пономарёв**
Хроника и обзоры некоторых зарубежных научных событий и конференций по патристике и христианской древности

CONTENTS

- 13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

- 15 **Alexander V. Tamrazov**
Newly Found Fragments from «Contra magos» and Previously Unpublished Syriac Quotations from Other Works of Theodore of Mopsuestia / Introductory Article, Critical Text, Russian Translation and Commentaries

RESEARCHES

Patrology

- 36 **Roman I. Shilkin**
The Problem of the Authenticity of the Homily of St. Proclus of Constantinople «Praise of the Most Holy Mother of God» (CPG 5805)

Byzantine theology

- 74 **Vadim E. Elimanov**
Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light. Part 3: The Paradigm of the Antinomianism of Vision of God

Biblical exegesis

- 95 **Aleksey S. Kashkin**
The Call of the Prophet Elisha: An Exegetical Analysis of 1 Kgs. 19, 19–21

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

- 119 **Alexey A. Morozov**
Review of Coptic Studies Publications for 2021. Part 1: Periodicals

NEW BOOKS

- 131 **Aleksandr D. Ponomaryov**
New Editions of the «Christian Sources» (Sources Chrétiennes) Series for 2023–2024

REVIEWS

- 143 **Ilia S. Vevurko**
Review of: *Istoki racional'noj teologii: kollektivnaya monografiya* [The Origins of Rational Theology: A Collective Monograph] / ed. by R. V. Svetlov. St. Petersburg: RHGA, 2023. (Antichnye issledovaniya). 210 p. (In Russian). ISBN 978-5-907613-51-5
- 150 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Review of: *Grilikhes L., archpriest. Dom Iisusa* [House of Jesus]. Moscow: Nikeya, 2022. 272 p. (In Russian). ISBN 978-5-907457-83-6

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 164 **Aleksandr D. Ponomaryov**
Chronicle and Reviews of some Foreign Scholarly Events and Conferences on Patristics and Christian Antiquity

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БОУЦ Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломникъ, 1996–2004. Т. 1–14.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- BHG *Bibliotheca hagiographica graeca* / [ed. Socii Bollandiani], 3^e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, ³1957. Т. 1–3. (*Subsidia hagiographica*; vol. 8a, b, c); Halkin F. *Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (*Subsidia hagiographica*; vol. 65).
- CCSL *Corpus Christianorum Series Latina*. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CPG *Clavis partum graecorum*. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO *Corpus scriptorum christianorum orientalium*. Paris; Leuven, 1903–.
- GEDSH *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage with Contributions by Seventy-Six Scholars* / ed. by S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. van Rompay. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2011.
- GNO *Gregorii Nysseni Opera* / ed. W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie, H. Hoerner. Leiden: Brill, 1958–2014.
- ГПС *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου, Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Α. Ματσούκας, Β. Σ. Ψευτογκάς, Λ. Κοντογιάννης, Β. Δ. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη, 1962–2015. Т. 1–5.
- MGH SRM *Monumenta Germaniae historica: Scriptores rerum Merovingicarum*. Hannoverae, 1885–1920. Vol. 1–7.
- OCA *Orientalia christiana analecta* / ed. E. G. Farrugia. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1935–. Vol. 101–.
- OLA *Orientalia Lovaniensia analecta*. Leuven: Peeters, 1974–.
- PG *Patrologiae cursus completus... Series graeca...* / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PL *Patrologie cursus completus... Series latina...* / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1841–1855. Т. 1–217.
- PTS *Patristische Texte und Studien* / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlberg. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 1963–.
- SC *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1941–.
- ST *Studi e testi*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1900–.
- SVC *Supplements to Vigiliae Christianae*. Leiden; New York (N. Y.); København; Köln; Boston (Mass.): Brill, 1987–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

НОВОНАЙДЕННЫЕ
ФРАГМЕНТЫ
ИЗ «CONTRA MAGOS»
И РАНЕЕ НЕИЗДАННЫЕ
СИРИЙСКИЕ
ЦИТАТЫ ИЗ ДРУГИХ
ТВОРЕНИЙ ФЕОДОРА
МОПСУЕСТИЙСКОГО

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, КРИТИЧЕСКИЙ
ТЕКСТ, РУССКИЙ ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

Александр Валериевич Тамразов

независимый исследователь
bittamraz87@gmail.com

Для цитирования: Тамразов А. В. Новонайденный фрагмент из «Contra magos» и ранее неизданные сирийские цитаты из других творений Феодора Мопсуестийского / вступительная статья, критический текст, русский перевод и комментарии // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 15–35. DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.001

Аннотация

УДК 27-285.4 (811.411.172.3) (271.6)

Цель настоящей публикации — представить критический текст и перевод новонайденных фрагментов утраченного произведения Феодора Мопсуестийского «Против магов» («Contra magos») и ввести в полноценный научный оборот прочие ранее не изданные цитаты из его сочинений: «De incarnatione» (II, V, XII), «In duodecim prophetas minores» (Наум. 1, 1), «In Matthaеum» (Мф. 16, 14–17). Цитаты сохранились в переводе на сирийский язык в трактате «Книга о единении» несторианского монаха Симеона Гонимого. В статье также предлагается улучшенный критический текст, который учитывает новый рукописный источник (Brit. Lib. Or. 9379) и перевод на русский язык уже издававшихся

фрагментов из «In epistolas B. Pauli commentarii» (Еф. 1, 22–23) и «Contra magos», ранее обнаруженный Яном Рейнинком.

Ключевые слова: Феодор Мопсуестийский, Симеон Гонимый, несторианство, Церковь Востока, сирийские манускрипты, Бабай Великий, зороастризм, Зурван.

Newly Found Fragments from «Contra magos» and Previously Unpublished Syriac Quotations from Other Works of Theodore of Mopsuestia

Introductory Article, Critical Text, Russian Translation and Commentaries

Alexander V. Tamrazov
Independent Researcher
bittamraz87@gmail.com

For citation: Tamrazov, Alexander V. "Newly Found Fragments from «Contra magos» and Previously Unpublished Syriac Quotations from Other Works of Theodore of Mopsuestia". Introductory Article, Critical Text, Russian Translation and Commentaries. *Bible and Christian Antiquity*. № 2 (22), 2024, pp. 15–35 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.001

Abstract. The publication aims to present a critical text and translation of newly found fragments of the lost Theodore of Mopsuestia's work «Against the Magicians» («Contra magos») and to introduce into scientific circulation other previously unpublished quotations from his works, preserved in translation into Syriac, discovered in the treatise «The Book on the Union» by the Nestorian monk Simeon the Persecuted: «De incarnatione» (II, V, XII), «In duodecim prophetas minores» (Nah. 1, 1), «In Matthaëum» (Matt. 16, 14–17). The article also offers an improved critical text, taking into account a new manuscript source (Brit. Lib. Or. 9379), and a translation into Russian of already published fragments: «In epistolas B. Pauli commentarii» (Eph. 1, 22–23) and a fragment of «Contra magos», previously discovered by J. G. Reinink.

Keywords: Theodore of Mopsuestia, Simeon the Persecuted, Church of the East, Nestorianism, Syriac manuscripts, Zoroastrianism, Zurvan.

Введение¹

Обнаружение любого фрагмента из утраченных сочинений Феодора Мопсуестийского (ок. 350 — 428) является большой удачей: после обвинения Феодора в ереси на V Вселенском Соборе в 553 г. развернулась кампания по уничтожению творений этого виднейшего экзегета и богослова Антиохийской школы, поэтому современные исследователи вынуждены реконструировать его наследие на языке подлинника зачастую из кратких цитат в трактатах его оппонентов и в полемических флорилегиях. Однако в восточносирийском ареале труды Блаженного Толкователя (сир. *tūbānā mpāšqānā*), переведённые на сирийский язык, снискали непререкаемый авторитет и почитание и послужили основой для доктрины Церкви Востока. Таким образом, именно сирийские переводы порой оказываются единственным источником утраченного наследия одного из великих греческих учителей (сир. *malpānē yāwnāyē*)².

1. Источник текстов

Все предлагаемые ниже фрагменты, включая новонайденные, содержатся в массивном учительно-полемическом трактате несторианского монаха Симеона Гонимого (сир. *šemṣōn rdīpā*) «Книга о единении»³. Сочинение представляет собой большей частью плагиат «Liber de unione» мар Ба́бая Великого⁴: одной из техник парафразирования оригинального

- 1 Автор благодарит Александра Сиротина за библиографическую помощь и консультации.
- 2 Под этим эпитетом в Церкви Востока почитаются Диодор Тарсский († ок. 390), Феодор Мопсуестийский (ок. 350 — 428) и Несторий Константинопольский († 451).
- 3 Нами при поддержке редколлегии журнала «Библия и христианская древность» осуществляется полное критическое издание памятника. На данном этапе проводится вычитка подготовленного текста. Предварительные замечания и подробный анализ рукописного наследия см. в статье: Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 170–183.
- 4 *Babai Magni Liber de unione* / ed. A. Vaschalde. Parisii, 1915. (CSCO; 79–80. Scriptores Syri; 34–35). На момент написания данной публикации также анонсировано новейшее издание: *Babai the Great. The Book of Union: English Translation with Edited Syriac Text* / ed. by Mar Awa III Royet; transl. by M. J. Birnie. Leiden, 2023. (Texts and Studies in Eastern Christianity; 32). Во избежание путаницы («Книга о единении» — это плагиат Симеона, а «Книга единения» — это оригинал) *opus magnum* Ба́бая Великого даётся нами под традиционным латинским названием. Настоячиво приписывая авторство себе, Симеон «перерабатывает» весь текст «Liber de unione», за исключением той части 9-й главы, которая посвящена опровержению эдикта Юстиниана I против «Трёх Глав». Большинство

текста, используемых Симеоном, помимо подбора синонимов и введения не меняющих смысла многочисленных служебных слов⁵, являлось обильное цитирование известных ему церковных писателей⁶. Феодору закономерно принадлежит первое место по частоте цитирования, на что сразу обратил внимание Альфонс Мингана при каталогизации древнейшей рукописи «Книги о единении» — *Mingana syr. 544 (M)*⁷. Симеон аккуратно помечает почти все цитаты специальным знаком на полях⁸,

разделов вводится словами: «Его же, Гонимого, мемра/глава...» (*Тамразов А. В.* Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Указ. соч. С. 177–181); также Симеон, перефразируя оригинальный текст и представляя его в виде диалога с полемическими оппонентами, выдает доводы мар Бабая за свои реплики, что наблюдается на протяжении всего трактата, однако наиболее удобно сопоставить версии текста на материале 7-й мемры, составленной из тезисов и опровержений (Там же. С. 181). На факт зависимости трактата Симеона от «*Liber de unione*» обратили внимание ещё при первой публикации выдержек из обоих трудов в «Книжице крупиц» (см. репринтное переиздание: *The Book of Crumbs: An Anthology of Syriac Texts*. Piscataway (N.J.), 2006. P. ٤٤٤; *Кессель Г. М.* «Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности // *Символ*. 2009. № 55. С. 354). Однако лишь подготовка полного критического текста «Книги о единении» позволила говорить о таком значительном масштабе заимствования Симеоном текста Бабая Великого, поэтому, готовя полное издание «*Liber de unione*», мы сочли за лучшее включить в критический аппарат сирийского текста варианты из парафраза Симеона, благодаря чему также удалось восполнить две лакуны в издании Вашальде. О тексте «*Liber de unione*», которым пользовался Симеон, а также о тексте и переводе восстановленных фрагментов см. статью: *Тамразов А. В.* Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Бабая Великого // *Библия и христианская древность*. 2022. № 3 (15). С. 141–157.

5 Например: ܟܝܢܐ, ܕܡܪ, ܚܘܪܐ, ܕܡܪܝܢܐ.

6 Помимо Феодора, цитируется Раббан Йшб' — настоятель обители, в которой подвизался Симеон (см.: *Reinink G. J.* «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers* / ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist. Louvain, 1999. (OLA; 89). P. 237–252), а также Ефрем Сирин (ок. 306 — 373) и Феодорит Кирский (386/393 — 457) (см.: *Reinink G. J.* The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology // *Studia patristica*. 1997. Vol. 33. P. 562–567). Кроме того, «Книга о единении» содержит три цитаты Кира Грека (см.: *Reinink G. J.* The 'Book of Questions' of Cyrus the Greek // *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996* / ed. by R. Lavenant. Roma, 1998. (OCA; 256). P. 454–461).

7 *Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts: in 3 vols. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge, 1933. Col. 1001–1004. Рукопись находится в открытом доступе в электронном читальном зале Бирмингемского университета. URL: <http://e-rarpers.bham.ac.uk/160/>. Замечания Минганы по поводу обилия цитат Феодора см. в: *Ibid.* Col. 1003–1004.

8 См., например: **M**, fol. 5v–6r.

на обнаруженные нами фрагменты, поскольку лист **М**, содержащий их, утрачен, а их текст в **С** не помечен.

В 2022 г. при содействии редколлегии журнала «Библия и христианская древность»¹² нами был получен доступ к третьей рукописи «Книги о единении» — Brit. Lib. Or. 9379 (**В**)¹³, лишённой недостатков **С**. В рукописи **В**, которая также является списком с **М**, текст воспроизведён гораздо точнее, абсурдные варианты и пропуски единичны, знаки на полях, помечающие места из Священного Писания и творений отцов, аккуратно скопированы. Доступ к этому важному источнику — позднему, но достоверному и наиболее полному — подтолкнул нас к публикации не только вновь обретенных фрагментов «*Contra magos*», но и ранее изданного отрывка¹⁴, а также текста всех цитат из трудов Феодора, приведённых Симеоном Гонимым в «Книге о единении», которые были лишь кратко описаны Я. Г. Рейнинком в небольшой статье, до сего времени не обращавшей на себя должного внимания¹⁵.

2. Перечень фрагментов

Фрагменты пронумерованы нами соответственно очередности их появления в «Книге о единении» и сгруппированы по принадлежности к трактатам Феодора.

- 1) «*Contra magos*» («Против магов»¹⁶; Fragmenta 5, 6, 9) — утраченный трактат, о содержании которого долгое время было известно лишь по описанию в «Библиотеке»¹⁷ Фотия

- 12 Автор благодарит главного редактора журнала «Библия и христианская древность», диак. Сергия (Кожухова), за всестороннюю поддержку и помощь в обретении рукописей **С** и **В**, без чего данная публикация и подготавливаемые критические издания были бы невозможны.
- 13 *Baars W., Rompay L., van.* Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899: A Handlist. [Unpublished]. P. 5.
- 14 *Reinink G. J.* A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* // *Le Muséon*. 1997. Vol. 110 (1). P. 63–67.
- 15 Например, в фундаментальной работе Джона Бера, где делается попытка собрать и систематизировать все (sic) сирийские фрагменты из трудов Феодора и Диодора, находки Рейнинка не учтены, а статья с их описанием указана в разделе «Secondary Material» (*Behr J.* The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts. New York (N. Y.), 2011. (Oxford Early Christian Texts). P. VII, 514).
- 16 В «Каталоге церковных книг» 'Абдйшб' Нисибинского († 1318) трактат представлен как «Две [книги] против магии» (сир. *tartēn lūqbal mōōšūṭā*) (*Assemani J. S.* Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: in 3 t. T. 3/1: De Scriptoribus Syris Nestorianis. Romæ, 1725. P. 34).
- 17 *Photius Constantinopolitanus.* Bibliotheca 81 // *Photius.* Bibliothèque: en 9 t. / éd. par R. Henry. T. 1: «Codices» 1–84. Paris, 1959. (Collection byzantine). P. 187: «Прочитал [трактат]

и описания Фотием, был направлен Феодором против зурванизма²³. Видимо, Симеон, представляя трактат под названием «Против Яздата²⁴ для Мастубия» (сир. *lūqbal yāzdāt da-lwāṭ mastūbīyā*), имел в виду именно зурванитов.

- 2) «In Matthaеum»²⁵ («Толкование на Евангелие от Матфея»; Fragmentum 1) — здесь цитируется экзегеза Мф. 16, 14–15. Фрагмент описан и частично переведён Я. Г. Рейнинком²⁶, полный сирийский текст и перевод публикуются впервые.

ереси Нестория и апокатастасис, см. выше примеч. 17), грузинская исследовательница Виктория Джугели оспаривает авторство Феодора Мопсуестийского и предлагает атрибутировать «Contra magos» Феодориту Кирскому (см.: *Jugeli V. The Lost Work of Theodoret of Cyrus Ad Quaesita Magorum Persarum // Phasis: Greek and Roman Studies. 2008. № 11. P. 66–72*). Хотя подробное рассмотрение проблемы авторства выходит за рамки данной публикации, всё же мы выдвинем встречные доводы против реатрибуции: Джугели утверждает, что Феодор, в отличие от Феодорита, не поддерживал учение об апокатастасисе, однако, опираясь на анализ сотериологии Феодора в целом и на сирийские источники в частности, мы считаем возможным заключить, что термином ἀποκατάστασις Фотий мог назвать учение Феодора о всеобщем спасении, то есть состоянии (κατάστασις) в новом веке, а не о восстановлении по Оригену. О рецепции оригенизма Феодором см.: *Beecher E. History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution. New York (N.Y.), 1878. P. 219–224*. О небесности мук в новом веке в наследии Исаака Сирина и влиянии на него Феодора см.: *Иларион (Алфеев), еп. Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного Предания // Эсхатологическое учение Церкви: Материалы конференции (Москва, 14–17 ноября 2005). М., 2007. С. 310*. Что касается «одобрения (κράτῳν) ереси Нестория», то это может быть невольный анахронизм: Фотий мог таким образом охарактеризовать двусубъектную христологическую модель Феодора и Диодора, которая после Эфесского Собора 431 г. прочно отождествляется с именем Нестория.

- 23 Зурванизм — течение в зороастризме, провозглашавшее Зурвана, родителя Ахура Мазды и Ангра-Майнюю, верховным богом. В исследованиях, посвящённых этому течению зороастризма, не раз с сожалением отмечалась утрата начальной, полемической, части «Contra magos», которая являлась бы старейшим первичным источником мифа о Зурване (см.: *Furman Y. Zeus, Artemis, Apollo: John bar Penkāyē on Ancient Myths and Cults // Scrinium. 2014. Vol. 10. P. 47–96; Kavvadas N. Sasanian Creed or Byzantine Projection? The Zurvanite Myth and Theodore of Mopsuestia's Contra Magos // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2020. Vol. 96 (2). P. 291–311; Фурман Ю. В. Персы и их религия в «Истории» Йоханна бар Пенкайе // Символ. 2012. № 61. С. 122–146*).
- 24 *Yāzdāt* — вероятно, искажённое от авест. *yazata* или пехл. *yazad*. Язаты — согласно Авесте, класс божеств, приближённых к Ахура Мазде (см.: *Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004. С. 51–52*). О почитании язатов см.: *Hintze A. Monotheism the Zoroastrian Way // Journal of the Royal Asiatic Society. 2014. Vol. 24 (2). P. 225–249*.
- 25 *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. T. 3/1. P. 32*.
- 26 *Reinink G. J. The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology // Op. cit. P. 564*.

- 3) «In duodecim prophetas minores»²⁷ («Толкование на 12 пророков»; Fragmentum 2) — одно из немногих сочинений Феодора, полностью сохранившихся в оригинале. Симеон цитирует толкование Наум. 1, 1.
- 4) «In epistolas B. Pauli commentarii»²⁸ («Толкование на Послания блаженного Павла»; Fragmentum 3) — здесь цитируется экзегеза Еф. 1, 22–23.
- 5) «De incarnatione»²⁹ (Ex libris II, V et XII) («О воплощении»; Fragmenta 4, 7, 8) — наиболее значительный трактат для анализа христологии Феодора. В фундаментальных трудах³⁰ Джона Бера и Тилля Янсена предпринята попытка реконструкции тех фрагментов текста «О воплощении», которые были доступны на тот момент. Цитаты, публикуемые в настоящей работе, описаны Я. Г. Рейнинком³¹, но не включены ни в одно из упомянутых изданий.
- 6) «De sacramentis»³² (Fragmentum 10) вводится Симеоном под названием «Толкование таинств» (сир. *puššāq ʾrāzē*). Нам не удалось обнаружить дословного совпадения, поэтому мы предположим аллюзию на «Двенадцатую огласительную гомилию»³³,

27 Упоминание в «Каталоге» 'Абдйшб': *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Т. 3/1. Р. 31. Греческий текст: *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* / hrsg. von N. Sprenger. Wiesbaden, 1977. (Biblica et patristica; 1). S. 239–240. Английский перевод и комментарий: *Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Twelve Prophets* / transl. by R. C. Hill. Washington, D. C., 2004. (Fathers of the Church; 108). P. 249–250.

28 Фрагменты греческого текста и латинский перевод: *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii*: in 2 vols. / ed. by H. B. Swete. Vol. 1. Cambridge, 1880. P. 141–142. Большая часть сирийского текста издана Я. Г. Рейнинком: *Reinink G. J. The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology* // *Op. cit.* P. 566.

29 *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Т. 3/1. Р. 33.

30 Сирийские фрагменты: *Behr J. The Case Against Diodore and Theodore*. Греческие и латинские: *Theodor von Mopsuestia. De incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe* / hrsg von T. Jansen. Berlin; New York (N. Y.), 2009. (PTS; 65).

31 *Reinink G. J. The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology* // *Op. cit.* P. 565.

32 *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Т. 3/1. Р. 33.

33 Подробный анализ и перевод см. в работах Софьи Пучковой: *Феодор Мопсуестийский. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия)* / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2023. Вып. 45. С. 138–171; *Пучкова С. С. Огласительные гомилии Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания* // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2016. Вып. 4 (66). С. 24–43.

где говорится о дарах Крещения как о залоге³⁴ (сир. *rahbōnā* < ἄρραβών) будущих благ в новом веке, на чём и делает акцент Симеон, приводя свидетельство из труда Блаженного Толкователя.

«Книга о единении» содержит ещё одну цитату³⁵ Феодора Мопсуестийского, которая не включена в предлагаемую публикацию, поскольку воспроизводится Симеоном в том же виде, в каком она представлена мар Бāбаем в «Liber de unione».

3. Критический текст и перевод

Полный набор огласовок в критическом тексте приводится нами для заимствований из греческого и трудноразличимых омографов, мы также используем облегчающие чтение одиночные черты: *mhagyānā*, *marhīānā*, *m̄talqānā*; акцентуация даётся по В.

34 *Феодор Мопсуестийский*. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия) / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Указ. соч. С. 149.

35 **М**, fol. 171v–172r; **В**, fol. 156r/𐌆𐌶–156v/𐌆𐌶; **С**, fol. 217r/𐌆𐌆𐌶–217v/𐌆𐌆𐌶 = *Babai Magnus*. Liber de unione VI, 21 // CSCO. 79. P. 246.

3.2. In Matthaeum

Fragmentum 1

M fol. 41v-42r
B fol. 39v/
C fol. 51r-51v

...
ii
iii
iv
v
vi
vii
viii
ix
x

Вот так и Блаженный Толкователь мар Феодор, толкуя «слово» подобным образом, говорил: «По причине многого [сказанного Им], [люди] думали о Господе нашем всего лишь как об одном из великих праведников или пророков^a. Когда же Он восхотел, чтобы ученики узнали, Кто Он есть, то Он продолжил спрашивать их, за кого они почитают Его^b. При этом Он постепенно* вёл их [к ответу], не задерживаясь на вопросе, дабы то, что им надлежит знать, они высказали свободно** — этому Он учит словом. Откровение же Он ввёл в них, ибо [Симон Пётр,] отвечая, сказал: “Ты — Христос, Сын Бога живого”^{c,37}. Итак, о муж, ты видишь, что Бог не нуждается в слове ни для того, чтобы обозначить свою волю твари, ни для того, чтобы передать откровение о Себе разумным [существам]: в покое рассудка и в молчании сердца каким-то образом Он вводит в них [волю Свою]» — говорит [Феодор]. «Как из множества снов мы узнаём то, чего не знали (сколько раз мы предузнавали значение грядущего во снах), так Бог является бдящим праведникам и вкладывает в них ведение неведомого, когда пожелает. Также многожды случалось

a См. Мф. 16, 14 b Ср. Мф. 16, 15 c Мф. 16, 17

i [...] B ii [om.] B iii [...] CB iv [...] C v [...] B vi [...] B vii [...] C viii [...] C ix [...] C x sine syāmē C

* Сир. byāḏ meṭrēmpīn < μετρημένη, μέτρημα? ** Сир. da-b-parrehsā < παρησία

37 См. параллельное место: Theodorus Mopsuetenus. De incarnatione I (Fragmentum 1) // PTS. 65. P. 233.

וְאֵלֶּיךָ יָשָׁב וְלִפְנֵי־יְהוָה יִתְחַנֵּן׃ חֲסִידֵי
 יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ
 וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃
 חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי
 יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה
 יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ
 וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃

и с пророками». Действительно, ты видишь, как ясно с помощью того, что случается с нами во снах, он показал убедительность приведённого примера: «Во сне мы видим человека, который говорит с нами, а мы с ним соглашаемся и отвечаем [ему]. Более того, эти слова, голос и многое другое являются и представляются существующими только нам и никому более». Так Блаженный Толкователь показал, что всё записанное об откровениях, то есть голос, видение или речь (что служило праведникам, пророкам, благочестивым и апостолам) представлялось чувственно постигаемым только для них, тогда как ничего из этого не было в действительности: ни речи, ни языка, ни движения губ, выговаривающих слова, ни ипостаси, ни природы — ничего действительного.

3.3. In duodecim prophetas minores

Fragmentum 2

וְאֵלֶּיךָ יָשָׁב וְלִפְנֵי־יְהוָה יִתְחַנֵּן׃ חֲסִידֵי
 יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה
 יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ
 וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃
 חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי
 יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה
 יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ
 וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃
 חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי
 יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה
 יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ
 וְיִתְחַנְּנוּ׃ חֲסִידֵי יְהוָה יִשְׁמְעוּ וְיִתְחַנְּנוּ׃

И в «Толковании на 12 [пророков]» блаженный мар Феодор, умудряя, говорил: «Иногда мы видим некое видение и вместе с видением слышим звук речи. Это подобно тому, как блаженный Пётр, увидев полотно^a, воспринял учение из того, что было сказано. Также учёнейший из пророков блаженный Исаия сказал, что он видел Бога живого и серафимов, окружающих Его, и вместе с этим слышал голос, который говорил с ним^b. Также иногда [Писание] говорит: “Слово Господне было на таком-то сыне такого-то”». И показывая, было ли слово Господне действительным или представимым,

M
 fol. 42r-42v
B fol. 40r/
 40v/a
C fol. 51v/
 52r/b

a См. Деян. 10, 11 b См. Ис. 6, 1-3

- Babai Magni Liber de unione* / ed. A. Vaschalde. Parisiis: E Typographeo Reipublicae, 1915. (CSCO; vol. 79–80. Scriptores Syri; t. 34–35).
- Babai the Great. The Book of Union: English Translation with Edited Syriac Text* / ed. by Mar Awa III Royel; transl. by M. J. Birnie. Leiden: Brill, 2023. (Texts and Studies in Eastern Christianity; vol. 32).
- Behr J. The Case Against Diodore and Theodore: Texts and Their Contexts*. New York (N. Y.): Oxford University Press, 2011. (Oxford Early Christian Texts).
- Commentaire du livre d'Abba Isaïe (logoi I–XV) par Dadišo Qaṭraya (VII^e s.) / éd. par R. Drague. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1972. (CSCO; vol. 326–327. Scriptores Syri; t. 144–145).
- Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte / hrsg. von Göttinger Arbeitskreis für syrische Kirchengeschichte. Göttingen: Lagarde-Haus, 1968.
- Photius. Bibliothèque: en 9 t.* / éd. par R. Henry. T. 1: «Codices» 1–84. Paris: Les Belles Lettres, 1959. (Collection byzantine).
- The Book of Crumbs: An Anthology of Syriac Texts*. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2006.
- Theodore of Mopsuestia. Commentary on the Twelve Prophets* / transl. by R. C. Hill. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2004. (Fathers of the Church; vol. 108).
- Theodor von Mopsuestia. De incarnatione: Überlieferung und Christologie der griechischen und lateinischen Fragmente einschliesslich Textausgabe* / hrsg. von T. Jansen. Berlin; New York (N. Y.): W. de Gruyter, 2009. (PTS; Bd. 65).
- Theodoretus Cyrrensis. Epistulae* // PG. T. 82. Col. 1173B–1494A.
- Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii: in 2 vols.* / ed. by H. B. Swete. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1880.
- Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas* / hrsg. von N. Sprenger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. (Biblica et patristica; Bd. 1).
- Восточные отцы и учителя церкви V века: Антология / сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). М.: МФТИ, 2000.
- Пучкова С. С. Огласительные гомилии Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 4 (66). С. 24–43.
- Феодор Мопсуестийский. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия) / пер., вступ. ст. и коммент. С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 138–171.

Литература

- Иларион (Алфеев), еп. Эсхатология преподобного Исаака Сирина в свете православного Предания // Эсхатологическое учение Церкви: Материалы конференции (Москва, 14–17 ноября 2005). М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007. С. 302–340.
- Кессель Г. М. «Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности // Символ. 2009. № 55. С. 327–356.

- Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 170–185.
- Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Ба́бая Великого // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 141–157.
- Фурман Ю. В. Персы и их религия в «Истории» Йоханна бар Пенкайе // Символ. 2012. № 61. С. 122–146.
- Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М.: Восточная литература, 2004.
- Baars W., Rompay L., van. Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899: A Handlist. [Unpublished].
- Beecher E. History of Opinions on the Scriptural Doctrine of Retribution. New York (N. Y.): Dr. Appleton and Company, 1878.
- Carlson T. A. Iṣḥaq Shbadnaya // GEDSH. P. 214–215.
- Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College. Oroomiah: [S. n.], 1898.
- Furman Y. Zeus, Artemis, Apollo: John bar Penkāyē on Ancient Myths and Cults // Scrinium. 2014. Vol. 10. P. 47–96.
- Garsoïan N. L'Eglise Arménienne et le Grand Schisme d'Orient. Louvain: Peeters, 1999. (CSCO; vol. 574. Subsidia; t. 100).
- Goodman A. E. The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1939. Vol. 8. P. 581–600.
- Hintze A. Monotheism the Zoroastrian Way // Journal of the Royal Asiatic Society. 2014. Vol. 24 (2). P. 225–249.
- Jugeli V. The Lost Work of Theodoret of Cyrus Ad Quaesita Magorum Persarum // Phasis: Greek and Roman Studies. 2008. № 11. P. 66–72.
- Kavvadas N. Sasanian Creed or Byzantine Projection? The Zurvanite Myth and Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2020. Vol. 96 (2). P. 291–311.
- Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts: in 3 vols. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933.
- Reinink G. J. A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* // Le Muséon. 1997. Vol. 110 (1). P. 63–67.
- Reinink G. J. The Quotations from the Lost Works of Theodoret of Cyrus and Theodore of Mopsuestia in an Unpublished East Syrian Work on Christology // Studia patristica. 1997. Vol. 33. P. 562–567.
- Reinink G. J. The 'Book of Questions' of Cyrus the Greek // Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996 / ed. by R. Lavenant. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1998. (OCA; vol. 256). P. 454–461.
- Reinink G. J. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers / ed. by G. J. Reinink and A. C. Klugkist. Louvain: Peeters, 1999. (OLA; vol. 89). P. 237–252.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

ПРОБЛЕМА
ПОДЛИННОСТИ
ГОМИЛИИ СВТ. ПРОКЛА
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО
«ПОХВАЛА ПРЕСВЯТОЙ
БОГОРОДИЦЕ» (CPG 5805)

Роман Игоревич Шилкин

магистр теологии
аспирант Московской духовной академии
ассистент кафедры богословия Московской духовной академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
RomkaShilkin@yandex.ru

Для цитирования: Шилкин Р. И. Проблема подлинности гомилии свт. Прокла Константинопольского «Похвала Пресвятой Богородице» (CPG 5805) // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 36–73. DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.002

Аннотация

УДК 82.091 (82-522) (27-9|01/07|-284)

Данная статья поднимает проблему подлинности шестой проповеди гомилетического корпуса свт. Прокла Константинопольского, традиционное название которой «Похвала Божией Матери». В связи с тем, что предшествующие исследователи при озвучивании аргументов против подлинности сочинения опирались на внешние (формальные) детали данной гомилии и принимали во внимание лишь текстологию памятника и его жанровые особенности, возникла необходимость рассмотреть выдвинутые ими критические замечания в контексте их сопоставления с внутренними свидетельствами памятника: содержанием, структурой, тематикой, стилистикой и другими важными содержательными аспектами текста. Таким образом, настоящая статья, с одной стороны, подробно освещает проблематику аргументационной базы тех, кто считает данную гомилию не принадлежащей свт. Проклу, а с другой — предлагает свои объяснения так называемых

проблемных мест гомилии. Аргументация автора статьи основана на проведённом сравнительном анализе внутренних и внешних свидетельств текста. Выводом является тезис о целостности «Похвалы Божией Матери» с точки зрения содержания, композиционного построения, тематики, стилистики и используемых риторических приёмов, а также тезис о её принадлежности одному автору.

Ключевые слова: свт. Прокл Константинопольский, проповедь, шестая гомилия, энкомий Пресвятой Богородице, гомилия «На Благовещение», проблема авторства, атрибуция.

The Problem of the Authenticity of the Homily of St. Proclus of Constantinople «Praise of the Most Holy Mother of God» (CPG 5805)

Roman I. Shilkin

MA in Theology

PhD student at the Moscow Theological Academy

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

RomkaShilkin@yandex.ru

For citation: Shilkin, Roman I. "The Problem of the Authenticity of the Homily of St. Proclus of Constantinople 'Praise of the Most Holy Mother of God' (CPG 5805)". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (22), 2024, pp. 36–73 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.002

Abstract. This article once again raises the problem of the authenticity of the sixth homily of the homiletic corpus of St. Proclus of Constantinople, whose traditional title is: «Praise of the Mother of God». Due to the fact that previous researchers, when voicing arguments against the authenticity of the work, relied only on the external (formal) details of this homily, taking into account only the textology of the monument and its genre peculiarities, it became necessary to consider their criticisms in the context of comparing them with the internal evidence of the monument (content, structure, theme, stylistics, and other important substantive details of the text). Thus, the present article, on the one hand, highlights in detail the problems of the argumentation base of the proponents who consider this homily not to be St. Proclus, and, on the other hand, offers its own explanations for the so-called «problematic places» of the homily, based on a comparative analysis of the internal and external evidence of the text. As a conclusion of the present article, the thesis is voiced about the integrity in terms of content, composition, theme, stylistics and rhetorical devices used in the «Praise of the Mother of God», as well as its belonging to one author.

Keywords: St. Proclus of Constantinople, sermon, sixth homily, Encomium to the Blessed Virgin Mary, homily «On the Annunciation», problem of authorship, attribution.

Введение

Гомилия «Похвала Пресвятой Богородице» (далее — гомилия или «Похвала»)¹, впервые опубликованная в 1630 г. театинцем Винченцо Риккардо за авторством свт. Прокла Константинопольского, затем несколько раз выходила в различных изданиях святоотеческих текстов под его же именем. Таким образом, она вошла в современный корпус сочинений свт. Прокла, известного проповедника V в., хотя рукописная традиция разделилась в усваивании текста этой гомилии, поскольку одни рукописи приписывают её авторство свт. Иоанну Златоусту², а другие сохраняют за ней авторство свт. Прокла³. Данный факт имеет определённую логику, ведь вплоть до XIX в. считалось, что свт. Прокл являлся ближайшим учеником, последователем и даже секретарём Златоуста⁴. Закрепившаяся в церковной традиции крепкая связь двух святителей, возможно, и послужила причиной, которая привела к атрибуции сочинений ученика учителю.

- 1 Согласно CPG 5805, данная гомилия имеет порядковый номер «шесть». Именно в такой последовательности были опубликованы гомилии свт. Прокла, поэтому в исследовательской среде данная гомилия часто именуется шестой гомилией свт. Прокла.
- 2 Vat. Barb. gr. 547 (X–XI вв.), fol. 91r; Vat. Ott. gr. 85 (X–XI вв.), fol. 105r; Vat. gr. 1990 (X в.), fol. 76v; Vat. gr. 1646 (XI в.), fol. 114r.
- 3 Hier. S. Sabba gr. 1 (X в.), fol. 17r; Hier. S. Taph. gr. 133 (XVI в.), fol. 299v; Paris, BnF gr. 771 (XIV в.), fol. 83v; Paris, BnF gr. 1173 (XI в.), fol. 18v; Vat. gr. 1633 (X–XI вв.), fol. 181r.
- 4 Впервые отражение этого предания мы находим в «Хронике» Георгия Монаха, где автор причисляет свт. Прокла к ученикам Златоуста (*Georgius Monachus. Chronicon IV, 17 // Georgii monachi Chronicon: in 2 vols. / ed. C. de Boor. Vol. 2. Lipsiae, 1904. P. 599*). А византийский церковный историк Никифор Каллист Ксанфопул (XIII–XIV вв.) в «Церковной истории» пишет о жизни свт. Прокла, что тот «с самого раннего возраста последовал за Златоустом, став его помощником и сообщником в словах» (*Nicephorus Callistus Xanthopulus. Historia ecclesiastica XIV, 38 // PG. 146. Col. 1185C*). Наконец, Винченцо Риккардо во введении к «Словам» свт. Прокла пишет, что автор гомилий был сначала учеником, а впоследствии секретарём и даже другом Златоуста (*Sancti Patris Procli Archiepiscopi Constantinopolitani Analecta / a Vincentio Riccardo clerico regulari ex insignium bibliothecarum penu eruta, nunc primum tum graece tum latine edita, reddita, commentariisq[ue] illustrate. Romae, 1630. P. 18*). Это предание нашло отражение в гимнографических текстах, посвящённых свт. Проклу. Впервые данную точку зрения опроверг в XIX в. немецкий исследователь ранней христианской письменности Франц Ксавер Бауэр, более подробно см.: *Bauer F. X. Proklos von Konstantinopel: ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. München, 1919. S. 6–10*. Эту точку зрения разделяют и современные исследователи: *Constas N. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations. Leiden; Boston (Mass.), 2003. (SVC; 66). P. 11–12, 22–25; Заболотный Е. А. Прокл Константинопольский // ПЭ. 2020. Т. 58. С. 295.*

Подобная проблема касается большинства гомилий свт. Прокла Константинопольского. Из всего состава гомилетического корпуса, куда согласно СРГ включены тридцать восемь проповедей, только пять не вызывают сомнений в исследовательской среде.

Вместе с тем некоторые исследователи святоотеческой традиции приписывают перу святителя более восьмидесяти гомилий, которые занимают бóльшую половину текстов так называемого корпуса Псевдо-Проклиана⁵. Можно предположить, что некоторые произведения данного собрания действительно могут принадлежать свт. Проклу, однако для этого требуется колоссальная работа по атрибуции указанных памятников. Таким образом, можно констатировать, что состав гомилетического корпуса свт. Прокла не установлен и требует со стороны исследователей работы именно в данном направлении.

Основное внимание необходимо сосредоточить на выяснении аутентичности тех проповедей, которые включены в состав гомилетического корпуса свт. Прокла⁶ и имеют научные предпосылки к пересмотру их авторства. Подобная ситуация прослеживается с рассматриваемой нами гомилией «Похвала Божией Матери».

1. История проблемы

После того как в 1630 г. театинец Винченцо Риккардо опубликовал данную гомилию, французский историк Луи-Себастьян ле Нэн де Тиллемон в своих «Заметках» поднял проблему аутентичности текста «Похвалы»: «Шестая гомилия, видимо, не принадлежит свт. Проклу ни по мыслям, ни по стилю, а иногда даже по учению. Риккардо приписывает её ему только на основании одной рукописи»⁷. Такую заметку автор сделал в труде без аналитической информации и аргументов.

В XX в. эта гомилия оказалась в поле зрения исследователей церковной письменности и на Западе, и в России. Впервые текстологический и композиционно-содержательный анализ памятника произвёл итальянский историк Джорджио Ла Пьяна. Ознакомившись

5 Marx B. Procliana: Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. Münster, 1940. (Münsterische Beiträge zur Theologie; 23).

6 По крайней мере, согласно СРГ, в гомилетический корпус свт. Прокла входят 38 гомилий (СРГ 5800–5837), некоторые из них содержат краткие замечания о верности их атрибуции данному автору.

7 *Le Nain de Tillemont L.-S. Notes sur Saint Procle // Le Nain de Tillemont L.-S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles: en 16 vols. Vol. 14. Paris, 1709. P. 800.*

с текстологией «Похвалы» и её структурой, он пришёл к выводу, что данная гомилия представляет собой компиляцию из фрагментов «древних драматургических проповедей»⁸, которые впоследствии стали частью «драматических религиозных театров», существовавших в Византии в IV–VI вв., а также из отрывков неких устных комментариев к этой гомилии⁹.

Французский медиевист Ж. Гродидье де Матон, упоминая это сочинение в одной из монографий, указал на его нецелостность с точки зрения композиционного построения¹⁰.

Другой французский исследователь, Франсуа-Жозеф Леруа, в монографии, посвящённой анализу рукописной традиции гомилетического наследия свт. Прокла и публикации его не изданных гомилий, рассмотрел в специальном разделе проблему подлинности «Похвалы». В результате Ф.-Ж. Леруа выдвинул гипотезу о принадлежности этого текста некоему малоизвестному Проклу — тезке патриарха Константинопольского, автору середины V в., занимавшемуся переводческой деятельностью и унаследовавшему литературные особенности сирийской христианской письменности¹¹. Он отметил также, что автор «Похвалы» мог подражать св. Ефрему Сирину, который при написании сочинений использовал форму диалога¹².

Точку зрения зарубежных исследователей о компилятивности текста «Похвалы» из фрагментов более ранних святоотеческих поэтических

- 8 Некоторые исследователи склонны выделять в отдельный гомилетический жанр те проповеди, которые имеют следующие характерные литературные особенности: театрализованные диалоги, расширение евангельского текста посредством вымышленных автором речей и даже персонажей, драматический элемент, подразумевающий описание конфликтно-эмоциональной коммуникативной ситуации (в христианских текстах, как правило, описывался «догматический конфликт» между православным и еретиком). Более подробно об особенностях данного гомилетического жанра см.: *Kecskeméti J. Doctrine et drame dans la prédication grecque // Euphrosyne: Revista de filología clásica. 1993. Vol. 21. P. 29–68.*
- 9 *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX. Grottaferrata, 1919. P. 128.*
- 10 *Grosdidier de Matons J. Romanos le Melode et les origines de l'hymnographie byzantine. Lille, 1974. P. 28–29.*
- 11 Данное предположение носит характер гипотетический, поскольку не имеет веских доказательств. Автор не приводит в работе исторических свидетельств о существовании предполагаемого автора-переводчика, имя которого не встречается ни в одной из церковных хроник, поэтому рассматриваем это положение как личную интуицию автора.
- 12 *Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople: tradition manuscrite, inédits, études connexes. Città del Vaticano, 1967. (ST; 247). P. 275, 296.*

сочинений поддержала отечественная исследовательница А. Г. Волкова, ещё раз подчеркнувшая неоднородность текста гомилии¹³.

Отечественные исследователи Л. А. Фрейберг и Т. В. Попова, напротив, не разделяют мнения о неоднородности этого текста и приводят его как пример театрализованного церковного красноречия, являющегося частью византийской литературной традиции: «Существовал особый вид театрализованного церковного красноречия: проповеди прерывались диалогическими сценками или антифонным пением для оживления и иллюстрации. Первый памятник такого жанра относится к V в. Это энкомий (похвальная речь) Деве Марии, написанный константинопольским епископом Проклом. После пространного вступления — возвышенно-риторичного гимна девственности — помещена живая сценка: диалог Марии и Иосифа, подозревающего жену в измене и не сразу постигающего божественную сущность событий. Затем следует диалог Марии и архангела Гавриила <...> Энкомий включает в себя два монолога. Первый из них произносится Богом <...> Второй монолог произносит дьявол <...> Такие энкомии были главной частью больших церковных празднеств и исполнялись в лицах»¹⁴. Л. А. Фрейберг и Т. В. Попова рассматривают текст «Похвалы» с точки зрения его целостности, а театральные элементы воспринимаются ими как вполне органические части сочинения. Применение в гомилии многих риторических средств не мешает этим исследователям оценивать её текст как целостное произведение.

2. Аргументы против атрибуции «Похвалы Пресвятой Богородице» свт. Проклу

Несмотря на разность методологических принципов и частных во взгляде на одну и ту же гомилию, можно разделить аргументы упомянутых учёных на три группы:

- неоднородность текстового состава памятника и разные его надписания (Дж. Ла Пьяна, Ф.-Ж. Леруа);
- нелогичность композиционного построения текста и внутритекстовые противоречия (Ф.-Ж. Леруа, Дж. Ла Пьяна, А. Г. Волкова);

13 Волкова А. Г. Жанр драматических гомилий в византийской литературе: энкомий Богородице Прокла Константинопольского // Вестник Брянского государственного университета. 2014. № 2. С. 238.

14 Фрейберг Л. А., Попова Т. В. Византийская литература IV–VI вв. // Памятники византийской литературы IV–IX веков / отв. ред. Л. А. Фрейберг. М., 1968. С. 18–19.

- многообразии жанровых элементов в тексте (Дж. Ла Пьяна, Ф.-Ж. Леруа, А. Г. Волкова)¹⁵.

2.1. Методологические особенности рассматриваемых исследований

Прежде чем приступить к рассмотрению конкретных аргументов против аутентичности гомилии, необходимо отметить разность исследовательских подходов, которые были направлены на рассмотрение её внешней формы. Данные исследователи оставили без внимания содержание, стилистику, образные ряды, не сопоставили внутренние свидетельства текста с иными сочинениями корпуса, бесспорно принадлежащими свт. Проклу.

Разность методологических подходов зависит в большей степени от сферы научных интересов исследователей, которые так или иначе оказали влияние на выводы. Например, Джорджио Ла Пьяна, пытаясь определить аутентичность гомилии, взял за основу факт существования религиозного театра в Византии и рассматривал текст данной «Похвалы»¹⁶, исходя из определённого понимания театральной специфики и структуры пьес, что, по мнению Ф.-Ж. Леруа, является некорректным при атрибуции этого сочинения:

«Ла Пьяна организовал работу в соответствии со своим тезисом о существовании религиозного театра в Византии <...> Рассматривая шестую гомилию свт. Прокла под этим углом, он нашёл основные ключи к теории, которая не встретила одобрения в исследовательской литературе; основываясь на этом априори, автор неверно интерпретировал проблемы»¹⁷.

Кроме того, Дж. Ла Пьяна не принял в расчёт особые характерные свойства ораторского красноречия в период второй софистики, которые во многом развивались параллельно с так называемым византийским христианским театром, упомянутым Ф.-Ж. Леруа, но выполняли

15 *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX. P. 131; Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople. P. 277–278.*

16 *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX. P. 149–152.*

17 *Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople. P. 274–275.* Этой же точки зрения придерживался французский византист Луи Рене. В одной из статей он прямо пишет о тезисе Ла Пьяны как об «интерпретационной ошибке», а также отмечает, что «его гениальная теория встретила лишь критику» (*Bréhier L. Le théâtre à Byzance // Journal des savants. 1932. Vol. 6. P. 249*).

несколько иную функцию в культурной жизни Византии. Если театр являлся зрелищным видом искусства и ассоциировался прежде всего с той или иной театрализованной, как правило, драматической постановкой, то ораторское выступление, не менее популярное в Византии, являлось исполнительским искусством, целью которого было не визуальное представление, а собственно эпидейктическое красноречие¹⁸, доставляющее слушателям эстетическое наслаждение¹⁹. К этому типу ораторского искусства Л. А. Фрейберг и Т. В. Попова, по-видимому, и отнесли данную гомилию, говоря о «театрализованном красноречии»²⁰.

Ф.-Ж. Леруа при рассмотрении вопроса об аутентичности данной гомилии исходил прежде всего из тезиса о её литературном родстве со второй гомилией «На Благовещение» Псевдо-Григория Чудотворца (ВНГ 1092w)²¹, а также со «Словом на Благовещение» (ВНГ 1077n)²². При этом его методологическая концепция основывалась преимущественно лишь на текстологических свидетельствах, что было подвергнуто критике французским исследователем Мишелем Обино. Он не согласился с достаточностью применения данной методологии при атрибуции текстов и с её эффективностью в данном случае, отмечая, что «установление подлинности — это самое слабое место работы [Леруа]», а некоторые выводы «обусловлены проблемной методологией»²³. Среди методологических изъянов в работе Леруа он выделяет: недостаточное внимание к лексике и стилистике свт. Прокла, а также отсутствие определения общих тем у свт. Прокла и их соотношения друг с другом, с одной стороны, и с богословским контекстом IV–V вв., с другой²⁴.

- 18 *Пролыгина И. В.* Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14. М., 2008. С. 44–45.
- 19 Подробнее о второй софистике и ораторских выступлениях в Византии см.: *Rohde E.* Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik // *Rheinisches museum für philologie*. 1886. Bd. 41. S. 170–190; *Schmid W.* Der Atticismus in seinen Hauptvertretern: in 4 Bd. Stuttgart, 1887–1896; *Wilamowitz-Moellendorf U., von.* Asianismus und Atticismus // *Hermes*. 1900. Bd. 35. S. 1–52; *Bowersock G.* Greek Sophists in the Roman Empire. Oxford, 1969; *Левницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. СПб., 1908.
- 20 *Фрейберг Л. А., Попова Т. В.* Византийская литература IV–VI вв. // Указ. соч. С. 18.
- 21 *Gregorius Neocaesariensis.* Homilia 2 in annuntiationem Virginis Mariae // PG. 10. Col. 1156–1169.
- 22 *Gregorius Nyssenus.* In annuntiationem // *La Piana G.* Un' omelia inedita di S. Gregorio Nisseno e le omelie Εἰς τὸν εὐαγγελισμόν attribuite a S. Gregorio Taumaturgo // *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*. 1909. Vol. 5. P. 548–563.
- 23 *Aubineau M.* Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus de Constantinople // *Revue des études grecques*. 1972. Vol. 85. P. 581.
- 24 *Ibid.* P. 585, 588–589, 592.

На наш взгляд, внутренние данные рассматриваемой гомилии: лексика, стилистика, риторика, учение — при сопоставлении с другими текстами из корпуса сочинений свт. Прокла и соотнесении со внешними свидетельствами: рукописной традицией, композицией, структурой, логикой текста — могут указывать на возможность атрибуции текстов, потенциально принадлежащих нашему проповеднику.

2.2. Структура «Похвалы»

Аргумент против приписывания этой гомилии свт. Проклу связан с проблемой текстологической неоднородности состава и содержания памятника. Прежде чем приступить к рассмотрению этого доказательства, необходимо отметить, что в имеющихся изданиях текст «Похвалы» разделяется на семнадцать глав. По содержанию проповедь имеет стандартную структуру, в которой можно выделить следующие смысловые блоки:

- 1) Введение (аскетическая часть). Похвала девству и его роль в духовной жизни человека (I–VII главы)
 - 1.1) Приглашение автора «Похвалы» присоединиться к осмыслению учения о Богородице (I глава)
 - 1.2) Риторическая речь о девстве как царском благоукрашении и сладоточивом мёде (II–III главы)
 - 1.3) Пример девства — жизнь св. Иоанна Крестителя (IV глава)
 - 1.4) Дары добродетели девства (V глава)
 - 1.5) Совершенство девства Богородицы и его роль в Боговоплощении, критика в адрес тех, кто сомневается в воплощении Бога (VI глава)
 - 1.6) Полемика против сомневающихся в целомудрии Богородицы (VII глава)
- 2) Основная часть. Толкование и поэтический пересказ евангельского текста на Благовещение Пресвятой Богородицы
 - 2.1) Тема сомнения Иосифа в чистоте Девы Марии и неверия в Её сверхъестественное (девственное) зачатие (глава VIII)
 - 2.2) Уверение Иосифа в чудесном зачатии и его диалог с Богородицей (IX глава)
 - 2.3) Апология неверия Иосифа (X глава)
 - 2.4) Сомнения Марии в чудесном зачатии и Её диалог с архангелом Гавриилом, укрепляющий Её веру в рождение Христа (XI–XII главы)
 - 2.5) Монолог Бога, обращённый к Деве Марии, и Её уверение в рождении Спасителя мира (XIII–XIV главы)

- 2.6) Монолог дьявола, обращённый к его слугам, иллюстрирующий, с одной стороны, его бессилие и непонимание происходящего, с другой, изображающий его желание навредить рождению Богомладенца (XV–XVI главы)
- 3) Заключение. Похвала Богородице (XVII глава).

3. Текстовая неоднородность памятника и различия в его надписаниях

Текстологическая проблема гомилии (CPG 5805), традиционно атрибутируемой свт. Проклу Константинопольскому, состоит, во-первых, в том, что её греческая рукописная традиция, представленная тринадцатью рукописями²⁵, имеет несколько форм текста, которые различаются не только по морфологическим, стилистическим и лексическим признакам, но и по составу текста, и полноте содержания. Во-вторых, как было отмечено выше, рукописная традиция фиксирует двух авторов данной гомилии: свт. Прокла Константинопольского и свт. Иоанна Златоуста. Этот факт является одним из главных аргументов против атрибуции гомилии свт. Проклу.

Текст «Похвалы» дошёл до нас в двух редакциях²⁶, которые отличаются друг от друга длиной текста. Используя разделение текста на главы, сделанное Ф.-Ж. Леруа, схематично продемонстрируем соотношение четырёх форм текста.

1-я форма (пространная редакция)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
2-я форма (краткая версия)										10	11	12	13	14	15	16	17
3-я форма (сокращённая редакция)	1	2 (1/2)					7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
4-я форма (<i>Vat. gr. 2048</i>)	1	2 (1/2)					7	8	9	10	11	12	13	14			

25 Сведения о количестве и наименовании греческих рукописей, содержащих текст рассматриваемой гомилии, можно найти в электронной базе рукописей «Pinakes»: <https://pinakes.irht.cnrs.fr>.

26 Дж. Ла Пьяна предлагает разделять все рукописные списки с текстом «Похвалы» на четыре редакции, среди которых особое место уделяет краткой (*la redazione breve*) как свидетельству в пользу своей теории о компилятивности этого сочинения (*La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dale origini al secolo IX. P. 138*). Данное решение исследователя представляется нам не совсем верным, поскольку разность форм не может считаться основанием для обозначения отдельной редакции.

1) Пространная редакция, засвидетельствованная четырьмя манускриптами, передаёт наиболее полный текст рассматриваемой гомилии: она содержит введение и похвалу девству, предваряющие основную часть. Ранние издания этой проповеди, включая греческую серию «Патрологии» Ж.-П. Минья, при опубликовании текста ориентировались прежде всего на данную редакцию как наиболее полную и древнюю²⁷. Следует заметить, что две рукописи из четырёх, а именно Оксфордская (Oxon. Bodl. Auct. gr. G 156 (XI в.), fol. 3v–10v) и Ватиканская 2 (Vat. gr. 1646, fol. 114r–116v), являются древнейшими копиями двух фактически единственных представителей пространной редакции текста — Ватиканской 1 (Vat. gr. 1633, fol. 181r–188r) и Парижской (Paris, BnF gr. 1173, fol. 18v–22r) рукописей. Причём точность воспроизведения акростихов и их выделение в рукописи Vat. gr. 1633, fol. 183v–185r, с одной стороны, свидетельствуют об авторитете этого текста, а с другой — дают основание предполагать его возможную близость к прототипу, близкому автору, о чём также свидетельствовал Ф.-Ж. Леруа²⁸. Именно эта рукопись была взята за основу Винченцо Риккардо²⁹ при первой публикации текста «Похвалы», а также Франциском Комбефисом при выпуске второго издания³⁰, которое было перепечатано Ж.-П. Минем в «Патрологии».

Надписания³¹ наиболее ранних рукописей (Vat. gr. 1633 и Paris, BnF gr. 1173) этой редакции текста «На Благовещение Пресвятой Богородицы» свидетельствуют в пользу её принадлежности свт. Проклу Константинопольскому, а их более поздние копии усваивают его авторство свт. Иоанну Златоусту³². Это указывает на то, что внутри данной

27 Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople. P. 293.

28 Ibid.

29 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae // Sancti Patris Procli Archiepiscopi Constantinopolitani Analecta. P. 204–228.

30 Ibid. // S. Patris nostri Asterii Amaseae episcopi, aliorumque plurium disertissimorum ecclesiae graecae patrum ac Tractatorum lectae nouae eruditissimaeque, cum pari pietate Orationes & Homiliae: in Dominicis praesertim, sanctissimaeque Dei Genitricis solennitates / opera ac studio R. P. Fr. Francisci Combefis. Parisiis, 1648. Col. 345–381.

31 Несмотря на то, что надписания произведений в кодексах являются самым неустойчивым элементом рукописной традиции, мы не можем оставить их без внимания, поскольку, во-первых, они фиксируют литературную традицию по атрибуции сочинения, а во-вторых, выступают в качестве косвенных свидетельств атрибуции в исследованиях Дж. Ла Пьяны и Ф.-Ж. Леруа.

32 См. описания данных рукописей: Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI Jahrhunderts. S. 134–142, 156–157; Bucca D. Due manoscritti dispersi della biblioteca del S. Salvatore di Messina: l'Oxon. Bodl. Rawl. G.2 e il Vat. Bonc. B.4 // Nuovi annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari. 2017. Vol. 31. P. 48.

редакции атрибуция «Похвалы» свт. Иоанну произошла немного позднее, поскольку наиболее ранние свидетели текста, потенциально восходящие к единому древнему архетипу, говорят об обратном. Возможно, мы имеем дело с наиболее поздней традицией надписания текстов, заглавия которым были даны учёными в современном понимании этого слова. Однако это всего лишь гипотетическое предположение, поскольку по характеру почерка, которым написано заглавие, сложно понять, было ли это позднейшим вмешательством учёного или является делом рук переписчика.

В рукописной традиции зафиксирована краткая версия пространной редакции, которая представлена Иерусалимской рукописью X в. (Hier. S. Sabba gr. 1, fol. 17r–21r) и её копией Hier. S. Taph. gr. 133, fol. 299v–307³³, выполненной в XVI в. Особенность данной версии состоит в том, что она передаёт текст гомилии с середины десятой главы и опускает предыдущие девять глав. Она начинается с темы неверия Девы Марии в чудесное зачатие Господа и Её диалога с архангелом Гавриилом. Далее содержание гомилии соответствует вышеописанной структуре текста. Таким образом, в этой редакции опущена часть с введением, развитием темы девства, неверия Иосифа в чудесное зачатие Марии и с их совместным диалогом. Внутри этих глав «Похвала» не имеет существенных отличий или прибавлений, по сравнению с текстом, который был опубликован Ж.-П. Минем³⁴, и с его критическим изданием, выполненным в 1967 г. Ф.-Ж. Леруа³⁵. В надписаниях этой редакции «Похвала» усваивается свт. Проклу Константинопольскому, имея отличный от традиционного заголовок «Λόγος εἰς τὸν Ἐὐαγγελισμὸν τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου» («Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы»)³⁶.

В исследовательской литературе принято объединять эти два Иерусалимских списка в отдельную редакцию текста «Похвалы»³⁷, однако,

33 *Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople. P. 92.*

34 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae // PG. 65. Col. 721–757.*

35 *Ibid. // ST. 247. P. 299–324.*

36 См. описание данных рукописей: *Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI Jahrhunderts: in 3 t. T. 1: Die Überlieferung. Bd. 2. Leipzig, 1938. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; 4/6). S. 102–103, 867–868.*

37 Дж. Ла Пьяна предлагает выделить эти два списка в отдельную редакцию (*la redazione breve*), которая, не имея аскетической вводной части о девстве, свидетельствует в пользу теории о компилятивности этого сочинения (*La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX. P. 138*).

по нашему мнению, нет объективных причин говорить о «краткой редакции», поскольку этот вариант текста представляет собой, скорее, компиляцию с более древнего списка пространной редакции (о чём также свидетельствует Дж. Ла Пьяна), в котором, вероятно, была утрачена первая часть гомилии. На это косвенно может указывать само начало «Похвалы» этой версии. В нём отсутствует введение к тексту, а само повествование без предварительного контекста сразу погружает читателя в сюжет, который описывает смущение Девы Марии, вызванное архангельским благовестием: «Ἀγαπητοί, οὕτως γὰρ ἦν τὸ μυστήριον ἀκατάληπτον ἀνθρώπινη διανοία <...> ὅπουγε καὶ αὐτὴ ἡ ἀγία παρθένος τὸν Θεὸν Λόγον βαστάζουσα, καὶ εἰς τὸν τοῦ ἀρχαγγέλου λόγον ἐδίσταζε» («Возлюбленные, в самом деле, эта тайна была настолько непостижима для человеческого ума <...> что даже Сама Святая Дева, носившая в своей утробе Бога Слова, сомневалась в правдивости слова архангела»)³⁸. Вводные слова первого предложения «οὕτως» и «γάρ», вероятно, отсылают читателя к предыдущему повествованию, указывая на конкретное рассуждение о таинстве Боговоплощения, которое было провозглашено архангелом. Автор явно обращается в своём рассуждении к словам архангела, которые предшествовали смущению Девы, и на их основании выстраивает дальнейшее рассуждение. Маловероятным представляется сознательное опущение слов архангельского приветствия, поскольку в таком случае ответная реплика Марии и дальнейший диалог являются непонятными.

Вероятнее всего, данная версия появилась в результате сокращения первой части пространной редакции³⁹. Можно выделить две возможные причины сокращения: 1) составитель панегирической рукописи сократил первую часть о девстве по своему усмотрению, 2) был механически скопирован повреждённый архетип. Косвенным свидетельством в пользу второй версии может считаться отсутствие каких-либо признаков вмешательства переписчика в текст, поэтому перед нами, по-видимому, механическая компиляция древнего архетипа, в котором в силу различных причин была утрачена начальная часть гомилии.

Тем не менее, ввиду отсутствия в данных рукописях обширной первой части гомилии, эта версия стала для исследователей одним из текстологических свидетельств против аутентичности «Похвалы», пространная аскетическая часть которой стала считаться позднейшей интерполяцией. Ф.-Ж. Леруа пишет по этому поводу следующее:

38 Hier. S. Sabba gr. 1, fol. 17.

39 Такую возможность не отрицает в своей работе и Дж. Ла Пьяна, см.: *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX. P. 138.*

«Рассмотрение всех рукописных свидетелей текста позволяет сделать два вывода: 1) одна ветвь традиции [имеется ввиду краткая версия. — Р. И.] дополняет текст длинной интерполяцией; 2) вмешательством нескольких лиц в текст гомилии объясняются различные варианты полноты гомилии»⁴⁰. По его мнению, подтверждением этого тезиса в значительной степени служит длина проповеди, не характерная для свт. Прокла⁴¹. Вместе с тем следует отметить, что имеющиеся заглавия текстов «Похвалы», засвидетельствованные данной версией, однозначно фиксируют их принадлежность свт. Проклу, поэтому необходимо признать, что рукописные надписания краткой версии являются самыми ранними текстологическими свидетельствами об атрибуции этой гомилии свт. Проклу (фрагмент с 10 по 17 главу).

Что касается первой части «Похвалы», то, если принять во внимание версию о наличии в тексте интерполяции, не принадлежащей свт. Проклу, возникает обратный вопрос о структуре и полноте текста гомилии, которая в таком случае будет начинаться не с введения и каких-либо вводных данных, а с повествования о сомнении Девы Марии в чудесное зачатие Господа. Такое композиционно-стилистическое построение текста не характерно для свт. Прокла: как правило, он предвзвешивает основную содержательную часть гомилий поэтическим введением⁴². Кроме того, если признать первую часть гомилии интерполяцией, то нарушится не просто её композиция и структура, а логика изложения, поскольку в таком случае станут непонятными мотив написания проповеди, контекст и смысловое наполнение.

Тем не менее данная версия является одним из самых ранних, хотя и неполных, свидетельств о тексте «Похвалы»; она фиксирует принадлежность свт. Проклу окончания гомилии в том виде, в каком оно сообщено в пространной редакции, без каких-либо сокращений, что является важным для последующих выводов.

2) Краткая редакция текста «Похвалы» по содержанию и происхождению представляет собой сокращённую версию пространной редакции⁴³. Именно она дала повод поставить под сомнение аутентичность первой

40 *Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople. P. 294.*

41 Тот же исследователь отмечает, что «существование интерполяции объясняет длину проповеди» (*Ibid. P. 294*).

42 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia 3. De incarnatione Domini // SVC. 66. P. 198–202; Idem. Homilia 26. De caede innocentium et de vidua // ST. 247. P. 174–183.*

43 Об этом также свидетельствует Дж. Ла Пьяна: *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dale origini al secolo IX. P. 149–150.*

части гомилии, поскольку в ней отсутствуют части текста (с третьего параграфа второй главы по пятый параграф седьмой главы), которые содержат пространное повествование о девстве. В связи с этим Ф.-Ж. Леруа считает данную часть текста не более чем пространной интерполяцией или позднейшей вставкой переписчика, не принадлежащей автору второй части гомилии, даже если признать атрибуцию второй части свт. Проклу⁴⁴.

Текст данной редакции представлен Миланской (Med. Ambros. gr. C. 045 suss. (XIII в.), fol. 17r–28v) и тремя Ватиканскими рукописями (Vat. gr. 1990, fol. 76v–80v; Vat. gr. 2048, fol. 114r–116v⁴⁵; Vat. Barb. gr. 547, fol. 91–94v). Первая Ватиканская (Vat. gr. 1990) может выступать источником для двух других, поскольку уже начальные фрагменты её текста имеют на уровне стилистики и лексики одинаковые различия с последними двумя (Vat. gr. 2048 и Vat. Barb. gr. 547). Это можно увидеть при сопоставлении текстов краткой редакции с пространной редакцией⁴⁶. Вместе с тем данные рукописи имеют сокращения и во второй части гомилии, причём в различных по отношению друг к другу местах. Этот факт даёт повод предположить, что перед нами результат деятельности (ошибка, собственная версия или невозможность прочтения более ранних кодексов) переписчиков. Данные рукописи едины в атрибуции этого текста свт. Иоанну Златоусту и имеют одинаковое заглавие⁴⁷.

44 Автор статьи не предоставляет веских аргументов в пользу данного положения. Например, не сравнивается и не анализируется стилистика первой и второй частей гомилии, не производится попытка рассмотреть содержательное единство или различие двух частей текста и т. д. Подробнее см.: *Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople*. P. 294.

45 Этот свидетель содержит самую краткую версию текста, поскольку, имея общие для всех представителей этой редакции сокращения, полностью опускает 15–17 параграфы.

46 В качестве примера можно указать различия, обнаруженные вначале между текстами и засвидетельствованными кодексами Vat. gr. 1633 (пространной редакции) и Vat. gr. 1990 (сокращённой редакции первой части), что хорошо видно из следующей таблицы:

Vat. gr. 1633, fol. 181r

Κλέπτει τοὺς πόρους τῶν ἐμπόρων
ἢ συνεχῆς προσδοκία τῶν πόρων
καὶ τῶν ἀγρίων κυμάτων **παρασκευάζει**
καταθαρρεῖν ὁ διὰ καῆς πόθος
τῶν χρημάτων.

Vat. gr. 1990, fol. 76v

Κλέπτει τοὺς πόρους τῶν ἐμπόρων
ἢ συνεχῆς προσδοκία τῶν πόρων
καὶ τῶν ἀγρίων **κατασκευάζει**
καταθαρρεῖν **κυμάτων** ὁ δι' **ἀκοῆς** πόθος
τῶν χρημάτων.

Важно, что текст, располагающийся в кодексах Vat. Barb. gr. 547 и Vat. gr. 2048, повторяет те же различия, что и текст в рукописи Vat. gr. 1990 (Vat. Barb. gr. 547, fol. 91r; Vat. gr. 2048, fol. 114r), что может свидетельствовать об их зависимости от последней.

47 *Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI Jahrhunderts*. S. 15–17, 81–83, 157–158, 302–306.

Для исследователей эта редакция решает проблему длины текста гомилии, что, как уже было отмечено выше, является одним из весомых аргументов против авторства свт. Прокла Константинопольского. Текст данной редакции, с одной стороны, имеет краткое введение к гомилии, а с другой — опускает пространную речь о девстве. Вводная часть, не нарушая логических построений «Похвалы», гармонично соединяется с основной частью текста. В результате краткая редакция представляет собой лаконичную и, в сравнении с краткой версией пространной редакции, стройную по композиции гомилию. Ф.-Ж. Леруа на основании этого предположил, что первая часть гомилии, содержащая пространное введение с похвалой девству, является интерполяцией. Согласно его гипотезе, она принадлежит неизвестному проповеднику или переписчику, решившему расширить более раннюю проповедь неизвестного автора (то есть вторую часть ныне существующего текста) за счёт пространного вводного начала о значении девства. Пространная аскетическая вставка в гомилию «На Благовещение» привела Ф.-Ж. Леруа к мысли, что этот текст возник в монашеской среде⁴⁸.

Однако если принять данное мнение, то необходимо указать на отсутствие каких-либо исторических и текстологических свидетельств, которые подтверждали бы бытование некоей гомилии, принадлежащей неизвестному автору и послужившей позднейшим авторам основой для составления «Похвалы». Напротив, краткая версия первой редакции, с одной стороны, не содержит пространной похвалы девству, а с другой — усваивает краткий вариант гомилии исключительно свт. Проклу Константинопольскому. Кроме того, этот вариант текста представляет собой механическую компиляцию пространной редакции с утраченным началом текста «Похвалы», а не самостоятельное произведение автора или переписчика, поэтому списки краткой версии пространной редакции не могут выступать в качестве аргумента против цельности рассматриваемого сочинения.

Если же признать, что изначально «Похвала» свт. Прокла не содержала пространной вводной части, то в таком случае необходимо было бы констатировать, что такая гомилия нарушает логическую структуру текста и его композицию, а отсутствие введения признать стилистической чертой, не свойственной свт. Проклу Константинопольскому.

Кроме того, в случае признания гипотезы о компилятивности «Похвалы» необходимо подчеркнуть игнорирование её надписаний, которые, являясь самым неустойчивым элементом рукописной традиции,

48 См.: *Leroy F.-J. Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge // Byzantion. 1963. T. 33. P. 383.*

всё же демонстрируют, что в истории текста и его литературной традиции эта проповедь приписывалась авторству свт. Прокла. Большинство исследователей атрибутирует надписания именно ему, во всяком случае, вторую часть гомилии, не содержащую введения. Отчасти эта атрибуция подтверждается рукописями пространной редакции, ведь только поздние копии древнейших свидетелей текста этой редакции говорят об авторстве свт. Иоанна Златоуста.

4. Внутренние свидетельства единства текста «Похвалы»

4.1. Богословский контекст

На единство и цельность текста «Похвалы» могут указывать его внутренние свидетельства, среди которых следует назвать прежде всего единый богословский контекст двух его частей.

В аскетическом разделе проповеди содержатся важные полемические фрагменты, смысл и содержание которых свидетельствуют о том, что автор «Похвалы» выражает богословскую позицию в единстве с полемическими христологическими местами, прописанными в основной части текста. Так, например, в первой части гомилии содержится свидетельство того, что оппоненты автора сочинения сомневались в божественности Христа: «Итак, неужели даже после апостольского свидетельства некоторые осмеливаются, словно неразумные, говорить: “Родившийся и Происшедший от большей и совершеннейшей Скинии не является Богом? Однако как же, по нашему мнению, обычный человек мог быть высечен без содействия рук, как камень из девственной горы (ср. Дан. 2, 34)?”»⁴⁹ В основной части «Похвалы» мы находим схожие следы полемики, в которой автор защищает, с одной стороны, божественность Христа, а с другой — посредством череды антитез выражает полноту человеческой природы во Христе: «Знай, что Бог исходит от Тебя [от Марии. — *Р. И.*] во времени, но не происходит от Тебя. Знай, что в Тебя вошло Слово, Которое совсем не отделилось от Отца. Стало быть, Он рождается младенцем, каким Он не является по божеству; даруется как Сын, Каким Он является по Писанию (ср. Ис. 9, 6); объёмлется и не восприимлется; созерцается и является невидимым; нисходит и не отлучается; рождается и не ограничивается; является для всех и не делается явным для всех; становится Тем, Кем не являлся, то есть человеком, и в то же время остаётся Тем,

49 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae VI, 3 // Op. cit. P. 304.*

Кем являлся, то есть Богом»⁵⁰. Можно заметить, что автор пытается с помощью череды антитез акцентировать внимание на богочеловечестве Христа, для этого чуть ранее, в тринадцатой главе «Похвалы», он обращает внимание на соединение природ во Христе в момент воплощения, используя соответствующую лексику: «Бессмертный Бог поселился в смертном сосуде (τὸ σκεῦος θνητόν) <...> **соединился (ἐνοῦται)** с телом **и не стал другим (οὐκ ἄλλοιοῦται)** в духе»⁵¹.

Антитеза как литературный приём часто встречается в других сочинениях свт. Прокла, причём в пассажах, близких по содержанию к «Похвале». Помимо замеченных содержательных параллелей между проповедями, была обнаружена и текстологическая близость в выражении этой мысли между 1, 3 и 6-й гомилиями.

- 1-я гомилия «ὁ ἐγεννήθη ἐκ γυναικὸς θεὸς οὐ γυμνὸς καὶ ἄνθρωπος οὐ ψιλός»
(CPG 5800): («Родившийся от Девы не есть только Бог и не есть только человек»)⁵².
- 3-я гомилия 1) «ὁ γεννηθεὶς κατὰ σάρκα Θεός ἐστι τὸ ἐκ πατρὸς καὶ ἄνθρωπος τὸ ἐξ ἐμοῦ»
(CPG 5802): («Рождённый по плоти есть Бог от Отца и от меня человек»).
- 2) «ἀρχὴ καὶ οὐκ ἀρχὴ τοῦ τεχθέντος· τῆς μὲν γὰρ ἀνθρωπότητος γέγονεν ἀρχή, ἡ δὲ θεότης ἔμεινεν ἀναρχος» («Рождённый и имеет начало, и не имеет начала, ибо по человечеству Он имеет начало, а по божеству пребывал безначальным»)⁵³.
- 4-я гомилия «ὁ γὰρ ἐκεῖ μὴ χωρούμενος, ἐν ταύτῃ ἀστενοχωρήτως ἐχώρησε. καὶ ὁ ἐν τῇ χειρὶ
(CPG 5803): καὶ αὐτὴν τὴν τεκοῦσαν βαστάζων μετὰ πάντων, ὑπὸ ταύτης βαστάζεται» («Невмещаемый миром вместился пространно в утробе, и Носящий всех рождённых в своей длани вынашивается во чреве»)⁵⁴.
- 6-я гомилия 1) «...τὸν οὐράνιον Θεὸν καὶ ἐκ μήτρας ἄνθρωπον» («[Христос] есть
(CPG 5805): небесный Бог и от матери человек»)⁵⁵.
- 2) «καὶ γίνεται ὁ μὴ ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ μένει ὁ ἐστὶ Θεός» («И рождается человеком Тот, Кто не является таковым, и остаётся Богом Тот, Кто является таковым по природе»)⁵⁶.
- 3) «ὁ ἀναρχος ἀρχεται, ὁ ἀόρατος ὁράται, ὁ πλούσιος πτωχεύει, ὁ τρέφων τρέφεται» («Безначальный стал началом, Невидимый стал видимым, Изобилующий стал нищенствующим, Питающий стал питаемым»)⁵⁷.

50 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae XIV, 6 // Op. cit. P. 317.

51 Ibid. XIII, 7 // Op. cit. P. 316.

52 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 1. De laudibus sanctae Mariae II, 27–28 // SVC. 66. P. 138.

53 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 3. De incarnatione Domini V, 39–41 // Op. cit. P. 200.

54 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 4. In natalem diem Domini I, 15–17 // SVC. 66. P. 226.

55 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae XII, 9 // Op. cit. P. 314.

56 Ibid. XIV, 7 // Op. cit. P. 318.

57 Ibid. XIII, 7 // Op. cit. P. 316.

Таким образом, единый богословский контекст и явные отсылки двух частей проповеди к тому, что автор находился в полемике с несторианским учением, на наш взгляд, могут выступать в качестве свидетельства не только в пользу единого автора обеих частей «Похвалы», но и того, что автор, вероятнее всего, жил в эпоху несторианских споров. Ввиду этого исключённый фрагмент (с наличием повествования о высоте девства) краткой редакции с высокой степенью вероятности не должен рассматриваться как позднейшая интерполяция в текст «Похвалы».

4.2. Контекстуальные связи

Между двумя частями рассматриваемой нами «Похвалы» встречаются контекстуальные пересечения. Приведём некоторые примеры (римская цифра указывает на номер главы, а арабская — на соответствующие параграфы).

- III, 2 «**Οὗτος** ὁ λογικὸς τοῦ Θεοῦ **παράδεισος ἐν ᾧ πᾶν ξύλον** <...> καὶ τὸ τῆς ζωῆς **πεφύτευται δένδρον**, ἡ σωτήριος τοῦ Θεοῦ οἰκονομία» («Это мыслимый рай Божий [чрево Девы. — *Р. И.*], где повсюду цветущие деревья <...> и дерево жизни, которое означает спасительное домостроительство Божие»)⁵⁸.
- XVII, 3 «**Αὐτῇ** ἡ εὐθαλῆς καὶ ἀφθαρτος **παράδεισος ἐν ᾗ τὸ τῆς ζωῆς ξύλον φυτευθὲν πᾶσιν** ἀκαλύτως χορηγεῖ τῆς ἀθανασίας τὸν καρπὸν» («Она [Дева. — *Р. И.*] — цветущий и нетленный рай, в котором насаждённое дерево жизни дарует всем беспрепятственно плод бессмертия»)⁵⁹.

Можно заметить, что эти два предложения очень близки друг к другу по смысловому наполнению, по единству лексической базы, а также синтаксическому построению. При этом предложение последней главы, продолжая мысль третьей, развивает его, придавая ему больший окрас. Рай в нём уже не чрево Девы, а Сама Дева; дерево жизни не домостроительство Божие, а Сам Христос.

Подобное контекстуальное пересечение можно рассмотреть в двух кумулятивных цепочках: в первой перечисляются восторженные определения девства, а во второй — возвышенные наименования Богородицы. Близость двух цепочек может говорить о том, что автор проводил прямую контекстуальную линию между добродетелью девства и Богородицей, Которая явила его Своей жизнью во всей полноте.

58 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae III, 2 // Op. cit. P. 301.*

59 *Ibid. XVII, 3 // Op. cit. P. 322.*

- V, 4 «Τοῦτο τὸ πρῶτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἐξαίρετον δῶρον, τοῦτο τὸ **φωτιστικὸν ἔλαιον** τῆς διανοίας, τοῦτο τὸ καθαρὸν τῆς εὐωδίας **θυμίαμα**, τοῦτο τὸ **πολύτιμον** τῆς καρδίας **μύρον**, τοῦτο τὸ δόκιμον τῆς ψυχῆς ἄρωμα, τοῦτο τὸ ἀπαθέστατον τοῦ εὐώδους σώματος ἄνθος» («Оно [девство. — *Р. И.*] — первенствующий и избранный дар Божий, оно — **освящающее масло** ума, оно — чистый **фимиам** благовония, оно — драгоценное **миро** сердца»)⁶⁰.
- XVII, 2–3 «αὕτη τὸ θεῖον τῆς συνθέσεως **θυμίαμα**· αὕτη τὸ ἅγιον τῆς χρίσεως **ἔλαιον**· αὕτη τὸ **πολύτιμον** τῆς πιστικῆς νάρδου ἀλάβαστρον· αὕτη τὸ ιερατικὸν ἐφοῦδ, τὴν τοῦ Θεοῦ μηνύσουσα βουλὴν αὕτη ἢ τὸν ἐπτάμυζον λύχνον βασιτάζουσα χρυσῇ λυχνία» («Она — божественный **фимиам** соединения (ср. Исх. 31, 11)! Она — **священный елей** помазания (ср. Исх. 31, 11)! Она — **драгоценный алавастр** мира из чистого нарда! (ср. Мк. 14, 3)»)⁶¹.

Контекстуальная связь двух частей гомилии прослеживается в некоторых фрагментах на уровне лексики. Например, звучащая в поэтической части введения (I главе) тема морского круиза как погружения в учение о Богородице даёт повод развивать её в XV–XVII главах и даже несколько конкретизировать. Например, «ладья» (ἡ σκάφη) здесь не просто учение о Богородице, как в первой главе, а Она Сама, ставшая местом, где «почивал Капитан»⁶². В обеих частях текста в XV и XVII главах употребляется лексика, связанная с этим художественным образом, и это тоже не случайно, поскольку автор использовал их в едином контексте⁶³.

Такую же связь можно проследить в двух фрагментах текста (IV и XIV главах), где автор демонстрирует осведомлённость во врачебном искусстве. В IV главе автор даже ссылается на него: «κατὰ γὰρ ἰατρικὸν λόγον»⁶⁴. Во фрагменте второй части «Похвалы» автор, используя образ из врачебного обихода, пытается визуально показать, что принятие Богом Словом человеческой природы не умалило божества: «οὐδὲ πάλιν τοῦ ἰατροῦ τὰς χεῖρας τὰ νοσώδη σπιλοῦσι τραύματα» («Больные раны не оскверняют рук врача»)⁶⁵.

Связь двух частей текста «Похвалы» можно проследить на уровне употребления одинаковых метафор:

- 60 *Proclus Constantinopolitanus*. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae V, 4 // Op. cit. P. 303.
- 61 Ibid. XVII, 2–3 // Op. cit. P. 322.
- 62 Ср.: Ibid. I, 2; XVI, 8 // Op. cit. P. 299, 320.
- 63 Морская тематика в художественно-образной системе свт. Прокла занимает особое место и присутствует в ряде его текстов (в 1–4 гомилиях).
- 64 Ibid. IV, 3 // Op. cit. P. 302.
- 65 Ibid. XIV, 5 // Op. cit. P. 317. В первой гомилии свт. Прокла также можно заметить осведомлённость автора во врачебном искусстве.

- Христос как второй Адам (ὁ δεῦτερος Ἀδάμ): VII, 2; XVI, 4; XVII, 11;
- Христос как Солнце (ὁ ἥλιος): VI, 6; VIII, 6; XII, 8; XVII, 4;
- Христос как процветший корень Иессея (ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσσαί): IX, 35; XI, 52; XII, 12;
- Христос как плод:
 - животворящий (τὸν ζωοποιὸν καρπὸν): VIII, 3; XII, 8;
 - благочестия (τὸν καρπὸν τῆς εὐσεβείας): III, 7;
 - спасения (τὸν καρπὸν τῆς σωτηρίας): X, 4; XII, 13;
 - бессмертия (τὸν καρπὸν τῆς ἀθανασίας): XVII, 13;
 - человечества (ὁ καρπὸς τῆς ἀνθρωπότητος): XI, 52;
- Богородица как скиния (τῆς τελειοτέρας σκηνῆς): VI: 1, 2, 4, 6; XVII, 9;
- Богородица как храм Божий (ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ): VIII, 2; XVII, 1.

Все приведённые выше метафоры Христа и Богородицы очень часто встречаются во всех рождественских гомилиях свт. Прокла.

4.3. Лексическое наполнение

Благодаря статистическому анализу нам удалось определить частоту употребления двух лексических групп, которые объединены семантикой «чистоты» и «света». Подобной лексикой насыщены обе части «Похвалы». Ниже приведём конкретные примеры и частоту их употребления.

Лексемы «чистоты»

ἡ ἀγνεία — 14 раз (II, 2; III, 3; IV, 1; IV, 9; V, 1; V, 4; VII, 3; VIII, 4; IX, 29; X, 4; XV, 3; XV, 8; XVI, 1; XVII, 1).
 παρθενικός — 9 раз (I, 2; I, 5; III, 2; VI, 3; VI, 7; XVIII, 2; XIV, 2; XVI, 9; XVII, 9).
 καθαρός — 8 раз (I, 4; II, 3; IV, 1; IV, 3; V, 4; VII, 1; VIII, 1; XIII, 3).
 ἄσπιλος — 5 раз (I, 4; X, 3; XVI, 3; XVII, 1; XVII, 12).
 ἄφθαρτος — 4 раза (III, 3; V, 2; XVII, 7; XVII, 13).
 ἡ σοφροσύνη — 3 раза (II, 2; III, 3; V, 1).
 ἄμemptos — 2 раза (II, 3; IV, 1).
 ἄθικτος — 1 раз (II, 2).
 ἡ τάξις — 1 раз (VIII, 6).
 ἀβλαβής — 1 раз (XIII, 3).
 καθαρίζω — 1 раз (XVII, 4).

Лексемы «света»

φωτιστικός — 5 раз (V, 4; VI, 6 (дважды); XIII, 3; XIV, 9).
 ὁ ἥλιος — 4 раза (VI, 6; VIII, 6; XII, 8; XVII, 4).
 τὸ φῶς — 3 раза (VI, 7 (дважды); VII, 5).
 ἡ λαμπρότης — 1 раз (VI, 7).
 ὁ λύχνος — 2 раза (XII, 8; XVII, 3).
 ἡ ἀκτίς — 1 раз (XIV, 5).
 ὁ ἀπαυγασμός — 1 раз (XI, 5).
 καταυγάζω — 1 раз (VI, 7).

Контекстуальное рассмотрение этих лексем позволяет нам говорить, что они образуют два лексико-семантических поля, которые, в свою очередь, организуют две микротемы, так или иначе поднимаемые на протяжении всего текста. Первую можно обозначить как «Богородица — венец девственной чистоты», а вторую — как «Христос — Свет, освещающий мир». Чаще всего в контексте этих двух проводимых в «Похвале» микротем и употреблены приведённые выше лексемы. Тот факт, что автор активно обращается к ним в двух частях гомилии, может указывать на единство текста.

4.4. Стилистическое единство текста

Наконец, главным аргументом против основного тезиса о компилятивности «Похвалы» выступает стилистика текста, единообразная на протяжении всего повествования. Её преимущественная отличительная черта — поэтическая рифма. Автор гомилии в некоторых фрагментах текста (как правило, возвышенных и торжественных, в обеих его частях) очень часто использует риторический приём гомеотелевтон, формирующий поэтико-ритмический текст посредством использования одинаковых окончаний, чаще всего в пределах двух строк. Ниже приведём примеры использования данного риторического приёма, которые встречаются по всему тексту.

- I, 5 οὕτω γὰρ ἡ διδασκαλικὴ πορεῖα τὴν εὐλοῖαν κτήσεται
καὶ ἡ ἀδελφικὴ συμμαχία τὴν εὐνοίαν ἐπιδείξεται⁶⁶.
- II, 2 Οὐ μόνον δὲ τὸν ἄθικτον τῆς ἱερατικῆς ἀγνείας ἐνεδύσατο χιτῶνα,
ἀλλὰ γὰρ καὶ τὴν ἔντιμον τῆς βασιλικῆς εὐκοσμίας ἡμφιάσαστο στολήν⁶⁷.
- III, 3 ἵνα οἱ μὲν ἀρχόμενοι καὶ τῷ κόσμῳ τούτῳ ἀναστρεφόμενοι τῆς σωφροσύνης
ἐπιμελῶνται,
οἱ δὲ ἄρχοντες καὶ τῷ Θεῷ ἀνακείμενοι τῆς ἀγνείας ἀντέχωνται⁶⁸.
- IV, 1 τὸ ἀκρότατον τῆς ἀμέμπτου πολιτείας καὶ
τὸ καθαρώτατον τῆς ἀσπίλου ἀγνείας⁶⁹.
- V, 2 Διὰ τοῦτο, ὅσοι τῆς δεσποτικῆς ἐγεύσαντο γλυκύτητος,
τῆς εὐαγγελικῆς ἐπελάβοντο ἀκρότητος...⁷⁰
- VI, 7 ἵνα τῇ θερμότητι τῆς ἀγαθότητος τὸν κρυμνὸν διαλύση τῆς διαβολικῆς <...>,
ἵνα τῇ λαμπρότητι τῆς θεότητος τὴν νόκτα ἐκδιώξῃ τῆς ἀγνωσίας...⁷¹

66 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae I, 5 // Op. cit. P. 300.

67 Ibid. II, 2 // Op. cit. P. 300.

68 Ibid. III, 3 // Op. cit. P. 301.

69 Ibid. IV, 1 // Op. cit. P. 302.

70 Ibid. V, 2 // Op. cit. P. 303.

71 Ibid. VI, 7 // Op. cit. P. 304.

- IX 1) Βεβηλωμένην έννοεις,
 ότι ώγκωμένην με θεωρεις;
 2) **Οὐ** βούλομαι σου διασευχθήναι διὰ τὴν ἰουδαικὴν συγγένειαν, καὶ
οὐ δύναμαι πάλιν παραβῆναι τὴν νομικὴν ἀκρίβειαν⁷².
- X 1) **τότε τὴν** γαστέρα ἐμακάρισεν,
ὅτε τὸν ἀστέρα κατενόησεν;
 2) ἦν ἐλοιδόρει ὡς ἄχρωμον,
 ὑμολόγει ὡς ἄμεμπτον⁷³.
- XI 1) Βλάβην ἔχει τὰ τῆς ἐπερωτήσεως,
 ἐὰν φανερωθῇ τὰ τῆς συλλήψεως;
 2) Βλέπεις τὸν εὐαγγελιζόμενον Γαβριήλ, καὶ
 ἐνδοιάζεις τὸν μηνόμενον Ἐμμανουήλ⁷⁴.
- XII, 1 Ἀπόθου τὴν γυναικείαν ταπεινωσιν καὶ
 περίθου τὴν ἀνδρείαν φρόνησιν⁷⁵.
- XIII, 6 Ἐπειδὴ ἀμόλυντον τῆς φύσεως τὸ ἐργαστήριον,
 διὰ τοῦτο ἄπιστον τῆς γεννήσεως τὸ μυστήριον⁷⁶.
- XIV, 8 Ἐκτίναξαι τοίνυν τὸν κονιορτὸν τῆς σαρκικῆς ἐνθυμήσεως,
 καὶ περιβαλὸν τὸ ἱμάτιον τῆς μυστικῆς γνώσεως⁷⁷.
- XV, 2 **ὁ** Δεσπότης τὸν λιμένα τῆς σωτηρίας κατήρτιξεν καὶ
ὁ πειραστῆς τὸν χειμῶνα τῆς ἀγνωσίας ἠὑτρέλιξεν⁷⁸.
- XVI, 8 **Πῶς** τὸ πρόβατον σπαράξομεν; **Ἐὰν τὸν** ποιμένα ἀμελοῦντα ὑποπτεῦσομεν.
Πῶς τὴν πόλιν διαρπάσομεν; **Ἐὰν τὸν** βασιλέα ραθυμοῦντα ὑπονοήσομεν⁷⁹.
- XVII, 15 Αὕτη τῶν παρθένων τὸ καύχημα,
τῶν μητέρων τὸ ἀγαλλίαμα,
τῶν πιστῶν τὸ στήριγμα⁸⁰.

Вторым излюбленным риторико-синтаксическим средством для автора «Похвалы» является анафора, употребляемая в обеих частях текста. Ниже приведём несколько примеров.

V, 1–2 Ὅσοι οὖν τὴν λαμπάδα τῆς ἀγνείας ἄσβεστον διετήρησαν, τὸν ἀμαράντινον
 ἀνεδήσαντο στέφανον τῆς ἀφθαρσίας;
 ὅσοι καὶ τὸν τῆς σωφροσύνης ἀτίμητον περιεποιήσαντο χιτῶνα, τὸν μυστικὸν τῆς δικαιοσύνης παραληφθήσονται νυμφῶν;

72 Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae IX, 4–5.35–36 // Op. cit. P. 306, 307.

73 Ibid. X, 2–3 // Op. cit. P. 308–309.

74 Ibid. XI, 5–9 // Op. cit. P. 310.

75 Ibid. XII, 1 // Op. cit. P. 313.

76 Ibid. XIII, 6 // Op. cit. P. 316.

77 Ibid. XIV, 8 // Op. cit. P. 318.

78 Ibid. XV, 2 // Op. cit. P. 318.

79 Ibid. XVI, 8 // Op. cit. P. 320–321.

80 Ibid. XVII, 5 // Op. cit. P. 322.

ὄσοι τὸν σωματικὸν ῥῶγα ἄφθαρτον ἐκτήσαντο, **τὸν** πνευματικὸν καρπὸν τῆς εὐλογίας ἄφθονον ἐδρέψαντο...

V, 4 **Τοῦτο τὸ** πρῶτον τοῦ Θεοῦ καὶ ἐξαιρετὸν δῶρον;

τοῦτο τὸ φωτιστικὸν ἔλαιον τῆς διανοίας;

τοῦτο τὸ καθαρὸν τῆς εὐωδίας θυμίαμα;

τοῦτο τὸ πολύτιμον τῆς καρδίας μύρον

V, 4–6 **Διὰ τοῦτο τὸ δῶρον** ἀποθανὼν Ἀβελ ἔτι λαλεῖ <...>

Διὰ τοῦτο τὸ δῶρον μένει ἱερεὺς ὁ Μελχισεδέκ εἰς τὸν αἰῶνα;

διὰ τοῦτο τὸ δῶρον τοῦ δεσποτικοῦ πάθους γίνεται τύπος ὁ Ἰσαάκ...

VIII, 2–3 **οὐκ ἦδει ὅτι ὁ** κατὰ Μωυσέα προφήτης...

οὐκ ἦδει ὅτι ὁ ἄρχων τῆς ξηρᾶς δημιουργεῖται...

X, 1–2 **Τότε τὴν** τῆς ψυχῆς ἀπέθετο δειλίαν, **ὅτε τὴν** ἀγγελικὴν ἐθεάσατο χοροστασίαν·

τότε τὴν γαστέρα ἐμακάρισεν, **ὅτε τὸν** ἀστέρα κατενόησεν...

XI, 59–88 **Μὴ γὰρ** τοῦ ὑψίστου Πατρὸς χωρίζεται <...>

Μὴ γὰρ τὸν χερουβικὸν θρόνον καταλιμπάνει...

XII, 11–12 **ὅτε** τοῦ γήρωσ ἡ τομή, **τότε** τοῦ βρέφουσ ἡ φυή

ὅτε ἡ ἀπόγνωσις τῆς προσδοκίας, **τότε** τῆς ἐπαγγελίας ἡ βεβαίωσις

ὅτε τῆς κοιλίας ἡ νέκρωσις, **τότε** τῆς παιδοποιΐας ἡ ἀνάστασις...

XIV, 2 **Οὐ θέλεις** ὑπουργῆσαι εἰς τὸν τόκον τοῦ ἀθανάτου, **ἵνα** τὸ κράτος λυθῇ τοῦ θανάτου;

Οὐ θέλεις δοῦναί μοι παρθενικὸν μαζόν, **ἵνα** ἐκμυζήσω τὸν διαβολικὸν ἰόν...

Таким образом, метрика, присутствующая в тексте «Похвалы», а также частое использование анафоры (в том числе, в тех его фрагментах, которые исследователи считают не принадлежащими свт. Проклу) могут свидетельствовать, на наш взгляд, во-первых, о его единстве, а во-вторых, о его принадлежности одному автору.

5. Νελογιχνὸς κοποζιτιονοοιο ποστροοιοιο τοκτα ι νυτρωιτεκτωοιοι ποτωρωοοιοι

Следующим аргументом против единого автора «Похвалы», в частности против свт. Прокла как её сочинителя, является, по мнению исследователей, отсутствие логического построения текста и наличие внутритекстовых противоречий. Данные наблюдения учёных приводят к утверждению о фрагментарности проповеди, потенциально

составленной неким переписчиком из различных отрывков древних гомилий III–IV вв. Настаивая на данной позиции, итальянский исследователь Дж. Ла Пьяна отмечает: «Гомилия, приписываемая свт. Проклу, дошла до нас не в первоначальном виде. Вернее, эта гомилия <...> является не чем иным, как поздней переработкой некоего монаха, который без определённого критерия свёл воедино фрагменты нескольких более ранних драматических гомилий и их комментариев, изменив при этом их естественную структуру и разрушив их поэтическую форму»⁸¹.

Исследователи отмечают наличие в тексте частей, не связанных между собой, разнородных как по композиции, так и по форме, а именно: гомилетической пространной части о девстве; двух «драматических» диалогов (между Богородицей и Иосифом; между архангелом и Богородицей), размещённых здесь не в том хронологическом порядке, в каком описывается событие Благовещения в прецедентном евангельском тексте⁸²; монолога архангела; монолога Бога, удостоверяющего в реальности воплощения Слова от Девы; совета демонов, построенного в литературной форме собеседования; похвалы Божией Матери⁸³.

Вместе с тем Ла Пьяна находит противоречие и в содержании гомилии. Речь идёт о VIII и X главах, где автор с помощью риторики пытается воспроизвести коммуникативную ситуацию между Иосифом и Марией после архангельского Благовестия о рождении Христа⁸⁴. В этих главах проповедник пытается, во-первых, показать состояние Иосифа, не знавшего о чудесном зачатии Марии, но заметившего у Неё естественные проявления беременности, и, во-вторых, аргументировать непредосудительность сомнений Иосифа в чистоте Девы Марии. Автор

81 *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dale origini al secolo IX. P. 128.*

82 Композиция текста гомилии нарушается, по их мнению, в основной части, поскольку расположение двух диалогов в ней не соответствует хронологии евангельского текста.

Евангельская хронология событий

Хронологическое расположение диалогов в гомилии

Диалог архангела и Девы Марии о тайне рождения Христа (см. Лк. 1, 26–38)

Диалог Иосифа и Марии о рождении Христа

Описание сомнений Иосифа в чистоте Девы Марии (см. Мф. 1, 18–25)

Диалог архангела и Девы Марии о тайне рождения Христа (см. Лк. 1, 26–38)

83 *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dale origini al secolo IX. P. 132; Волкова А. Г. Жанр драматических гомилий в византийской литературе: энкомий Богородице Прокла Константинопольского // Указ. соч. С. 237.*

84 Данная коммуникативная ситуация описана евангелистом Матфеем: Мф. 1, 18–20.

гомилии использует при этом игру слов, употребляя лексику «незнания» (ἡ ἄγνοια) и «неверия» (ἡ ἀπιστία). Исследователь видит в этом наличие внутритекстовых противоречий, которые, согласно его мнению, можно считать ещё одним свидетельством против единого автора текста⁸⁵. Не принимая во внимание контекст содержания и продолжение данной темы в X главе, Ла Пьяна неверно интерпретирует текст VIII главы, говоря: «Сомнение Иосифа [автор гомилии. — Р. И.] приписывает сначала незнанию тайны Домостроительства, поэтому оно не вменяется в вину Иосифу. А в другом месте он рассматривает сомнение как недостаток, поскольку ниже говорится, что оно произошло не от незнания, а от неверия...»⁸⁶.

На наш взгляд, сложно согласиться с наличием внутритекстовых противоречий в этих пассажах. Напротив, здесь прослеживается определённая логика изложения и отмечается личное отношение автора к сомнению Иосифа. Используя данные лексемы, создатель гомилии не имел цели показать допустимость двоякого отношения в оценке неверия Иосифа; напротив, он однозначно высказался о том, что недопустимо сомневаться в его праведности⁸⁷. По мнению автора «Похвалы», нельзя оправдать незнанием только «подозрение» (ἡ ὑπόληψις) Иосифа и последующее «обвинение» (ἡ κατηγορία) им Богородицы в нецеломудрии, поскольку они не являются следствием незнания.

Итак, в VIII главе автор гомилии действительно подробно останавливается на недоверии Иосифа к чистоте Девы Марии, ибо его смущение было вызвано естественным для беременности ростом живота и незнанием пророческого обетования о рождении Спасителя от Девы. Автор, используя лексику «незнания», пытается объяснить читателю⁸⁸,

85 *La Piana G.* Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX. P. 133.

86 *Ibid.* P. 133.

87 Главным аргументом для автора служит то, что Сам Бог засвидетельствовал праведность Иосифа («ὅ ὡ γὰρ ὁ Θεὸς μαρτυρεῖ δικαιοσύνην») (*Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae X, 5 // Op. cit. P. 309*). К сожалению, непонятна причина, в силу которой автор пространно рассуждает об отношении к сомнению Иосифа и активно защищает праведность Иосифа. Можно предположить, что в среде автора звучали обратные мнения по отношению к нравственному поступку Иосифа или что некоторые комментаторы Священного Писания неверно интерпретировали евангельский текст Мф. 1, 18–20 и использовали его в качестве основы для обвинения Иосифа в неверии.

88 Наблюдение за композицией, стилистикой и риторикой «Похвалы» приводит нас к согласию с мнением части исследователей о том, что гомилия была написана скорее для читателей, нежели для слушателей.

что сомнение (ὁ δισταγμός) Иосифа не является предосудительным, ибо он не знал (οὐκ ἐγίνωσκε) о совершавшемся таинстве Боговоплощения⁸⁹. Однако чуть ниже, в этой же главе, автор применяет лексику «неверия» (ἡ ἀπιστία) по отношению к сомнению Иосифа и тут же вкладывает в уста последнего целую речь о недоверии ко всему произошедшему: «οὐ πιστεύω, φησί, τὴν σύλληψιν» («не поверю в зачатие (бессемное)»); «οὐ πείθομαι ὅτι ἡ νοητὴ σελήνη μένει ἐν τῇ τάξει τῆς παρθενίας» («не поверю, что Мыслимая Луна сохранила в чистоте *Своё* девство»)⁹⁰. А в X главе гомилии после первого диалога, в котором описывается беседа Иосифа с Марией, и обращённого к Иосифу заверения архангела в Её чистоте автор снова использует лексику «незнания», вновь подчёркивая, что незнание Иосифа не является поводом к осуждению и причиной для сомнения в его праведности⁹¹.

Итак, логическая цепочка автора гомилии, которая строится посредством череды различных по семантике слов, представляется следующей.

Незнание (ἡ ἄγνοια)	→	Неверие (ἡ ἀπιστία)	→	Незнание (ἡ ἄγνοια)
Причина		Следствие		Апелляция к причине

Представляется, что использование разных семантических слов для выражения сомнений Иосифа не свидетельствует в данном случае о наличии в гомилии внутритекстовых противоречий, поскольку лексемы «незнания» и «неверия» употребляются здесь не в синонимичных значениях. Напротив, они подчёркивают разные смысловые оттенки в тексте гомилии. В первом случае автор употребляет лексику «незнания», чтобы с её помощью указать читателю на причину, приведшую Иосифа к неверию, чем, собственно, и являлось незнание. Используя, в свою очередь, лексику со значением «неверия», автор, видимо, преследовал две цели: с одной стороны, зафиксировать неверие Иосифа как факт, а с другой — указать на то, что оно случилось в результате его

89 Автор в тексте прямо говорит, что Иосиф не знал таинства: «Οὐκ ἐγίνωσκε τὸ τελούμενον ἐν τῇ Παρθένῳ μυστήριον» («Он не знал совершавшегося в Деве таинства») (*Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae VIII, 1* // Op. cit. P. 305).

90 Ibid. VIII, 6 // Op. cit. P. 306.

91 В тексте автор проводит эту мысль следующим образом: «Οὐκ ἔστιν ἡ τοιαύτη ἀγνοσία τοῦ δικαίου κατηγορία, οὐδέ ἐστιν ὑπὸ κατάγνωσιν, ὅτι τῇ θεῖα συλλήψει ἐξ ἀγνοίας ἐπίνευκε μέμψιν ἧ γὰρ ὁ Θεὸς μαρτυρεῖ δικαιοσύνην» («Такое незнание не является обвинением против праведности, оно не является поводом к осуждению, потому что он по неведению порицал божественное зачатие, а также потому, что Сам Бог засвидетельствовал его праведность») (Ibid. X, 5 // Op. cit. P. 309).

неведения. Чтобы оправдать Иосифа в неверии, произошедшем из-за незнания, автор сознательно подчеркнул наличие в данной сюжетной линии причинно-следственной связи, второй раз прибегнув к лексике «незнания» в X главе гомилии⁹². Выстраивая на протяжении нескольких глав данную логическую цепочку и используя для этого близкие по семантическому значению лексемы, автор пытался подчеркнуть главную мысль: именно в силу незнания тайны Домостроительства Божия неверие Иосифа не подлежит осуждению и не компрометирует его праведную жизнь.

Использованием слов разных семантических гнёзд («неверие» и «незнание») автор указал читателю на причинно-следственные связи, поскольку осознавал их особую значимость для объективной оценки поведения Иосифа.

Касаясь замечания о нелогичности структурно-композиционного построения текста, важно подчеркнуть принципиальное несогласие с позицией исследователей, которые, увлечшись наблюдением за разностью внутрижанровых особенностей, не сочли необходимым акцентировать внимание на единой тематической линии, объединяющей разные по форме части текста. Именно она пронизывает всё содержание текста, создавая стройную логическую структуру.

Обозначенную тему можно сформулировать следующим образом: высота девства и его значение в таинстве Боговоплощения. Вот почему развитие данной тематической линии в «Похвале» начинается панегириком девству, а заканчивается похвалой Богородице, Которая эту добродетель возвысила и освятила. Если принять, что данная гомилия была посвящена празднику Благовещения⁹³, а на это указывают и некоторые её заглавия, засвидетельствованные рукописной традицией, и её содержание, то необходимо отметить, что добродетель девства является одной из ключевых тем данного праздника и по этой причине стала центральной темой праздничной проповеди. Кроме того, автор, по-видимому, не просто акцентировал внимание на данной теме, но и выбрал её в качестве тематической структуры, которая была им умело вложена в сердцевину текста для связи его частей. Развития единой тематической линии во всей гомилии и в её структурных элементах

92 *Proclus Constantinopolitanus*. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae X, 5 // Op. cit. P. 309.

93 В эпоху жизни свт. Прокла данный праздник входил в цикл Рождества Христова и отмечался в четвёртый день его поспраздства. Об этом см. подробнее статью: *Ванюков С. А. и др.* Благовещение Пресвятой Богородицы // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 257.

трудно не заметить. Автор гомилии начинает с того, что в поэтической форме приглашает слушателей присоединиться к рассуждению о Деве и об одной из Её главных добродетелей — девстве, предупреждая тех, кто ещё не готов принять это учение, о небезопасности присоединения к слушателям автора⁹⁴. Затем он говорит о девстве и его значимости в человеческой жизни, иллюстрируя конкретными примерами исполнение этой добродетели в Ветхом и Новом Завете. Затем проповедник рассматривает девство Богородицы и сохранение этой добродетели после благовестия архангела о зачатии Господа, подробно разбирая евангельские благовещенские темы (сомнения Иосифа, сомнения Богородицы и др.). Автор заканчивает гомилию похвалой Деве Марии, в центре жизни Которой — добродетель девства.

Авторский выбор центральной тематики вполне оправдан, поскольку раскрывает один из главных смыслов праздничного события, а также затрагивает смежные и подчас параллельные ей темы, например: незнание и неверие Иосифа и их нравственную оценку, недоверие Девы к благовестию архангела, бессилие дьявола перед неизреченным таинством Боговоплощения. Таким образом, данная гомилия, на наш взгляд, имеет вполне логичную структуру благодаря единой сюжетно-тематической линии.

6. Многообразие жанровых элементов в тексте

Рассмотрение внутренней структуры текста неразрывно связано и с его внешней формой, совмещающей в себе различные жанровые элементы. Исследователи полагают, что маловероятно использование жанрового многообразия одним и тем же автором в рамках одной гомилии, поскольку элементы нарратива и толкования соединены с «драматическими» диалогами, снабжёнными акростихом, с монологами и художественными чертами энкомиального жанра. Их наличие в «Похвале»

94 Автор с помощью художественного образа морского круиза изображает предстоящую беседу о Богородице и, предупреждая слушателей о небезопасности такого рода путешествия, проводит инструктаж по технике безопасного пребывания на корабле, только при соблюдении которого возможно добраться до тихой гавани учения о Деве. Для этого необходимо, как считает автор: 1) поднять якорь со дна моря (то есть отвергнуть тяготы житейских забот); 2) распустить паруса (то есть заручиться напутственным словом капитана корабля); 3) не презирать помощи от гребли (то есть духовной помощи) (*Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae I // Op. cit. P. 299–300*).

они рассматривают как одно из самых веских указаний на неоднородность текста гомилии и её компилятивность⁹⁵. Ниже приведём краткую цитату из статьи А. Г. Волковой, которая ёмко повторяет тезисы Дж. Ла Пьяны и Ф.-Ж. Леруа: «Неоднородность текста Прокла видна на уровне композиции: текст начинается как проповедь, затем в него включаются указанные диалоги. Завершается текст похвалой Деве Марии, причём эта часть (собственно энкомий) представляет собой нанизывание именованных, сходное с богородичным Акафистом»⁹⁶.

Однако исключается возможность того, что само жанровое многообразие могло быть обусловлено прецедентным евангельским текстом, повествующем о событии Благовещения. Этот фрагмент Священного Писания также совмещает в едином повествовании нарратив, торжественный архангельский гимн «Радуйся, Благодатная» (см. Лк. 1, 28) и два диалога. Таким образом, евангельский текст мог послужить основой для выбора автором жанровых форм, поскольку автор в повествовании сознательно вторил евангельскому тексту, пытался актуализировать его диалоги и воспроизвести их в той интонации и содержательной полноте, которые потенциально могли быть присущи коммуникативной ситуации, описанной евангелистами.

Кроме того, для греческой христианской литературы так называемого периода второй софистики жанровое и риторико-стилистическое многообразие в рамках одного сочинения было привычным явлением и одной из характерных черт эпидейктического красноречия⁹⁷. Ярким примером этой культуры можно считать и рассматриваемую нами гомилию. Вместе с тем черты внутрижанрового синтеза были свойственны и гомилетическому жанру, активно формировавшемуся в IV–V вв. и находившемуся под непосредственным влиянием словесной культуры второй софистики. Именно поэтому многообразие жанровых элементов в гомилетических текстах прослеживается у авторов, которые, вероятнее всего, были современниками свт. Прокла. Речь идёт о тех христианских гомилетических текстах, авторство которых до сих пор не установлено, однако их датировки близки к эпохе

95 *La Piana G.* Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX. P. 132, 137–138; *Leroy F.-J.* L'homilétique de Proclus de Constantinople. P. 275, 277; *Волкова А. Г.* Жанр драматических гомилий в византийской литературе: энкомий Богородице Прокла Константинопольского // Указ. соч. С. 236–237.

96 Там же. С. 237.

97 *Пролыгина И. В.* Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста. С. 43–44.

жизни свт. Прокла. Например, схожие черты на уровне употребления жанровых элементов можно увидеть в двух гомилиях «На Благовещение» (CPG 1775, 1776), приписываемых свт. Григорию Неокесарийскому⁹⁸, где также употребляется нарратив, элементы экзегезы, диалоги, монолог Бога и риторические приёмы⁹⁹. В приписываемом свт. Иоанну Златоусту «Слове на Благовещение» (CPG 4628)¹⁰⁰ тоже присутствуют: нарратив, диалоги главных лиц описываемого события, монологи и риторические приёмы энкомиаального характера¹⁰¹. Эта гомилия наиболее близка к рассматриваемой нами «Похвале», поскольку в них употреблены одинаковые повествовательные формы с максимально приближёнными друг к другу сюжетами (в приведённой ниже таблице постараемся в хронологическом порядке обозначить используемые авторами повествовательные формы).

**«Похвала Пресвятой Богородице»
(CPG 5805)**

- Введение (повествовательная часть, I, 1–5);
- Аскетико-экзегетическое толкование добродетели девства (II, 1 — VII, 5);

**«Слово на Благовещение»
(CPG 4628)**

- Введение (повествовательная часть с элементами экзегезы благовещенского евангельского сюжета, Col. 755:54–757:15);

98 В исследовательской среде наблюдается консенсус в том, что указанные выше гомилии не принадлежат авторству свт. Григория Неокесарийского. Большинство учёных склоняется к датировке этих текстов V в. Более подробно см.: *La Piana G.* Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dale origini al secolo IX. P. 140–141; *Jugie M.* Les homélies mariales attribuées à S. Grégoire le Thaumaturge // *Analecta Bollandiana.* 1925. Vol. 43. P. 87–89, 92–93. Вместе с тем Ф.-Ж. Леруа предложил гипотезу по атрибуции этих двух проповедей, приписав их пресвитеру Иерусалимской Церкви Хрисиппу (*Leroy F.-J.* Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge // *Op. cit.* P. 378–381).

99 *Gregorius Neocaesariensis.* Homilia 1 in annuntiationem Virginis Mariae // PG. 10. Col. 1145–1156. Рус. пер.: БОУЦ. 4. С. 131–136. *Gregorius Neocaesariensis.* Homilia 2 in annuntiationem Virginis Mariae // PG. 10. Col. 1156–1169. Рус. пер.: БОУЦ. 4. С. 146–150.

100 Несмотря на то, что рукописная традиция этой гомилии атрибутирует её перу свт. Иоанна Златоуста, исследователи склонны отрицать его авторство. Немецкий учёный Бенедикт Маркс на основании схожести этой проповеди с рассматриваемой нами «Похвалой» (CPG 5805) выдвинул гипотезу о её принадлежности свт. Проклу Константинопольскому (*Marx B.* Procliana. S. 67–69). Эту точку зрения опроверг испанский учёный Роберто Каро, выдвинувший тезис о её более позднем происхождении (VI в.) без конкретной атрибуции (*Caro R.* La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V: II: Parte Segunda: Homilias pseudo-epigraficas // *Marian Library Studies.* 1972. Vol. 4. P. 528–529).

101 *Ioannes Chrysostomus.* In annuntiationem sanctissimae deiparae // PG. 60. Col. 755–760. Рус. пер.: Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 2. Кн. 2. СПб., 1896. С. 854–857.

- Диалог Иосифа и Марии (IX, 1–58);
- Диалог архангела Гавриила и Марии (XI, 1–58);
- Монолог архангела Гавриила (XI, 59 — XII, 15);
- Диалог архангела и Марии (Col. 757:16–758:18);
- Диалог Иосифа с самим собой (Col. 758:23–44);
- Диалог Иосифа и Марии (Col. 758:44–71);
- Монолог Марии, обращённый к архангелу (Col. 758:71–79);
- Диалог архангела и Иосифа (Col. 758:79–760:13).
- Монолог Бога (XIII, 4 — XIV, 9);
- Монолог дьявола (XV, 3 — XVI, 13);
- Похвала Божией Матери (XVII, 1–16).

Несмотря на внешнюю схожесть двух гомилий, наблюдение над содержанием и стилистикой текстов даёт возможность согласиться с выводами Роберто Каро, что рассматриваемая нами «Похвала» и «Слово на Благовещение» Псевдо-Златоуста не принадлежат одному и тому же автору. Основные отличия текстов состоят в следующем:

- автор «Слова» (CPG 4628) совсем не касается богословской проблематики и не затрагивает в своём тексте богословские темы, чего нельзя сказать об авторе «Похвалы» (CPG 5805), где содержатся довольно пространные христологические пассажи полемического характера;
- сами диалоги в двух произведениях несколько отличны по стилистике и риторическому наполнению: если в «Похвале» диалоги предельно лаконичны и обладают чёткой ритмической симметрией, то в «Слове» Псевдо-Златоуста диалоги распространены риторическими вопросами, восклицаниями, в которых практически отсутствует ритмическое построение предложений;
- наконец, различаются присущие двум рассматриваемым текстам драматические наполнения диалогов. «Слово» Псевдо-Златоуста более насыщено эмоциональным окрасом, нежели «Похвала», реплики диалогов здесь приобретают порой несдержанный и ультимативный характер¹⁰².

102 Например, в ответ на слова архангельского приветствия: «Радуйся, благодатная» (Лк. 1, 28), Дева прогоняет Гавриила: «Ἄλθι, ἄλθι, ἄνθρωπε, ἐκ προθύρων ἐμῶν ἐκ προοπίων ἐλήλυθας· οὐκ ἀρέσκεις μοι νομίζων» («Уйди, уйди, человек, с моего порога, с того ли ты слова начал говорить? Ты не угоден мне, хотя бы иначе думал») (Joannes Chrysostomus. In annuntiationem sanctissimae deiparae // PG. 60. Col. 756:68–70). После возвещения

Вторым проблемным местом в области внутривидовых особенностей гомилии является различие поэтической формы между двумя диалогами, начальные строфы которых образуют алфавитный ряд. Также эти диалоги существенно различаются по организации текста: первый (Марии и Иосифа) имеет простой акростих, а второй (Марии и архангела) — двойной, где реплика Марии и следующий за ней ответ архангела начинаются с одной и той же буквы греческого алфавита. Кроме того, особенностью второго диалога является его незавершённость, поскольку акростих прерывается на греческой букве «М». Это, по мнению части исследователей, «указывает на возможность разного происхождения (авторства) диалогов»¹⁰³.

Различие двух диалогов по форме акростиха сложно объяснить, поскольку любая интерпретация будет иметь условный и субъективный характер. Попробуем предположить, что автор, используя двойной акростих во втором диалоге, во-первых, решил отметить его значимость для понимания первого диалога, смысл которого заключался главным образом в оправдании неверия Иосифа в безмужнее зачатие Девы. Во-вторых, наличие двойного акростиха, возможно, подчёркивало значимость второго диалога с точки зрения коммуницирующих лиц — Богородицы и архангела. В-третьих, неподдающееся рациональному объяснению содержание беседы. Что касается незавершённости акростишной формы второго диалога, важно обратить внимание на то, что акростих не просто заканчивается буквой «М», а останавливается на ней, поскольку последующие шестнадцать строф начинаются

архангела о Боговоплощении Дева снова прогоняет, не желая даже услышать: «Οὐκ ἔχεις, τί πρᾶξεις. Εἰ χηρῆς τις ὡς ξένος, λαβὼν πορεύου, καὶ μὴ ἀκαίρως ὃ οὐκ οἶδας προφήτευσέ» («Ты не понимаешь, о чём говоришь. Если тебе, как страннику, что-то нужно — бери и уходи, и не предрекай нестати того, чего сам не знаешь») (Ibid. // Op. cit. Col. 757:21–23). Наконец, Дева после долгих пререканий, всё ещё не доверяя словам архангела и пытаясь уловить его в противоречии собственным словам, в ультимативной форме говорит: «Ἴνα τοῦτοίς συνθῶμαι, τὸ πρῶτόν με πληροφορήσον, πῶς καὶ Υἱὸς Ὑψίστου, καὶ υἱὸς Δαυὶδ ὁ ἐξ ἐμοῦ μέλλων, ὡς λέγεις, τίκῃσθαι καὶ ὑπάρχειν ἀπάτορα· καὶ πῶς τοὺς δύο πατέρας ἐκήρυξας» («Для того чтобы я согласилась с твоими словами, для начала убеди меня, каким образом намеревающийся родиться от меня, как ты говоришь, без отца есть тот, который станет одновременно и Сыном Вышнего, и Сыном Давида? Почему ты назвал двух отцов?») (Ibid. // Op. cit. Col. 758:7–11). Такое напряжение диалогов сохраняется до конца гомилии. Причём, исходя из текста, Дева так и не дала согласия, оставаясь в смущении и после ухода архангела.

103 Волкова А. Г. Жанр драматических гомилий в византийской литературе: энкомий Богородице Прокла Константинопольского // Указ. соч. С. 238.

именно с этой буквы и «обыгрывают»¹⁰⁴ её, переходя в плоскость иных риторических приёмов (анафоры). Таким образом, с большой долей вероятности можно говорить, что незавершённость акростиha во втором диалоге не является свидетельством незавершённости самого диалога, развитие которого продолжается пространным ответом архангела, начинающего каждую реплику с буквы «М».

Ф.-Ж. Леруа, аргументируя свою теорию о компилятивности гомилии и оспаривая её принадлежность свт. Проклу, акцентирует внимание на неверной хронологической последовательности этих двух диалогов по отношению к хронологии евангельского текста. С точки зрения исследователя, только компилятивностью «Похвалы» можно объяснить нарушение композиционной логики текста¹⁰⁵.

На это можно ответить, что гомилия относится скорее к поэтическому жанру, нежели к экзегетическому или историческому. Всё содержание гомилии и её логика обусловлены выбранной автором центральной темой. В этой связи второй диалог имеет определённую логику в гомилии и, размещённый после диалога Марии и Иосифа, преследует задачу убедить читателя в непредосудительности сомнений Иосифа в непорочном зачатии Девы.

Заключение

В качестве вывода отметим, что аргументы исследователей XX в. против атрибуции данной гомилии свт. Проклу являются, скорее, следствием избранной ими отнюдь не всеобъемлющей методологической стратегии, которая, во-первых, не учитывает внутренних данных «Похвалы», во-вторых, не предполагает сопоставления этих данных с гомилиями, принадлежащими свт. Проклу. Многие тезисы учёных основываются лишь на внешнем наблюдении над текстом гомилии и не подкрепляются конкретными фактами. Так, мнение о компилятивности проповеди не подтверждается ни фактами о том, что её фрагменты бытовали в гомилиях иных авторов периода более раннего, чем потенциально возможная поздняя компиляция «Похвалы», ни фактами текстологического и литературного родства гомилии с иными памятниками. В свою очередь, неоднородность проповеди, зафиксированная в рукописной

104 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia 6. Laudatio sanctae dei genitricis Mariae XI // Op. cit. P. 312–313.*

105 *Leroy F.-J. L'homilétique de Proclus de Constantinople. P. 278–279.*

традиции, интерпретируется этими учёными лишь в контексте компилятивности, хотя неоднородность говорит лишь о различных редакциях и формах текста.

Многообразие форм текста, зафиксированное в рукописной традиции, не может считаться объективным аргументом в пользу компилятивности текста. Все четыре текстуальные формы являются родственными, исходный вариант которых очень близок к пространной редакции. Краткая версия пространной редакции, которая для исследователей стала основой их аргументационной базы, появилась на свет, надо полагать, вовсе не благодаря редакторской работе переписчиков, не как целенаправленное сокращение полного текста. Она, по-видимому, представляет собой механическую компиляцию с более поздним рукописным свидетелем, близким к пространной редакции и утратившим начальную часть гомилии. На это указывают формальные характеристики: отсутствие признаков sprawy переписчика и полное соответствие версии пространной редакции (за исключением морфологических и, крайне редко, лексических замен в краткой версии). Таким образом, признать вариант текста, зафиксированный краткой версией пространной редакции, в качестве свидетеля самобытного и цельного текста не представляется возможным, а значит, он не может выступать в качестве доказательства компилятивности пространной редакции «Похвалы». Напротив, эта версия подтверждает, что её архетип очень близок к пространной редакции.

Среди внутренних свидетельств, которые, в первую очередь, опровергают мнение о компилятивности гомилии, важно выделить единство тематической линии и непротиворечивость сюжета, динамично развивающегося по содержанию и выступающего в качестве его тематической структуры, а также единые риторико-стилистические средства выразительности. Равным образом в пользу цельности и единства текста пространной редакции «Похвалы» может свидетельствовать тождество историко-богословского контекста двух частей гомилии.

В связи с вышесказанным «Похвала Божией Матери» должна считаться самостоятельным сочинением, принадлежащим одному автору. Однако важно отметить, что проблема атрибуции «Похвалы», приписываемой свт. Проклу, остаётся до сих пор нерешённой, а аргументы исследователей против авторства святителя могут быть несколько скорректированы. Потенциально она может войти в основной состав его гомилетического корпуса, поскольку имеет некоторые риторические и стилистические сходства с его сочинениями. Для точного и верного

установления авторства необходимо провести комплексный анализ внутренних данных этого сочинения и сопоставить их с гомилиями, не вызывающими научной полемики об атрибуции свт. Проклу, что и будет предпринято в рамках второй части данного исследования.

Источники

- Constas N. Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5, Texts and Translations.* Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2003. (SVC; vol. 66).
- Georgii monachi Chronicon:* in 2 vols. / ed. C. de Boor. Vol. 2. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri, 1904.
- Gregorius Neocaesariensis.* Homilia 1 in annuntiationem Virginis Mariae // PG. T. 10. Col. 1145–1156.
- Gregorius Neocaesariensis.* Homilia 2 in annuntiationem Virginis Mariae // PG. T. 10. Col. 1156–1169.
- Joannes Chrysostomus.* In annuntiationem sanctissimae deiparae // PG. T. 60. Col. 755–760.
- La Piana G.* Un' omelia inedita di S. Gregorio Nisseno e le omelie Εἰς τὸν εὐαγγελισμόν attribuite a S. Gregorio Taumaturgo // Rivista storico-critica delle scienze teologiche. 1909. Vol. 5. P. 548–563.
- Leroy F.-J.* L'homilétique de Proclus de Constantinople: tradition manuscrite, inédits, études connexes. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967. (ST; vol. 247).
- Nicephorus Callistus Xanthopulus.* Historia ecclesiastica // PG. T. 146. Col. 9–1273.
- S. Patris nostri Asterii Amaseae episcopi, aliorumque plurium disertissimorum ecclesiae graecae patrum ac Tractatorum lectae nouae eruditissimaeque, cum pari pietate Orationes & Homiliae:* in Dominicas praesertim, sanctissimaeque Dei Genitricis solennitates / opera ac studio R. P. Fr. Francisci Combefis. Parisiis: Sumptibus Antonii Bertier, via Iacobaea, sub signo Fortunae, 1648.
- Sancti Patris Procli Archiepiscopi Constantinopolitani* Analecta / a Vincentio Riccardo clerico regulari ex insignium bibliothecarum penu eruta, nunc primum tum graece tum latine edita, reddita, commentariis[ue] illustrate. Romae: Apud Heredem Bartholomaei Zannetti, 1630.
- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.
- Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика / пер. и предисл. А. И. Сидорова, Е. А. Карманова. М.: Паломник, 1996. (БОУЦ; т. 4).
- Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12 т. Т. 2. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1896.

Литература

- Ванюков С. А. и др.* Благовещение Пресвятой Богородицы // ПЭ. 2002. Т. 5. С. 254–268.
- Волкова А. Г.* Жанр драматических гомилий в византийской литературе: энкомий Богородице Прокла Константинопольского // Вестник Брянского государственного университета. 2014. № 2. С. 236–239.
- Заболотный Е. А.* Прокл Константинопольский // ПЭ. 2020. Т. 58. С. 294–301.
- Певницкий В. Ф.* Церковное красноречие и его основные законы. СПб.: И. Л. Тузов, 1908.
- Прольгина И. В.* Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.14. М.: МГУ, 2008.
- Фрейберг Л. А., Попова Т. В.* Византийская литература IV–VI вв. // Памятники византийской литературы IV–IX веков / отв. ред. Л. А. Фрейберг. М.: Наука, 1968. С. 8–37.
- Aubineau M.* Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus de Constantinople // Revue des études grecques. 1972. Vol. 85. P. 572–596.
- Bauer F. X.* Proklos von Konstantinopel: ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. München: J. J. Lentnerschen Buchhandlung, 1919.
- Bowersock G.* Greek Sophists in the Roman Empire. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Bréhier L.* Le théâtre à Byzance // Journal des savants. 1932. Vol. 6. P. 249–260.
- Bucca D.* Due manoscritti dispersi della biblioteca del S. Salvatore di Messina: l'Oxon. Bodl. Rawl. G.2 e il Vat. Bonc. B.4 // Nuovi annali della Scuola Speciale per Archivisti e Bibliotecari. 2017. Vol. 31. P. 37–58.
- Caro R.* La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V: II: Parte Segunda: Homilias pseudo-epigraficas // Marian Library Studies. 1972. Vol. 4. P. 523–531.
- Ehrhard A.* Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI Jahrhunderts: in 3 t. T. 1: Die Überlieferung. Bd. 2. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1938. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 4/6).
- Grosdidier de Matons J.* Romanos le Melode et les origins de l'hymnographie byzantine. Lille: Service de reproduction des theses Université de Lille III, 1974.
- Jugie M.* Les homélies mariales attribuées à S. Grégoire le Thaumaturge // Analecta Bollandiana. 1925. Vol. 43. P. 86–95.
- Kecskeméti J.* Doctrine et drame dans la prédication grecque // Euphrosyne: Revista de filología clásica. 1993. Vol. 21. P. 29–68.
- La Piana G.* Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dale origini al secolo IX. Grottaferrata: tipografia Italo-Orientale «S. Nilo», 1919.
- Le Nain de Tillemont L.-S.* Notes sur Saint Procle // *Le Nain de Tillemont L.-S.* Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles: en 16 vols. Vol. 14. Paris: chez Charles Robustel, 1709. P. 797–801.
- Leroy F.-J.* Une homélie mariale de Proclus de Constantinople et le Pseudo-Grégoire le Thaumaturge // Byzantion. 1963. T. 33. P. 357–384.

Marx B. Procliana: Untersuchung über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. Münster: Aschendorff, 1940. (Münsterische Beiträge zur Theologie; Bd. 23).

Rohde E. Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik // Rheinisches museum für philology. 1886. Bd. 41. S. 170–190.

Schmid W. Der Atticismus in seinen Hauptvertretern: in 4 Bd. Stuttgart: Georg Olms Verlag, 1887–1896.

Wilamowitz-Moellendorf U., von. Asianismus und Atticismus // Hermes. 1900. Bd. 35. S. 1–52.

ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

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

ЧАСТЬ 3: ПАРАДИГМА АНТИНОМИЧНОСТИ
Боговидения

Вадим Евгеньевич Елиманов

магистр теологии
старший преподаватель кафедры богословия
Московской духовной академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
elimanov202@gmail.com

Для цитирования: *Елиманов В. Е.* Обзор и оценка исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о видении нетварного света. Часть 3: Парадигма антиномичности боговидения // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 74–94. DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.003

Аннотация

УДК 82-96 (2-587.7)

Третья часть статьи, завершающая обзор исследовательских подходов к реконструкции учения свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света, рассматривает парадигму антиномичности боговидения. Анализируются исследования её ключевых представителей: В. Н. Лосского, Х. Гуннарссона, К. Э. Киву, Н. Расселла. В рамках этой парадигмы наблюдается плюрализм концептуальных подходов к интерпретации учения свт. Григория: 1) либо утверждается, что способ боговидения, представленный в богословии свт. Григория, не поддаётся реконструкции и антиномичен в своём богословско-философском основании (Х. Гуннарссон), 2) либо антиномия рассматривается как особый

способ говорить об опыте боговидения, превосходящем разум (В. Н. Лосский), 3) либо учение свт. Григория описывается в явно противоречивом виде без попытки разрешить существующие парадоксы (К. Э. Киву, Н. Расселл). Однако все подходы объединяет одно — учение свт. Григория о боговидении мыслится как антиномичное, парадоксальное. В заключение подводится краткий итог обзора всех трёх парадигм боговидения.

Ключевые слова: свт. Григория Палама, нетварный свет, Фаворский свет, обожение, боговидение, богопознание, Божественные энергии, антиномия, диалетическая логика.

Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light

Part 3: The Paradigm of the Antinomianism of Vision of God

Vadim E. Elimanov

MA in Theology

Assistant Lecturer at the Theology Department at the Moscow Theological Academy

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

elimanov202@gmail.com

For citation: Elimanov, Vadim E. "Review and Evaluation of Research Approaches to Reconstructing the Doctrine of St. Gregory Palamas on the Vision of the Uncreated Light. Part 3: The Paradigm of the Antinomianism of Vision of God". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (22), 2024, pp. 74–94 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.003

Abstract. The third part of the article concludes the review of research approaches to the reconstruction of the teaching of St. Gregory Palamas on the way of seeing uncreated light. The article presents an analysis of the research of the key representatives of the paradigm of the antinomianism of vision of God: V. N. Lossky, H. Gunnarsson, K. E. Chivu, N. Russell. Within this paradigm, there is a pluralism of conceptual approaches to the interpretation of the doctrine of St. Gregory: 1) or it is argued that the mode of vision of God presented in St. Gregory's theology is unreconstructible and antinomian in its theological and philosophical foundation (H. Gunnarsson), 2) either antinomianism is seen as a special way of speaking about the experience of God-vision that surpasses reason (V. N. Lossky), 3) or St. Gregory's doctrine is described in a clearly contradictory way without attempting to resolve the existing paradoxes (K. E. Chivu, N. Russell). However, all approaches have one thing in common: St. Gregory's doctrine of vision of God is thought of as antinomian and paradoxical. In conclusion, a brief summary of the review of all three paradigms of vision of God is summarized.

Keywords: St. Gregory Palamas, uncreated light, Tabor light, deification, the vision of God, the knowledge of God, divine energies, antinomy, dialethic logic.

Введение

В первой части настоящей статьи уже отмечалось, что учение свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света обнаруживает явную амбивалентность. В одном случае свт. Григорий настаивает на совершенной невозможности для человека увидеть / познать Бога (нетварный свет) силами человеческой природы, в другом — настаивает на возможности увидеть / познать Бога умом и даже увидеть Его телесными глазами. Подобная неоднозначность заявлений и кажущаяся непоследовательность мысли святителя породили три интерпретационные модели (парадигмы), которые по-разному объясняют учение свт. Григория о способе видения нетварного света.

В завершающей части статьи будет рассмотрена парадигма нетварного боговидения. Задачи исследования: 1) описать интерпретационные подходы, реализуемые в рамках парадигмы нетварного боговидения, 2) определить их сильные и слабые стороны, 3) установить наличие или отсутствие какой-либо преимущества богословской мысли и опыта интерпретации среди представителей данной парадигмы. В конце статьи приводится список наиболее известных публикаций, в которых проблема видения нетварного света в богословии свт. Григория так или иначе поднимается, но не получает разрешения.

4. Парадигма антиномичности боговидения

Владимир Николаевич Лосский

Первым исследователем творений свт. Григория, предложившим антиномию как метод для описания его учения о видении нетварного света, стал выдающийся богослов В. Н. Лосский. Как полагает исследователь, учение свт. Григория Паламы о видении нетварного света физическими глазами, как и догматы о троичности Бога и о двух природах во Христе, — это богословская антиномия, непостижимая для человеческого ума, поэтому учёный выражает несогласие с мнением М. Жюжи о том, что учение о видении нетварного света физическими глазами является «мистической аберрацией» или «всего лишь риторическим приёмом»¹.

1 См.: Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М., 2006. С. 599. См.: Jugie M. Palamas Grégoire // Dictionnaire de theologie catholique. Paris, 1932. T. 11 (2). Col. 1760.

В. Н. Лосский полагает, что антиномия не ошибка, а особый способ говорить о вещах, превосходящих человеческий разум. Способ этот выражается в утверждении истинности двух противоречащих (контрадикторных) друг другу тезисов. В результате такого утверждения формируется догмат; следовательно, догмат немислим без противоречия². Задача догмата — обнаружить человеческое «незнание» догмата как ментального конструкта и привести человека к реальности, которая стоит за ним, то есть к «обожению»³.

Антиномизм лежит в основании всего православного богословия, поэтому цель богослова состоит «не в устранении антиномии путём приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию богооткрывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере»⁴.

Пытаться согласовать противоречащие друг другу богословие тезисы — это «слишком уж простой экзегетический метод»⁵. Более того, данный метод ведёт к заблуждению⁶ и в конечном счёте к ереси⁷. Отказываясь в богословии от консистентной (классической) логики, В. Н. Лосский фактически апеллирует к диалетической логике (о которой он, конечно же, не знал)⁸ и утверждает, что, когда речь идёт о догмате (в частности, о богопознании и боговидении), «здесь нельзя ни устранять, ни в какой-либо мере ограничивать ни ту ни другую сторону этой антиномии»⁹. Описание догмата в противоречащих друг другу высказываниях и утверждение их одновременной истинности суть «критерий благочестия»¹⁰.

Именно этот «богословский метод», по мнению учёного, лежит в основе всего богословия свт. Григория о богопознании и боговидении¹¹. Два противоречащих друг другу тезиса: тезис о возможности для человека увидеть нетварный свет телесными глазами и тезис о совершенной

2 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. С. 140–141.

3 Там же. С. 140.

4 Там же. С. 141.

5 Там же. С. 161.

6 Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Указ. соч. С. 589.

7 Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. С. 463.

8 Диалетическая логика — это один из видов неконсистентных логик. В рамках диалетической логики допускается нарушение закона исключённого третьего и закона непротиворечия.

9 Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Указ. соч. С. 161.

10 Там же. С. 162.

11 Лосский В. Н. Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Указ. соч. С. 588–589.

невозможности увидеть нетварный свет какими-либо тварными способностями — рассматриваются В. Н. Лосским как две границы, очерчивающие тайну боговидения. Вот почему, в отличие от М. Жюжи, он в своих публикациях не предлагает никакого разрешения этой богословской антиномии, но специально подчёркивает её неразрешимость: «Здесь мы снова стоим перед антиномией, относящейся к природе этого видения: с одной стороны, “не воспринимаем чувственно” свет Господня Преображения, с другой — “зрим очами телесными”»¹².

О. Думитру Станилоае жёстко критикует позицию, занятую В. Н. Лосским. По его мнению, Лосский делает излишний акцент на антиномичности боговидения и «абсолютной и полной непознаваемости Бога»: Бог «каким-то образом переживается», но сам способ этого «переживания» не ясен¹³. Как считает Станилоае, такой подход к описанию боговидения ничем не отличается от подхода, предлагаемого католическим богословием¹⁴.

Позиция В. Н. Лосского сомнительна ещё по той причине, что она расходится с выводами Лоуэлла Клюкаса. Этот учёный указывает в диссертации на различия в описании способа видения нетварного света между святоотеческой традицией и богословием свт. Григория. Как полагает Л. Клюкас, в целом святые отцы описывали видение Бога в антиномичном ключе: «Видение через невидение; знание через незнание; Бог, постигаемый как свет; и Бог, постигаемый как тьма, и т. д.»¹⁵. Святоотеческое богословие отрицало возможность буквального понимания «лингвистических предикатов», используемых при описании способа боговидения, а потому выражало его «парадоксальным языком»¹⁶. Напротив, свт. Григорий разрушает антиномичный язык святоотеческого

- 12 Лосский В. Н. Паламитский синтез // Лосский В. Н. Боговидение. С. 445–446. Ср.: «Мы ведь понимаем, что если наши различия и позволяют нам избежать ереси, то они всё же не могут сделать большего, чем лишь наметить очертания тайны» (*Он же*. Догматическое богословие // Указ. соч. С. 522). В тех немногих случаях, когда В. Н. Лосский всё же решается мыслить в рамках классической логики о видении нетварного света телесными глазами, то он связывает возможность этого видения с единством человеческой природы. Ведь спасается, обоживается весь человек, и по душе, и по телу. Коль скоро обожение — это и есть видение света, то, следовательно, и душа, и тело способны к его созерцанию. Отрицание участия тела в видении нетварного света, очевидно, приводит к манихейству (*Он же*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Указ. соч. С. 286–287).
- 13 Stăniloae D. *Ascetica si mistica bisericii ortodoxe*. București, 2002. P. 268. См. также: Agachi A. *The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae*. Newcastle upon Tyne, 2013. P. 69.
- 14 Stăniloae D. *Ascetica si mistica bisericii ortodoxe*. P. 268.
- 15 Lucas L. M. *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence*. PhD Thesis. Los Angeles (Calif.), 1975. P. 54. Ср.: Ibid. P. 52, 173–172.
- 16 Ibid. P. 175.

богословия и утверждает видимость нетварного света физическими глазами и умом, настаивая на буквальном понимании этих утверждений¹⁷. Однако, когда свт. Григорий стремится философски обосновать способ этого видения, он «убегает в антиномии», будучи не в состоянии дать положительный ответ¹⁸. Таким образом, основное утверждение В. Н. Лосского, согласно которому свт. Григорий, чтобы описать опыт видения нетварного света, использует антиномичный язык не вынужденно, а намеренно, нельзя признать неоспоримым.

Более того, исследования В. Н. Лосского по богословию свт. Григория Паламы являются скорее попыткой поделить опыт и размышлениями, сформировавшимися в результате изучения трудов святителя. Задача, которую видел перед собой учёный, заключается не в том, чтобы написать строго научные исследования по паламитскому богословию, а в том, чтобы дать широкому кругу читателей «ключ» к пониманию мысли святителя, в основе которой лежит метод антиномизма. Результатом такого подхода стало и то, что в исследованиях В. Н. Лосского так и не были приведены текстуальные доказательства того, что метод антиномизма положен в основание учения о боговидении самим свт. Григорием¹⁹.

Независимо²⁰ от В. Н. Лосского подобные интуиции развивал Боголюб Шиякович (Bogoljub Šijaković) в статье «Парадокс мистического познания Бога»²¹, где он 1) кратко описывает проблему трансцендентности у Платона, Плотина и Прокла, затем 2) переходит к раскрытию принципа парадоксальности в христианском мистическом богословии, лишь отчасти касаясь мысли свт. Григория Паламы, и, наконец, 3) высказывает несколько заключительных замечаний о парадоксе вообще и о парадоксе в мистическом богословии в частности²². Учёный убеждён, что «парадоксы — это неизбежный и адекватный способ описания

17 *Lucas L. M. The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century. P. 54. Ср.: Ibid. P. 128.*

18 *Ibid. P. 52. Ср.: Ibid. P. 54–55.*

19 Помимо одной единственной цитаты, которая косвенно указывает на возможность апелляции свт. Григория к методу антиномизма, никаких текстуальных подтверждений в публикациях В. Н. Лосского не было обнаружено: *Лосский В. Н. Боговидение // Лосский В. Н. Боговидение. С. 441. Ср.: Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 121 // ГПС. 5. С. 103:13–15. Впрочем, контекст, из которого извлечена эта цитата, явно свидетельствует против такого прочтения.*

20 По крайней мере, никакой явной связи с В. Н. Лосским в данной публикации мы не находим.

21 *Šijakovic B. The Paradox of the Mystical Knowledge of God // Philosophy and Orthodoxy / ed. by K. I. Boudouris. Athens, 1994. P. 270–288.*

22 *Ibid. P. 270.*

мистического опыта [переживания] Бога»²³. В мистическом опыте познаётся Тот, Кто является непознаваемым ни силами ума человека, ни его чувствами. Бог познаётся не «в знании», но «в неведении»²⁴. Тем не менее парадокс — это «попытка сделать религиозный опыт коммуникабельным»²⁵. Он выражается одновременно апофатически и катафатически. Таким образом, оба языка описания находятся в отношении «совпадения противоположностей» (*coincidentia oppositorum*)²⁶. Парадоксальность описания мистического опыта — это не отказ от логики как таковой и не «эпистемологическая блокада», а попытка «раздвинуть границы мышления» и показать, что консистентность не является единственным и обязательным способом описания того, что превосходит по своей природе всё существующее и в принципе не может быть вписано в рамки человеческой логики. Поэтому, как заключает Б. Шиякович, «парадокс — это эффективная коррекция богословской систематизации и догматики там, где ему нет места»²⁷.

Хакан Гуннарссон

В отличие от В. Н. Лосского, который предположил, что антиномизм замыслен самим свт. Григорием как единственно возможный способ описания боговидения, Хакан Гуннарссон полагает, что в данном случае антиномия — это просто противоречивость и непоследовательность мысли, основанные на философско-логических ошибках свт. Григория.

В своей монографии «Мистический реализм в раннем богословии Григория Паламы. Контекст и анализ»²⁸ Х. Гуннарссон рассматривает генезис и развитие богословия свт. Григория в его споре с Варлаамом Калабрийцем в период с 1335 по 1341 г. В центре внимания исследователя — спор между свт. Григорием и Варлаамом о применении силлогизмов в богословии, который плавно перетекает в дискуссию о сущности и способе мистического переживания Бога. Важнейшей проблемой

23 *Sijakovic B.* The Paradox of the Mystical Knowledge of God // *Op.cit.* P. 278.

24 *Ibid.* P. 279.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.* P. 280.

27 *Ibid.*

28 *Gunnarsson H.* *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas: Context and Analysis.* Göteborg, 2002. Монография основана на докторской диссертации, которая писалась под руководством двух профессоров: Д. А. Р. Хаглунда и С. Хидала. Х. Гуннарссон отмечает, что на раннем этапе исследования он консультировался с профессорами Иоаннисом Полемисом и Робертом Э. Синкевичем.

второй линии спора является, по мнению исследователя, учение свт. Григория о видении нетварного света телесными глазами.

Анализу богословия мистического опыта в трудах свт. Григория и Варлаама посвящена пятая глава исследования²⁹. В ней учёный детально анализирует попытку свт. Григория сформулировать в «Триадах» богословие мистического опыта. Кроме этого, он рассматривает учение свт. Григория о мистическом опыте в контексте средневекового исихазма и уделяет особое внимание его эпистемологическим аспектам.

Текст пятой главы представляет собой последовательное рассмотрение всех ключевых текстов «Триад», посвящённых мистическому опыту. Автор ссылается на тексты, в которых свт. Григорий пишет об опыте боговидения как о самосозерцании Бога и как о видении, осуществляемом телесными глазами в состоянии их эсхатологического «преображения»³⁰. В целом Х. Гуннарссон склоняется к концепции, предложенной Р. Синкевичем³¹. Тем не менее в исследовании отсутствует чётко сформулированное авторское понимание учения свт. Григория о видении нетварного света: автор главным образом излагает содержание основных фрагментов «Триад» без попытки их согласования.

Исследователь указывает на «нежелание [свт. Григория] придать своей теории достойную степень философской убедительности»³². Он отмечает, что почти каждая попытка свт. Григория рационально осмыслить и выразить мистический опыт боговидения «сводится к утверждению о том, что духовное не может быть постигнуто естественными интеллектуальными способностями человека или выражено на философском языке»³³. Попытки свт. Григория использовать научный и философский язык своего времени оказываются, по мнению учёного, бесплодными.

Подводя итог исследованию, Х. Гуннарссон утверждает, что свт. Григорий действительно ставил перед собой цель создать убедительную эпистемологическую теорию мистического опыта в рамках православной традиции. Однако анализ текстов «Триад» позволил исследователю заключить, что свт. Григорию всё же не удалось теоретически и философски эксплицировать опыт мистического боговидения. Это доказывается и тем, что с формальной точки зрения аргументация свт. Григория иногда не отвечает требованиям непротиворечивости³⁴.

29 *Gunnarsson H. Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. P. 146–262.*

30 См. особенно: *Ibid. P. 185–191.*

31 См.: *Ibid. P. 159, 185–186.*

32 *Ibid. P. 190.*

33 *Ibid.*

34 *Ibid. P. 255.*

Учение свт. Григория о богопознании есть «иллюстрация того, насколько трудно уложить мистическое богословие в модель объяснения, которая ссылается на тонкости теории чувственного восприятия (*perception theory*) и на онтологические категории, восходящие к классической и поздней Античности, и при этом остаться верным патристической традиции, во многих отношениях весьма неоднородной в высказываниях»³⁵.

Также Х. Гуннарссон отмечает, что у свт. Григория «есть тенденция переходить на разговоры о парадоксах, когда он не может разобраться в происходящем, что совершенно неприемлемо, поскольку он, очевидно, принял вызов защищать своё мистическое богословие с позиции, которая подразумевает также философские обоснования»³⁶. Характеризуя концепцию боговидения, предлагаемую свт. Григорием, Х. Гуннарссон выражает большое сомнение в том, что она «соответствует стандартам убедительной эпистемологии мистического опыта»³⁷.

Впрочем, учёный признаёт, что «некоторые загадки» учения о богопознании всё же разрешаются благодаря введению различия между сущностью и энергией. В то же время, по его мнению, «в перспективе эпистемологии мистического опыта, в “Триадах”» не получают удовлетворительных ответов следующие вопросы: где проходит грань между тварным и нетварным? как всё же происходит духовное переживание Бога? как боговоплощение, центральное событие для спасения человека, соотносится с духовным опытом?»³⁸

Нельзя не отметить некоторые недостатки исследования, проведённого Х. Гуннарссоном. Так, учёный указывает, что использует при анализе учения свт. Григория о видении нетварного света эпистемологический подход (*epistemological approach*). Этот подход предполагал, во-первых, определение философско-эпистемологических концептов, которые использует свт. Григорий при формулировании своего учения о мистическом переживании Бога, во-вторых, оценку философско-богословской состоятельности этого учения свт. Григория³⁹. Если вторая задача была успешна решена, о чём было сказано ранее, то реализация первой задачи не лишена некоторых недочётов.

В ключевой для исследования пятой главе отсутствует анализ неоплатонической терминологии, которую использует свт. Григорий

35 *Gunnarsson H. Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. P. 255.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid. P. 190.*

38 *Ibid. P. 256.*

39 *Ibid. P. 14.*

при объяснении эпистемологии мистического опыта. Также отсутствует анализ эпистемологического языка самого свт. Григория: исследованию недостаёт анализа некоторых важнейших терминов, на что обратил внимание, например, Р. Флогаус⁴⁰. Не было проработано и учение свт. Григория об умном чувстве как способности человека к боговидению.

Несмотря на то, что выводы исследования нельзя считать окончательными и бесспорными, именно Х. Гуннарссон, по его собственному мнению, впервые на научном уровне показал тотальную несостоятельность и противоречивость учения свт. Григория о боговидении. Этого нельзя сказать о В. Н. Лосском, изыскания которого по богословию Паламы не имели подобной научной разработки.

Однако подходы В. Н. Лосского и Х. Гуннарссона, несомненно, отличаются: по В. Н. Лосскому, антиномизм — это метод, используемый свт. Григорием намеренно и целенаправленно, а по Х. Гуннарссону, антиномизм — результат концептуальной и терминологической непроработанности, которую свт. Григорий, как «несостоявшийся» философствующий богослов, допустил непреднамеренно. Таким образом, если В. Н. Лосский полагает, что свт. Григорий удачно описал опыт боговидения на языке антиномии, свойственном восточной традиции в целом (здесь можно признать, что Палама находился в рамках «методологической» традиции Востока⁴¹), то Х. Гуннарссон, напротив, считает неудавшейся попытку свт. Григория защитить опыт боговидения на философском поле.

Кристиан Эмиль Киву

Другой и не менее распространённый подход (в сравнении с парадигмами тварного и нетварного боговидения) к описанию учения свт. Григория о видении нетварного света заключается не в попытке согласовать существующие противоречия, но в том, чтобы просто декларировать их наличие. Именно такой подход мы видим в докторской диссертации «Богословие, боговидение и обожение. От святого Симеона Нового Богослова до святого Григория Паламы»⁴² Кристиана Эмиля Киву.

Приступая к анализу проблемы видения нетварного света, исследователь делает следующее замечание: «Прежде всего, следует сказать,

40 Х. Гуннарссон ни разу не ссылается на исследование Р. Флогауса и не помещает его в библиографию.

41 Ср.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Указ. соч. С. 126, 141.

42 Chivu C. E. Θεολογία, θεοπτία και θέωση. Από τον Άγιο Συμεών τον Νέο Θεολόγο στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2009.

что эта проблема весьма трудна, поскольку никто не может исследовать то, что является невыразимым даже для боговидцев»⁴³. В силу сказанного автор заявляет, что «настоящая работа будет ограничена словами святых»⁴⁴. Действительно, исследователь изложил только выборочные фрагменты из «Триад», «Антирритиков против Акиндина» и писем свт. Григория к Афанасию Кизическому, при этом не исследуя их в рамках богословско-философской системы свт. Григория.

Буквально следуя за словами свт. Григория, К. Э. Киву повторяет противоречивые суждения свт. Григория по теме видения нетварного света, однако не выстраивает логической взаимосвязи между ними. С одной стороны, утверждается, что сами телесные глаза способны видеть Божественный свет, если «преображены» (μετασκευάζονται / μεταμορφώνονται) Святым Духом⁴⁵. В рамках этой интерпретации исследователь понимает выражения свт. Григория: «Свет видится духовно» или: «Свет видится в Духе» — как указывающие на то, что органом восприятия является человеческий ум⁴⁶. Заметим, что подобная интерпретация находится в резком противоречии с парадигмой нетварного боговидения, в которой эти выражения понимались бы как «свет видится светом» или «свет видится в свете».

Видение света телесными глазами лишь указывает, по мнению К. Э. Киву, на психосоматическое единство человека, вступающего в личные отношения с Богом всем своим существом⁴⁷. С другой стороны, в исследовании многократно повторяется мысль о том, что нетварный свет может быть познан, увиден исключительно самим нетварным светом, а не каким-либо органом чувственного или умного восприятия⁴⁸.

Учёный также приходит к выводу, что, согласно прп. Симеону Новому Богослову, «инструментом боговидения» (ὄργανο της θεοπτίας) являются «не телесные и чувственные глаза, а умные, преображённые светом Святого Духа»⁴⁹. Но в отличие от Симеона Нового Богослова, который прямо не пишет о видении Божественного света телесными глазами⁵⁰,

43 Chivu C. E. Θεολογία, θεοπτία και θέωση. Σ. 186.

44 Ibid.

45 Ibid. Σ. 210, 213, 261.

46 Ibid. Σ. 242–243.

47 Ibid. Σ. 243.

48 Ibid. Σ. 211, 217, 238, 233, 244.

49 Ibid. Σ. 210.

50 Ibid. Σ. 235. По мнению Киву, прп. Симеон избегает прямо говорить о видении нетварного света тварными глазами, чтобы не быть обвинённым в мессалианстве.

свт. Григорий «идёт дальше», «ясно утверждая и богословски обосновывая, что Божественный свет можно видеть и телесными глазами»⁵¹.

Излагая учение свт. Григория о видении нетварного света, автор исследования не затрагивает его философско-гносеологической проблематики. Заключение исследования носит отвлечённый характер, а существующая проблема не получает разрешения.

Норман Расселл

В монографии Нормана Расселла «Григорий Палама и становление паламизма в современную эпоху»⁵² вновь повторяется мысль о парадоксальности учения свт. Григория о видении нетварного света, однако не предлагается какого-либо подхода к её разрешению. Как и К. Э. Киву, Н. Расселл обнаруживает «декларативный подход» к описанию данной проблемы.

Проблеме видения нетварного света посвящён один из параграфов исследования под названием «Видение света»⁵³, для которого характерна амбивалентность высказываний. В одном случае утверждается, что видение света «не зависит от деятельности разума (intellect), потому что в этом случае он был бы результатом человеческой воли (a product of the human will). Всё, что совершается [в результате] отрешения [от всего внешнего], предрасполагает нас к восприимчивости действия Святого Духа, благодаря которому мы видим то, что видим. В результате Палама может в утвердительном смысле определить созерцание как нечто, что в основе своей является Божественным действием»⁵⁴. Здесь, очевидно, прослеживается мысль, что видение света не может быть результатом действия человеческого, но только Божественного.

51 *Chivu C. E. Θεολογία, θεοπτία και θέωσις. Σ. 237.*

52 *Russell N. Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age. Oxford, 2019.*

53 *Ibid. P. 196–199.*

54 *Ibid. P. 197.* Н. Расселл подтверждает этот вывод отрывком из Тр. 1, 3, 17. Как видение света, так и обожение не являются результатом раскрытия природных сил человека, они суть плод особого Божественного воздействия: «Благодать, которую испытывают видящие этот свет, является не “предметом”, а “отношением” (Тр. 3, 1, 29). В то же время она выходит за рамки отношения. Ибо, хотя Бог соединяет Себя с человеком, Он остаётся совершенно иным [по отношению к нему], поэтому обожение выходит за рамки природного совершенства. Оно относится к преобразению нашей природы Божественным действием» (*Russell N. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford, 2006. P. 305*). «Обожение — это нечто большее, чем достижение нравственного совершенства. Это сверхъестественный дар, который преобразует и ум, и тело, делая Божество видимым (Тр. 3, 1, 33). Ибо чем Христос является по природе, тем христианин может стать по благодати (Тр. 1, 3, 5)» (*Ibid. P. 306*).

В другом случае исследователь прямо пишет, что Божественный свет созерцается посредством естественных способностей человека: «Теперь [в этой жизни] мы видим телесно (с помощью чувств) и умно (с помощью разума (intellect)); затем [в будущей жизни] мы будем видеть способом, который превосходит и чувства, и разум»⁵⁵. Как отмечает учёный, согласно свт. Григорию, видение света на Фаворской горе — это «изменение в восприятии (change in the perception) апостолов, а не изменение в самом Христе»⁵⁶. Апостолы видели Божественный свет, сияющий от Христа, именно «потому, что их способности были временно усилены Божественной благодатью (because their faculties were temporarily enhanced by divine grace)»⁵⁷.

Более ясно и кратко Н. Рассел выражается в своей более ранней (2006 г.) статье «Обожение и Григорий Палама: преемственность доктринального изменения?». Здесь он описывает видение света в антонимичных выражениях: видение света «является одновременно и осязаемым (perceptible), и полностью духовным (completely spiritual)»⁵⁸.

Отметим также, что тема видения нетварного света в контексте учения свт. Григория об обожении так или иначе затрагивается в исследованиях целого ряда учёных: Альберт Мария Амманн (Albert Maria Ammann)⁵⁹,

55 *Russell N. Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*. P. 198.

56 *Ibid.* P. 175.

57 *Ibid.* Данное суждение подкрепляется следующими текстами: *Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis* 3, 3, 9 // ГПС. 1. С. 686–687; *Idem. Epistula ad Athanasium Cyzicenum* 7 // ГПС. 2. С. 416–417. Это же самое положение Н. Расселл повторяет в своей новой монографии: *Russell N. Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions*. Cambridge, 2024. P. 60.

58 *Russell N. Theosis and Gregory Palamas: Continuity of Doctrinal Change?* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2006. № 50 (4). P. 365. В статье, посвящённой обзору исихастского спора Расселл не касается темы видения нетварного света: *Idem. The Hesychast Controversy // The Cambridge intellectual history of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou*. Cambridge, 2017. P. 494–508.

59 См.: *Ammann A. M. Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus: ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*. Würzburg, 1988. S. 8–50. Обычно монография иезуита А. Амманна «Боговидение в паламитском исихазме» рассматривается учёными как исследование, посвящённое мистическому богословию свт. Григория Паламы. См., например: *Исихазм: аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего*. М., 2004. С. 401; *Кнежевић М. Григорије Палама (1296–1357): Библиографија*. Београд, 2012. С. 143; *Назаренко А. В. Амманн // ПЭ*. 2001. Т. 2. С. 170. Однако в действительности монография включает в себя перевод «Сотниц» свв. Каллиста и Игнатия Ксанфопулов и вступительную статью к нему. К сожалению, анализируя во вступительной статье учение этих святых о видении Бога, А. Амманн не сравнивает его с соответствующим учением свт. Григория Паламы и даже совсем не касается его. Хотя, на первый взгляд, название монографии явно обещает исследование мистики свт. Григория.

Иоаннис Полемис (Ioannis Polemis)⁶⁰, Лиза Рене Вандер Лик⁶¹, Димитриос Харпер (Δημήτριος Χάρπερ)⁶², Димитриос Кутрас (Δημήτριος Κούτρας)⁶³, Кальварио Патриси́я (Calvário Patricia)⁶⁴, Гленн Батнер (Glenn Butner)⁶⁵, Дом Пьер Микель (Dom Pierre Miquel)⁶⁶, Скотт Пентекост (Scott Pentecost)⁶⁷,

- 60 *Polemis I.* The Hesychast Controversy: Events, Personalities, Texts and Trends // A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period. Leiden; Boston (Mass.), 2022. (Brill's Companions to the Byzantine World; 12). P. 361–369; *Idem.* Gregorio Palamas e la spiritualità athonita dell'epoca: esperienze soprannaturali e loro contest // Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa: atti del XV Convegno Ecumenico Internazionale di Spiritualità Ortodossa, Bose, 16–19 settembre 2007 / ed. S. Chialà, L. Cremaschi, A. Mainardi. Magnano, 2008. (Spiritualità orientale). P. 293–333; *Idem.* Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite // Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros / éd. par S. Efthymiadis, C. Messis, P. Odorico et I. Polémis. Paris, 2015. (Dossiers byzantins; 16). P. 205–221.
- 61 *Leek L. R. V.* Theosis: The Telos of Humanity in Both Calvin and Palamas? Toronto, 2013. P. 14–19, 27–31.
- 62 *Harper R. D.* Becoming Homotheos: St. Gregory Palamas' Eschatology of Body // Triune God: The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology / ed. by C. Athanasopoulos. Cambridge, 2015. P. 242–243, 245. См. также его диссертацию: *Idem.* Η Εσχατολογία του Σώματος κατά τον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Θεσσαλονίκη, 2011. Σ. 114–126.
- 63 *Κούτρας Δ. Ν.* Η μεταφυσική του φωτός στο έργο του Γρηγορίου Παλαμά // Φιλοσοφία και Όρθοδοξία / έκδ. Κ. Βουδούρης. Αθήνα, 1994. Σ. 111–122. В своей статье проф. Д. Кутрас в самых общих чертах указывает на параллели между учением о Божественном свете в неоплатонической философии, с одной стороны, и тем же учением в Ареопагитском корпусе и в богословии свт. Григория Паламы, с другой. Учёный поясняет: «Основная цель данного исследования – подчеркнуть тот факт, что метафизика света в богословском творчестве Григория Паламы, рассматриваемая в контексте христианского мистицизма, далека от метафизики греческих философов. Всё, что заимствуется у них, является скорее формой, чем содержанием» (Ibid. Σ. 111). Проблему «способа», которым тварный человек видит нетварный свет, исследователь не рассматривает.
- 64 *Calvário P.* The Problem of Deification // Triune God. P. 222–232; *Eadem.* Theosis and the Metaphysics of Light of Gregory Palamas // Annals of the University of Bucharest: Philosophy Series. 2018. Vol. 67. P. 227–234.
- 65 *Butner D.* Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas // Modern theology. 2016. Vol. 32 (1). P. 20–44.
- 66 *Miquel P.* Grégoire Palamas, docteur de l'expérience // Irénikon. 1964. Vol. 37. P. 227–237. См. также: *Idem.* Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e siècle. Paris, 1989. (Théologie historique; 86). P. 171–181.
- 67 В исследовании С. Пентекоста тема богопознания является центральной, однако как философский, так и богословский аспекты этой темы остались вне поля зрения учёного: См. особенно: *Pentecost S. F.* Quest for the Divine Presence: Metaphysics of Participation and the Relation of Philosophy to Theology in St. Gregory Palamas's «Triads» and «One Hundred and Fifty Chapters». Washington, D. C., 1999. P. 56–128.

Афанасиос Антонопулос и Христос Терезис (Athanasios Antonopoulos and Christos Térézis)⁶⁸, Ивона Зогас-Осадник (Iwona Zogas-Osadnik)⁶⁹, Эдуард Диври (Edouard Divry)⁷⁰, Анна Палусиньска (Anna Palusińska)⁷¹, Илья Луковцев⁷², Анна Неня⁷³, Пол Коллинз (Paul Collins)⁷⁴, Хараламбос Атматзидис (Charalambos Atmatzidis)⁷⁵, Мануэль Кандаль (Manuel Candal)⁷⁶, Ольга Чистякова⁷⁷, Салих Инчи (Salih İnci)⁷⁸, архим. Киприан (Керн)⁷⁹, Мацей Маниковски (Maciej Manikowski)⁸⁰, Рассел Мюррей (Russel

- 68 *Antonopoulos A., Térézis C.* Aspects on the Relation Between Faith and Knowledge According to Gregory Palamas // *Byzantinische Zeitschrift*. 2008. Bd. 101 (1). S. 13–19.
- 69 *Zogas-Osadnik I.* Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriusa Palamasa (1296–1359). Wrocław, 2009. P. 111–180. И. Зогас-Осадник в диссертации «Обожение (theosis) как антропологическая категория в учении св. Григория Паламы (1296–1359)» обходит богословско-философскую проблематику в вопросе о видении нетварного света и переходит на язык «Божественного дара»: обожение, как и просвещение Божественным светом, – это действие Божие на человека, это Божественный дар, который человек лишь призван принять (Ibid. P. 166). Таким образом, в собственном смысле слова Бог открывается человеку, а не человек познает Бога (Ibid. P. 154).
- 70 См. особенно: *Divry E.* La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas – Thomas d'Aquin: vers un dénouement oecuménique. Paris, 2009. (Croire et savoir; 54). P. 176–184.
- 71 *Palusińska A.* Teoria partycypacji w myśli Grzegorza Palamasa // *Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein*. 2016. № 15. P. 155–166.
- 72 *Луковцев И. Н.* Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа // *Вопросы теологии*. 2021. Т. 3 (1). С. 24–44.
- 73 См. особенно: *Неня Г. О.* Містичні досвід і практика в концепції обоження (історико-філософський аналіз традиції ісихазму): автореферат дис... канд. філос. наук: 09.00.05. Київ, 2007. С. 9–13.
- 74 *Collins P. M.* Partaking in Divine Nature: Deification and Communion. London, 2010. P. 99–101.
- 75 *Atmatzidēs C.* Gregor Palamas und die Theorie über das wahre Licht und dessen Begründung von der Heiligen Schrift – das Beispiel des 2 Kor 4,4.6 // *Neuerscheinung: Orthodoxes Forum*. 2015. № 29 (1). P. 5–20.
- 76 *Candal M.* Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia // *Miscellanea Giovanni Mercati*: in 6 vol. Vol. 3: Letteratura e storia bizantina. Città del Vaticano, 1946. (Studi e testi; 123). P. 65–103.
- 77 *Chistyakova O. V.* Byzantine Philosophy: Transfiguration of Man in the Tabor Light Doctrine of Gregory Palamas // *Proceedings of 6th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities. (Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research) (ICCESSH 2021), Moscow, 22–23 April 2021. Moscow, 2021. (Advances in Social Science, Education and Humanities Research; 575)*. P. 167–171.
- 78 *İnci S.* Selanik Piskoposu Grigórios Palamas Ve Ortodoks Hristiyan Kilisesinde Hesyatik Gelenek // *Trakya University Journal of Social Science*. 2019. Vol. 21 (2). P. 929–948.
- 79 *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 421–428; *Idem.* Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas // *Irénikon*. 1947. Vol. 20 (1). P. 6–33
- 80 *Manikowski M.* Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas (1296–1359) // *Principia*. 1997. Т. 16–17. S. 214–217.

Murray)⁸¹, Зехра Тоскан (Zehra Tokcan)⁸², Харалампос Георгиу Сотиропулос (Χαράλαμπος Γεωργίου Σωτηρόπουλος)⁸³, Ирины Артеми (Ειρήνης Α. Αρτέμη)⁸⁴. Однако в их трудах данная тема не получает раскрытия.

Вывод

В парадигмах тварного и нетварного боговидения тезисы о видимости и невидимости нетварного света физическими глазами рассматриваются как противоречащие друг другу (контрадикторные⁸⁵). В исследованиях учёных, мыслящих в рамках обеих парадигм, эти контрадикторные тезисы так и не были окончательно согласованы на теоретическом уровне в единую богословско-философскую систему, хотя попытки, несомненно, предпринимались.

Парадигма антиномичности боговидения, в лице её главного представителя В. Н. Лосского, фактически обращается к диалектической логике, которая основывается на наличии в рассуждении контрадикторных отношений между тезисами. По мысли учёного, тезисы свт. Григория о видимости и невидимости нетварного света физическим глазами:

- 1) являются одновременно истинными (хотя формально противоречат друг другу);
- 2) только совместно указывают на самую невыразимую реальность боговидения, избегающую номинации и каких-либо

- 81 Murray R. Mirror of Experience: Palamas and Bonaventure on the Experience of God – a Contribution to Orthodox-Roman Catholic Dialogue // Journal of Ecumenical Studies. 2009. Vol. 44 (3). P. 442–446.
- 82 Tokcan Z. Hesychasm mistisizmi geleneği ve Gregory Palamas (1296–1359). İstanbul, 2019. (Yüksek Lisans Tezi). P. 73–80.
- 83 Σωτηροπούλου Χ. Γ. Ἡ περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ καὶ σωτηριολογικὴ προέκτασις // Ἡ Θεσσαλονίκη ὡς κέντρο ὀρθοδόξου θεολογίας. Προοπτικὲς στὴ σημερινή Εὐρώπη (Πρακτικὰ Συνεδρίου – Θεσσαλονίκη, 21–25 Μαΐου 1997). Θεσσαλονίκη, 2000. Σ. 123–130. Несмотря на название статьи, тема боговидения в ней почти не рассматривается.
- 84 Αρτέμη Ε. Α. Ἡ θεὰ τοῦ ἀκτίστου φωτὸς στὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ ὁ γνόφος τῆς ἀγνωσίας στὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης ὡς δύο τρόποι «θέασης» τοῦ Θεοῦ // Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ὁ Ἦσυχασμός: Ἱστορικὲς διαστάσεις καὶ σύγχρονες προκλήσεις καὶ προοπτικὲς. Πρακτικὰ Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου. Ἱερὰ Μητρόπολις Τριμυθοῦντος (1–3 Ἰουλίου 2022) / ἐπιμ. Α. Π. Ζαχαρίου. Ἰδάλιο, 2024. Σ. 49–66. В третьем параграфе статьи «Видение и знание Бога в учении Григория Нисского и Григория Паламы» тема «способа» созерцания нетварного света совсем не затрагивается. Ibid. Σ. 54–60.
- 85 Такие тезисы не могут быть одновременно истинными или ложными, но обязательно предполагают истинность одного и ложность другого тезиса.

односторонних дефиниций. Напротив, провозглашение истинности одного и ложности другого тезиса не соответствует учению свт. Григория и в конечном счёте приводит к ереси.

С другой стороны, Хакан Гуннарссон убедительно показывает, что способ боговидения не может быть реконструирован в непротиворечивом виде, поскольку сам свт. Григорий не смог представить своё учение о мистическом опыте в стройном и логически выверенном виде. Антиномизм богословия свт. Григория — это результат личной несостоятельности свт. Григория как богослова, безуспешно попытавшегося объяснить способ боговидения на философском языке.

Другой не менее распространённый подход в рамках парадигмы антиномичности боговидения — это «декларативный метод», который предполагает описание учения свт. Григория в явно противоречивом виде без попытки разрешить существующие парадоксы (Кристиан Эмиль Киву, Норман Расселл и др.).

К сильной стороне парадигмы антиномичности боговидения, несомненно, следует отнести тот факт, что из сочинений свт. Григория во внимание принимаются фрагменты как утверждающие возможность боговидения посредством природных способностей человека, так и отрицающие её. Слабая сторона данной парадигмы амбивалентна: в исследованиях В. Н. Лосского недостаточно обоснованы базовые посылки, а в концепции Х. Гуннарссона присутствуют методологические недостатки. Эти упущения не дают возможности считать выводы В. Н. Лосского и Х. Гуннарссона окончательными. Кроме того, парадигма антиномичности боговидения не обнаруживает никакой преимущества в традиции и не имеет широкого признания и распространения в научной среде, в отличие от парадигм тварного и нетварного боговидения.

В заключение можно отметить, что ни в одном из рассмотренных исследований (в рамках всех трёх парадигм) учение свт. Григория Паламы о способе видения нетварного света до сих пор так и не было реконструировано в единую богословско-философскую систему, которая охватывала бы все высказывания свт. Григория по данной теме и представляла их в логически связанном и непротиворечивом виде. Об этом, в частности, свидетельствуют: 1) выявленные недостатки каждой из парадигм, 2) явное противоречие между их объяснительными моделями.

Очевидно, что метод парадигм тварного и нетварного боговидения, в которых рассматривается одна группа цитат и не принимается во внимание другая, очень близок к избирательному подходу, использование которого заведомо лишает исследование объективности.

Тогда действительно ли прав В. Н. Лосский, отстаивавший антиномизм как метод самого свт. Григория Паламы, или истинны интуиции Х. Гуннарссона? Либо всё же существует возможность согласования парадигм тварного и нетварного боговидения? Именно эти вопросы стоят перед современными и будущими исследователями учения свт. Григория о способе видения нетварного света.

Источники

- Gregorius Palamas. Pro sanctis hesychastis // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ' τ. Τ. α': Λόγοι αποδεικτικοί, αντεπιγραφαί, ἐπιστολαί πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδωνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἔρευνῶν, 1962. Σ. 359–694.*
- Gregorius Palamas. Epistula ad Athanasium Cyzicenum // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ' τ. Τ. β': Πραγματεῖαι καὶ ἐπιστολαί γραφεῖσαι κατὰ τα ἐτῆ 1340–1346 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Ν. Α. Μαρσούκας, Γ. Μαντζαρίδης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1966. Σ. 411–454.*
- Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα: σε ζ' τ. Τ. ε': Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα, ἀσκητικὰ συγγράμματα, εὐχαί / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Σ. 37–119.*

Литература

- Исихазм: аннотированная библиография / под общ. и науч. ред. С. С. Хоружего. М.: ИС РПЦ, 2004.
- Κιπριαν (Κερν), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Кнежевић М.* Григорије Палама (1296–1357): Библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012.
- Лосский В. Н.* Боговидение // *Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 311–452.
- Лосский В. Н.* Богословие света в учении свт. Григория Паламы // *Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 581–607.
- Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 455–550.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 111–308.
- Лосский В. Н.* Паламитский синтез // *Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 437–452.

- Луковцев И. Н.* Гносеология святителя Григория Паламы в свете догмата о воплощении Христа // Вопросы теологии. 2021. Т. 3 (1). С. 24–44.
- Назаренко А. В.* Амманн // ПЭ. 2001. Т. 2. С. 170.
- Неня Г. О.* Містичні досвід і практика в концепції обоження (історико-філософський аналіз традиції ісихазму): автореферат дис... канд. філос. наук: 09.00.05. Київ: Слов'янський держ. педагогічний ун-т, 2007.
- Agachi A.* The Neo-Palamite Synthesis of Father Dumitru Stăniloae. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
- Ammann A. M.* Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus: ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1988.
- Antonopoulos A., Térézis C.* Aspects on the Relation Between Faith and Knowledge According to Gregory Palamas // Byzantinische Zeitschrift. 2008. Bd. 101 (1). S. 13–19.
- Αρτέμη Ε. Α.* Η θέα τοῦ ἀκτίστου φωτὸς στὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ καὶ ὁ γνόφος τῆς ἀγνωσίας στὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης ὡς δύο τρόποι «θέασης» τοῦ Θεοῦ // Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ὁ Ἡσυχασμός: Ἱστορικὲς διαστάσεις καὶ σύγχρονες προκλήσεις καὶ προοπτικὲς. Πρακτικὰ Διεθνoῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου. Ἱερὰ Μητρόπολις Τριμυθοῦντος (1–3 Ἰουλίου 2022) / επιμ. Α. Π. Ζαχαρίου. Ἰδάλιο: Ἱερὰ Μητρόπολις Τριμυθοῦντος, 2024. Σ. 49–66.
- Atmatzidēs C.* Gregor Palamas und die Theorie über das wahre Licht und dessen Begründung von der Heiligen Schrift — das Beispiel des 2 Kor 4,4.6 // Neuerscheinung: Orthodoxes Forum. 2015. № 29 (1). S. 5–20.
- Butner D.* Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas // Modern theology. 2016. Vol. 32 (1). P. 20–44.
- Calvário P.* The Problem of Deification // Triune God: The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology / ed. by C. Athanasopoulos. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015. P. 222–232.
- Calvário P.* Theosis and the Metaphysics of Light of Gregory Palamas // Annals of the University of Bucharest: Philosophy Series. 2018. Vol. 67. P. 227–234.
- Candal M.* Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia // Miscellanea Giovanni Mercati: in 6 vol. Vol. 3: Letteratura e storia bizantina. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946. (Studi e testi; vol. 123). P. 65–103.
- Chistyakova O. V.* Byzantine Philosophy: Transfiguration of Man in the Tabor Light Doctrine of Gregory Palamas // Proceedings of 6th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities. (Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research) (ICCESSH 2021), Moscow, 22–23 April 2021. Moscow: Atlantis Press, 2021. (Advances in Social Science, Education and Humanities Research; vol. 575). P. 167–171.
- Chivu C. E.* Θεολογία, θεοπτία και θέωση. Από τον Άγιο Συμεών τον Νέο Θεολόγο στον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Τμήμα Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, 2009.
- Clucas L. M.* The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century: A Consideration of the Basic Evidence. PhD Thesis. Los Angeles (Calif.): University of California, 1975.
- Collins P. M.* Partaking in Divine Nature: Deification and Communion. London: T&T Clark, 2010.

- Divry E.* La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident. Grégoire Palamas — Thomas d'Aquin: vers un dénouement oecuménique. Paris: Téqui, 2009. (Croire et savoir; vol. 54). P. 176–184.
- Gunnarsson H.* Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas: Context and Analysis. Göteborg: Göteborgs universitet, 2002.
- Harper R. D.* Becoming Homotheos: St. Gregory Palamas' Eschatology of Body // Triune God: The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology / ed. by C. Athanasopoulos. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015. P. 235–247.
- İnci S.* Selanik Piskoposu Grīgorios Palamas Ve Ortodoks Hristiyan Kilisesinde Hesyatik Gelenek // Trakya University Journal of Social Science. 2019. Vol. 21 (2). P. 929–948.
- Jugie M.* Palamas Grégoire // Dictionnaire de theologue catholique. Paris: Letouzey et Ané, 1932. T. 11 (2). Col. 1735–1776.
- Kern C.* Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas // Irénikon. 1947. Vol. 20 (1). P. 6–33.
- Κούτρας Δ. Ν.* Η μεταφυσική τοῦ φωτὸς στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ // Φιλοσοφία καὶ Ὁρθοδοξία / ἔκδ. Κ. Βουδούρης. Ἀθήνα: Διεθνὲς Κέντρον Ἑλληνικῆς Φιλοσοφίας καὶ Πολιτισμοῦ καὶ Κ. Β., 1994. Σ. 111–122.
- Leek L. R. V.* Theosis: The Telos of Humanity in Both Calvin and Palamas? Toronto: University of Toronto, 2013.
- Manikowski M.* Synteza myśli bizantyjskiej: Grzegorz Palamas (1296–1359) // Principia. 1997. T. 16–17. S. 199–218.
- Miquel P.* Grégoire Palamas, docteur de l'expérience // Irénikon. 1964. Vol. 37. P. 227–237.
- Miquel P.* Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV^e au XIV^e siècle. Paris: Beauchesne, 1989. (Théologie historique; vol. 86). P. 171–181.
- Murray R.* Mirror of Experience: Palamas and Bonaventure on the Experience of God — a Contribution to Orthodox-Roman Catholic Dialogue // Journal of Ecumenical Studies. 2009. Vol. 44 (3). P. 432–460.
- Palusińska A.* Teoria partycypacji w myśli Grzegorza Palamasa // Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein. 2016. № 15. S. 155–166.
- Pentecost S. F.* Quest for the Divine Presence: Metaphysics of Participation and the Relation of Philosophy to Theology in St. Gregory Palamas's «Triads» and «One Hundred and Fifty Chapters». Washington, D. C.: The Catholic University of America, 1999.
- Polemis I.* Gregorio Palamas e la spiritualità athonita dell'epoca: esperienze soprannaturali e loro contest // Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa: atti del XV Convegno Ecumenico Internazionale di Spiritualità Ortodossa, Bose, 16–19 settembre 2007 / ed. S. Chialà, L. Cremaschi, A. Mainardi. Magnano: Qiqajon, 2008. (Spiritualità orientale). P. 293–333.
- Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite // Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros / éd. par S. Efthymiadis, C. Messis, P. Odorico et I. Polémis. Paris: Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des Hautes études en Sciences sociales, 2015. (Dossiers byzantins; vol. 16). P. 205–221.

- Polemis I.* The Hesychast Controversy: Events, Personalities, Texts and Trends // A Companion to the Intellectual Life of the Palaeologan Period. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2022. (Brill's Companions to the Byzantine World; vol. 12). P. 345–398.
- Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Russell N.* Theosis and Gregory Palamas: Continuity of Doctrinal Change? // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2006. № 50 (4). P. 357–379.
- Russell N.* The Hesychast Controversy // The Cambridge intellectual history of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 494–508.
- Russell N.* Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Russell N.* Theosis and Religion: Participation in Divine Life in the Eastern and Western Traditions. Cambridge: Cambridge University Press, 2024.
- Sijakovic B.* The Paradox of the Mystical Knowledge of God // Philosophy and Orthodoxy / ed. by K. I. Boudouris. Athens: Ionia Publications, 1994. P. 270–288.
- Σωτηροπούλου Χ. Γ.* Ἡ περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ καὶ σωτηριολογικὴ προέκτασις // Ἡ Θεσσαλονίκη ὡς κέντρο ὀρθοδόξου θεολογίας. Προοπτικὲς στὴ σημερινή Εὐρώπη (Πρακτικὰ Συνεδρίου — Θεσσαλονίκη, 21–25 Μαΐου 1997). Θεσσαλονίκη: [χ. ὄ.], 2000. Σ. 123–130.
- Stăniloae D.* Ascetica si mistica bisericii ortodoxe. București: Editura Institutului Biblio și de Mișune al Bisericii Ortodoxe Române, 2002.
- Tokcan Z.* Hesychasm mistisizmi geleneği ve Gregory Palamas (1296–1359). İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019. (Yüksek Lisans Tezi).
- Χάρπερ Δ.* Η Εσχατολογία του Σώματος κατά τον Άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2011.
- Zogas-Osadnik I.* Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriusa Palamasa (1296–1359). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2009.

БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

ПРИЗВАНИЕ ПРОРОКА ЕЛИСЕЯ: ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ 3 ЦАР. 19, 19–21

Алексей Сергеевич Кашкин

кандидат богословия
доцент, заведующий кафедрой библеистики
доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Саратовская православная духовная семинария
410028, Саратов, ул. Мичурина, д. 92
a_kashkin@mail.ru

Для цитирования: Кашкин А. С. Призвание пророка Елисея: экзегетический анализ 3 Цар. 19, 19–21 // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 95–118. DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.004

Аннотация

УДК 27-277.2 (27-244)

Призвания пророков Господних к служению занимают важное место в книгах Ветхого Завета. Из множества пророческих призваний, описанных на страницах Ветхого Завета, наименее заметным и наименее известным широкому кругу читателей является призывание пророка Елисея. Эта весьма краткая история изложена в 3 Цар. 19, 19–21. Анализ этого фрагмента посвящается настоящая статья. Важно, что в русской библеистике нет (по крайней мере, нам неизвестно) ни одного подробного комментария на этот значимый библейский пассаж. Особое внимание будет обращено на следующие вопросы: как Илия узнал Елисея, почему Илия набрасывает свою милость на плечи Елисея, отношение просьбы Елисея поцеловать родителей к Лк. 9, 61–62, значение слов Илии, использование глагола זָבַח / *zābaḥ* в 3 Цар. 19, 21, почему Елисей сжигает снаряжение своих волов, каково значение пира Елисея, смысл глагола «служить» (שָׁרַף / *šērēf*) применительно к Елисею.

Ключевые слова: пророк Елисей, пророк Илия, милость Илии, призывание пророка, Третья книга Царств, ученик пророка, служение Богу и семейные обязанности, почитание родителей, Лк. 9, 61–62.

The Call of the Prophet Elisha: An Exegetical Analysis of 1 Kgs. 19, 19–21

Aleksey S. Kashkin

PhD in Theology

Associate Professor and Head at 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. “The Call of the Prophet Elisha: An Exegetical Analysis of 1 Kgs. 19, 19–21”. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (22), 2024, pp. 95–118 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.004

Abstract. The callings of the prophets of the Lord to the ministry occupy an important place in the books of the Old Testament. Of the many prophetic vocations described in the pages of the Old Testament, the least noticeable and least known to a wide range of readers is the vocation of the prophet Elisha. This very brief story is told in 1 Kgs. 19, 19–21. This article is devoted to the analysis of this fragment. It is important that in Russian Biblical studies there is not (at least, we do not know) a single detailed commentary on this significant biblical passage. Special attention will be paid to the following issues: how Elijah recognized Elisha, why Elijah throws his mantle on Elisha's shoulders, the relation of Elisha's request to kiss his parents to Lk. 9, 61–62, the meaning of Elijah's words, the use of the verb זָבַח / *zābah* in 1 Kgs. 19, 21, why Elisha burns the equipment of his oxen, what is the meaning of Elisha's feast, the meaning of the verb «to serve» (שָׁרַף / *šērēf*) in relation to Elisha.

Keywords: the prophet Elisha, the prophet Elijah, Elijah's mantle, call of prophet, 1 Kgs., disciple of prophet, service to the God and family duties, honoring parents, Lk. 9, 61–62.

Введение

Деятельность пророков — один из основополагающих элементов ветхозаветной истории; в связи с этим особое значение имеют пассажи, содержащие рассказы о призваниях пророков к служению, которые во многом играют определяющую роль в жизни и деятельности каждого пророка. Из множества пророческих призваний, описанных на страницах Ветхого Завета, наименее заметным и, можно с уверенностью сказать, наименее известным широкому кругу читателей является призвание пророка Елисея¹. Эта весьма краткая история изложена в 3 Цар. 19, 19–21. Сразу уместно заметить, что рассказ о призвании Елисея предельно лаконичен и потому при кажущейся простоте оставляет у пытливого читателя множество недоумений; для его понимания необходимо быть внимательным к каждому слову и детали библейского текста². Цель предлагаемого очерка — выявить и рассмотреть все смысловые нюансы, дать исчерпывающее толкование этого малого по объёму отрывка. Надо заметить, что предлагаемый очерк — это первый в русской библеистике опыт детального толкования 3 Цар. 19, 19–21.

Сначала необходимо сказать о месте этого фрагмента в библейском контексте. Призвание Елисея происходит после явления Господа пророку Или на Хориве в веянии тихого ветра (по синодальному переводу)³ (см. 3 Цар. 19, 11–12). Интересующий нас фрагмент 19, 19–21 является частью отрывка 19, 15–21, выделенного в Ленинградском кодексе в «закрытый раздел». Таким образом, иудейская масоретская традиция рассматривает отрывок как самостоятельный фрагмент, в котором сначала содержится повеление Господа пророку Или помазать на царство Азаила и Ииуя соответственно над Сирией и Израилем, а Елисея — как своего

- 1 Б. Лонг полагает, что данный отрывок корректнее считать историей о том, как Елисей стал спутником и помощником Или, а не как рассказ о призвании его на пророческое служение. Основанием для такого вывода считается радикальное отличие данного фрагмента от иных отрывков из Ветхого Завета, в которых описаны призвания пророков. См.: Long B. O. 1 Kings: With an Introduction to Historical Literature. Grand Rapids (Mich.), 1984. (The Forms of the Old Testament Literature; 9). P. 206.
- 2 DeVries S. J. 1 Kings. Dallas (Tex.), 2003. (Word Biblical Commentary; 12). P. 239.
- 3 См. подробный анализ видения пророка Или на Хориве в нашей статье: *Кашкин А.* Глас хлада тонка: что увидел пророк Илия на Хориве? // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: материалы IX международной научно-богословской конференции, посвящённой столетию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, 28–29 сентября 2017 года / сост. и ред. прот. К. Костромин. СПб., 2018. С. 234–242.

преемника в пророческом служении. Затем кратко сказано о семи тысячах израильтян, оставшихся верными Яхве и не преклонивших колени пред Ваалом (ст. 18). Завершается «закрытый» раздел нашим фрагментом, повествующим о призвании пророка Елисея. Таким образом, становятся очевидными контекстуальные связи: сначала даётся повеление Илии «помазать» Елисея; затем говорится об оставшихся в Израиле праведниках; после мы впервые встречаем на страницах Библии будущего пророка Елисея, который, во-первых, несомненно, входит в число тех семи тысяч праведников, во-вторых, требование об избрании преемника пророк Илия выполняет безотлагательно как самое важное из трёх повелений, данных ему Богом на Хориве (тогда как два других повеления⁴ исполнит уже Елисей).

1. «Помазание» Елисея: почему Илия не выполнил предписание буквально?

Здесь мы видим несоответствие: Господь требует помазать Елисея, а в реальности никакого помазания елеем в буквальном смысле не происходит, ибо посвящение Елисея совершается посредством символического действия — Илия набрасывает на его плечи свою милоть. Следует заметить, что глагол מָשַׁח / *māšah* в Библии часто используется применительно к помазанию царей и священников, но очень редко в отношении пророков. Всего таких случаев два: 3 Цар. 19, 16 и Ис. 61, 1. При этом в последнем фрагменте⁵ пророк Исаия говорит о том, что его помазал Сам Господь; получается, что применительно к помазанию пророка другим человеком глагол מָשַׁח / *māšah* используется единожды и именно в рассматриваемом фрагменте. Это означает, что, когда речь идёт о помазании пророков, термин מָשַׁח / *māšah* может использоваться только в переносном смысле (тогда как царей и первосвященников помазывали оливковым маслом буквально)⁶. Илия, призвав Елисея из Авел-Мехолы быть его преемником и набросив на него милоть, совершил духовное помазание; возможно, он учитывал отсутствие в древнем Израиле

4 В качестве ответа на вопрос, почему Илия сам не помазал Азаила и Ииуя, предлагается аналогия со Христом и апостолами: Господь также избирает учеников, чтобы они продолжили Его миссию. См.: *Wiseman D. J. 1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary*. Nottingham, 1993. (Tyndale Old Testament Commentaries; 9). P. 186.

5 В современной библеистике этот фрагмент относится к Тритоисаие.

6 *Dilday R. H., Ogilvie L. J. 1, 2 Kings*. Nashville (Tenn.), 1987. (The Preacher's Commentary; 9). P. 209.

церемонии помазания пророков и, получив соответствующее повеление от Бога, понял, что может совершить символический акт, который будет эквивалентом помазания⁷.

Справедливости ради необходимо упомянуть оригинальное мнение современной американской исследовательницы К. Фетерольф (Christina M. Fetherolf), которая в статье 2017 г. предлагает следующее понимание: пророк Илия как бы «обиделся» на Господа, был раздосадован необходимостью «сойти со сцены» и уступить место Елисею, потому и не стал помазывать Ииуя и Азаила (то есть проигнорировал первые два повеления) и своеобразным небуквальным образом исполнил только третье поручение, а именно передал юноше из крестьянской семьи свою милоть (как бы говоря: «Теперь ты — пророк») и поспешил покинуть место действия⁸. Что сказать? Такая трактовка событий действительно вписывается в канву библейского повествования (например, в рамках данной реконструкции последующие слова Илии: «Что сделал я тебе?» — понимаются просто как проявление равнодушия, словно Илия раздосадован и не заинтересован в том, чтобы Елисей согласился с его предложением), однако она может быть принята, только если рассматривать священный текст как литературное произведение, в котором каждый герой со своим сложным характером способен на разного рода капризы и эксцентричные поступки. Если же учесть, что пророк Илия — великий святой, удостоенный высочайшей награды — вознесения при жизни на небо (а в перспективе и лицезрения Христа на Фаворе), то подобные бунтарские по отношению к Богу действия просто несовместимы с его образом. Значит, в рамках церковной традиции следует признать безальтернативным то объяснение, которое было предложено нами в предыдущем абзаце (помазание пророка — избрание, которое может быть совершено посредством символического действия).

И последнее вводное замечание: современный библеист Б. Лонг (Burke O. Long), говоря о месте фрагмента в Священном Писании, заявляет, что подавляющее большинство критиков считают отрывок 3 Цар. 19, 19–21 изначально не принадлежавшим контексту и бытовавшим долгое время в виде устной истории. В качестве аргументов указывается, во-первых, рассмотренная выше трудность относительно

7 *Rice G. Nations Under God: A Commentary on the Book of 1 Kings. Grand Rapids (Mich.), 1990. (International Theological Commentary). P. 165.*

8 *Fetherolf C. M. Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry // Journal for the Study of the Old Testament. 2017. Vol. 42 (2). P. 206.*

помазания Елисея (Господь требует от Илии помазать Елисея, тогда как в рассказе посвящение Елисея происходит иным образом)⁹. Во-вторых, тот факт, что после 3 Цар. 19, 21 Елисей не упоминается вплоть до 4 Цар. 2, 1 (то есть в четырёх библейских главах 3 Цар. 20 — 4 Цар. 1, продолжающих так называемый цикл Илии¹⁰, имя Елисея не упоминается ни разу). Первый из этих аргументов мы уже разобрали, относительно второго заметим, что Елисей какое-то время был учеником пророка Илии, то есть находился в тени учителя и потому не оказывал влияния на описываемые в книге события. Так что отсутствие его имени логично. Насчёт же места фрагмента 3 Цар. 19, 19–21 в книге Царей можно сделать такой вывод: хотя события в книге Царств не всегда изложены в хронологическом порядке, призвание Елисея весьма хорошо вписывается в окружающий контекст, имеет очевидные связи с предыдущим отрывком 3 Цар. 19, 15–18 и потому находится на «своём» месте.

2. Фрагмент 3 Цар. 19, 19–21 в синодальном переводе

Теперь перейдём к подробному анализу отрывка 3 Цар. 19, 19–21. Для наглядности сначала приведём его текст в синодальном переводе:

19 И пошёл он оттуда, и нашёл Елисея, сына Сафатова, когда он орал; двенадцать пар было у него, и сам он был при двенадцатой. Илия, проходя мимо него, бросил на него милоть свою. 20 И оставил волов, и побегал за Илиёю, и сказал: позволь мне поцеловать отца моего и мать мою, и я пойду за тобою. Он сказал ему: пойди и приходи назад, ибо что сделал я тебе? 21 Он, отойдя от него, взял пару волов и заколол их и, зажегши плуг волов, изжарил мясо их, и раздал людям, и они ели. А сам встал и пошёл за Илиею, и стал служить ему.

а) 3 Цар. 19, 19: как Илия узнал Елисея, действия Илии, значение милоти

Возникает немедленный вопрос: как Илия идентифицировал Елисея (особенно если учесть, что на поле было ещё, как минимум, одиннадцать человек)? Здесь сразу отметим, что библейский рассказ предельно

9 Long B. O. 1 Kings. P. 205.

10 Циклом Илии некоторые современные библеисты называют отдел 3 Цар. 17 — 4 Цар. 2, в котором содержится описание деятельности пророка Илии. Нами данное именование взято из конспекта прот. А. Иванова. См.: Иванов А., прот. Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1990. [Машинопись]. С. 38.

лаконичен, он передаёт только суть истории, опуская второстепенные (с точки зрения автора) детали, так что на некоторые вопросы ответа не может быть в принципе. Приведённый вопрос как раз из категории таких, на которые в силу недостатка данных можно ответить лишь гадательно. Наиболее простой ответ: Илия уже был знаком с Елисеем, возможно, он знал Елисея ещё до начала своего пророческого служения. Вероятность их прежнего знакомства увеличивается, если учесть два фактора: 1) их родные селения находились недалеко друг от друга (несмотря на невозможность уверенно локализовать Тишби и Авел-Мехолу, считается, что оба поселения находились в Заиорданье); 2) ревнители яхвизма были немногочисленны в то время и потому могли знать друг друга¹¹. Несмотря на эти доводы, вероятность того, что Илия и Елисей не были ранее знакомы, остаётся, и можно предложить другой вариант ответа: если Илия ранее не знал Елисея, то почти несомненно, что он его нашёл и идентифицировал при помощи Духа Господня, который руководил действиями Илии, привёл его к селению Елисея и указал на личность избранника. Правда, есть и более «меркантильное» объяснение того, как пророк Илия опознал Елисея: если принять вероятную версию, что Елисей был богатым крестьянином (многие толкователи считают, что Елисей пахал на собственном поле), то Илия мог узнать хозяина поля по его местоположению: Елисей шёл последним, за слугами и выполнял более лёгкую (по сравнению с другими пахарями) часть работы, поскольку вёл плуг по уже вспаханной борозде, фактически только фиксируя её.

«Двенадцать пар было у него». Синодальный перевод в данном случае неточен: не «у него», а «перед ним» (לְפָנָיו / *ləpānā'w*; греч. ἐνώπιον αὐτοῦ). Следовательно, пророк Илия увидел следующую картину: двенадцать пар волов, управляемых пахарями, шли последовательно друг за другом, распахивая единую борозду (такова была практика тех времён, тем более что после долгой засухи одного прохода плугом было недостаточно). Большинство толкователей считают, что описанные события происходили на поле, принадлежавшем семье Елисея, а предшествовавшие ему пахари являлись его слугами. И только один экзегет (С. де Вриз) предлагает оригинальное толкование: поле принадлежало сельской общине, и крестьяне

11 Шотландский комментатор начала XX в. Джеймс Дональд особенно подробно излагает версию о более раннем знакомстве Илии и Елисея, предполагая, что Елисей мог присутствовать на его состязании со жрецами Ваала на Кармиле и даже помогал Илии готовить жертвоприношение. См.: *Donald J. The Call of Elisha // The Expository Times. 1912. Vol. 24 (2). P. 71.*

сообща работали на нём (в этой версии предполагается, что экономическое положение семьи Елисея мало чем отличалось от других жителей поселения)¹². Предпочтительна первая гипотеза, тем более что она даёт основания для более высокой нравственной оценки поступка Елисея: если он был из богатой семьи (12 пар волов!) и по призыву Илии ради служения Богу оставил всё, что имел, то это указывает на жертвенность Елисея, его благородный и высокий моральный дух¹⁵.

«Илия, проходя мимо него, бросил на него милоть»¹⁴ свою». Синодальный перевод предлагает следующую картину событий: Илия пошёл через поле и, когда шёл мимо Елисея, набросил на его плечи собственную милоть. В принципе, такой перевод текста и связанная с ним реконструкция событий возможны, но небесспорны и небезальтернативны. Дело в том, что еврейский текст וַיַּבֵּר אֵלָיו אֵלָיו / *wayyašāḇōr ʔēliyyāhū ʔēlāw* буквально можно перевести как «Илия перешёл к нему» (см. другие места, где глагол *בָּרַךְ* / *sābar* также сопровождается косвенным дополнением с предлогом *אֶל* / *ʔel*: Быт. 31, 52; Чис. 32, 7; Суд. 12, 3; 1 Цар. 14, 8; Иер. 41, 10). Если же учесть, что глагол *בָּרַךְ* / *sābar* в своей лексической области имеет не только значение «переходить», но и просто «идти», «двигаться»¹⁵, то мы получаем возможный перевод нашего фрагмента: «Илия подошёл к нему». Важным аргументом в пользу такого перевода еврейского текста является идентичный по смыслу вариант Септуагинты ἐπὶ ἄλθεν ἐπὶ αὐτὸν, поэтому некоторые современные экзегеты предлагают другую картину произошедшего, которая в чём-то эффектнее умоглядной ситуации, возникающей при чтении синодального перевода. Илия стоял в стороне на краю поля и молчаливо смотрел, как мимо него проходили первые одиннадцать пар волов; когда же с ним поравнялся

12 DeVries S. J. 1 Kings. P. 239.

13 Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., Sumner B. A. A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings. Bellingham (Wash.), 2008. P. 223; Clarke's Commentary: 1 Kings 19. URL: https://biblehub.com/commentaries/clarke/1_kings/19.htm.

14 Одеждой пророка Илии была верхняя накидка из овчины, вроде бурки (как полагают, мехом наружу); в современном переводе Российского библейского общества эта одежда называется мантией, в Заокской Библии – накидкой. Именованье этой одежды в синодальном переводе заимствовано из Септуагинты (μῆλωτή) через Славянскую Библию. Еврейское слово *בָּרַךְ* / *ʔaddereʔ* встречается всего 12 раз и обозначает различные виды верхней одежды, в том числе и царскую мантию (см. Иона 3, 6). Примечательно, что греческие переводчики используют слово *μῆλωτή* только применительно к одежде Илии, а в других случаях употребления *בָּרַךְ* / *ʔaddereʔ* выбирают иные термины. В древности милоть была характерной одеждой пророка Илии, а в послевоенный период, видимо в подражание его примеру, стала отличительной одеждой пророков (см. Зах. 13, 4).

15 Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М., 2019. С. 364.

Елисей со своей двенадцатой парой, Илия вдруг резко подошёл и накинул на его плечи свою милоть. Затем резко развернулся и пошёл прочь своей дорогой¹⁶. Елисей какое-то время стоял неподвижно, ошеломлённый произошедшим, затем бросился догонять пророка и между ними состоялся диалог, приведённый в следующем стихе.

Отметим: призвание Елисея произошло не словом, а посредством символического действия. Причём само это действие является уникальным для библейской истории и неожиданным для читателя Книги Царей, потому что мы ожидаем помазания (в соответствии с указанием в 3 Цар. 19, 16), а происходит иное: пророк Илия набрасывает на плечи молодого человека свою одежду. Важно, что оба участника события понимали смысл этого действия: надевая на плечи Елисея собственную милоть, пророк Илия предлагает ему стать его учеником и *преемником в пророчествах* (эту фразу употребляет премудрый Сирах (46, 1), говоря об Иисусе Навине как преемнике Моисея).

Надевание на Елисея милоти Илии связано с символическим значением одежды в Библии¹⁷ и имеет параллели в других фрагментах Священного Писания. Как одежда священника ассоциировалась с его предстоянием Богу (священники перед служением надевали священные одежды, после же совершения служб разоблачались и надевали обычные, мирские, см. Исх. 29, 1–9; 40, 12–15; Лев. 6, 11; 16, 1–4; 16, 23–24; Иез. 44, 19), так и одежда пророка имела неразрывную связь с его деятельностью в качестве вестника Господня¹⁸. Наиболее же близок нашему эпизоду сюжет, содержащий описание смерти Аарона (Чис. 20, 26–28), с которого перед его кончиной были сняты одежды и возложены на Елеазара, старшего (из оставшихся в живых) сына и преемника Аарона.

16 DeVries S. J. 1 Kings. P. 239.

17 Подробнее о символическом значении одежды в Библии см.: Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена и др.; пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбаковой. СПб., 2005. С. 714–718.

18 Есть противоположное мнение относительно значения милоти пророка Илии. Уже упомянутая нами К. Фетерольф предлагает оригинальное понимание символики милоти: она обращает внимание на то, что милоть пророка Илии появляется только в тех фрагментах, где речь идёт или о кризисе, или о завершении его пророческой миссии (теофания на Хориве после его отчаяния, избрание Елисея преемником и восхождение на небо), но не фигурирует в тех эпизодах, где Илия действует в силе. На основании такого контекстуального анализа она предлагает считать, что милоть Илии не является носителем святости или благодатной силы пророка (она утверждает, что материальные предметы вообще не могут быть проводниками благодати Божией), а используется как символ заката его пророческой миссии и передачи своей роли Елисею. См.: *Fetherolf C. M. Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry* // Op. cit.

Интересную подробность к библейскому рассказу добавляет Иосиф Флавий: он говорит, что после того, как Илия надел на Елисея свою милоть, последний «тотчас же стал пророчествовать»¹⁹. Для церковной традиции этот нюанс замечателен тем, что позволяет провести аналогию между посвящением Елисея на пророческое служение и христианским рукоположением. Если обратить внимание на историю чина хиротонии, то в древности рукоположенный священнослужитель должен был сразу совершить некий характерный акт своего служения, то есть реализовать преподанный ему в хиротонии благодатный дар (епископ совершал литургию, священник освящал дополнительный Агнец, диакон шёл причащать народ из Чаши). Если пророк Елисей сразу стал пророчествовать после облачения в милоть, то это можно рассматривать как прообраз церковного рукоположения. Несмотря на такую красивую и приятную для нас аналогию, возникает резонный вопрос: что знаменитый историк имел в виду в данном случае? Если он подразумевал кратковременное экстатическое состояние, внешне выражаемое плясками, глоссолалией и разного рода нетипичными действиями, такими как пророчество царя Саула при первой встрече с группой пророков Господних (1 Цар. 10, 10–13)²⁰, то такой вариант возможен, хотя все равно отсутствие ясных указаний в тексте позволяет квалифицировать подобное развитие событий как маловероятный сценарий. Если же Иосиф Флавий подразумевал благодатное служение Елисея в качестве вестника воли Божией, то это понимание ещё более спорно, поскольку по тексту Библии мы не видим никаких проявлений пророческого дара у Елисея до момента вознесения Илии. В связи с этим вышеозначенное добавление Иосифа Флавия можно признать не более чем интересным частным мнением авторитетного историка или отражением народной иудейской легенды.

Важна и следующая деталь: что произошло с самой милотью Илии после того, как она оказалась на плечах Елисея? Иудейский средневековый толкователь Давид Кимхи говорит, что Илия сразу же снял милоть с плеч Елисея, вновь надел на себя и пошёл далее²¹. Однако такой поступок, скорее всего, нивелировал бы весь эффект от первоначального облачения в милоть, поэтому более верным кажется мнение современного

19 *Иосиф Флавий. Иудейские древности*: в 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 491.

20 Подробнее о поведении древних израильских пророков и значении глагола «пророчествовать» в данном контексте см.: *Выдрин А., свящ. Возникновение монархии в Древнем Израиле: комментарий на Первую книгу Царств*. Сергиев Посад, 2020. С. 122–124.

21 Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи (Радака): в 2 т. / пер. Ф. Гуркинфель. Т. 2. Иерусалим; Запорожье, 2009. С. 274.

экзегета Дж. Смита, полагающего, что Илия оставил свою милость на плечах Елисея и отправился далее без неё²². Действительно, если это призвание было предопределено Богом и Сам Господь расположил сердце Елисея к принятию призвания, то Илии не стоило опасаться, будто милость к нему «не вернётся»; он был уверен, что Елисей последует за ним. Когда же милость оказалась вновь на плечах Илии? Это могло произойти и сразу, когда Елисей догнал и обратился с вопросом к учителю, а могло случиться и потом, когда Елисей уже после пира с односельчанами окончательно поступил в распоряжение Илии и стал служить ему. Очевидно, не так уж важно, какой из вариантов развития получила история с милостью; важно, что эта одежда была на плечах Илии вплоть до его восхождения на небо, а потом «по наследству» досталась Елисею уже в полное распоряжение.

Завершая разговор о символическом действии, посредством которого Илия призвал Елисея на служение, упомянем интересное мнение известного протестантского экзегета XIX в. А. Кларка (A. Clarke), который видит в этом библейском событии основание для многовековой практики Католической Церкви, в которой Римский папа посылает митрополитам и в отдельных случаях епископам паллий²³, изготовленный из шерсти ягнят²⁴.

**б) 3 Цар. 19, 20: реакция Елисея,
просьба поцеловать родителей, ответ Илии**

Как Елисей узнал пророка Илию? Этот вопрос аналогичен тому, с которого мы начали анализ предыдущего стиха, однако здесь ответить проще: во-первых, Илия был известен всему Израилю, а его оригинальная одежда и косматый облик способствовали тому, что его достаточно легко узнавали по внешнему виду (см. 4 Цар. 1, 8). Во-вторых, праведники Израиля, в число которых входил Елисей, считали Илию своим вождем, духовным руководителем (хотя Илия действовал в одиночку), поэтому тем более могли узнать его.

«И оставил [Елисей] волов, и побежал за Илиёю». После того как Елисей пришёл в себя после оцепенения, вызванного неожиданным

22 Смит Дж. Исторические книги Ветхого Завета / пер. с англ. А. Спичак. М.; Нижний Новгород, 2012. С. 478.

23 О самом паллии см.: Сахаров П. Паллий // Католическая энциклопедия. М., 2007. Т. 3. С. 1223–1224.

24 Clarke's Commentary: 1 Kings 19.

символическим действием пророка Илии, он всё бросил и побежал (а не просто пошёл) за учителем. Эти действия лучшим образом говорят о решимости Елисея отказаться от привычной жизни и стать на путь пророческого служения²⁵.

Просьба Елисея дать ему возможность поцеловать отца и мать (по тексту LXX, поцеловать отца, упоминания о матери нет), прежде чем отправиться за Илиёй, является естественным проявлением сыновнего долга. Важно учесть, что в Ветхом Завете всего трижды говорится о целовании отца сыном: Быт. 27, 26; 50, 1 и настоящий стих. На основании того, что первые два эпизода описывают период израильских патриархов, когда семейные узы и традиции были особенно крепки, можно заключить, что просьба Елисея свидетельствует о его воспитании в духе верности лучшим традициям ветхозаветного благочестия. Ещё отметим, что просьба Елисея говорит об исполнении им пятой заповеди Декалога; можно думать, что с аналогичной тщательностью он старался соблюдать и другие заповеди.

Интересна деталь, которая остаётся за строками повествования: в словах Елисея не упоминается супруга. Маловероятно, что она может подразумеваться; следовательно, данное наблюдение позволяет сделать два вывода: он был призван в молодом возрасте (около 20 лет) и всю жизнь, скорее всего, оставался безбрачным. Хотя в Ветхом Завете нет запрета на брак для служителей Господних, по факту мы видим некоторых пророков, которые ради служения жертвовали личной жизнью. Однозначно одиноким в своём скорбном пути был пророк Иеремия (см. Иер. 16, 2); бóльшую часть жизни провёл вдовцом пророк Иезекииль (см. Иез. 24, 16–18); точно также безбрачными были Илия и Елисей. И хотя о безбрачии последних мы можем говорить на основании *argumentum ex silentio*, всё же вероятность такого вывода велика, ибо трудно соотнести факт возможного брака с тем описанием их жизни, которое даётся в Священном Писании.

«Пойди и приходи назад, ибо что сделал я тебе?» Слова пророка Илии сложны для толкования. Часть толкователей видит в этих словах позволение Елисею исполнить свой долг перед родителями, другие считают, что Илия почувствовал нерешительность Елисея и предложил ему сделать самостоятельный выбор относительно служения. Приведём несколько различных вариантов интерпретационного перевода этих слов:

25 Rice G. Nations Under God. P. 166.

- «Иди, но помни, что я сделал тебе»²⁶.
- «Пойди, но вернись, ибо вот что я сделал тебе»²⁷.
- «Иди! Что мне с тобой делать?»²⁸ = «Возвращайся! Разве я против?» (Заокская Библия).
- «Что я такого сделал тебе? Сам принимай решение!»
- «Что я сделал такого? Господь призвал тебя!»²⁹

Действительно, фраза слишком краткая и обращение к оригинальному тексту проясняет ситуацию не в полной мере. Буквальный перевод слов Илии таков: «Иди, вернись, ибо что я сделал тебе?» Однако надо обратить внимание на следующий нюанс: в Еврейской Библии достаточно часто встречается конструкция из двух идущих подряд глаголов הָלַךְ / *hālak* («идти») и שָׁב / *šûb* («возвращаться»): Быт. 32, 1; Исх. 4, 18–21; Чис. 24, 25; Втор. 20, 5–8; Суд. 21, 23; Руф. 1, 8 и др. Важно следующее: во всех этих случаях первый глагол «ходить» является вспомогательным, тогда как основной смысл передаётся вторым глаголом — «возвращаться». Таким образом, сочетание двух глаголов можно перевести просто словом «вернись», как, например, в 3 Цар. 19, 15, где используется точно такая же фраза: «Пойди обратно своею дорогою через пустыню в Дамаск». Уже это наблюдение позволяет сделать однозначный вывод о неверности варианта синодального перевода (а также второго варианта из приведённых выше), в котором слова: «Пойди и приходи назад» — предполагают и согласие Илии на прощание Елисея с родными, и пожелание, чтобы Елисей вернулся к нему как его ученик. Таким образом, Илия говорит Елисею: «Вернись. Что я сделал тебе?» (такой же вариант в Септуагинте: «ἀνάστρεφε ὅτι πέποιθήκα σοι»). Однако тут же возникает вопрос: вернуться куда? В родное село или к Илии? Какой из этих вариантов предполагал пророк Илия своей репликой — сказать сложно. Конечно, более вероятным представляется смысл «вернись домой», поскольку во всех указанных выше библейских фрагментах, где употребляются глаголы הָלַךְ / *hālak* и שָׁב / *šûb*, предполагается движение человека в иное место, отличное от места действия. Если в момент произнесения данных слов Елисей был рядом с Илиёй, то по данной логике пророк разрешает будущему ученику вернуться в село и предоставляет ему полную свободу выбора, как бы говорит: «Я ничего особенного

26 *Wiseman D. J.* 1 and 2 Kings. P. 186; *Dilday R. H., Ogilvie L. J.* 1, 2 Kings. P. 209.

27 *Rice G.* Nations Under God. P. 165.

28 *DeVries S. J.* 1 Kings. P. 239.

29 *Clarke's Commentary*: 1 Kings 19.

не сделал тебе, возвращайся к своей обычной жизни, если хочешь»³⁰. Если принять такое толкование, получается интересный смысловой аспект: Елисей — единственный в Ветхом Завете пророк, которому предоставляется свобода принятия решения; у других пророков (Моисея, Исаии, Амоса, Иеремии, Иезекииля) возможности отказаться либо нет, либо она исключительно теоретическая. Правда, есть существенное отличие: других пророков призывает Сам Господь во время теофании, тогда как Елисея — человек и в повседневной обстановке.

в) Просьба Елисея поцеловать родителей и Лк. 9, 59–62

Особый интерес при чтении и анализе настоящего стиха представляет сравнение просьбы Елисея поцеловать отца и мать с двумя аналогичными фрагментами в Евангелии от Луки. В первом из них Господь призывает неназванного кандидата в апостолы следовать за ним, в ответ тот просит прежде позволить ему похоронить отца. Но Христос однозначно и достаточно резко отказывает ему: *«Предоставь мёртвым погребать своих мертвецов, а ты иди благовествуй Царствие Божие»* (см. Лк. 9, 60). Ситуация здесь кардинально отличается от контекста призвания Елисея: у ученика Христова отец на момент призвания, скорее всего, был жив, и этот человек, прося сначала похоронить отца, откладывает миссию на неопределённое будущее, по сути, хочет отказаться от апостольства³¹. Более близок истории Елисея следующий евангельский эпизод: *«Ещё другой сказал: я пойду за Тобою, Господи! но прежде позволь мне проститься с домашними моими. Но Иисус сказал ему: никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия»* (Лк. 9, 61–62). Сходства фрагментов 3 Цар. 19, 19–20 и Лк. 9, 61–62 очевидны: в обоих случаях ученик, прежде чем отправиться за учителем и встать на путь пожизненного служения Богу, просит позволения проститься с ближайшими родственниками. Есть даже более тонкая параллель: Елисей во время призвания пахал землю, и Господь Иисус в ответе ученику говорит о плуге, то есть приводит пример из сходной жизненной ситуации. Указанные общности дают основание некоторым библеистам говорить о том, что евангелист Лука при составлении Евангелия (конкретно — при написании

30 Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., Sumner B. A. A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings. P. 223.

31 См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Луки: богословско-экзегетический комментарий. М., 2019. (Богословско-экзегетический комментарий). С. 241.

8 и 9 глав) активно использовал и намеренно делал аллюзии на ветхозаветные повествования об Илие и Елисе³².

Однако также следует обратить внимание на заметные различия в эпизодах: Елисей просил разрешения поцеловать только родителей, тогда как ученик Христа говорит о более широком круге лиц, с которыми он хочет проститься (τὸν οἶκόν μου = «домашние» — то есть все близкие родственники). Также Христос в ответе упоминает «плуг» (ἄροτρον), тогда как в истории призвания Елисея этот термин не фигурирует (упоминаемый в Синодальном переводе «плуг» — на самом деле ярмо или упряжка волов). Эти и другие менее явные отличия по содержанию можно свести в следующую таблицу.

Илия и Елисей	Христос и ученик
Илия призывает Елисея	Ученик сам вызывается идти за Христом
Прощание только с родителями	«Домашние» — более широкий круг
Елисей полон решимости	Ученик сомневается (возможно)
Елисей был пахарем	Процесс пахоты как иллюстрация

Сравнивая 3 Цар. 19, 20 и Лк. 9, 61–62, следует также обратить внимание и на исключительно малое количество вербальных совпадений в греческих текстах указанных отрывков (сравнивать с Евангелием корректно именно греческий текст книг Царств, ибо если евангелист Лука и использовал Книгу Царей, то с высочайшей долей вероятности опирался на её греческий перевод). Из всей лексики, используемой в указанных отрывках, совпадают только два слова: ἀκολουθήσω ὀλίγω; при этом в реплике Елисея эти глагол и наречие идут подряд, тогда как в евангельском отрывке они встречаются в разных частях (глагол — в начале, наречие — в конце) и в разных высказываниях. Наш вывод таков: если литературная связь между указанными фрагментами и существует, то больше на уровне общих идей; говорить о прямом влиянии 3 Цар. 19, 20 на Лк. 9, 61–62 затруднительно, поскольку между фрагментами мало вербальных совпадений и есть существенные различия в содержании.

Несмотря на такой вывод, мы всё равно считаем оба события реальными историческими, в силу чего для нас особенно важен вопрос: почему Илия разрешил Елисею проститься с родителями, тогда как Господь

32 Подробнее об этом см.: The Elijah-Elisha Narrative in the Composition of Luke / ed. by J. S. Kloppenborg, J. Verheyden. London, 2014. (The Library of New Testament Studies); также: Brodie T. L. Luke the Literary Interpreter: Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah-Elisha Narrative. Romae, 1987.

отказал в этом Своему ученику (и пусть не отказал прямо, но Своим ответом Спаситель выразил явно отрицательное отношение к намерению ученика)? Если в более широком смысле рассматривать проблему коллизии служения Богу и обязанностей по отношению к родителям, то мы имеем два разных библейских высказывания по данному вопросу. Почему реакция Илии и реакция Христа на естественные просьбы призываемых к служению столь разнятся? Экзегеты предлагают следующие объяснения.

- Различие в настроении призываемых: Елисей уже мысленно порвал с прошлой жизнью и был полон решимости следовать за Илиёй, а ученик Христов ещё колебался, и «домашние» могли его отговорить³³.
- Превосходство Нового Завета над Ветхим: следование за Иисусом Христом предполагает более высокий стандарт святости и самоотвержения. Когда Христос призывает следовать за Собой, Его слова «не предполагают ни возражения, ни обсуждения». Праведность учеников Христовых должна превосходить праведность отцов³⁴: если в Ветхом Завете можно было совмещать служение Богу с исполнением семейных обязанностей, то в Новом Завете приоритет обязанностей по отношению к Богу над родственными обязанностями однозначен.
- Совершенно разная обстановка: у Елисея было определённое время на то, чтобы проститься с родными, его миссия не была столь срочной; беседа же Христа с кандидатом в ученики происходит уже по дороге в Иерусалим, на пути к Страданиям. Таким образом, служение Елисея проходило в более спокойной обстановке, тогда как аналогичная ситуация в Лк. 9, 61–62 предполагает «эсхатологическую безотлагательность» служения Господу Иисусу³⁵.

33 *Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., Sumner B. A.* A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings. P. 223; *Winter J., Robinson S. J.* Elisha: Encountering the Messenger of Salvation. Leominster, 2008. (Face2Face). P. 11.

34 См.: *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Луки. С. 243.

35 Ветхий Завет на страницах Нового: в 3 т. / под ред. Г. К. Биля, Д. А. Карсона; пер. с англ. В. Четырко, Л. Колкера. Т. 2: Евангелие от Луки. Евангелие от Иоанна. Черкассы, 2011. С. 142; *Nolland J.* Luke: in 3 vols. Vol. 2: 9:21–18:34. Dallas (Tex.), 2002. (Word Biblical Commentary; 35B). P. 544; *Bock D. L.* Luke: in 2 vols. Vol. 2. Grand Rapids (Mich.), 1996. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). P. 982.

г) 3 Цар. 19, 21: пир Елисея, Елисей как служитель Илии

«Он, отойдя от него, взял пару волов и заколол их и, зажёгши плуг волов, изжарил мясо их». Интересно, что о «целовании» Елисея с родителями не говорится (видимо, этот факт подразумевается сам собой), но священный автор повествует о том, что пророк Елисей сразу же после разговора с Илией приступил к приготовлению прощальной трапезы. Он решил устроить для своих односельчан настоящий праздник, сварив мясо двух взрослых быков.

Интересно, что, говоря о заклании Елисеем волов, священный автор использует глагол זָבַח / *zābah*, который преимущественно употребляется в связи с жертвоприношениями (да и производное от этого корня слово זֶבַח / *zebah* означает «жертва»). Казалось бы, здесь речь не идёт о жертве³⁶, потому логичнее было бы использовать другой глагол — שָׁחַט / *šāḥaṭ*. Как объяснить эту странность? Во-первых, в Еврейской Библии есть случаи, когда глагол זָבַח / *zābah* применяется к забою скота для пищи (см. Втор. 12, 15.21; 1 Цар. 28, 24; Иез. 34, 3; 2 Пар. 18, 2). Более того, различие между глаголами זָבַח / *zābah* и שָׁחַט / *šāḥaṭ* может быть связано не с их реальными значениями, а с особенностями лексики конкретных авторов: важно, что Второзаконие, которое было «программной» книгой для исторических книг первой группы (вспомним гипотезу девтеронимической истории), вообще не использует глагол שָׁחַט / *šāḥaṭ*, в том числе и тогда, когда говорит о домашнем убое скота (см. Втор. 12, 15.21). Во-вторых, этот феномен означает, что в Древнем Израиле даже частный убой скота был священнодействием, чем-то подобным жертвоприношению, а любое употребление мяса в пищу сходно с жертвенной трапезой³⁷. Ещё одно объяснение предлагает иудейский толкователь Дж. Тигей: использование глагола זָבַח / *zābah* отражает мысль о том, что животное следует убить тем же способом, который используется при жертвоприношении, то есть разрезая горло животного вдоль. Такой метод эффективен тем, что минимизирует

36 То, что Елисей заколол волов не для жертвы, очевидно, поэтому ограничимся цитатой из Ишоада Мервского: «Он сделал это не в [жертву] Богу, ибо Елисей не был священником, а для пира, который он устроил людям» (*Ишоада Мервский*. Комментарии на книги Царств // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков: в 28 т. Ветхий Завет. Т. 5: Исторические книги (часть 2): Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипомон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / под ред. Дж. Р. Фрэнки; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзониной. Тверь, 2011. С. 139).

37 *Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix, Containing the Biblical Aramaic. Oxford, 1907. P. 257.*

боль животного, да и обеспечивает максимальное истечение крови (что очень важно в свете запрета вкушать кровь)³⁸.

Сжигание ярма или снаряжения волов³⁹ (в синодальном переводе — «плуг волов») — это очень важное действие в данной истории, имеющее символическое значение. В первую очередь, толкователи отмечают, что словосочетание כְּלֵי הַבָּקָר / *kālī habbāqār* является определённым; это означает, что Елисей сжёг конкретное ярмо, то есть ярмо своих волов, той пары, на которой пахал сам⁴⁰. Отметим, что из популярных английских переводов предельно акцентированно эта мысль выражается в New International Version («He took his yoke of oxen»); большинство же других версий ограничивается употреблением определённого артикля «the yoke of oxen» (что более соответствует букве библейского текста). Этот акт стал символическим разрывом пророка со своим прошлым: он, образно говоря, сжигает за собой мосты, демонстрируя, что более не вернётся к жизни землепашца⁴¹.

Высказывается также предположение (весьма вероятное), что пророк приготовил мясо и устроил пир не прямо в поле, а в своём селении (то есть там, где у него не было недостатка в дровах и где при желании он мог взять что-то другое); в таком случае символический смысл сжигания собственного ярма становится совершенно очевидным.

Напоследок отметим ещё одну неточность синодального перевода: Елисей не *зажарил*, а сварил мясо. Во-первых, глагол בָּשַׁל / *bāšal*

38 The JPS Torah Commentary: in 5 vols. Vol. 5: Deuteronomy / ed. by J. H. Tigay. Philadelphia (Pa.), 1996. P. 125.

39 Вопрос о том, что именно сжёг Елисей, интересен, хотя и вторичен для нашего исследования. В еврейском тексте используется выражение כְּלֵי הַבָּקָר / *kālī habbāqār*; слово כְּלֵי / *kālī* имеет широкий диапазон значений: утварь, сосуды, принадлежности. Значит, можно считать, что Елисей сжёг конкретно ярмо волов (это мнение поддерживается большинством переводов), а можно полагать, что и все снаряжение волов (рало, упряжь, ярмо); более широкая интерпретация отражается в переводах New American Standard Bible (implements), New Revised Standard Version и New International Version (equipment), New Jerusalem Bible (tackle). Нам кажется предпочтительным второе мнение, однако далее для краткости будем говорить, что Елисей сжёг ярмо волов, подразумевая всё их снаряжение

40 Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., Sumner B. A. A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings. P. 223; Lumby J. R. 1 Kings. Cambridge, 1886. P. 206.

41 Толкователи сравнивают действия Елисея с поступком Давида, который после покупки гупна у Орны Иевусеянина сжёг повозки и упряжь волов, тем самым показывая, что данное место более не будет использоваться по своему прежнему назначению (см. 2 Цар. 24, 22). См.: Cogan M. 1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven (Conn.); London, 2008. (The Anchor Bible; 10). P. 455.

означает именно «варить», то есть приготовление мяса путём варки (тогда как для запекания используется глагол פָּרַח / *ṣāpā*, различие между этими словами чётко видно в Исх. 16, 23). Во-вторых, в Ветхом Завете мясо преимущественно варили; глагол פָּרַח / *ṣāpā* употребляется только по отношению к приготовлению хлеба; что же касается мяса, этот глагол применяли только к пасхальному агнцу, которого действительно запекали. Есть ещё третий глагол — פָּרַח / *ṣāpā*, означающий собственно «жарить», однако он встречается только в двух отрывках: 1 Цар. 2, 15 (где описывается практика порочных сыновей священника Илия) и в Ис. 44, 16.19, где по контексту подразумеваются язычники. В-третьих, логически понятно, что приготовление большого количества мяса (туши двух волов) удобнее осуществить путём варки в большом котле, чем каким-либо иным способом.

«И раздал людям, и они ели». Такое количество мяса вряд ли было предназначено только для тех, кто работал вместе с Елисеем в поле; вероятно, на это торжество были приглашены все жители села. Авел-Мехола была небольшим селением; можно думать, что этого количества мяса было достаточно для того, чтобы устроить настоящий пир для всех односельчан. Этим поступком Елисей не только выразил собственную радость о своём избрании; он хотел, чтобы и его односельчане не горевали из-за расставания с ним, но разделили с ним радость. В расширительном смысле можно сказать, что этот пир стал выражением ликования всего израильского народа, ибо в Израиле появился новый пророк.

«А сам встал и пошёл за Илиёю, и стал служить ему». Понятно, что Елисею понадобился, как минимум, день для того, чтобы проститься с односельчанами. Возникают вопросы: где всё это время его ожидал Илия, и как и где Елисей мог найти Илию, учитывая, что последний должен был скрываться, иначе его могли отыскать слуги Иезавели, поклявшейся отомстить пророку за смерть своих жрецов? Очевидно, и здесь мы имеем явную недосказанность в библейском тексте, который, как уже было отмечено, передаёт лишь главные события и слова действующих лиц, опуская второстепенные детали. Несомненно одно: после повторного призвания на Хориве⁴² к пророку Илие вернулось бесстрашие и упование на Бога, так что он перестал бояться Иезавели и мог с уверенностью в защите Божией жить в Израиле и продолжать служение.

42 Экзегеты полагают, что явление Бога пророку в образе «звука абсолютной тишины» — это повторное призвание. См. об этом подробнее в уже упомянутой нашей статье: *Кашкин А. Глас хлада тонка: что увидел пророк Илия на Хориве? // Указ. соч. С. 234–242.*

Насчёт самой роли Елисея в качестве помощника Илии: глагол שָׂרַף / *šērēṭ*, используемый в библейском тексте, часто указывает на служение священника (3 Цар. 8, 11; 1 Цар. 2, 11), ангела (Пс. 102, 21) и царского слуги (3 Цар. 10, 5; Есф. 2, 2). Значит, подразумевается почётное служение, которое радикально отличается от обязанностей простого раба или наёмного работника. В англоязычной экзегетической литературе пророк Елисей по отношению к Илии обозначается как *attendant*, то есть спутник и помощник. В этом смысле положение пророка Елисея аналогично роли Иисуса Навина при Моисее: подобно тому, как Иисус Навин, будучи при жизни Моисея его *служителем* (Исх. 24, 17), впоследствии стал преемником Моисея и во власти, и в *пророчествах* (Сир. 46, 1), так и Елисей, формально возливая воду на руки Илии (см. 4 Цар. 3, 11), официально становился его спутником, помощником и преемником⁴³. Обозначенная параллель самым наглядным образом позволяет рассматривать Елисея как образ, аналогичный Иисусу Навину: если пророка Илию часто сравнивают с Моисеем и даже называют «вторым Моисеем», то Елисея можно назвать «вторым Иисусом Навином»⁴⁴.

Впрочем, здесь есть и важное отличие: Иисус Навин являлся помощником и преемником вождя Израиля, то есть его служение Моисею было тесно связано с передачей власти. В то же время выбор Елисея не то чтобы иной, но в какой-то мере противоположный: он пошёл за преследуемым царицей пророком Илиёй и стал на путь, полный лишений и угроз. В момент призвания Елисея сторонники яхвизма в Израиле жили фактически в условиях гонений, поэтому его отказ от обеспеченной и спокойной жизни в родном селе и выбор в пользу служения Богу в качестве пророка (причём выбор без сомнений и размышлений) — это настоящий подвиг⁴⁵. Впрочем, мы видим, что впоследствии Господь вознаградил Елисея за решимость и бесстрашие и фактически избавил его от унижения и преследования (исключением является инцидент с вевильскими подростками, см. 4 Цар. 2, 23–24): пророк Елисей на протяжении всего служения открыто посещал города Израиля, пользовался авторитетом у царей и вельмож (см. 4 Цар. 4, 13). Однако понятно, что в момент призвания он не мог быть уверенным в последующем

43 *Long B. O. 1 Kings. P. 205; Cogan M. 1 Kings. P. 455.*

44 Подробное сопоставление Илии с Моисеем и Елисея с Иисусом Навином проводит комментатор Дж. Бимсон. См.: *Бимсон Дж. Третья и Четвертая книги Царств // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытия — Книга Иова. СПб., 2000. (Энциклопедия христианства). С. 487–488.*

45 *Rice G. Nations Under God. P. 165.*

признании общества, значит, не только его решительность следовать за Илиёй, но и искренняя радость (о которой свидетельствует утроенный пир) заслуживают восхищения.

Таким образом, богатый крестьянин Елисей отказывается от своего хозяйства и привычной деятельности и вступает на пророческое служение. В этом смысле его судьба сопоставима с выбором жившего столетие спустя пророка Амоса, который также был *взят от овец* (Ам. 7, 15) и послан пророчествовать Израилю. Аналогия между Елисеем и Амосом становится более явной, если принять версию о том, что Амос до пророческого служения был богатым скотоводом⁴⁶; в этом случае получается, что и Амос, и Елисей отказались от привычной обеспеченной жизни, последовав призыву Бога и встав тем самым на опасный и полный тягот путь вестника воли Божией.

Заключение

Таким образом, в настоящей статье мы предложили единственное в русской библейской науке подробное толкование призвания пророка Елисея (3 Цар. 19, 19–21). Этот фрагмент, несмотря на краткость и внешнюю простоту, скрывает в себе немало спорных и интересных вопросов. Сама его краткость и непохожесть на подробно описанные в Ветхом Завете призвания Моисея и великих пророков-писателей позволяют говорить об уникальности призвания Елисея среди аналогичных пассажей Ветхого Завета и в то же время о его сходстве с призваниями апостолов в Новом Завете. Как и Елисей, апостолы занимались в момент призыва экономически производительным трудом (ловили рыбу), к ним обратился внешне простой Человек (как таковой теофании не было) — и они совершили выбор не раздумывая.

Также мы подробно рассмотрели вопрос о том, почему Илия для призвания Елисея выбрал символическое действие: передал Елисею свою характерную верхнюю одежду. Особое внимание уделено анализу краткого диалога между Елисеем и Илиёй, в котором юноша-ученик испрашивает

46 Если кратко, то в отношении социального статуса пророка Амоса до его призвания есть две противоположные версии: он был или простым пастухом, или богатым скотоводом. Последняя версия базируется на том, что в Ам. 1, 1 используется термин תרן / *lōqēq*, который характеризует также моавитского царя Мешу; следовательно, Амос был достаточно богатым человеком. Эта точка зрения в настоящее время более популярна среди толкователей. Подробнее об этих версиях см.: *Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Амоса: введение и комментарий. М., 2012. С. 24–27.

разрешения проститься с родителями, а Илия даёт загадочный ответ, допускающий различные интерпретации. Кроме того, в данной статье предложено сопоставление этого диалога с аналогичными беседами между Христом и Его потенциальными учениками в Лк. 9, 59–62.

В завершающей части очерка нами подробно рассмотрены вопросы, связанные с трапезой, которую пророк Елисей устроил для своих односельчан, характером его «служения» пророку Илии, а также предложены параллели между образом Елисея и служением Иисуса Навина и пророка Амоса. Хочется надеяться, что предлагаемая статья будет интересна не только исследователям исторических книг, но и широкому кругу читателей Священного Писания.

Источники

- Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2012.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М.: ББИ, 2021. (Современная библистика).
- Иосиф Флавий*. Иудейские древности: в 2 т. Т. 1. М.: Ладомир, 2002.
- Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи (Радака): в 2 т. / пер. Ф. Гуркинфель. Т. 2. Иерусалим; Запорожье: Еврейская Книга, 2009.

Литература

- Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Амоса: введение и комментарий. М.: Новоспасский мужской монастырь, 2012.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков: в 28 т. Ветхий Завет. Т. 5: Исторические книги (часть 2): Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / под ред. Дж. Р. Фрэнки; рус. изд. под ред. Ю. Н. Варзониной. Тверь: Герменевтика, 2011.
- Бимсон Дж.* Третья и Четвертая книги Царств // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытия — Книга Иова. СПб.: Мирт, 2000. (Энциклопедия христианства).
- Ветхий Завет на страницах Нового: в 3 т. / под ред. Г. К. Биля, Д. А. Карсона; пер. с англ. В. Четырко, Л. Колкера. Т. 2: Евангелие от Луки. Евангелие от Иоанна. Черкассы: Коллоквиум, 2011.
- Вьдрин А., свящ.* Возникновение монархии в Древнем Израиле: комментарий на Первую книгу Царств. Сергиев Посад: МДА, 2020.

- Графов А. Э. Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Луки: богословско-экзегетический комментарий. М.: ББИ, 2019. (Богословско-экзегетический комментарий).
- Иванов А., прот. Исторические книги Священного Писания Ветхого Завета. Л.: [Б. и.], 1990. [Машинопись].
- Кашкин А. Глас хлада тонка: что увидел пророк Илия на Хориве? // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: материалы IX международной научно-богословской конференции, посвящённой столетию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, 28–29 сентября 2017 года / сост. и ред. прот. К. Костромин. СПб.: СПбПДА, 2018. С. 234–242.
- Сахаров П. Паллий // Католическая энциклопедия. М.: Научная книга; Изд. францисканцев, 2007. Т. 3. С. 1223–1224.
- Словарь библейских образов / под общ. ред. Л. Райкена и др.; пер. с англ. Б. А. Скороходова, О. А. Рыбаковой. СПб.: Библия для всех, 2005.
- Смит Дж. Исторические книги Ветхого Завета / пер. с англ. А. Спичак. М.; Нижний Новгород: Евангельский Христианский Центр Апостола Павла; Агапе, 2012.
- Bock D. L. Luke: in 2 vols. Vol. 2. Grand Rapids (Mich.): Baker Books, 1996. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Brodie T. L. Luke the Literary Interpreter: Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah-Elisha Narrative. Romae: Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thoma Aquinate in Urbe, 1987.
- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix, Containing the Biblical Aramaic. Oxford: At the Clarendon Press, 1907.
- Clarke's Commentary: 1 Kings 19. [Электронный ресурс]. URL: https://biblehub.com/commentaries/clarke/1_kings/19.htm (дата обращения 13.04.2024).
- Cogan M. 1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven (Conn.); London: Yale University Press, 2008. (The Anchor Bible; vol. 10).
- DeVries S. J. 1 Kings. Dallas (Tex.): Thomas Nelson, 2003. (Word Biblical Commentary; vol. 12).
- Dilday R. H., Ogilvie L. J. 1, 2 Kings. Nashville (Tenn.): Thomas Nelson, 1987. (The Preacher's Commentary; vol. 9).
- Donald J. The Call of Elisha // The Expository Times. 1912. Vol. 24 (2). P. 70–72.
- Fetherolf C. M. Elijah's Mantle: A Sign of Prophecy Gone Awry // Journal for the Study of the Old Testament. 2017. Vol. 42 (2). P. 199–212.
- Lange J. P., Schaff P., Bähr W., Harwood E., Sumner B. A. A Commentary on the Holy Scriptures: 1 Kings. Bellingham (Wash.): Logos Research Systems, 2008.
- Long B. O. 1 Kings: With an Introduction to Historical Literature. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans, 1984. (The Forms of the Old Testament Literature; vol. 9).
- Lumby J. R. 1 Kings. Cambridge: Cambridge University Press, 1886.
- Nolland J. Luke: in 3 vols. Vol. 2: 9:21–18:34. Dallas (Tex.): Word Books, 2002. (Word Biblical Commentary; vol. 35B).
- Rice G. Nations Under God: A Commentary on the Book of 1 Kings. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans, 1990. (International Theological Commentary).

The Elijah-Elisha Narrative in the Composition of Luke / ed. by J. S. Kloppenborg, J. Verheyden. London: Bloomsbury, 2014. (The Library of New Testament Studies).

The JPS Torah Commentary: in 5 vols. Vol. 5: Deuteronomy / ed. by J. H. Tigay. Philadelphia (Pa.): Jewish Publication Society, 1996.

Winter J., Robinson S. J. Elisha: Encountering the Messenger of Salvation. Leominster: Day One Publications, 2008. (Face2Face).

Wiseman D. J. 1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary. Nottingham: InterVarsity Press, 1993. (Tyndale Old Testament Commentaries; vol. 9).

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ ПО КОПТСКИМ ИССЛЕДОВАНИЯМ ЗА 2021 г.

ЧАСТЬ 1: ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

Алексей Александрович Морозов

доктор филологических наук (греческие исследования)
доктор теологии
преподаватель-ассистент кафедры патристики и истории Церкви
факультета теологии Фрибургского университета (Швейцария)
alexey.morozov@unifr.ch

Для цитирования: *Морозов А. А.* Обзор публикаций по коптским исследованиям за 2021 г. Часть 1: Периодические издания // Библия и христианская древность. 2024. № 2 (22). С. 119–130. DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.005

Аннотация

УДК 82-96 (82.091) (811.412)

В первой части обзора публикаций по коптским исследованиям представлены материалы, опубликованные в трёх журналах за 2021 г.: «*Analecta Bollandiana*» (одна статья), «*Журнала коптских исследований*» (девять статей) и «*Vigiliae Christianae*» (одна статья). Три статьи посвящены коптскому библейскому тексту (статьи Алана Делатра, Марчина Котыля и Никола Вагнера). Две статьи содержат издания надгробных надписей (статьи Флоранс Каламан и Йицсе Дийкстра). Четыре статьи посвящены текстам апокрифического содержания (статьи Дамиана Лябади, Натана Карлига, Мари Фараг и Катрин Луи). Статья Эдварда Лава содержит первую часть исследования, касающуюся старокоптского диалекта. Наконец, статья, опубликованная в журнале «*Vigiliae Christianae*», посвящена демонологии, представленной в коптской христианской литературе.

Ключевые слова: коптский язык, коптская литература, саидский диалект, старокоптский диалект, коптская Библия, апокрифы, коптские эпитафии.

Review of Coptic Studies Publications for 2021

Part 1: Periodicals

Alexey A. Morozov

PhD in Philology (Greek Studies)

PhD in Theology

Lecturer-Assistant at the Department of Patrology
and History of the Church at the Faculty of Theology
of Fribourg University (Switzerland)

alexey.morozov@unifr.ch

For citation: Morozov, Alexey A. "Review of Coptic Studies Publications for 2021. Part 1: Periodicals". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (22), 2024, pp. 119–130 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.005

Abstract. The first part of the review of Coptic Studies publications presents contributions published in three journals for 2021: «Analecta Bollandiana» (one paper), «Journal of Coptic Studies» (nine papers), and «Vigiliae Christianae» (one paper). Three papers deal with the Coptic biblical text (papers by Alain Delattre, Marcin Kotyl and Nicholas E. Wagner). Two papers contain editions of epitaphs (papers by Florence Calament and Jitse H. F. Dijkstra). Four papers deal with apocryphal texts (papers by Damien Labadie, Nathan Carlig, Mary K. Farag and Catherine Louis). Edward O. D. Love's article contains the first part of his study on the Old Coptic dialect. Finally, an article published in the journal «Vigiliae Christianae» deals with the demonology presented in Coptic Christian literature.

Keywords: Coptic language, Coptic literature, Sahidic dialect, Old Coptic dialect, Coptic Bible, Apocrypha, Coptic epitaphs.

«Analecta Bollandiana». Том 39. Выпуск 2 (2021)

Labadie D. L'encomium copte de S. Étienne le protomartyr par le pseudo-Jean de Jérusalem. Introduction, édition du texte et traduction française (ВНО 1093 — CANT 302 — Clavis coptica 0985). P. 241–271.

Среди десяти статей, опубликованных в 2021 г. в журнале «Analecta Bollandiana», лишь одна-единственная публикация посвящена коптским исследованиям. Речь идёт об издании коптского текста «Похвальное слово первомученику Стефану» Псевдо-Иоанна Иерусалимского. Оно было подготовлено Дамианом Лябади из французского Национального центра научных исследований. Статья включает в себя обширное введение, фрагменты произведения на коптском языке и их французский перевод.

Вводная статья, предворяющая издание коптского текста, состоит из трёх частей. Первая часть посвящена истории издания и идентификации различных фрагментов «Похвального слова», написанного на саидском диалекте: рассмотрен период с конца XIX в. до 2016 и 2019 гг., когда вышли две публикации Алина Сучу. Речь идёт об одиннадцати фрагментах, хранящихся в настоящее время в библиотечных собраниях Берлина, Ватикана, Вены, Каира, Лондона, Мичигана и Парижа и идентифицированных как часть кодекса MONB.NO — пергаментной рукописи Белого монастыря, написанной в 990 г. Кроме того, в 2015 г. Сами Ульямс опубликовал сделанную египтологом Хербертом Томпсоном транскрипцию многочисленных коптских фрагментов, содержащихся в переплёте рукописи Британской библиотеки (Brit. Lib. Or. 7029): два из них (A10 и A11) содержат текст «Похвального слова первомученику Стефану», параллельный тому, что сохранился на одном из листов кодекса MONB.NO.

Вторая часть введения посвящена идентификации автора коптского произведения. Согласно указанию, данному в рукописи Белого монастыря, автором этого «Похвального слова», произнесённого в день памяти первомученика Стефана (26 декабря), является Иоанн II, архиепископ Иерусалимский (386–417). Кроме того, автор статьи, основываясь на описанных в «Слове» чудесах, предлагает идентифицировать диаконикон Святого Сиона как место произнесения этой проповеди. Однако то, что в самом начале текста упомянута беседа автора «Похвального слова» с архимандритом Исаией из монастыря Святого Романа, — это анахронизм, позволяющий предположить, что речь может идти о подложном коптском тексте, написанном между VI и VII вв.

С другой стороны, употребление терминов «топос» и «мартириум», указание на диаконикон Святого Сиона как на место празднования памяти святого Стефана, а также упоминание 26-го числа в качестве даты произнесения «Похвального слова»¹ — всё это может быть свидетельством аутентичности произведения, дополненного в процессе копирования отсылками к элементам коптской христианской традиции.

Наконец, в последней части введения автор статьи излагает принципы издания коптского текста.

«Journal of Coptic Studies». Том 23 (2021)

Calament F. Un exceptionnel témoin épigraphique de la dernière occupation perse en Égypte. P. 1–13.

Статья Флоранс Каламан, куратора музея Лувр во Франции, посвящена эпитафии, написанной на известковом блоке, который был обнаружен в ходе археологических раскопок в 2013 г. на территории Бавитского монастыря в Среднем Египте. Автор, детально описав местонахождение надгробного памятника на монастырской территории, а также саму стелу, затем публикует коптский текст надписи, его французский перевод и филологический комментарий.

Надгробная надпись состоит из двух традиционных частей: во-первых, длинной литании, включающей в себя призывание Святой Троицы, архангелов Михаила и Гавриила, Богородицы, Адама и Евы, а также трёх святых основателей монастыря (Аполлоса, Анупа и Фиба), и, во-вторых, самой эпитафии с указанием имён почивших (Макария и его брата Мены), а также даты и обстоятельств их гибели (оба монаха были убиты персами).

Вторая часть статьи посвящена датировке памятника и попытке идентифицировать личности двух погибших монахов. Благодаря упоминанию персов в надписи, а также указанию на восьмой год индикта, автор датирует памятник 620 г. Кроме того, в данной части статьи предложено исследование, касающееся употребления термина персос в корпусе коптских надписей и папирусов. Наконец, стоит отметить, что из-за широкого распространения имён, упомянутых в надписи, их идентификация остаётся невозможной.

1 Речь идёт о 26 паопи (= 26 октября) вместо 26 декабря — даты памяти этого святого в Иерусалимской Церкви.

Carlig N. Un fragment de papier copte relatif à Jésus conservé à Liège P.Leod. coll. priv. inv. 138. P. 15–22.

В своей статье Натан Карлиг, преподаватель Льежского университета в Бельгии, предлагает издание, французский перевод и комментарий фрагмента текста на саидском диалекте, дошедшем до нас на листе бумаги, который хранится в Центре документации литературной папирологии Льежского университета (P.Leod. coll. priv. inv. 138).

Кратко описав коллекцию папирусов университетской библиотеки, Н. Карлиг даёт подробную характеристику сохранившегося бумажного фрагмента, а также отмечает палеографические и языковые особенности текста. Сравнение данного письменного памятника с другими бумажными рукописями, принадлежащими когда-то библиотеке Белого монастыря в Верхнем Египте, позволяет сделать предположение о первоначальных размерах сохранившегося листа, локализовать написание текста Верхним Египтом и датировать XII или XIII в.

По содержанию текст относится к литургическому жанру и включает в себя две части: перечисление традиционных эпитетов, относящихся ко Христу, который, впрочем, назван лишь с помощью указательного местоимения *пѧ*, и упоминание основных этапов Его жизни, взятых из евангельских текстов (беседа с самарянкой, воскрешение Лазаря, цитата из Мф. 26, 41, а также упоминание о суде Пилата).

Delattre A. Une concordance des psaumes en copte sur ostracon. Réédition de O. Brit. Mus. Copt. I, pl. XVIII, 1 (Inv. 5874) + pl. XXI, 1 (Inv. 5886) + P. Mon. Epiph. 16 (Inv. 14.1.129 A–F). P. 23–38.

Алан Делатр, профессор Брюссельского свободного университета и Практической школы высших исследований Парижа, представляет новое издание текста коптской симфонии псалмов, сохранившейся благодаря остракону, два больших фрагмента которого принадлежат в настоящее время Британскому музею (O. Brit. Mus. Copt. I, pl. XVIII, 1 [Inv. 5874] и pl. XXI, 1 [Inv. 5886]), а шесть других находятся в Метрополитен-музее в Нью-Йорке (P. Mon. Epiph. 16 [Inv. 14.1.129 A–F]).

В начале статьи автор описывает историю изданий этих текстов в начале XX в.:

- публикация Х. Халлем в 1905 г. текста двух фрагментов из Британского музея;
- идентификация изданного текста как симфонии псалмов, посвящённой двум терминам *бѧх*, «рука», и *ѳалласса*, «море», в публикациях В. Крама и О. фон Лемма;

- издание в 1926 г. В. Крамом пяти других фрагментов, найденных в 1913–1914 гг. в ходе раскопок святилища Епифания в фиванских горах и хранящихся в Нью-Йорке.

Алан Делатр впервые предлагает издание всей симфонии, включающее также текст фрагмента (Inv. 14.1.129 F), который не был опубликован В. Крамом. Издание сопровождается французским переводом, идентификацией библейских цитат, подробным описанием остракона и языковых особенностей текста, датируемого началом VII в. Также, согласно автору статьи, к двум ключевым словам симфонии, указанным в статьях В. Крама и О. фон Лемма, необходимо также добавить третье слово — *мооӓ*, «пасти, заботиться».

Dijkstra J. H. F. A Coptic Funerary Stela from the North Necropolis at Abydos. P. 39–46.

Статья Йицце Дийкстра из Оттавского университета посвящена фрагментам надгробной надписи, найденной в ходе раскопок, которые производились весной 2020 г. в северном некрополе древнего города Абидос в Верхнем Египте. Речь идёт о стеле VI–VIII вв., которую, согласно классификации Ж. ван дер Влиета, можно отнести к группе, содержащей текст литаний.

После краткого описания четырёх других стел из той же группы, автор статьи предлагает подробное описание издаваемого им памятника (ANC 54994). Надгробная надпись содержит, в частности, список местночтимых святых; сохранились следующие имена: Анупа, Иоанн, Иаков, Патэрмут, Пров, Иеремия, Макарий и Моисей, а утерянные части надписи могли содержать имена Аполлос и Фиб, традиционные для этой местности. В конце статьи Йицце Дийкстра публикует коптский текст, сопровождаемый английским переводом и подробным комментарием, в котором автор, опираясь на текст других стел той же группы, выдвигает гипотезы, позволяющие восстановить утраченные части надписи.

Farag M. K. Rewriting Scriptures as a Homiletic Practice in Late Antique Egypt. P. 47–61.

Статья Мари Фараг из Принстонской богословской семинарии посвящена переосмыслению термина «апокриф»² в свете концепта «переписывания Священного Писания» (*rewritten scripture*), используемого в исследованиях текстов эпохи Второго Иудейского Храма. В кратком введении Мари Фараг приводит два аргумента, относящихся

2 Термин «апокриф» употребляется для обозначения христианских текстов поздней Античности.

к текстологическому анализу, в пользу замены термина «апокриф» на упомянутый концепт: ограничение возможностей интерпретации и усиление идентичности одной группы в противовес к другой. Далее она разбирает возникновение и употребление концепта «переписывания Священного Писания» в исследованиях текстов Кумрана. Среди прочего автор упоминает четыре категории, предложенные Г. Бруком: приукрашивание, искажение, выдумывание и забвение, которые описывают технику, использованную при составлении текстов Мёртвого моря. Также Мари Фараг на примере данных иудейских текстов иллюстрирует два вышеупомянутых аргумента текстологического анализа.

Во второй части статьи рассматривается классификация термина «апокриф» в исследованиях христианской литературы поздней Античности. Автор представляет трёхчастное деление, предложенное Ф. Бовоном: «канон», «апокриф» и «душеполезные книги». Эта классификация также была использована Т. Никласом, который предложил в качестве третьей категории «книги, используемые Церковью». В противовес двум вышеназванным исследователям, М. Фраг предлагает теорию П. Тота, который, на примере «Евангелия Спасителя», отказывается от использования термина «апокриф» и прибегает к анализу техники написания данного произведения, включающей в себя экзегетическую и риторическую методологии, которые позволяют расшифровать текст. В качестве других примеров, иллюстрирующих указанную методологию (которая относится к ораторской стратегии греко-римского происхождения (η θολογία)), автор статьи приводит отрывки из двух гимнов Романа Сладкопевца.

В последней части статьи М. Фраг предлагает анализ гомилии Псевдо-Феофила Александрийского «Об освящении церкви Святой Марии в Коскаме» — текста египетского происхождения, дошедшего до нас полностью на арабском языке. Арабская версия гомилии является переводом, сделанным с коптского текста, который сохранился в виде двух небольших саидских фрагментов. Написание коптского текста автор статьи датирует периодом с 551 по 619 г. Согласно исследовательнице, автор коптского текста стремится уменьшить значение Сина и Палестины и возвысить Египет, в особенности населённый пункт Коскаму. Для этого он предлагает библейские цитаты с упоминаниями географических мест или персонажей, которые не идентифицированы авторами Священного Писания, и интерпретирует их как события и места, связанные или напрямую с Коскамой, или же просто с Египтом: например, «гора Господня» из Ис. 2, 2–3 интерпретируется как гора Коскамы. Что касается риторической методологии, автор гомилии вставляет

в свой текст цитату, состоящую из слов Богородицы, которые были произнесены в момент вознесения Её Сына и согласно которым Коскама была подарена Ей Иисусом в качестве утешения. Данная стратегия позволяет автору возвысить египетских христиан, не принявших решения Халкидонского Собора, над халкидонитами Синая и Палестины.

Kotyl M. A Fragment of a Coptic Homily with a Quotation of Romans 9:20–21 (P.Lips. inv. 2982). P. 63–70.

Марчин Котыль из Варшавского университета публикует фрагмент коптской гомилии, содержащей цитату Рим. 9, 20–21. Данный текст был написан на папирусе VI–VIII вв. фэйюмского происхождения и хранится ныне в Лейпциге (P.Lips. inv. 2982). Издание сопровождается обширным введением, в котором автор даёт описание папируса, разбирает палеографические и языковые особенности текста, а также предлагает гипотезу относительно возможной датировки. Кроме того, во введении предлагается сравнительный анализ содержащейся в тексте новозаветной цитаты и двух изданий коптской версии послания Павла.

Louis C. Un nouveau texte copte relatif à Jean-Baptiste (Louvre, E 10067/R151). P. 71–89.

В своей статье Катрин Луи из парижского Института истории и исследования текстов впервые публикует коптский фрагмент из Лувра, относящийся к описанию жизни Иоанна Крестителя (Louvre, E 10067/R151).

Начинается статья с обширного введения, включающего в себя, во-первых, историю публикации и изучения арабской версии «Нового жития Иоанна Крестителя», которое приписывается в рукописной традиции Серапиону Тмуитскому; во-вторых, историю обнаружения коптского текста из Неаполитанской библиотеки, который имеет многочисленные параллели с арабской версией; в-третьих, историю другого арабского текста из Национальной французской библиотеки, который получил название «Сообщение об Ироде и Иоанне Крестителе». Затем автор статьи описывает фрагмент пергамента из музея Лувр. Данный отрывок содержит упоминание спальни Ирода, речь архангела Гавриила, указывающего на слова Иоанна Крестителя о нелегитимности отношений Ирода с женой своего брата, а также приказ Иродиады о пленении пророка. Указанные нарративные элементы в значительной степени совпадают с историями, представленными в двух выше-названных арабских сочинениях.

Текст опубликован вкпе с французским переводом и комментарием, в котором К. Луи, с одной стороны, подчёркивает уникальность

для коптской литературной традиции рассказа об архангеле Гаврииле, посланном Иоанном Крестителем для обличения царя Ирода, а с другой — находит параллели с текстами «Гомилии о Богородице» и «Хвалебного слова в честь Иоанна Крестителя», приписанными Димитрию Антиохийскому и Феодосию Александрийскому соответственно. Это позволяет датировать коптский текст издаваемого фрагмента концом VI в. Также в комментарии автор приводит параллели с двумя указанными арабскими агиографическими произведениями.

В последней части статьи К. Луи представляет аргументы, которые позволяют идентифицировать коптский фрагмент пергамента (Louvre, E 10067/R151) как часть кодекса MONB.OY, содержащего также указанное сочинение Феодосия Александрийского. В то же время автор подчёркивает, что подобная идентификация имеет ряд сложностей кодикологического характера.

Love E. O. D. The Nature of Old Coptic I. Approaching and Contextualising Old Coptic (§ 1- 4). Old Coptic at Oxyrhynchus (§ 5). P. 91–143.

Эдвард Лав из Вюрцбургского университета имени Юлиуса и Максимилиана представляет первую часть исследования, проведённого им в рамках написания докторской диссертации и посвящённого так называемому старокоптскому диалекту. Статья включает в себя пять частей. После небольшого введения, описывающего контекст исследования и структуру самой статьи, автор переходит к первой части, включающей в себя предварительные сведения о старокоптском диалекте: историю происхождения старокоптского алфавита и феномена коптского биграфизма в Египте в Римский период.

Во введении ко второй части, посвящённой египетскому письму Римского периода, автор указывает на тот факт, что три египетских письма (демотическое, иератическое и иероглифическое) были использованы лишь для текстов, связанных с храмовым египетским священством. Для исследования различных видов египетского письма Э. Лав предлагает использовать в работе два уровня: макро и микро. В первом случае речь идёт об анализе соотношения формы письма и вида языка, тогда как микроуровень включает в себя манеру употребления письма и уровень изменений, зависящий от временных и географических рамок. Данная часть статьи посвящена макроуровневому исследованию: речевые и письменные сообщества, области использования речи и письма, сдвиг и устаревание письменности.

Первый элемент, касающийся египетского храмового священства в Римскую эпоху, включает в себя три языковых сообщества (египетское,

греческое и греко-египетское) и четыре письменных сообщества (греческое, демотическое, иератическое и иероглифическое), для которых Э. Лав даёт список областей использования в следующем разделе второй части. Там же автор указывает, что старокоптский диалект стал использоваться в тех областях, для которых ранее употреблялось иератическое (ритуальная и храмовая области) или демотическое письмо (техническая область). В третьем разделе автор рассматривает механизм, при котором сосуществование и контакт двух и более языковых и письменных общин приводит к доминированию одного языка над другим в одной или же во всех областях использования. В четвёртом разделе описывается сосуществование трёх языков и трёх письменностей в Египте во II и III вв. н. э., которое привело к зарождению коптского языка, и делается это на примере сосуществования староанглийского и англо-нормандского. В завершение второй части говорится о периоде исчезновения письменности: применительно к египетскому языку это середина III в. н. э., эпоха, когда египтяне перестают использовать три предыдущие системы письма, заменяя их на коптское письмо во всех областях применения.

Третья часть статьи, озаглавленная «Одно обновлённое письмо среди множества видов обновлений письма», состоит из четырёх частей, описывающих четыре пути перехода от четырёх сосуществующих египетских систем письма к коптскому: эндографическая межписьменная транскрипция, гибридная эндографическая межписьменная транскрипция, экзографическая транслитерация и гибридная эндо-экзографическая транслитерация.

В следующей части Э. Лав предлагает анализ египетского алфавитного письма. Для этого автор рассматривает в первую очередь вопросы, связанные с орфографией или орфографиями, а также с орфографической глубиной систем письма Египта, и приходит к выводу, что старокоптские орфографии для лексем или транслитерации текстов являются орфографически менее глубокими, чем предшествующие системы египетского языка. Затем Э. Лав предлагает примеры проблем, возникающих при различных подходах к исследованию старокоптского диалекта. Так, согласно «предположению, основанному на форме письма», алфавитное письмо может передавать гласные с меньшей степенью неоднозначности, чем демотические моногласные. Данное предположение не только трудно доказуемо из-за того, что речь идёт о мёртвых языках, но оно опровергается тем фактом, что демотические моногласные тексты гораздо более распространены в глоссировании, чем алфавитное старокоптское письмо. Наконец, автор статьи указывает на разницу, которая

существует между старокоптскими текстами, происходящими из священнической египетской среды (например, «Старокоптский остракон» из Келлиса) и ранними коптскими текстами (например, Книга Притч (P.Bodmer VI)). Данный переводной текст, не принадлежащий священнической храмовой египетской общине, является доказательством множественности ранних коптских письменных систем.

Последняя часть статьи содержит исследование, относящееся к микроуровневому подходу (на лингвистическом и графономическом уровне) к старокоптскому языку на примере текстов из Оксиринха.

Wagner N. E. Fragments of Mark and Luke in Sahidic at Duke University (P.Duk. inv. 814). P. 145–153.

Николя Вагнер из Дьюкского университета впервые публикует текст двух хранящихся в университетской коллекции (P.Duk. inv. 814) фрагментов пергамента, в которых содержатся две евангельские цитаты (Мк. 16, 7 и Лк. 22, 6–7.25). Данные фрагменты были приобретены в Ахмиме в 1968 г. и подарены университету в сентябре 1969 г. После описания данных листов пергамента, а также языкового и палеографического анализа, Н. Вагнер предлагает издание коптского текста, сопровождая его английским переводом и аппаратом, включающим в себя разночтения между публикуемыми новозаветными фрагментами и другими изданиями, содержащими коптский текст Евангелий.

Заканчивается данный номер «Журнала коптских исследований» двумя рецензиями, а также обзором книг по коптологии, которые были изданы в период с 2016 по 2021 г. (Reviews. P. 201–239).

Первая рецензия написана Маттиасом Мюллером из Базельского университета и посвящена изданию коптского «Мученичества святого Филатия Антиохийского». Текст был опубликован на итальянском языке Никосом Куременосом в 57-м томе «Patrologia Orientalis» в 2019 г. (*Müller M. Editionsphilologische Überlegungen. Koptische Textausgaben im 21. Jahrhundert am Beispiel von Kouremenos, Mart.Philotheos. P. 155–172.*)

Во второй рецензии Маттиас Шульц даёт критическое описание каталога коптских рукописей гомилетического и литургического содержания из Белого монастыря с указанием необходимых исправлений и добавлений. Рукописи ныне хранятся в Берлинской государственной библиотеке. Каталог опубликован в 2014 г. группой исследователей под руководством Паолы Бузи (*Schulz M. H. O. Cataloguing in the Time of Databases. The Example of P. Buzi's Catalogue of Coptic Manuscripts of the Staatsbibliothek zu Berlin. P. 173–199.*)

«Vigiliae Christianae». Том 75 (2021)

Uljas S., Landborg A., Müller M. Between the Superpowers. Some Remarks on the Role of Demons in Early Coptic Christianity. P. 237–252.

В данном номере журнала «Vigiliae Christianae» одна из публикаций посвящена роли демонов в раннем коптском христианстве. Речь идёт о статье, написанной при сотрудничестве трёх исследователей: Сами Ульямса из Уппсальского университета, Анн Ландборг, исследовательницы из Швеции, и Маттиаса Мюллера из Базельского университета.

В кратком введении описываются основные характеристики демонов из новозаветных текстов. В первой части статьи авторы предлагают анализ ключевых элементов ортодоксальной демонологии, содержащихся в сочинениях двух авторов египетского происхождения: в «Житии святого Антония» Афанасия Александрийского и в аскетических сочинениях архимандрита Шенутэ. Согласно авторам статьи, учение именно этих двух писателей, которые описывают демонов как врагов и обманщиков, представляющих угрозу духовной чистоте верующих, оказало влияние на всю коптскую христианскую литературу. В качестве примера, подтверждающего данный тезис, предлагается отрывок из «Изречений египетских отцов».

Во второй части статьи рассматриваются произведения, относящиеся к гетеродоксальным течениям, существовавшим среди египетских христиан. Речь идёт о коптских магических текстах, использовавшихся также в христианской народной среде. В них обращение к демонам отражает народное восприятие падших духов, истоки которого лежат в дохристианском амбивалентном отношении к демоническим сущностям.

Последняя часть исследования посвящена литературному образу демонов как «соразботников» праведников. Согласно авторам статьи, в некоторых коптских произведениях демоны изображаются инструментами для достижения спасения. К таким текстам относятся, например, бохайрская версия «Жития святого Пахомия», саидский текст «Мученичества святого Фоибамона Прехтского», а также «Мученичество святого апы Аполия». Данный феномен может интерпретироваться в качестве доказательства того, что отобразённое в магических текстах отношение к демонам как к источнику помощи не является ранним народным течением египетского христианства, а скорее отражает альтернативный теологический взгляд, основанный на идее того, что Бог создал добро и зло по определённой причине.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ
«ХРИСТИАНСКИЕ
ИСТОЧНИКИ»
(SOURCES CHRÉTIENNES)
ЗА 2023–2024 гг.

УДК 82-96 (27-29)

DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.006

В серии «Христианские источники» (Sources chrétiennes) в период с июня 2023 г. по февраль 2024 г. было выпущено десять томов, содержащих оригинальные тексты на древнегреческом и латинском языках. Каждый том, помимо издания источника, включает перевод на французский язык, вводные сопроводительные статьи, комментарии, примечания и индексы.

В июне 2023 г. в «Христианских источниках» впервые за всю историю серии появляется имя святителя Григория, епископа Турского (ок. 538/539 — ок. 593/594). Вышедший 635 том посвящён его книгам о чудесах святого Мартина («De uirtutibus sancti Martini»): *Grégoire de Tours. Les miracles de saint Martin / texte lat. (MGH. Scr. Mer. T. 1. Pars 1–2) de B. Krusch; introd., trad. et notes par L. Pietri. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 635). 480 p. ISBN 9782204154888. 69,00 €.*

Издание подготовила Люс Пьетри (Luce Pietri), почётный профессор Парижского университета IV-Сорбонны (l'Université Paris IV-Sorbonne). Л. Пьетри является специалистом по поздней Античности, защитила докторскую диссертацию на тему «Тур в период с IV по VI в.: рождение христианского города»¹. Ранее в «Христианских источниках» она работала над публикациями «Церковной истории» блж. Феодорита Кирского²

1 Pietri L. La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne. Paris: École française de Rome, 1983. (Collection de l'École Française de Rome; vol. 69).

2 Théodoret de Cyr. Histoire ecclésiastique: en 2 t. / texte grec (GCS; Bd. 5) par L. Parmentier et G. C. Hansen; annot. par J. Bouffartigue; introd. par A. Martin; trad. par P. Canivet; revue

и «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского³. В качестве источника использовался латинский текст с некоторыми критическими замечаниями Бруно Круша (1857–1940), который был опубликован в серии «*Monumenta Germaniae Historica: Scriptores Rerum Merovingicarum*»⁴ в 1885 г.⁵

Святой Мартин Милостивый (316–397), епископ Турский, является одним из самых почитаемых святых Франции. Апостол Галлии, как ещё его называют, вдохновлял многих латинских писателей. Первым собирателем его чудес был поэт Полен из Перигё (Paulin de Périgueux), записавший несколько посмертных чудотворений и сочинивший о них песнь («*Vita sancti Martini*»), которая уже была издана в «Христианских источниках»⁶. Сульпиций Север (363 — ок. 410/429), писатель и агиограф, записал его «Житие»⁷ и «Диалоги о добродетелях»⁸. Но самое пристальное внимание Мартин заслужил у святителя Григория Турского, который перенял «эстафету» у Полена и тщательно фиксировал чудеса с 573 г. (даты своего посвящения в епископа) вплоть до своей кончины в 594 г. Он составил большой сборник чудес в восьми книгах (в который вошли чудесные события из жизни Христа, апостолов, мучеников, блаженных и святых, в частности апостола Андрея). Из них четыре книги (с III по VI) посвящены турскому чудотворцу и являются содержанием данного тома. В них святитель Григорий подробно описывает более нескольких сотен чудес и исцелений святого, причём в ряде случаев автор является не только их личным свидетелем, но и непосредственным героем.

et notes par J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri et F. Thelamon. T. 1: Livres I–II. Paris: Cerf, 2006. (SC; vol. 501); *Idem*. Histoire ecclésiastique: en 2 t. / texte grec (GCS; Bd. 5) par L. Parmentier et G. C. Hansen; annot. par J. Bouffartigue; introd. par A. Martin; trad. par P. Canivet; revue et notes par J. Bouffartigue, A. Martin, L. Pietri et F. Thelamon. T. 2: Livres III–V. Paris: Cerf, 2009. (SC; vol. 530).

3 *Eusèbe de Césarée. Vie de Constantin / texte crit. par F. Winkelmann; trad. par M.-J. Rondeau; introd. et notes par L. Pietri. Paris: Cerf, 2013. (SC; vol. 559).*

4 Серия отредактированных текстов (преимущественно на латинском языке) с комментариями, издавалась с 1885 по 1920 гг.

5 *Gregorius Episcopi Turonensis. De virtutibus sancti Martini Episcopi / hrsg. von B. Krusch. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1885. (MGH SRM; vol. 1/2).*

6 *Paulin de Périgueux. Vie de saint Martin / introd., éd. crit., trad. et notes par S. Labarre. Paris: Cerf, 2016. (SC; vol. 581).*

7 *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin: en 3 t. / introd., texte et trad. par J. Fontaine. T. 1. Paris: Cerf, 1967. (SC; vol. 133); Idem. Vie de saint Martin: en 3 t. / comm. par J. Fontaine. T. 2: Commentaire (jusqu'à Vita 19). Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 134); Idem. Vie de saint Martin: en 3 t. / comm. et index par J. Fontaine. T. 3: Commentaire et index. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 135).*

8 *Sulpice Sévère. Gallus: Dialogues sur les «vertus» de saint Martin / texte crit., introd., trad. et notes par J. Fontaine et N. Dupré. Paris: Cerf, 2006. (SC; vol. 510).*

В этом же месяце вышел 636 том «Христианских источников», посвящённый святителю Кесарию (Цезарию), митрополиту Арелатскому (ок. 469/470 — ок. 542/543) и его «Комментарию на Апокалипсис»: *Césaire d'Arles. Commentaire de l'Apocalypse de Jean / texte crit., introd., trad. et notes par R. Gryson. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 636). 312 p. ISBN 9782204154895. 59,00 €.*

Публикацию (критическое исследование латинского текста, перевод, введение и примечания) подготовил Роджер Грисон, магистр богословия. Р. Грисон (1968–2008) сорок лет преподавал в Лувенском католическом университете (l'Université catholique de Louvain) в Бельгии и пятнадцать лет (1998–2013) возглавлял Старолатинский библейский институт (Vetus Latina Institut de Beuron), расположенный в бенедиктинском аббатстве Бойрон в Германии. Р. Грисон является специалистом по латинской Библии и латинским отцам, в особенности по текстологической и экзегетической традиции Откровения Иоанна Богослова. В «Христианских источниках» он издал трактат «О покаянии» («De paenitentia») свт. Амвросия Медиоланского⁹ и «Арианские схолии Аквилейского Собора»¹⁰.

Сочинение «Expositio in Apocalypsim» было составлено после 510 г., оно состоит из девятнадцати гомилий. «Комментарии» дошли до нас во фрагментах нескольких рукописей, в основном надписанных именем блж. Августина. Сочинение представляет собой компиляцию заметок, сделанных автором для собственных лекций примерно в 502 г., вскоре после хиротонии в епископа Арля, а также заметок, сделанных кем-то из аудитории. Это подробное, стих за стихом, толкование книги Апокалипсис, в котором слова экзегета перемежаются (достаточно беспорядочно) с тем, что запомнил его слушатель. Сочинение содержит фрагменты древних латинских переводов Апокалипсиса и в значительной степени повторяет комментарии своих предшественников — священномученика Викторина Петавского (230 — ок. 303/304), одного из первых латинских толкователей, и донатистского епископа Тихония Африканского¹¹ (370 — ок. 390/400), теоретика экзегетики.

9 *Ambroise de Milan. La Pénitence / texte lat. de O. Faller (CSEL; vol. 73); introd., trad. et notes par R. Gryson. Paris: Cerf, 1971. (SC; vol. 179).*

10 *Anonyme. Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée / texte lat., introd., trad. et notes par R. Gryson. Paris: Cerf, 1980. (SC; vol. 267).*

11 Стоит отметить, что в 2023 г. в издательстве ПСТГУ вышло «Толкование на Апокалипсис» Тихония Африканского, не сохранившееся как цельный текст, но реконструированное по многочисленным цитатам позднейших авторов и впервые переведённое на русский язык А. Г. Небольсиным, руководителем исследовательской группы «Научное изучение

В то же время интерпретация святителя Кесария сохраняет авторскую новизну, имеет выраженные ексекесиологические и пастырские черты и во многом христоцентрична. Например, под «древом жизни» (Откр. 2, 7; 22, 2) он понимает крест: «Нет древа, которое приносило бы плоды во все времена, кроме креста, который несут верующие; тем самым они орошаются водой из приснотекущей реки Церкви»¹².

В августе 2023 г. вышел 631-й том «Христианских источников», посвящённый ересиологическому трактату «Панарий», или «Ковчег» святителя Епифания Кипрского (ок. 315 — 403): *Épiphane de Salamine. Panarion. Livre I: Hérésies 1 à 25 / texte, introd., trad. et notes par A. Pourkier. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 631). 680 p. ISBN 9782204149587. 59,00 €.* Издание текста подготовила Алин Пуркье, почётный профессор греческой литературы Бургундского университета (Дижон, Франция). Ранее, в 1992 г., А. Пуркье опубликовала книгу «Ересиология Епифания Саламинского»¹³.

Трактат «Панарий» свт. Епифания направлен против восьмидесяти ересей и, по выражению самого святителя, должен был служить читателю «ларцом с противоядиями» против «укусов еретиков». Он был написан в 375–377 гг., состоит из трёх книг, разделённых на семь томов. Представленный 631-й том охватывает первые двадцать пять ересей. Он включает в себя: общее введение и краткое изложение всех восьмидесяти лжеучений; первый том первой книги с предисловиями, где описаны дохристианские течения (ереси 1–20)¹⁴: варварство, скифство, эллинизм (стоики, платоники, пифагорейцы), иудаизм и его направления, а также самарянство разных толков; первую часть второго тома первой книги (21–25 ереси): симониане, менандриане, сатурниане, василидиане, николаиты; и предшествующий этой части краткий трактат «О Воплощении». Помимо того, что «Панарий» является своего рода «пособием» по истории полемики христианства с еретиками II–IV вв., трактат содержит фрагменты утраченных текстов (иудеохристианских евангелий, послания Маркелла Анкирского и др.), что придаёт ему дополнительную ценность.

В том же месяце вышел 633-й том серии — переиздание первой книги «Стромат» Климента Александрийского (ок. 150 — ок. 215):

Апокалипсиса Иоанна Богослова» (*Небольсин А. Г. Тихоний Африканский и его реконструированный комментарий на Откровение Иоанна Богослова. М.: ПСТГУ, 2023*).

12 *Caesarius Arelatensis. Expositio in Apocalypsim 19, 18 // SC. 636. P. 273.*

13 *Pourkier A. L'Hérésologie chez Épiphane de Salamine. Paris: Beauchesne, 1992. (Christianisme antique; vol. 4).*

14 Цифры обозначают номера ересей согласно трактату.

Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate I (nouvelle édition) / texte crit., introd., trad. et notes par B. Pouderon. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 633). 568 p. ISBN 9782204154871. 53,00 €.

Издание подготовил Бернар Пудерон, почётный профессор Турского университета (l'Université de Tours, France), член Учёного совета и старший член Университетского института Франции. Б. Пудерон — специалист по греческим апологетам II в. (Аристид, Афинагор, Псевдо-Иустин) и по «Псевдо-Климентинам» — является редактором первых трёх (из шести) томов «Истории греческой христианской литературы»¹⁵ и соредактором тома «Ранних христианских сочинений»¹⁶ в книжной серии «Библиотека Плеяды» («Bibliothèque de la Pléiade»).

Первая книга «Стромат» была ранее издана в 1951 г. в 30-м томе¹⁷ и суммарно является пятнадцатым томом Климента Александрийского, изданным в «Христианских источниках». По сравнению с предыдущим, новое издание снабжено более точными аннотациями и богатым аппаратом, крайне необходимыми для работы с таким сложным текстом. Сочинение посвящено проблеме соотношения Божественного откровения и человеческого разума, веры и философии, христианской мудрости и мудрости языческой. Климент, как глубокий и думающий христианский учитель, показывает, что философия не противостоит вере, а наоборот обогащает и укрепляет её. В то же время он не увлекается слепым синкретизмом и не игнорирует возникающие противоречия, но, мимоходом цитируя ряд языческих авторов, искусно подмечает единое общее поле между греческой рациональностью и библейским откровением, отводя философии законное место «служанки» богословия. Первая книга «Стромат» также является важным источником по истории греческой литературы.

В ноябре 2023 г. был опубликован 634-й том «Христианских источников», который посвящён католической святой Гертруде

- 15 Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. T. 1: Introduction: problèmes et perspectives / sous la dir. de B. Pouderon et E. Norelli. Paris: Les Belles Lettres, 2016. (L'Âne d'or; vol. 59); Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. T. 2: De Paul apôtre à Irénée de Lyon / sous la dir. de B. Pouderon et E. Norelli. Paris: Les Belles Lettres, 2016. (L'Âne d'or; vol. 60); Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451. T. 3: De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée / sous la dir. de B. Pouderon. Paris: Les Belles Lettres, 2017. (L'Âne d'or; vol. 65).
- 16 Premiers écrits chrétiens / sous la dir. de B. Pouderon, J.-M. Salamito et V. Zarini. Paris: Gallimard, 2016. (Bibliothèque de la Pléiade; vol. 617).
- 17 *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate I / introd. par C. Mondésert, trad. et notes par M. Caster. Paris: Cerf, 1951. (SC; vol. 30).*

Хельфтской (1256–1302): *Gertrude d' Helfta. Œuvres Spirituelles*. Т. 6: Le manuscrit de Leipzig / texte crit. de E. Tealdi et M.-H. Deloffre; introd., trad. et notes par M.-H. Deloffre. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 634). 408 p. ISBN 9782204153317. 36,00 €.

Издание было подготовлено Мари-Элен Делофр и Элеаной Тильди. Сестра Мари-Элен закончила Высшую нормальную школу (École Normale Supérieure), ныне монахиня бенедиктинского монастыря Сен-Мишель в Кергонане (l'Abbaye Saint-Michel de Kergonan, Plouharnel), в котором преподаёт богословие. Элеана Тильди — доктор философии католического университета Святого Сердца в Милане (Université catholique du Sacré-Coeur de Milan).

В период с 1967 по 1986 г. Институт христианских источников опубликовал историческое издание пяти книг «Вестника божественной любви» Гертруды Великой¹⁸, шедевра мистической литературы, в котором святая свидетельствует о существовании и действии благодати в её жизни. Рукопись, обнаруженная в 2006 г. в Лейпциге и представленная в этом томе, проливает свет на происхождение сочинений цистерцианской монахини и предоставляет нам новые ценные сведения. Манускрипт был создан в Саксонии в первой половине XIV в. (датируется 1307 г.) и состоит из вступления в виде антологии святоотеческих текстов о духовной жизни (блж. Августина, Ришара Сен-Викторского и Бернара Клервоского), предисловия, написанного автором и составительницей всего произведения — некой сестрой Н., озаглавившей его как «Памятник изобилию Божественной сердечности» («Mémorial de l'abondance de la suavité divine...»), — и непосредственно самого жизнеописания Гертруды, в котором повествуется об откровенных эпизодах её духовной и литургической жизни. Стоит отметить, что текст содержит много общего со второй книгой «Вестника»¹⁹, но в то же время и ряд оригинальных особенностей, поэтому институт принял решение издать его отдельно, а не переиздавать «Вестник» с учётом новонайденных

18 *Gertrude d' Helfta. Œuvres Spirituelles*: en 5 t. T. 1: Les Exercices / texte lat., introd., trad. et notes par J. Hourlier et A. Schmitt. Paris: Cerf, 1967. (SC; vol. 127); *Eadem. Œuvres Spirituelles*: en 5 t. T. 2: Le Héraut (Livres I–II) / texte crit., introd., trad. et notes par P. Doyère. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 139); *Eadem. Œuvres Spirituelles*: en 5 t. T. 3: Le Héraut (Livre III) / texte crit., introd., trad. et notes par P. Doyère. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 143); *Eadem. Œuvres Spirituelles*: en 5 t. T. 4: Le Héraut (Livre IV) / texte crit., trad. et notes par J.-M. Clément, M. de Steenbrugge, les mon. de Wisques et B. de Vregille. Paris: Cerf, 1979. (SC; vol. 255); *Eadem. Œuvres Spirituelles*: en 5 t. T. 5: Le Héraut (Livre V) / texte crit., trad., notes et index par J.-M. Clément, les mon. de Wisques et B. de Vregille. Paris: Cerf, 1986. (SC; vol. 331).

19 *Gertrude d' Helfta. Œuvres Spirituelles*. Т. 2.

источников. В этот том вошёл только первый раздел Лейпцигского манускрипта, поэтому в «Христианских источниках» планируется издание второго тома, посвящённого данному сочинению.

В этом же месяце был опубликован 638-й том, в который вошёл трактат Тертуллиана (ок. 155/160 — ок. 220/240) «О воскресении плоти»: *Tertullien. La résurrection de la chair / texte crit., texte lat., app. et notes par P. Podolak; introd. gén. par P. Siniscalco; trad. par M. Moreau. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 638). 680 p. ISBN 9782204153324. 69,00 €.*

Выпуск 638-й суммарно является двадцать третьим томом «Христианских источников», посвящённых наследию Тертуллиана. Над текстом работало трое учёных. Вступительная статья принадлежит недавно почившему Паоло Синискалько (1931–2022), профессору истории христианства из университета Сапиенца в Риме (l'Université La Sapienza) и специалисту по Тертуллиану. В 2006 г. в «Христианских источниках», в сотрудничестве с М. Пуарье и П. Маттеи, он опубликовал трактат «О единстве Церкви» сщмч. Киприана Карфагенского²⁰. Перевод латинского текста был осуществлён Мадлен Моро (1920–2011²¹), заслуженным преподавателем латинской литературы университета Гренобля (L'Université Grenoble Alpes). Данный перевод был опубликован ещё в 1980 г. в серии «Отцы в вере» («Les Pères dans la foi»)²². Наконец, новое критическое исследование текста, аннотации и аппарат подготовил Пьетро Подолак, приглашённый профессор Института патристики Августинианум. П. Подолак защитил докторскую диссертацию по Дионисию Ареопагиту в Пизанском университете в 2006 г., является научным сотрудником университета Ка-Фоскари в Венеции и автором нескольких десятков патрологических работ, значительная часть которых посвящена Тертуллиану.

«О воскресении плоти» («De resurrectione carnis») — полемический трактат, состоящий из 63-х глав, написанный ок. 211–212 гг. и направленный против языческой философии, гностиков и еретиков (Валентина, Апеллеса, Василида, Маркиона). Во II в. плоть, эта видимая составляющая человека, мыслилась как абсолютно недостойная и неспособная к участию в спасении человеческой души. Именно этим обусловлен основной

20 *Cyprien de Cyr. L'unité de l'Église / texte crit. de M. Bévenot (CCL 3); introd. par P. Siniscalco et P. Mattei; trad. par M. Poirier; appar., notes, append. et ind. par P. Mattei. Paris: Cerf, 2006. (SC; vol. 500).*

21 Пропала без вести в 2011 г.

22 *Tertullien. La résurrection des morts / introd., anal. et notes par J.-P. Mahé, trad. par M. Moreau. Paris: Desclée de Brouwer, 1980. (Les Pères dans la Foi).*

лейтмотив произведения, наиболее ярко выраженный Тертуллианом в VIII главе: «Плоть есть якорь спасения» («Caro salutis est cardo»)²³. Трактат продолжает мысль ряда произведений «О воскресении», приписываемых Афинагору и Иустину, а также полемических сочинений Иринея Лионского и Ипполита. Исключительность произведения знаменитого карфагенского апологета состоит не только в том, что он посвятил теме плоти целое сочинение, но и в продуманности и структурированности текста: логически аргументированная апология достоинства телесной составляющей человека (гл. 4–17) подкреплена глубокой экзегезой библейских текстов (гл. 18–51) и завершается размышлением о воскресении и состоянии воскресших тел в эсхатологическом ключе (гл. 52–62).

В декабре 2023 г. было опубликовано ещё два тома. **Выпуск 637-й** посвящён первой книге блаженного Иеронима Стридонского (ок. 347 — ок. 419/420) «Против Иовиниана»: *Jérôme. Contre Jovinien. Livre I / texte crit., introd., trad. et notes par L. Savoye. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 637). 560 p. ISBN 9782204151597. 54,00 €.*

Иовиниан, «христианский Эпикур», утверждал равенство всех христиан, независимо от их статуса, обесценивал аскетический подвиг и уравнивал монашество и супружество. Противостоя ему, блж. Иероним в 393 г. написал против него трактат в двух книгах, первая из которых полностью посвящена демонстрации превосходства девства над браком. В полемическом пылу он делает резкие выпады против супружеской жизни, что, в свою очередь, вызывает неоднозначную реакцию в Риме. Таким образом, «дело Иовиниана» свидетельствует о бушевавших в последние годы IV в. спорах вокруг аскетизма.

Публикацию подготовила Люс Савуа (Luce Savoye) — специалист по классической литературе, которая посвятила этому полемическому трактату докторскую диссертацию, защищённую в Сорбонне в 2004 г. Опровергая еретическое учение Иовиниана (который вскоре был отлучён от Церкви), Иероним Стридонский демонстрирует не только глубокие экзегетические познания, но и прибегает к широкому использованию языческой риторики. Некоторые аргументы он заимствует из трактата Тертуллиана «О целомудрии», но также обращает внимание, что девство высоко ценилось и в языческом обществе, особенно у стоиков, поэтому обращается к сочинению Сенеки «О браке» и ряду других. Несмотря на то, что данный труд вифлеемского монаха вызвал появление множества противников, критику и споры, он является шедевром

риторики и полемической аргументации. Впоследствии резкие позиции Иеронима относительно брака были сглажены блж. Августином.

Содержанием **641-го тома** является вторая книга «Толкования на Евангелие от Иоанна» святителя Кирилла Александрийского (376–444): *Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. Livre II / texte grec, introd., trad. notes et index* par B. Meunier. Paris: Cerf, 2023. (SC; vol. 641). 576 p. ISBN 9782204158893. 49,00 €.

Критическое исследование греческого текста, впервые полностью переведённого на французский язык, введение и аппарат подготовил Бернар Менье, научный сотрудник CNRS²⁴. В 1997 г. Менье защитил докторскую диссертацию по христологии свт. Кирилла²⁵. В «Христианских источниках» он уже опубликовал первую книгу «Толкования на Евангелие от Иоанна»²⁶, а также участвовал в переводе посланий александрийского святителя²⁷.

«Толкование на Евангелие от Иоанна» свт. Кирилла — монументальное экзегетическое сочинение, написанное между 424–427 гг. и состоящее из двенадцати книг. Оно по праву считается одним из самых богатых святоотеческих комментариев, в котором каждый стих Евангелия планомерно разбирается автором с учётом триадологического, христологического, сотериологического и пастырского аспектов. Вторая книга охватывает толкование Ин. 1, 29 — 5, 34, повествующие о таких событиях, как беседа с Нафанаилом, чудо в Кане Галилейской, диалог с Никодимом, беседа с самарянкой, исцеление расслабленного у купальни Вифезда. По сравнению с предыдущей, более догматизированной книгой, она выделяется большим вниманием к конкретным деталям и заметным церковно-практическим, пастырским акцентом. Экзегеза свт. Кирилла во второй книге всё же сохраняет и догматическую составляющую. В частности, свт. Кирилл отстаивает божественность Сына

24 Centre National de la Recherche Scientifique — Национальный центр научных исследований Франции.

25 Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris: Beauchesne, 1997. (Théologie historique; vol. 104).

26 Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. T. 1: Livre I / texte grec, introd., trad. notes et index par B. Meunier. Paris: Cerf, 2018. (SC; vol. 600).

27 Cyrille d'Alexandrie. Lettres festales: en 3 t. T. 1: I–VI / introd. gén. par P. Évieux; introd. crit. et texte grec par W. H. Burns; trad. et annot. par L. Arragon, M.-O. Boulnois, M. Forrat et B. Meunier. Paris: Cerf, 1991. (SC; vol. 372); *Ibid.* Lettres festales: en 3 t. T. 2: VII–XI / sous la dir. de P. Évieux; trad. et annot. par L. Arragon, P. Évieux, R. Monier. Paris: Cerf, 1993. (SC; vol. 392). *Ibid.* Lettres festales: en 3 t. T. 3: XII–XVII / texte grec par W. H. Burns; trad. et notes par M.-O. Boulnois et B. Meunier. Paris: Cerf, 1998. (SC; vol. 434).

в искусной полемике против Евномия — одного из главных представителей аномейства (направление арианства), проповедовавшего существенное различие Сына с Отцом.

Первые февральские выпуски нового 2024 г. серии «Христианских источников» посвящены наследию двух одноимённых отцов Церкви. Содержанием **642-го тома** являются X и XI книги «Писем» папы Григория I Великого (Двоеслова) (ок. 540 — 604): *Grégoire le Grand. Registre des lettres*. Т. 6: Livres X–XI / texte lat. de D. Norberg (CCSL 140A); introd., trad. et notes par B. Judic. Paris: Cerf, 2024. (SC; vol. 642). 448 p. ISBN 9782204157544. 59,00 €.

Свт. Григорий написал более восьмисот писем, собранных в XIV книгах, часть которых уже была опубликована в серии: книги I–II²⁸, III–IV²⁹ и XII–XIV³⁰. В 642-й том вошли книги X и XI. В качестве оригинального латинского текста была использована версия Д. Норберга (1909–1996), опубликованная в серии «Corpus christianorum» в 1982 г.³¹ Перевод, вступление и примечания подготовил Бруно Юдик, почётный профессор истории Средневековья Турского университета. Что касается серии «Христианские источники», Б. Юдик принимал участие в публикации «Пастырского правила»³² и «Сорока бесед на Евангелия»³³ Григория Великого, а также является автором нескольких монографий, в частности посвящённых св. Мартину Турскому³⁴.

«Registrum epistularum» — эпистолярное наследие Римского понтифика, адресованное различным церковным и государственным деятелям.

- 28 *Grégoire le Grand. Registre des lettres*. Т. 1*: Livre I / texte, introd., trad., notes et append. par P. Minard. Paris: Cerf, 1991. (SC; vol. 370); *Ibid.* Registre des lettres. Т. 1**: Livre II / texte, introd., trad., notes et append. par P. Minard. Paris: Cerf, 1991. (SC; vol. 371).
- 29 *Grégoire le Grand. Registre des lettres*. Т. 2: Livres III–IV / texte lat. de D. Norberg (CCSL 140A); introd. et notes par M. Reydellet; trad. par P. Minard et M. Reydellet. Paris: Cerf, 2008. (SC; vol. 520).
- 30 *Grégoire le Grand. Registre des lettres*. Т. 7: Livres XII–XIV / texte lat. de D. Norberg (CCSL 140A); introd., trad. et notes par M. Reydellet. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 612).
- 31 *S. Gregorii Magni Registrum epistularum: Libri VIII–XIV, Appendix* / ed. D. Norberg. Turnholti: Brepols, 1982. (CCSL; vol. 140A).
- 32 *Grégoire le Grand. La Règle pastorale*. Т. 2: Livres III–IV / texte crit. par F. Rommel; trad. par C. Morel; introd., notes et index par B. Judic. Paris: Cerf, 1992. (SC; vol. 382).
- 33 *Grégoire le Grand. Homélie sur l'Évangile*. Т. 1: Livre I (Homélie 1–20) / texte lat., introd., trad. et notes par R. Étaix, C. Morel et B. Judic. Paris: Cerf, 2005. (SC; vol. 485); *Idem. Homélie sur l'Évangile*. Т. 2: Livre I (Homélie 21–40) / texte lat., introd., trad. et notes par R. Étaix, G. Blanc et B. Judic. Paris: Cerf, 2008. (SC; vol. 522).
- 34 *Judic B. Saint Martin de Tours*. Paris: Presses de la Renaissance, 2017. (Les grandes figures de la spiritualité chrétienne).

Послания хорошо передают судьбу западной Церкви VI в., исторический облик эпохи, в которой жил святитель, характеризуют его личность и мировоззрение. Книги X и XI охватывают девятый и десятый годы его понтификата, то есть период с сентября 599 г. по август 601 г., который отличался сильной политической нестабильностью. Италия в то время страдала от непрекращающихся войн, эпидемий и даже наводнений, что побудило автора говорить о конце света. Эти письма, «пропитанные» эсхатологическим настроением, богаты самым разнообразным содержанием: литургика, экзегетика, богословие, каноническое право, образование клириков, управление монастырями, отношения между Востоком и Западом и многое другое.

В последний на данный момент 644-й том вошли пять гомилий (VI–X) свт. Григория Нисского на Песнь песней (ок. 335 – 394): *Grégoire de Nysse. Homélie sur le Cantique des cantiques. T. 2: Homélie VI–X / texte grec de H. Langerbeck (GNO VI); trad. par M. Canévet; introd. et notes par M. Canévet et F. Vinel. Paris: Cerf, 2024. (SC; vol. 644). 328 p. ISBN 9782204157537. 49,00 €.*

В качестве оригинального греческого текста была использована версия под редакцией Г. Лангеберка³⁵ (GNO VI), которая отличается тщательным отслеживанием источников и учитывает сирийскую традицию. Публикацию подготовили Мариет Канвэ и Франсуаза Винель. В 2021 г. под их редакцией в «Христианских источниках» уже вышли первые пять гомилий³⁶. М. Канвэ — представитель Страсбургского университета (Université de Strasbourg), более полувека занимается изучением творчества свт. Григория, защитила диссертацию по библейской герменевтике Великого Каппадокийца³⁷. В поле её интересов входят и другие отцы-каппадокийцы, а также Филон Александрийский, по творчеству которого она опубликовала две монографии³⁸. Вторая участница проекта, Ф. Винель (Université de Strasbourg), работает в области исследования Септуагинты и греческих отцов. Ранее она подготовила к публикации том по Книге Екклесиаста в серии

35 *Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum / ed. H. Langerbeck. Leiden: E. J. Brill, 1960. (GNO; vol. 6).*

36 *Grégoire de Nysse. Homélie sur le Cantique des cantiques. T. 1: Homélie I–V / texte grec de H. Langerbeck (GNO VI); trad. par M. Canévet; introd. et notes par M. Canévet et F. Vinel. Paris: Cerf, 2021. (SC; vol. 613).*

37 *Canévet M. Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu. Paris: Etudes Augustiniennes, 1983.*

38 *Canévet M. Philon d'Alexandrie: maître spirituel. Paris: Cerf, 2009. (Initiations générales); Eadem. Le discernement spirituel à travers les âges. Paris: Cerf, 2014. (Epiphanie).*

«Александрийская Библия»³⁹, а в «Христианских источниках» — «Гомилии на Екклесиаста» свт. Григория Нисского⁴⁰ и «Вопросоответы к Фалассию» прп. Максима Исповедника⁴¹.

Весь комментарий состоит из пятнадцати гомилий, произнесённых святителем на церковных собраниях в начале 390-х гг. Несмотря на то, что они заканчиваются на 9-м стихе 6-й главы (всего в книге «Песнь песней» 8 глав), они представляют собой единое, законченное произведение. В своей экзегезе свт. Григорий не только останавливается на «букве», но и стремится найти в книге «сокровенный смысл», упущенный Оригеном. В образе жены он аллегорически видит образ души и Церкви как Невесты Жениха-Христа. Первые пять гомилий заканчиваются на последнем 17-м стихе 2-й главы, когда завершены все этапы очищения и восстановления красоты Невесты. Гомилии с VI по X охватывают раздел с начала 3-й главы по 2-й стих 5-й главы, в котором Невеста-Церковь непрестанно стремится полностью сочетаться со своим Возлюбленным — Христом. Описание тела Невесты (Песн. 4, 1–7; Гомилия VII) Григорий Нисский связывает с образом Церкви как Тела Христова апостола Павла (см. 1 Кор. 12, 13.27), что позволяет святителю показать, как растёт вечно возобновляемое, «от начала до начала» (Гомилия VIII), единство Церкви в её различных членах и функциях. «Мирра» (Песн. 4:6, 14) из простого благовония (Песн. 1, 2.12; Гомилия III) становится символом смерти и поводом для толкования «сада», в который придёт возлюбленный и будет вкушать плоды его (Песн. 4, 16), как Воплощения Христова (Гомилия X). Такой метод толкования позволяет свт. Григорию найти в Книге Песнь песней духовный и церковно-практический смысл.

Александр Дмитриевич Пономарёв

39 La Bible d'Alexandrie LXX. T. 18: L'Ecclésiaste / trad. du texte grec, introd. et notes par F. Vinel. Paris: Cerf, 2002.

40 *Grégoire de Nysse*. Homélie sur l'Ecclésiaste / texte grec de P. Alexander; introd., trad., notes et index par F. Vinel. Paris: Cerf, 1996. (SC; vol. 416).

41 *Maxime le Confesseur*. Questions à Thalassios: en 3 t. / introd. et notes par J.-C. Larchet; trad. par F. Vinel. T. 1: Questions 1 à 40. Paris: Cerf, 2010. (SC; vol. 529); *Idem*. Questions à Thalassios: en 3 t. / notes par J.-C. Larchet; trad. par F. Vinel. T. 2: Questions 41 à 55. Paris: Cerf, 2012. (SC; vol. 554); *Idem*. Questions à Thalassios: en 3 t. / notes par J.-C. Larchet; trad. par F. Vinel. T. 3: Questions 56 à 65. Paris: Cerf, 2016. (SC; vol. 569).

РЕЦЕНЗИИ



ИСТОКИ РАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ: КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

общ. ред. Р. В. Светлова. СПб.: РХГА, 2023. (Античные исследования). 210 с. ISBN 978-5-907613-51-5

УДК 82-95 (27-1) (82-96)

DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.007

Рациональная теология, согласно введению к этой коллективной монографии, представляет собой рационализацию духовного опыта и полностью синонимична философской теологии с той лишь разницей, что в рационализации бывает заинтересован сам носитель опыта, в то время как термин «философская теология» используется для более отстранённого указания на предмет (с. 5). Монография вышла в серии «Античные исследования». У истоков рациональной теологии на Западе лежит, конечно, античная философия. «Можно с уверенностью утверждать, — продолжает автор введения, — что античный опыт рациональной / философской теологии имел фундаментальное значение для формирования основных “фреймов” теологии христианской. Хотя он, безусловно, и не предопределял её содержания» (с. 7).

Авторами издания являются: Роман Викторович Светлов (р. 1963) — доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук БФУ имени И. Канта; священник Максим Сергеевич Никулин (р. 1984) — кандидат богословия, доцент СПбДА, доцент кафедры теологии РХГА; Рустам Баевич Галанин (р. 1979) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник РХГА; священник Максим Александрович Приходько (р. 1979) — кандидат философских наук, старший научный сотрудник БФУ имени И. Канта.

Четырнадцать глав, написанные в форме статей, авторы распределили между тремя частями: «Досократическая мысль», «Платон, Аристотель, эллинизм» и «Поздняя Античность». Однако прочитанные линейно статьи каждого из авторов настолько взаимосвязаны в плане метода,

стиля и научного интереса, что экспонировать их удобнее по отдельным авторам. При этом не получится полностью соблюсти тот хронологический принцип, который положен в основу оглавления монографии; впрочем, в случае рецензии это совсем не страшно. При этом авторов мы расположим таким образом, чтобы начать с изложения материала, который в структуре книги находится в самом начале, и чтобы в дальнейшем, по возможности, соблюдать постепенность.

Священник М. С. Никулин открывает сборник статьёй «Ионийская ноология: рецепция и критика» (с. 11–23). В кратком очерке взглядов первого греческого философа, Фалеса Милетского, автор определяет последнего как гилопсихиста, то есть мыслителя, «признающего оживлённость или одушевлённость материи» (с. 11). При этом автор отмечает, следуя известному доксографу Диогену Лаэртскому: Фалес «считал <...> что мир одушевлён и полон демонов и что божественная сила пронизывает и сообщает движение первичной влаге» (с. 11). Как совмещается тезис об одушевлённости самой материи с тезисом о божественной силе, остаётся неясно. Тем не менее в дальнейшем М. С. Никулин настаивает на том, что ионийцы были натуралистическими монистами, то есть признавали единственное и живое начало (с. 15). Это начало для них являлось также мировым умом (отсюда *ноология*). В статье разбирается учение Гераклита, Анаксагора и его учеников. В заключение автор приводит две позиции относительно ионийской ноологии: А. Ф. Лосева, который считал ионийцев материалистами, наделявшими материю жизненными и ментальными свойствами (фактически, именно этой позиции придерживается сам автор); и А. В. Лебедева, который приписывал ионийцам «ментализм» в смысле идеализма. Поскольку обе точки зрения не лишены оснований в источниках, Никулин делает вывод, что «проблема раннегреческого идеализма остаётся открытой» (с. 22).

В следующей статье «Ноология и рациональная теология италийцев» (с. 24–32) за ранними философами Великой Греции — прежде всего за Пифагором и Эмпедоклом — уже однозначно признаётся онтологический дуализм (с. 30). Переходя же к Пармениду и его школе, «можно согласиться с тезисом А. В. Лебедева о том, что элеаты восприняли базовые положения пифагореизма, но ввели две инновации, а именно заменили дуалистическую метафизику идеалистическим монизмом и перешли в рациональной теологии от математико-нумерологического символизма к логико-дедуктивной аргументации» (с. 31).

Третья статья носит название «Философия математики Платона в контексте его ноологии и теологии» (с. 122–132). В ней обсуждаются

философские вопросы, связанные с античной математикой, и практически нет богословского содержания. Только в конце автор приходит к выводу: «Ценность математики, прежде всего, состоит в том, что она учит абстрактному мышлению, необходимому для приближения к истинному, умопостигаемому и божественному миру» (с. 131).

В четвёртой и последней статье «Ноология и теология Плотина» (с. 199–210) М. С. Никулин рассматривает, как завершился процесс развития античного учения об уме в системе раннего неоплатонизма. Теология Плотина, замечает автор, есть его «генология», то есть философия происхождения мирового Ума и других божественных сущностей из Единого (с. 202). При этом собственно учение об Уме (*ноология*) занимает в творчестве античного мыслителя место *рациональной теологии* (с. 208). При этом экспозиция системы Плотина вызывает вопросы, а именно: в начале статьи автор приводит известное мнение о том, что в одном из трактатов пятой эннеады Плотина (его ученик Порфирий дал трактату название «О трёх начальных ипостасях») «для Плотина и Порфирия три Ипостаси суть не Единое, Ум и Душа, но Ум, Душа и Космос» (с. 202)¹, но никак не показывает этого из текста самой эннеады.

Р. Б. Галанин открывает свою серию из трёх статей темой «Софистика в поисках причин возникновения религии. Случай “Сизифа”» (с. 33–60). Сатиrowsкую драму «Сизиф» некоторые доксографы приписывают афинскому тирану Критию (V в. до н. э.), причём авторство считается сомнительным. В статье разбирается и вопрос об авторстве, и проблема интенции сохранившегося фрагмента — речи Сизифа, которая представляет собой критическую гипотезу возникновения религии. В Критии часто видят атеиста, но это, как показывает Р. Б. Галанин, недостаточно обосновано. Более близко к истине предположение, что гипотеза об изобретении богов, артикулируемая от лица Сизифа (при этом не ясно, согласен ли с ним автор драмы), аналогична гипотезам, которые высказывались на эту тему софистами. В статье довольно подробно разбираются соответствующие высказывания Продика, Протагора, Горгия и Исократа. В конце публикации напечатан сам фрагмент драмы в древнегреческом оригинале и переводе.

1 С мнением этим солидаризируется, например, Ю. А. Шичалин в статье «Плотин» в Большой Российской энциклопедии (*Шичалин Ю. А. Плотин // Большая Российская энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 2014. Т. 26. С. 443–444*). Никулин просто ссылается на: *Boulnoise M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1994. (Collection des Études Augustiniennes: Série Antiquité; vol. 143). P. 217–218.*

Статья «Религия Сократа» (с. 61–92) посвящена гипотетической реконструкции религиозных взглядов и практик исторического Сократа. Основные темы здесь две — молитвы (а также другие культовые действия, к которым регулярно, по свидетельству античных биографов, обращался Сократ) и таинственный даймоний, руководивший Сократом при жизни. Р. Б. Галанин с большим доверием относится ко всем проявлениям обрядового благочестия афинского философа, даже к его просьбе принести петуха в жертву Асклепию после того, как он сам выпьет цикуты (отмечается, что существуют, минимум, пятнадцать версий интерпретации этой просьбы: с. 66, примеч. 3), а также к желанию Сократа возлить часть цикуты в честь богов. С такой же серьёзностью, на наш взгляд местами несколько избыточной, разбираются теории даймония: был ли это голос разума, иррациональный порыв или что-то иное, столь же определённое. Р. Б. Галанин трактует это как «мистический религиозный опыт» (с. 86). Глубоко спорным выглядит авторский тезис о том, что в сократическом диалоге Платона «Ефтифрон» «добродетель была некоторым образом поставлена над богами» (с. 65). Такой взгляд игнорирует и открытый финал диалога, и поставленную в нём проблему логического круга, который едва ли может быть разомкнут простым принятием одной из двух версий.

Третья статья Галанина — «Теология Эрота в ранней Стое» (с. 143–160) — представляет собой анализ стоического учения о любви как объединяющей мироздание силе. Согласно выводам автора, «стоическое коммунистическое, эротическое планетарное сообщество, представляющее собой единство живой, неживой, социальной, человеческой и нечеловеческой природы, — это и есть бог, а бог — это большое тело, которому, как и всякому телу, не чуждо всё телесное», и т. д. (с. 158).

Р. В. Светлов, выступивший редактором всего сборника, начинает свою первую статью «Теология в контексте драматургии платоновских текстов» (с. 93–105) с описания «драматического» подхода к диалогам Платона. Этот подход характеризуется как более холистский по сравнению с прочими (с. 93–94). «Драматургия платоновских текстов такова, что она постоянно заставляет нас рассматривать любой из высказанных его персонажами концептов, как минимум, в трёх контекстах: сюжета конкретного текста, лица, высказавшего этот концепт и, наконец, других диалогов Платона, где обсуждается та же или релевантная тематика <...> Ни одно из положений, высказанных платоновскими персонажами, не может быть оценено без учёта других его текстов, которые показывают, что Платон приучал своих читателей к постепенному выработыванию “стереометрического” взгляда на исследуемый объект. Такой

взгляд подразумевает, как минимум, два источника <...> — рассмотрение проблемы с точки зрения умопостигаемого и с точки зрения нашей экзистенциальной заинтересованности в знании, образом чего выступают платоновские Логос и Эрос» (с. 103). Данный подход к диалогам не позволяет игнорировать высказывания афинского мыслителя, касающиеся религиозных тем, как нечто всегда второстепенное. «Довольно часто учёные XIX–XX вв. рассматривали “теологические” идеи Платона либо как дань условностям его времени, либо как попытку укрыться от потенциального религиозного преследования в связи с законами об асебии. На наш взгляд, такой подход как раз является условностью эпохи позднего Модерна — просто многим нашим современникам странно видеть у человека, диалектике и политической философии которого мы учимся до настоящего момента, “опровергнутые” наукой и идеологией последних веков теологические представления» (с. 95). Как же выстраивается теология Платона? Светлов указывает, что она неразрывно связана с его антропологией (с. 103). Именно из антропологических предпосылок исходит стратегия Платона: «...не оставлять без рассмотрения вопрос о богах как экзистенциально важный для человека — вопреки запрету, наложенному на это афинским законодательством» (с. 104).

В следующей публикации «Апофатика Платона» (с. 106–112) Светлов продолжает рассматривать богословские вопросы в пространстве платоновских диалогов. Здесь на первый план, конечно, выходит проблема Единого, с остротой и необычайной сложностью (заставляющей многих исследователей видеть в ней только лишь умственное упражнение) поставленная в диалоге «Парменид» (с. 107). Согласно Светлову, как бы мы ни толковали взаимоотношения между гипотезами этого диалога, в целом «движение диалектической мысли видится Платону как апофатическая процедура. Само же благо в таком случае оказывается некоторой неопределимой в самой себе очевидностью» (с. 109).

Продолжает платоновский ряд статья «“Алкивиад I” и происхождение “аргумента от аналогии”» (с. 113–121). Аналогия — слабый тип умозаключений, лежащий в основе суждений здравого смысла; но несмотря на эту слабость она в состоянии продемонстрировать рациональность того или иного суждения. В первой половине минувшего века применительно к теологии такую аргументацию развил американский эпистемолог Алвин Плантинга, утверждающий, что вера в Бога аналогична вере в сознание других людей². В платоновском «Алкивиаде», полагает

2 *Plantinga A. God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. Ithaca (N. Y.); London: Cornell University Press, 1967.*

Светлов, тоже имеется аналогия с «другим сознанием», но не просто другим, а сознанием просвещённым, воплощением которого выступает Сократ (с. 118). «Космос управляется разумной божественной причиной, и только тот, кто открыл это, способен через мироздание обнаружить и воспитать разумность в себе. Только такой человек (то есть Сократ) в состоянии стать Космосом для ученика» (с. 120). В статье «Феофил Антиохийский и аргумент от аналогии» концепция Плантинги более детально сопоставляется с апологией веры в Бога в «Первом послании к Автолику» св. Феофила Антиохийского (с. 191–198).

Ещё одна статья Светлова, под заглавием «Концепция эвдемонии в контексте аристотелевской теологии» (с. 133–142), посвящена той связи, которая существует между этикой счастья Аристотеля и его представлением о божественном начале человеческой природы. Автор приходит к выводу, что в перспективе бессмертия интеллекта этическая программа Аристотеля представляет собой своего рода систему упражнений (с. 140).

Священник М. А. Приходько обращается к наследию Филона Иудея и св. Иустина Философа. В статье «Теология и антропология Филона Александрийского» (с. 161–174) он выделяет стоические черты теологии (особенно логологии) Филона на фоне его расхождения с платонизмом в трактовке индивидуальной души (с. 164). Человек, согласно Филону, имеет два разума: земной (универсальный) и небесный (личный); в высшей фазе развития земной человеческий разум связывает творение с Богом (с. 169).

В статье «Иустин о богопознании» (с. 175–190) Приходько проясняет логологическую терминологию святого апологета, в частности указывая на то, что выражение *λόγος σπέρματικός* правильно переводить как «Логос-сеятель» (с. 185). Теория «христиан до Христа» у св. Иустина не сводится к «воровству эллинов» у Моисея, но «человеческую разумность Иустин понимает как некий начальный пророческий дар» (с. 188). Кроме того, «теория естественного откровения Иустина включает в себе два основных аспекта. Первый может быть рассмотрен как некий парадокс: постулирование универсального значения Христа и христианства на основании общего разумного принципа, присущего всем людям, с одной стороны, и категорическое утверждение неспособности человеческого разума и рациональности познать подлинную, божественную истину — с другой. Второй аспект — это указание на причастность разума к универсальному Божественному Промыслу и домостроительству, совершаемому Христом-Логосом в истории» (с. 189).

В целом рассматриваемая монография концентрирует в себе ценный материал, и это касается как античных источников и научной литературы, так и собственных идей авторов. Однако нельзя не заметить, хотя бы в силу их частотности, опечатки, ошибки согласования (например, на с. 33) и другие досадные недочёты. Так, на с. 26 цитируется Бриссон, но в списке литературы его нет³; при ссылке на Варрона неверно указано место из сочинения св. Августина Блаженного «О граде Божием» (с. 6); изречение Гераклита ἦθος ἀνθρώπων δαίμων (фр. В119) неправильно (или, во всяком случае, без пояснения) переведено как «личность — божество человека» (с. 12); также название «Περὶ ἀθεῖότητος» («Об атеизме») ошибочно переведено как «Об атеистах» (с. 35). Наконец, в отдельных случаях вызывает недоумение и стиль, например: «Смог бы Сократ, если бы божество приказало ему совершить несправедное деяние, бесспорно, т. е. без рациональной рефлексии, исполнить его и, подобно кьеркегоровскому Аврааму, стать религиозным фанатиком, принеся в жертву богу, к примеру, своего сына? Оставим этот вопрос без ответа и лишь добавим, что человеколюбивая Античная эпоха, к счастью, не знала столь требовательных богов» (с. 87)⁴. Оставим без комментария этот пассаж и не будем перечислять, сколько раз встречается в нём *ignorantia*, заметим только, что его самоуверенный тон, пожалуй, производит не вполне серьёзное впечатление.

Илья Сергеевич Вевурко

3 Здесь можно заметить, пользуясь случаем, что ссылки типа [Бриссон 2019] вообще сильно уступают по вразумительности, по возможностям добавления комментариев и пояснений, различения однофамильцев, по наглядности и по мн. др. параметрам традиционным сноскам, гонение на которые не имеет в себе ничего рационального.

4 В цитате сохранена пунктуация оригинала.



Грилихес Л., прот.

ДОМ ИИСУСА

М.: Никея, 2022. 272 с. ISBN 978-5-907457-83-6

УДК 82-95 (27-312) (2-31)

DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.008

Предлагаю вниманию читателей своё скромное мнение о замечательной книге протоиерея Леонида Грилихеса, доцента кафедры библеистики МДА. Сразу признаюсь, что целью моей рецензии является популяризация этой книги, стремление сделать её максимально известной, поскольку считаю, что её стоит прочитать не только специалистам в области библеистики и богословских наук в широком смысле, но и вообще всем, кто хоть мало-мальски интересуется Священным Писанием, прежде всего Евангелием. Ценность труда о. Леонида обусловлена тем, что в нём мы смотрим на евангельский мир «изнутри», глазами современников Иисуса Христа. Именно исследование исторического контекста искупительной жизни нашего Спасителя, насколько это вообще возможно, стало одной из основных задач работы о. Леонида. Благодаря этому «Дом Иисуса» может послужить исагогикой¹ и своеобразной пропедевтикой² также для тех, кто ни разу не открывал Библию, а быть может, даже и не слышал о ней, поэтому научный и миссионерский потенциал «Дома Иисуса», с моей точки зрения, несомненен. Наконец, отмечу, что лично знаю автора книги, под руководством которого в 2011–2012 учебном году начал изучать древнееврейский язык и сейчас продолжаю его изучать вместе с мишнаитским/раввинистическим еврейским языком в рамках семинаров по семитской реконструкции новозаветных текстов, поэтому для меня большая честь и ответственность писать настоящую рецензию. Искренне надеюсь, что смогу выполнить её максимально объективно, приглушая излишние субъективно-оценочные суждения.

1 От греческого слова εἰσαγωγή — «введение, ознакомление».

2 От греческого глагола προπαιδεύω — «предварительно учить».

Прежде чем приступить к анализу содержания книги, пожалуй, стоит отметить, что 8 ноября 2022 г. в Издательском совете РПЦ вручались дипломы и памятные призы лауреатам XVII открытого конкурса «Просвещение через книгу». Всего в конкурсе рассматривалось 159 изданий от 59 издательств России, Белоруссии и Польши. В результате члены конкурсной комиссии определили 62 лауреата. Книга «Дом Иисуса» на конкурсе получила признание: она заняла второе место в номинации «Лучшая духовно-просветительская книга», уступив первое место серии книг «Святоотеческое наследие и церковные древности» покойного профессора МДА Алексея Ивановича Сидорова (1944–2020)³. Также важно отметить, что книга о. Леонида стараниями Франсуазы Лост переведена с русского на французский язык⁴. Она уже получила несколько положительных отзывов, например, православного священника Жан-Клода Гурнада (Jean-Claude Gurnade)⁵.

Итак, сама книга состоит из двух разделов: «Дом Иисуса» (с. 7–143) и «Ветхий в Новом» (с. 145–266). Рассмотрим их в указанной последовательности.

«Дом Иисуса» по формальным признакам представляет собой интервью, а по сути — ответ исследователя на вопросы, которые возникли у него при изучении контекста жизни и спасительного служения Иисуса Христа. При этом контекст самый широкий — исторический, культурный, идейный (а вместе с ним и идеологический). Оглавление снабжает нас информацией о том, какие основные темы рассматриваются в первом разделе, однако в самой книге на полях мы обнаруживаем, что каждая тема делится на множество подтем (а также субподтемы и микро-темы), что позволяет максимально подробно очертить круг изучаемых вопросов. Для того чтобы изучить контекст земной жизни нашего Спасителя, о. Леонид обращается к Священному Писанию Ветхого и Нового Заветов, к межзаветной литературе, в частности к рукописям Мёртвого моря, к сочинениям Филона Александрийского и Иосифа Флавия, к Иерусалимскому и Вавилонскому Талмудам, мидрашам, к свидетельствам церковных писателей и другим источникам. Такое внушительное количество цитат из первоисточников является безусловной ценностью рецензируемой книги. При этом, цитируя Библию, о. Леонид зачастую

3 См. подробнее: Вручены награды XVII конкурса «Просвещение через книгу». URL: https://rop.ru/novosti/article_post/vrucheny-nagrady-xvii-konkursa-prosveschenie-cherez-knigu.

4 Grilikhès L., *archipr.* La Maison de Jésus / trad. du russe par Fr. Lhoest. Bron, 2023.

5 RCF Bordeaux. «Les chemins de l'orthodoxie»: la «maison» de Jésus. URL: <https://orthodoxie.com/rcf-bordeaux-les-chemins-de-lorthodoxie-la-maison-de-jesus/>.

предлагает и собственные переводы⁶. Также значимым представляется то, что книга снабжена необходимыми комментариями, а оригинальные слова передаются в русской транскрипции, что делает работу максимально доступной. Завершая внешний обзор первой части, отметим, что в ней обнаруживаются отступления (их четыре), в которых автор делится с читателем личным пониманием исторических событий, библейских тем и сюжетов, культурных вопросов и тому подобного, а также предлагает своё отношение к ним. Эти отступления набраны курсивом и при чтении их возникает впечатление живого общения с о. Леонидом, что значительно сокращает дистанцию между автором и читателем, позволяя последнему почувствовать себя собеседником, получающим компетентные ответы на предельно важные вопросы.

Для того чтобы охарактеризовать содержание первой части, необходимо выбрать фрагменты, производящие наибольшее впечатление. Однако это представляется непосильной задачей, поскольку буквально вся книга прочитывается на одном дыхании и в ней нет скучных, второстепенных или давно известных, набивших оскомину тем. Поскольку формат рецензии не позволяет проанализировать всю книгу, останавливаемся несколько произвольно лишь на фрагментах.

Итак, со с. 76 автор объясняет нам, почему он озаглавил свой труд «Дом Иисуса». Дело в том, что «**байт**⁷ на иврите — “дом”, но также и “школа”. Когда мы читаем, что “Дом Гиллея” спорил с “Домом Шаммая”, то это о споре двух школ, а школа — это учитель со своими учениками. Слово *ученики* (евр. **талмидим**⁸) указывает на определённый статус. Есть писцы, книжники, мудрецы (так сами себя называли фарисеи), но есть также ученики. В Евангелии от Иоанна Фома обращается к своим *сюммафетай*⁹ — “соученикам”, товарищам по школе (Ин. 11, 16)» (с. 76–77). В следующей подтеме о. Леонид рассматривает очень важный вопрос — «предмет изучения» в «домах» тех времён. Приведём цитату полностью:

6 В книге библейские цитаты, которые приводятся в полном соответствии с синодальным переводом, набраны курсивом, в то время как авторские переводы и корректировки цитат помещены в кавычках. Этот принцип отмечен во 2-й сноске: *Гриликес Л., прот.* Дом Иисуса. М., 2022. С. 14.

7 Здесь и далее в сносках будут приводиться еврейские и греческие слова, которые о. Леонид передаёт в русской транскрипции в полужирном начертании, в оригинальном виде, поскольку журнал рассчитан на более узкий, научный круг. В данном случае это לַיִת.

8 תלמידים.

9 Συμμαθηταί.

«Даже на современном иврите “школа” — **бейт сефер**¹⁰, “Дом Книги”. И израильские школьники каждое утро идут в “Дом Книги”. Современный школьник по традиции называется **талмид бейт сефер**¹¹ — “ученик Дома Книги”. Но ученик тех времён, в I в., — это тот, кто действительно посвятил себя целиком изучению Книги, Священного Писания, и той особой системе интерпретации и толкования Писания, которая представлена его учителем» (с. 77). Исследуя Библию, каждая школа имела свои методы, экзегетические подходы и приёмы: «...у фарисеев — миддот¹². У кумранитов — пешер¹³. У Филона — аллегория¹⁴. Иисус делал многое по-Своему. По-новому. Он предложил уникальный способ интерпретации и апелляции к Писанию через машаль¹⁵ — “притчу” — и Свою жизнь (см. Лк. 24, 27)» (с. 81).

Обратим внимание наших читателей на то, что самим притчам Иисуса Христа о. Леонид¹⁶ намерен посвятить следующую книгу, которая, как мне известно непосредственно от автора, уже в ближайшее время выйдет в свет.

Итак, «Дом Иисуса» — школа Иисуса, имеющая Учителя и учеников. И это существование школ и учеников как социальной категории было характерным для тех времён. При этом «каждая школа представляла собой братство или семью единомышленников, объединённых общим интересом. Интересом к Писанию» (с. 79–80). Сами ученики занимались изучением Писания, прежде всего Торы¹⁷, всю жизнь. Они представляли собой носителей не только устного предания («Торы на устах») — слов своего учителя, но и письменной Торы, а «за этим стоял большой труд и самоограничение. Чтобы запомнить, сохранить и в точности передать объёмы, сопоставимые с десятками книг, требовалось значительное

10 בית ספר.

11 תלמיד של בית הספר или תלמיד בית ספר.

12 מדה (мн. ч. מדות) — «мера, соотношение, норма, принцип».

13 פשר — «решение, разъяснение, интерпретация».

14 Ἀλληγορία — «иносказание».

15 מִשָּׁל — «поговорка, пример, иносказание; сказ, миф, басня».

16 *Грилихес Л., прот.* Дом Иисуса. С. 10.

17 Обратим внимание на то, что само слово תורה означает «наставление, учение, инструкция». См. подробнее: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford, 1907. P. 435. Оно происходит от глагола תר, семантическое поле которого включает в себя и такие значения, как «учить, наставлять, направлять» (Ibid. P. 434). Однако авторы Септуагинты основным словом для перевода תורה избрали не διδασκαλία (например) — «учение, наставление», а νόμος — «закон». С тех пор תורה традиционно переводится как «Закон» (к примеру, в Пешитте כְּסֻפְרָא, а в Вульгате — lex).

Иисус Христос посылает к книжникам и фарисеям (ложным мудрецам) не только подлинных книжников и мудрецов, но и пророков. Почему? По убеждению о. Леонида, «слово *пророк* в данном контексте говорит о том, что книжная мудрость апостолов идёт рука об руку с богообщением» (с. 84), что существенно отличало Его учеников от израильских интеллектуалов.

Стало быть, обнаруживается, что ещё во времена земной жизни нашего Спасителя Он и Его ученики представляли школу, альтернативную всем другим, а не просто какое-то маргинальное общество необразованных рыбаков во главе с бедным Сыном плотника. Более того, школа-дом Иисуса составляла конкуренцию другим школам:

«Здесь не просто полемика, а, если хотите, острая схватка двух школ, двух Домов. Первый Дом представлен фарисеями и их учениками. А второй — Дом Иисуса, то есть Сам Учитель и Его ученики. Которых Он хоть и называет теми же словами (книжники и мудрецы), но противопоставляет и ставит выше учеников фарисеев (**талмидей хахамим**)» (с. 85).

И всё же нам, людям XXI в., непонятно, почему Его ученики-мудрецы занимались рыбалкой и тому подобными «примитивными» занятиями? Это объясняется тем, что изучающие Тору были разными по происхождению и зачастую бедными. При этом им нельзя было брать ничего за обучение других Торе. Об этом свидетельствует трактат из Мишны *פְּרָקִי חֲבוּבָה* («Главы отцов»)²¹. В том же трактате засвидетельствовано, что даже обеспеченным книжникам и мудрецам приличествовало трудиться, поскольку это позволяло преображать нравственный облик²². Поэтому рабби Хилкия мотыжил землю; рабби Гиллель, глава Синедриона, был дровосеком, а после того, как переселился в Иерусалим, трудился на подённой работе; рабби Иегошуа бен Ханания из-за своей бедности занимался кузнечным делом или, по иной версии, изготавливал иголки (с. 46). В итоге мы видим, что «фарисеями и книжниками могли быть люди различного происхождения. Некоторые, вероятно незначительное число, происходили из священнических родов. Но упоминаются также плотники, торговцы, кожевенники, чесальщики

де-рабби Натан, верс. I, 37 и в Сота, 22b перечисляются семь типов недостойных фарисеев, и они также называются **прушим** (а не **хахамим**)».

21 «Не делай из слов Торы мотыгу, чтобы ею копать» (Авот, 4, 5) (Грилихес Л., прот. Дом Иисуса. С. 46).

22 «Хорошо занятие Торой совмещать с обычным ремеслом, потому что, занимаясь обоими, забываешь грех» (Авот, 2, 2) (Там же).

льна, подёнщики <...> Апостол Павел, ученик раббана Гамлиэля Старшего, шил палатки (см. Деян. 18, 3). “Фарисеи ведут строгий образ жизни и отказываются от всяких удовольствий” (Иосиф Флавий. Иудейские древности, 18, 1, 2) — так бывший фарисей Иосиф Флавий отрекомендовал своим римским читателям “первую философскую школу иудеев”» (с. 46–47).

Чтобы хоть как-то облегчить существование тем, кто посвятил свою жизнь изучению Торы (а ведь многие из них были семейными, что значительно отяжеляло и без того бедственное финансовое положение), они официально, согласно тому же трактату פְּרָקִי אֲבֹת, освобождались от налогов и общественных работ²³. В связи с этим о. Леонид приводит важное историко-социальное разъяснение следующего события из жизни Иисуса Христа: «В свете этого понятней становится евангельская история с дидрахмой (Мф. 17, 24–27), где сборщик налога на Храм не настаивает на уплате, но предлагает, как представляется, сделать добровольное пожертвование: *Учитель ваш не даст ли дидрахмы?*» (с. 79). Наконец, отметим, что занятие апостолов рыбалкой, а других книжников и мудрецов — простыми ремёслами было обусловлено не только социальным происхождением, но и тем, что они были призваны посвятить всю жизнь без остатка изучению Торы, что являлось весьма трудной задачей, но в то же время со спасительной перспективой:

«Всё своё время книжник отдавал Торе. Старался сродниться с ней: “Тот душой сросся с Торой, кто, сидя над ней, изошёл кровавым потом <...> Только в том осуществляются слова Торы, кто умерщвляет себя ради нее” (Брахот, 73b). Все свои нужды он ограничивает самым необходимым: “Путь Торы таков: хлеб с солью ешь, воду мерой пей, живи в скорби, но над Торой трудись. Если ты делаешь так, то: блажен ты и благо тебе” (Пс. 128, 2). “Блажен ты — в этом мире. Благо тебе — в мире будущем” (Авот, 6, 4)²⁴. “Кто обрёл слова Торы — обрёл жизнь в будущем мире!” (Авот, 2, 7) — говорил Гиллель» (с. 48).

23 «Со всякого, кто берёт на себя иго Торы, снимается иго власти и иго всеобщей обязанности» (Авот, 3, 5)» (Там же. С. 79).

24 Как следует из оригинального текста, в знаках препинания произошла ошибка, а именно: библейская цитата не взята в кавычки, а цельная цитата посредством кавычек разбита на две. Дело в том, что в самом трактате (цит. по: https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot.6.5?lang=he) читаем:

כָּךְ הָיָה דְרָכָה שֶׁל תּוֹרָה, פֶּת בְּמַלְחָה תֹאכֵל, וּמַיִם בְּמִשׁוּבָה תִּשְׁתֶּה, וְעַל הָאָרֶץ תִּישֵׁן, וְנֹחֵי צַעַר תִּחְזֶה, וּבַחֲזָרָה אֲתָה עֹמֵל, אִם אֲתָה עוֹשֶׂה כֵן, (תהלים קכח) אֲשַׁרְיָךְ נְטוּב לָךְ. אֲשַׁרְיָךְ בְּעוֹלָם הַזֶּה נְטוּב לָךְ לְעוֹלָם הַבָּא:

Процитированный выше перевод о. Леонида следовало бы оформить следующим образом:

Из книги о. Леонида мы узнаём, что у раввинов имелись любимые ученики, и они в буквальном смысле были приближёнными, всегда сопровождающими учителя и сидящими у его ног. В ту эпоху, при весьма незначительном количестве письменных носителей Торы, преобладающую роль играла именно память, причём не столько зрительная (далеко не все имели возможность читать), сколько слуховая, которой пользовался ученик не только при слушании Торы и Пророков (а также некоторых книг из Писаний, в основном Псалтири, и неканонических апокрифических сочинений), но и слова своего учителя. В трактате *אבות פירקין* ученики разделяются соответственно их памяти на четыре типа²⁵. При этом учитель считался счастливым, если у него был ученик, обладавший феноменальной памятью: «Ученик, у которого хорошо развита и ближняя, и дальняя память, назван мудрецом (**хахам**). Именно он признаётся способным стать учёным знатоком Торы» (с. 52).

Завершая наше отнюдь не полное рассмотрение страниц книги, посвящённых непосредственно Дому Иисуса, Его школе, обратим внимание на ещё одну важную, с нашей точки зрения, тему из первой части книги. Конечно, хотелось бы в рецензии вкратце осветить все вопросы, поднимаемые в «Доме Иисуса», однако мы ограничены её объёмами. Итак, речь пойдёт о *זכות*, «заслугах». Эта тема связана с представлениями о видах греха относительно несоблюдения заповедей Божиих (числом 613). При этом грехи бывают тяжёлыми (*המורות*) и лёгкими (*קלות*). Согласно фарисейской казуистике, главное для иудея — воздерживаться от *המורות*, в то время как *קלות* компенсируются посредством *זכות*. При этом сами заслуги (*זכות*) состоят из двух факторов:

- 1) заслуги, «которые переходят на потомков от отцов (древних праведников) в силу принадлежности к роду²⁶» (с. 95);

«Путь Торы таков: хлеб с солью ешь, воду мерой пей, **на земле спи** (выделенные слова пропущены в переводе о. Леонида. — *диак. Н. Ш.*), живи в скорби, но над Торой трудись. Если ты делаешь так, то: “блажен ты и благо тебе” (Пс. 128, 2). Блажен ты — в этом мире. Благо тебе — в мире будущем» (Авот, 6, 4).

- 25 «Существуют четыре типа учеников: быстро запоминает и быстро забывает — расход превышает доход; долго запоминает и долго помнит — доход превышает расход; быстро запоминает и долго помнит — мудрец; долго запоминает и быстро забывает — доля» (Авот, 5, 12)» (*Грилихес Л., прот.* Дом Иисуса. С. 52).
- 26 Основание для такого представления о. Леонид видит в мидраше, толкующем Книгу Исход: «Сказал рабби Йегуда: что значит *он скачет по горам* (Песн. 2, 8)? Сказал Святой Благословен Он: если Я буду смотреть на дела Израиля, они никогда не сподобятся искупления, но на кого Я смотрю, на их святых отцов, за заслуги отцов Я искуплю их. Посему сказано: *он скачет по горам*. А горы — это отцы (Шемот Рабба, 15, 4)» (Там же. С. 95–96).

- 2) «заслуги в исполнении заповедей. Копилка заслуг пополнялась соблюдением постов, чтением молитв, омовениями и самым тщательным отчислением десятины — фарисеи отчисляли её даже с пряностей. Эти заслуги, подобно капиталу, хранятся на небесах, и важно, чтобы в последний день чаша заслуг перевесила чашу греха» (с. 96).

Оба вида заслуг, апелляция к ним и упоминание их встречаются в евангельских текстах, и оба осуждаются в последних. Так, «Иоанн Предтеча взывал к ним: *кто внушил вам, [что вы сможете] избежать будущего гнева... и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам*²⁷ (Мф. 3, 7–9; Лк. 3, 7–8)» (с. 96). Также и Иисус Христос опровергает учения о заслугах и делает это очень ярко в притче о мытаре и фарисеи (см. Лк. 18, 9–14). Как пишет о. Леонид, «мытарь — тот, кому железная казуистика иудейских законодателей отказывала в праве именоваться “сыном Авраама”. Не имея заслуг, он всю свою надежду возлагает на милость Божию, и в его устах оживает древний псалом. Это, по слову Иисуса, “оправдывает более”, чем заслуги (зхут) фарисеев» (с. 96). Сюда же подходит евангельский рассказ о мытаре «Закхее (Заккай)». Он не случайно назван по имени. Его имя происходит из того же корня, что и слово **зхут**, “заслуги”: Закхей — “имеющий заслуги, заслуженный, достойный”» (с. 97). Лишение его всех «заслуг» было обусловлено коллаборацией с римскими захватчиками, да ещё и превышением должностных полномочий. Из-за этого он считался ритуально нечистым, поэтому поступок Иисуса, вошедшего к нему в дом, и вызвал много нареканий. Но после того, как мытарь изъявил готовность к переменам, «Иисус восстанавливает Закхея, то есть “достойного”, в его достоинстве: *ныне пришло спасение дому сему, потому что и он сын Авраама*» (с. 97).

Если же раввинистическое представление о לַצְדִּיקִים оказалось продуктом холодного расчёта, обусловленного тем, что «живое религиозное чувство, которое отличает, к примеру, псалмы, оттеснила сложная и формальная казуистика» (с. 95), то предлагает ли наш Спаситель что-то Своё взамен критикуемому? Оказывается, да:

- 27 Эта цитата имеет одинаковое/дословное продолжение в Мф. 3, 9 и Лк. 3, 8: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῆ Ἀβραάμ («ведь я говорю вам, что может Бог из этих камней восстановить детей Аврааму»). О. Леонид на лекциях и в личной беседе обратил наше внимание на то, что такое, казалось бы, трудновыполнимое действие очень легко реализовать лингвистически, если учесть, что проповеди, обращённые к народу, в те времена декламировались на иврите. Итак, по-еврейски «камни» — אבנים, а «дети» — בנים. Если мы отнимем от слова אבנים («камни») букву א, то у нас получатся בנים («дети»).

«В целом учению о заслугах (**зхут**) Иисус противопоставляет учение о “небесном сокровище” и о “награде на Небесах”. Первое копится “милосердным расточительством”. Как мы уже говорили, сберечь — значит раздать. *Пойди, продай... раздай нищим, и будешь иметь сокровище на Небесах* (Мф. 19, 21).²⁸ Всё, что отдал, — твоё! Это сокровище. А награда на Небесах предлагается за то, что можно было бы назвать “взаимным уважением”. Общественное право стоит на страже норм взаимного уважения. Но Иисус призывает не ждать взаимности и ничего не требовать взамен: любить ненавидящих, благословлять проклинающих, молиться за обидчиков и гонителей, одалживать невозвращающим, давать не только просящему, но и тому, кто отнимает <...> Но это уже такие дела, которые роднят не только с Авраамом и с отцами, а с Самим Отцом: *и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего. Как? Каким образом? Ибо Он благ и к неблагодарным и злым* (см.: Лк. 6, 27–36; Мф. 5, 11–12.43–48)» (с. 97–98).

Из этой пространной цитаты следует, что Господь Иисус Христос, во-первых, возвращал Своих учеников к живому религиозному чувству, во-вторых, давал перспективу стать детьми не только Авраама, но и Бога, а в-третьих, предлагал путь делания добра, а не просто воздержания от зла. Относительно последнего заметим, что на с. 91 мы узнаём о существовании двух максим, регламентирующих отношение к ближним. Гиллель предлагает отрицательную формулировку: «Не делай ближнему твоему того, чего не желаешь себе» (Шаббат, 30а). В отличие от него, Иисус Христос предлагает положительную формулировку: «*Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом весь закон и пророки*» (Мф. 7, 12), то есть Христос призывает к любви и творению добра. Соответственно, перед нами противопоставление: «не делай» vs. «делай». Ближайшие последователи нашего Спасителя, как бы это нас ни шокировало, предпочли проявлять любовь не по принципу Иисуса Христа: «...на Апостольском Соборе (около 50 г. по Р. Х.) и в раннехристианском документе, регламентирующем жизнь Церкви и христианина, — Дидахе (конец I в. по Р. Х.), в качестве общей нормы, исключаящей грубое нарушение церковного общения, будет принята формулировка Гиллеля» (с. 92).

Конечно, хотелось бы ещё уделить внимание рассуждениям о Леониде о подлинном библеисте, а также о том, почему библеистика не может быть наукой (с. 105–107), о различных иудейских школах и спорах между ними, о том, что Христос периодически примыкал то к одной,

28 Отметим мельчайший недочёт: в книге после закрывающей скобки точка не напечатана.

то к другой (с. 85–94), о *consensus patrum* («согласии отцов») иудейских учителей относительно двух фундаментальных принципов (Тора — абсолютный авторитет; избрание Израиля непреложно) и о принципиальном несогласии с ними Иисуса Христа, Который Себя поставил на место Торы и разрушил при этом национальную идею в пользу возможности всем народам без исключения войти в Его Церковь (с. 101–104), а вместе с тем и о многом другом, но... оставим всё это нашим читателям для самостоятельного анализа, а сами перейдём к кратчайшему рассмотрению второй части книги.

Вторая часть посвящена важнейшей тематике — «Ветхий в Новом» — и делится на следующие главы: «Голоса свидетелей», «Ветхий в Новом», «Ветхозаветные прообразы Евхаристии; I. Библейские данные; II. Внебиблейские данные», «Шестоднев в контексте Священного Писания», «Древнееврейский глагол **бара**, “сотворил”: опыт богословской интерпретации», «Библейский взгляд на причины болезней и исцеление: Ветхий Завет и Новый» и «Крик Давида». Каждая из перечисленных тем заслуживает специального изучения, но мы, пожалуй, сосредоточимся прежде всего на тех идеях, которые буквально поразили нас при чтении о глаголе **כָּרָא**.

Итак, представляется удивительным то, что при отсутствии терминологической строгости и при том, что «в статье, посвящённой Шестодневу²⁹, мы постоянно отмечали многозначность и смысловую вариативность библейской лексики» (с. 226), глагол **כָּרָא** встречается в Ветхом Завете тридцать восемь раз и «никогда не указывает на действие, совершённое человеком, но всегда относится только к Богу» (с. 225). А значит, везде, где мы встречаем этот глагол, речь идёт о творении Божиим, которое является исключительным действием, не повторяемым человеком, а также может выражаться в творении из ничего. По сути, «в каждом случае глагол **бара** фиксирует новый иерархический уровень, новую стадию творения» (с. 227). Так почему же он наличествует в Пс. 51/50, 12? Для начала процитируем оригинальный стих и переведём его, а затем приведём пространную цитату из книги о. Леонида, в которой превосходно объясняется имеющаяся энигма:

לֵב טוֹהַר כָּרָא־לִי אֱלֹהִים וְרוּחַ זָכוֹן סִדַּשׁ בְּקִרְבִּי.³⁰

Сердце чистое сотвори мне, Боже, и дух прочный возобнови внутри меня.

29 Грилихес Л., *прот.* Дом Иисуса. С. 197–224.

30 Текст взят из следующего критического издания: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. Stuttgart, 1997.

«Здесь появление глагола **бара**, указывающего на творение из ничего, оправдано, по крайней мере, с двух позиций. Во-первых, психологически: Давид согрешил (по преданию, этот псалом был написан после того, как пророк Нафан обличил Давида за то, что он взял в жёны Вирсавию, отправив на смерть её мужа Урию), у него нет никаких заслуг. Из-за своего бесчестного и бесчеловечного поступка Давид лишился всякого дерзновения. Всё его упование лишь на милость и бесконечную благодать Божию. И он просит, чтобы Господь даром, из ничего, “по множеству щедрот” восстановил в нём силу Своего Духа. С другой стороны, в более универсальном смысле, глагол **бара** указывает на то, что чистота сердца, то есть благодать Духа, не выводима из природы человека, это новая ступень в иерархии бытия — святость, соединяющая творение и Творца. И это то, что приходит свыше “по велицей милости”» (с. 227–228).

Также о. Леонид видит сближение нашего глагола с «еврейским глаголом **барар**³¹ “выделять, вычленять, отделять”. Бог творит, то есть вычленяет мир из небытия <...> Творение каждого дня заканчивается словами: *и был вечер, и было утро*; слово *вечер*, по-еврейски **эрэв**³², происходит от глагола **арав**³³ “смешивать”, а *утро*, еврейское **бокэр**³⁴ — от глагола **бакар**³⁵, “различать, распознавать”. Таким образом, если наше ухо достаточно чутко к подобного рода наблюдениям, то и здесь (то есть в завершении каждого дня) мы можем расслышать указание на преодоление смешения и нерасчленённости» (с. 228).

Проникая глубже в этимологию глагола כָּרַךְ, о. Леонид обращает внимание на то, что в породе *hīrʕil* он читается как כִּרְרִי ו «имеет значение “кормить, питать” (см. 1 Цар. 2, 29), а прилагательное **бари**³⁶ — “быть тучным, упитанным, здоровым”. Господь не только вычленяет, выводит мир из небытия и приводит его в бытие, но и питает, то есть не оставляет его Своим благим промыслом» (с. 229).

Наконец, глагол כָּרַךְ оказывается этимологически родственным «со словом **брит**³⁷ “завет, союз” (дословно: “часть”, “кусочек”; “заключить завет” — по-еврейски **карат брит**³⁸ дословно: “отсечь часть”).

31 כָּרַר.

32 עָרַב.

33 עָרַב.

34 בָּקַר.

35 בָּקַר.

36 כָּרִיא.

37 כָּרִית.

38 כָּרַת כָּרִית.

Завет — союз Бога и человека — стоит в центре творения. Бог — творец³⁹, и Он же — *Бог верный, Который хранит завет* (Втор. 7, 9). Всякий раз, когда заключается или обновляется Завет, обновляется всё творение, что с очевидностью раскрывается в актуализации отмеченных смыслов глагола **бара**» (с. 230).

Далее в этой главе, как и во всех других, обозначенных выше, наличествует ещё много интересных, познавательных идей, которые представляют изысканную пищу для размышления. Однако здесь мы предпочтём остановиться и сделать несколько выводов обо всей книге.

Во-первых, рецензируемую книгу «Дом Иисуса» можно смело рекомендовать (даже хочется настаивать на этом) к прочтению абсолютно всем, кто интересуется Священным Писанием и историко-культурным контекстом земной жизни Иисуса Христа, особенно библеистам. Последним это будет полезно не только в плане содержания, но и для научения тому, как доступным и простым образом доносить до читателя во многом сложную информацию, сохраняя её наукообразность. Во-вторых, в книге имеется много ссылок на источники, благодаря чему читатель может после ознакомления продолжить самостоятельно углубляться в эти кладези древних свидетельств, рисующих картину тогдашней, в том числе, интеллектуальной жизни. И в-третьих, книгу очень приятно читать, поскольку её автор блестяще владеет русским языком. Также отрадно отметить, что в книге практически не встречаются ошибки (некоторые всё же получилось выудить, см. сноски в рецензии).

Таким образом, если наш краткий опус заинтересовал читателя и способствовал тому, чтобы столь замечательная книга пополнила его личную библиотеку, то можно считать, что цель нашего труда достигнута — «Дому Иисуса» будет уделено максимально широкое и живое внимание, чего книга, безусловно, заслуживает.

Диакон Николай Шаблевский

39 По нашему мнению, в данном случае стоило это слово написать с прописной буквы; цитируем без изменений.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
- Novum Testamentum Graece / based on the work of E. Nestle and E. Aland; ed. by B. Aland and K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
- Sefaria: a Living Library of Jewish Texts Online. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.sefaria.org/> (дата обращения 02.01.2024).
- The New Testament in the original Greek: Byzantine textform / comp. and arr. by M. A. Robinson and W. G. Pierpont. Southborough (Mass.): Chilton Book Publishing, 2005.

Литература

- Вручены награды XVII конкурса «Просвещение через книгу». [Электронный ресурс]. URL: https://rop.ru/novosti/article_post/vrucheny-nagrady-xvii-konkursa-prosveschenie-cherez-knigu (дата обращения 05.01.2024).
- Грилихес Л., прот. Дом Иисуса. М.: Никея, 2022.
- 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.
- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1907.
- Grilikhès L., archipr. La Maison de Jésus / trad. du russe par Fr. Lhoest. Bron: Saint-Léger Éditions, 2023.
- RCF Bordeaux. «Les chemins de l'orthodoxie»: la «maison» de Jésus. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxie.com/rcf-bordeaux-les-chemins-de-lorthodoxie-la-maison-de-jesus/> (дата обращения 05.01.2024).

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ
КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

ХРОНИКА
И ОБЗОРЫ НЕКОТОРЫХ
ЗАРУБЕЖНЫХ
НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ
ПО ПАТРИСТИКЕ
И ХРИСТИАНСКОЙ
ДРЕВНОСТИ

УДК 82-95 (27-9)/1054| (82-96)
DOI: 10.31802/BCA.2024.22.2.009

В период с сентября 2023 г. по февраль 2024 г. состоялся ряд конференций и семинаров по патристике и христианской древности. Некоторые из них мы хотели бы осветить в нашей хронике научных событий.

**1. Конференции и лекции «Швейцарской группы
патристических исследований» за 2023–2024 гг.**

Два доклада были прочитаны 29 сентября 2023 г. Бальбина Бэблер из Гёттингенского университета им. Георга Августа выступила с уникальной темой «Гинайкотопия — новый проект о гендере, пространстве и религии в поздней Античности»¹. Джудит Хак из Йенского университета им. Фридриха Шиллера прочитала доклад «Рецепция признания Псевдо-Климентин в Средние века в контексте рукописей»².

- 1 *Бэблер В.* Gynaikotopia — ein neues Projekt zu Gender, Raum und Religion in der Spätantike.
- 2 *Хак Дж.* Die Rezeption der pseudoklementinischen Rekognitionen im Mittelalter im Kontext der Handschriften.

С 19 по 21 октября прошла международная конференция, посвящённая «*Opus imperfectum in Matthaeum*». «*Opus imperfectum*» — анонимный, достаточно подробный комментарий на Евангелие от Матфея, написанный на латинском языке в первой половине V в. Он является ярким примером недостаточно изученного источника святоотеческой экзегезы. Несмотря на свои арианские черты, он был ошибочно приписан свт. Иоанну Златоусту (ок. 347 — 407), благодаря чему пользовался высоким авторитетом на протяжении многих столетий. В конце Средних веков в тексте были отредактированы места, содержащие арианское богословие. В «Патрологии» Миня была опубликована уже исправленная версия в разделе «*Spuria*»³. В 1974 г. был найден ряд новых фрагментов, которые были изданы Р. Итэ⁴. Это сочинение имеет статус «незаконченного» (*imperfectum*), поскольку в нём пропущены некоторые главы из Евангелия (Мф. 8, 14 — 10, 15; 14 — 18) и комментарий обрывается на Мф. 25.

Первая секция 19 октября была озаглавлена «Текст и его передача»⁵. Открыл секцию Томас Иоганн Бауэр из Эрфуртского университета (Германия), профессор, доктор богословия и экзегетики Нового Завета, который выступил с темой «“*Opus imperfectum in Matthaeum*” и различные тексты латинского перевода Евангелий. Подсказки о месте и времени создания произведения»⁶. В исследовании он предпринял попытку выяснить, какой именно латинский текст знал и использовал неизвестный нам автор. Понимание этого позволит нам сделать выводы (или, по крайней мере, обоснованные предположения) о месте и времени написания произведения. Т. И. Бауэр отмечает, что при прочтении «*Opus imperfectum*» создаётся впечатление, что цитаты из Евангелия близки к латинской Вульгате Иеронима, а иногда и к более древнему переводу — *Vetus Latina*.

Далее Жан-Блэз Фелле, иезуит, специалист по истории Церкви и журналист, прочитал доклад на тему «“*Opus imperfectum in Matthaeum*”. Издание А. Кратандера 1525 г. как свидетельство раннего начала Реформации в Базеле»⁷. Андреас Кратандер (ок. 1485 — 1540) родился

3 *Ps.-Iohannes Chrysostomus. Opus imperfectum in Matthaeum // PG. 56. Col. 611–946.*

4 *Étaix R. Fragments inédits de l'Opus imperfectum // Revue Bénédictine. 1974. Vol. 84. P. 271–300.*

5 Session: Text and Transmission.

6 *Bauer T. J. Das Opus imperfectum in Matthaeum und der vielgestaltige Text der lateinischen Übersetzung der Evangelien. Anhaltspunkte für Ort und Zeit der Entstehung des Werkes.*

7 *Fellay J.-B. «Opus imperfectum in Matthaeum». L'édition de Cratander de 1525 comme témoin pour le début précoce de la Réforme à Bâle.*

в Страсбурге, получил образование в Гейдельбергском университете, обучался на типографа в своем родном городе, после чего в 1515 г. переехал в Базель. За период с 1518 по 1537 г. он опубликовал почти двести работ, в основном греческую и латинскую классику на языках оригинала, а также труды и переписки современников, среди которых Эразм Роттердамский, Мартин Лютер и др. Он дважды издал собрание сочинений свт. Иоанна Златоуста. Первый раз в 1521 г., а второй — в 1525 г. при помощи Эколампадия⁸, где мы находим «*Opus imperfectum in Matthaeum*»⁹. В 1530 г., пользуясь изданием Фробена, Эразм впервые выдвинул гипотезу о том, что этот трактат не принадлежит константинопольскому святителю. Тем временем Базель в 1529 г. перешёл на сторону Реформации и иконоборческое насилие изгнало Эразма и его семью. Наступала эпоха Исповедания веры, когда возрастал авторитет Священного Писания и снижался интерес к отцам Церкви. А. Кратандер продал свои типографии в 1536 г. и оставался книготорговцем до своей смерти в 1540 г. Ж.-Б. Фелле исследует «*Opus imperfectum*» в издании А. Кратандера и пытается обнаружить в нём возможные свидетельства раннего начала движения Реформации в Базеле.

Затем Элисон Боннер из Кембриджского университета выступила с темой «Вопрос редакции или жанра? Употребление экзегетического аргумента относительно Рим. 9, 16 и что это говорит нам об экзегетической практике раннего Средневековья»¹⁰. Э. Боннер прослеживает использование конкретного экзегетического аргумента (касающегося Рим. 9, 16) для того, чтобы переосмыслить парадигмы, преобладающие в науке, и исследовать некоторые аспекты раннесредневековой экзегетической практики. Рассматривая подборку толкований на послания апостола Павла, начиная с Амвросиаста (*Ambrosiaster*; вторая половина IV в.) и далее, она задаётся вопросом: «Не будет ли полезнее рассматривать “*Opus imperfectum*” как “особый жанр” (*open genre*), нежели сосредотачивать исследовательское внимание на атрибуции авторства и редакциях произведения?»

Завершал первую секцию доклад «Дунайские провинции: возможный контекст “*Opus imperfectum in Matthaeum*”?»¹¹ историка Алёнки

8 Иоганн Эколампадий (1482–1531) — немецкий гуманист, реформатор, протестантский теолог.

9 *Opera omnia divi Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani: in 7 vols. Vol. 7. Basileae, 1525.*

10 *Bonner A. Open Recension or Open Genre? The Transmission of an Exegetical Argument About Romans 9:16 and What it Tells us About Early Medieval Exegetical Practice.*

11 *Cedilnik A. The Danube Provinces: A Possible Context for *Opus imperfectum in Matthaeum*?*

Цедильник, профессора Люблянского университета (Словения), специалиста по позднеантичной истории Дунайского региона и Юго-Восточной Европы, автора монографии «Иллирик между Константином Великим и Феодосием Великим...»¹². В докладе она проливает свет на возможные связи «*Opus imperfectum*» с Дунайским регионом. Несмотря на то, что сам автор произведения практически не сообщает сведений о себе, А. Цедильник предпринимает попытку определить по косвенным данным, где он мог жить и работать. Для этого профессор анализирует следующее:

- отношение автора к еретикам и его опасения в том, что они представляют угрозу для его христианской общины;
- упоминание им определённых исторических личностей (Евномия, Фотина, императоров Константина Великого и Феодосия);
- упоминание мест, в которых он мог жить и работать (Капитолий в Константинополе, Александрия, Рим и др.).

А. Цедильник предполагает, что автор «*Opus imperfectum*» проживал в среде, где большая часть христианского населения придерживалась богословских ориентаций, отличавшихся от его собственных и той группы христиан, к которым он принадлежал и которыми, вероятно, руководил как священник или диакон.

Вторая секция этого дня была посвящена историческому контексту¹³. Филипп Блодо из Университета Анже (Франция) выступил с докладом «Арианская община Константинополя: возможное происхождение “*Opus imperfectum in Matthaеum*”?»¹⁴.

Роланд Штайнахер, профессор древней истории из Инбуркского университета (Австрия), прочитал доклад на тему «Роль арианства в Северной Африке в V–VI вв.»¹⁵. Р. Штайнахер прослеживает распространение и влияние арианства в Северной Африке. После Собора 381 г. короли вандалов стали последователями христорогии, очень близкой к омиийской, которой больше не придерживались другие элиты в Равенне или Константинополе. Первые попытки насаждения в Африке

12 *Cedilnik A. Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim: Balkansko-podonavski prostor v poročilih Atanzija, Hilarija, Sokrata, Sozomena, Teodoreta in Filostorgija. Ljubljana, 2004.*

13 Session: Historical Context.

14 *Blaudeau P. La communauté arienne de Constantinople: possible origine de l'Opus imperfectum in Matthaеum?*

15 *Steinacher R. Die Rolle des Arianismus in (Nord-) Afrika im 5. und 6. Jh.*

арианства были предприняты Гундерихом (379–428), королём вандалов-асдингов, который, подобно Констанцию II, перешедшему на сторону арианства под влиянием большинства епископата, начал утверждать омиийское христианство в подконтрольных ему провинциях. Особую роль в этом процессе играли варварские солдаты, развивавшие специфические навыки групповой идентичности. Для того, чтобы стать варварским солдатом, требовались особые «стратегии отличия», в частности исповедание вероучения Аримино-Селевкийского Собора 359 г. Позднее арианская идеология практически отождествилась с идеологией вандалов. Так, после завоевания Карфагена в 439 г. оставаться омиицем означало использовать авторитет и возможности вандальского королевства. Позднее король Гунерик¹⁶ в эдикте, изданном в 484 г., попытался применить богословские решения Аримино-Селевкийского Собора к провинциям, находящимся под его властью. Таким образом, к концу V в. арианская церковь в Северной Африке рассматривалась как единственная, святая, апостольская и кафолическая церковь, обладающая полной легитимностью.

Затем Ральф У. Матисен (Иллинойский университет), специалист по истории поздней Античности, выступил с докладом «Чины духовенства в “Opus imperfectum in Matthaеum”?»¹⁷. Исследователь рассмотрел их роль в этом произведении, включая место в церковной иерархии, титулатуру и функции, а также то, как они представлены в этом сочинении в сравнении с другими арианскими (омиийскими) текстами конца IV — первой половины V в. Матисен анализирует такие термины, как *clericus* (клирик), *lector* (чтец), *diaconus* (диакон), *levita* (левит), *presbyter* (пресвитер), *sacerdos* (жрец) и *episcopus* (епископ), а также родственные термины *laicus* (мирянин) и *doctor* (учитель). Основная цель данного исследования — более точно определить хронологический, географический и религиозный контекст «Opus imperfectum».

Завершал секцию, посвящённую историческому контексту, доклад «Optimum sal¹⁸: идеал священства и взгляды на христианскую дисциплину и ортодоксию в “Opus imperfectum in Matthaеum”»¹⁹ Марты Сады

16 Гунерик (Гуннерик или Гонерик; † 23 декабря 484) — король вандалов в Северной Африке, правил с 477 по 484 г.

17 Mathisen R. W. The Orders of the Clergy in the *Opus imperfectum in Matthaеum*.

18 См.: Ps.-Joannes Chrysostomus. *Opus imperfectum in Matthaеum X*// PG. 56. Col. 685: «Si ergo omnibus his virtutibus fuerit ornatus, tunc est quasi optimum sal...» («Если он украшен всеми этими добродетелями, то он подобен лучшей соли...» (см. Мф. 5, 13)).

19 Szada M. *Optimum sal: the ideal of priesthood and the perspectives on Christian discipline and orthodoxy in the Opus imperfectum in Matthaеum*.

из Университета Николая Коперника (Торун, Польша), специалиста по поздней Античности и постримским королевствам. Автор задался целью изучить отдельные места из «*Opus imperfectum*», посвящённые роли и обязанностям пресвитеров. М. Сада отмечает, что автор трактата, скорее всего, сам являлся священником, поскольку сочинение касается пастырских обязанностей духовенства, особенно учительства и проповеди, церковной иерархии, моральных, интеллектуальных и духовных требований к клирикам. Эти вопросы занимают центральное место в построениях автора о поддержании дисциплины внутри Церкви и защите её правоверной идентичности от внешних угроз ересей. Сада полагает, что такое исследование позволяет нам лучше понять церковные реалии, на которые отвечает автор, и даёт представление об исходном контексте комментария и его целевой аудитории.

На следующий день, 20 октября, первую секцию конференции «Экзегетические традиции»²⁰ открыл Ханс Кристоф Бреннеке, немецкий протестантский историк, бывший профессор истории ранней Церкви Эрлангенского университета (Нюрнберг), который выступил с докладом «Ариане как толкователи Священного Писания»²¹. Основная задача исследования заключалась в том, чтобы показать ключевые экзегетические методы и источники, на которые опирались ариане. Автор считает, что арианская полемика началась со спора о Притч. 8, 22–25²² и библейская экзегеза в целом играла важную роль в ходе всего конфликта. Противники Собора 325 г. — считавшие своим абсолютным авторитетом мученика Лукиана Антиохийского († 312), одного из первых редакторов Священного Писания, текст которого он переработал, — критиковали Никейский Символ веры прежде всего за то, что он, по их мнению, не соответствует Писанию. Х. К. Бреннеке отмечает следующее: «В конце 50-х годов IV в. можно выделить три богословски различные группировки противников Никейского Собора: омиусиане, аномеи и омии. Только омиев позже стали называть арианами (умеренными арианами). Они отвергли термины *οὐσία*, *ὑπόστασις*, *ὁμοούσιος*, *ὁμοιούσιος* и *ἀνόμοιος* применительно к Богу-Отцу и Богу-Сыну, так как они не библейские. Впервые это встречается в богословских постановлениях Третьего

20 Session: Exegetical Traditions.

21 Brennecke H. C. Die «Arianer» als Ausleger der Heiligen Schrift.

22 *Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда ещё не существовали бездны, когда ещё не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов.*

Сирмийского Собора 357 г., ставшего кульминацией арианства, и прослеживается во всех последующих омийских соборных исповеданиях, где они описывали отношения Отца к Сыну “согласно Писаниям” (ὁμοίως κατὰ τὰς γραφάς / *similis secundum scripturas*), опираясь на Кол. 1, 15 и Фил. 2, 6. Такой “библицизм” (библейский буквализм) также встречается в некоторых фрагментарно сохранившихся омийских текстах. Однако, благодаря свт. Мелетию Антиохийскому († 381) до нас дошла единственная сохранившаяся омийская гомилия на Притч. 8, 22, в которой предпринимается попытка доказать соответствие решений Константинопольского Собора 359 г. Священному Писанию. Также и Пространная редакция²³ (The Long Recension) писем сщмч. Игнатия Богоносца (I — начало II в.) (Псевдо-Игнатия), датируемая примерно 360–380 гг., свидетельствует о сходстве богословских позиций омиев с Писанием и апостольской традицией. Помимо этого, сохранились два омийских комментария на Книгу Иова и фрагменты, по-видимому, весьма обширного толкования на Евангелие от Луки. Также из спора между омийским епископом Максимином и блж. Августином (“*Collatio cum Maximino arianorum episcopo*”)²⁴ видно, что Максимин рассуждает гораздо более библейски, нежели Августин...»²⁵. Бреннеке прослеживает омийскую экзегезу и в готской, и в остготской традициях, рассматривает фрагменты «Толкования на Евангелие от Иоанна» Феодора Стратилата († 319) и другие источники. Данный доклад в контексте конференции позволил сосредоточить внимание на характерных чертах арианской экзегезы, чтобы отчётливо уловить их в «*Opus imperfectum*».

Далее Кристоф Гиньяр, доктор теологии и греческой и латинской филологии из Страсбургского университета, выступил с сообщением на тему «Родословная Иисуса Христа в “*Opus imperfectum in Matthaemum*”»²⁶. В «*Opus imperfectum*» содержится самый длинный и пространный комментарий на родословную Иисуса (Мф. 1, 1–17), дошедший до нас на латыни. К. Гиньяр предпринял попытку выделить конкретные характерные черты этого комментария, сравнить применяемый в нём способ трактовки данной перикопы с предшествующими толкованиями и выявить возможные общие источники.

23 Включает в себя тринадцать посланий, из которых шесть являются неподлинными, так как содержат интерполяции и анахронизмы. См. подробнее: *Hannah J. W.* The Setting of the Ignatian Long Recension // *Journal of Biblical Literature*. 1960. Vol. 79 (3). P. 221–238.

24 *Aurelius Augustinus.* *Collatio cum Maximino arianorum episcopo* // PL. 42. Col. 709–742.

25 *Brennecke H. C.* Die «Arianer» als Ausleger der Heiligen Schrift.

26 *Guignard C.* La généalogie de Jésus dans l'*Opus imperfectum in Matthaemum*.

Затем с темой «Комментарий перикопы об искушениях Иисуса Христа в пятой гомилии: экзегетический синтез»²⁷ выступила Агнес Бастит, специалист по классической литературе из Университета Лотарингии (Нанси, Франция). Цель её доклада — проанализировать обширную авторскую экзегезу искушений Христа (Мф. 4, 1–11) в «*Opus imperfectum*». Толкование представляет собой последовательный анализ трёх моментов евангельского события и помещено между начальным прологом на тему испытания и искушения и приложением, в котором последовательно рассматриваются три порока (греха), соответствующие трём дьявольским искушениям (невоздержанность, тщеславие и стремление к богатству). А. Бастит отмечает, что цель этого дискурса скорее паренетическая²⁸, нежели чисто экзегетическая, поскольку автор не останавливается на метабиблейском аспекте отрывка и не упоминает о неоднократном обращении Иисуса ко Второзаконию. Как правило, в центре внимания находится не фигура Христа, а фигура искусителя, характер которого сконструирован благодаря психологическому анализу, прибегающему к просопоее (олицетворению) и описанию «стиля» сатаны. «Посредством этой реконструкции намерений искусителя, — делает вывод Бастит, — автор, очевидно, мобилизует богатый субстрат более ранних экзегетических наработок, чтобы включить его в общий синтез, позволяющий избежать выбора между возможными позициями в отношении “спорных вопросов”, которые поднимаются в этой евангельской перикопе»²⁹.

Завершал первую секцию доклад Луи-Жана Тиссо (Фрибурский университет и Университет Сорбонны) «Источники “*Opus imperfectum in Matthaеum*” в экзегезе третьей заповеди блаженства (Мф. 5, 5)»³⁰. При толковании Нагорной проповеди автор «*Opus imperfectum*» задаётся вопросом: что означает земля, обещанная кротким? Для ответа он обращается к интерпретациям других комментаторов, что особенно ценно, поскольку обычно он не раскрывает своих источников. Несмотря на то, что автор «*Opus imperfectum*» оставляет их неназванными, Л.-Ж. Тиссо предпринимает попытку их определить, что, в свою

27 Bastit A. Le commentaire de la péricope des tentations de Jésus dans l'homélie 5: une synthèse exégétique.

28 Паренеза — жанр или функция текста как призыва, носящего общий характер морального наставления.

29 Bastit A. Le commentaire de la péricope des tentations de Jésus dans l'homélie 5: une synthèse exégétique.

30 Tissot L.-J. Les sources de l'*Opus imperfectum in Matthaеum* dans l'exégèse de la troisième promesse de bonheur du Christ (Mt. 5, 5).

очередь, проливает дополнительный свет на возможное происхождение произведения.

Следующая секция носила название «Литературные традиции»³¹. Она была открыта докладом «“Opus imperfectum in Matthaeum” и “Новые фрагменты из толкования Оригена на Евангелие от Матфея” (фрагменты П. Цамаликоса)»³² Инго Шаафа, старшего научного сотрудника патристики и истории ранней Церкви Фрибургского университета (Швейцария). В 2020 г. греческий учёный Панайотис Цамаликос издал новые фрагменты толкования Оригена, используя Codex Sabaiticus³³ — рукопись, которую не принял во внимание Эрих Клостерманн (1870–1963) в своём общем издании «Толковании на Евангелие от Матфея» Оригена (ок. 153 — ок. 253)³⁴. Новый материал, недавно представленный Цамаликосом и в значительной степени приписываемый им александрийскому экзегету, И. Шааф рассматривает на предмет каких-либо параллелей с текстом «Opus imperfectum».

Следующий доклад «Использование духовного смысла в первой части “Opus imperfectum in Matthaeum”»³⁵ сделал профессор Франц Мали, доктор теологии, декан факультета богословия Фрибургского университета. Автор «Opus imperfectum» отдаёт предпочтение аллегорическому толкованию Священного Писания, поскольку считает, что, по сравнению с буквальным, аллегорическое является более глубоким, так как доступ к нему имеют только крещёные, принявшие Святого Духа. Ф. Мали анализирует различные виды экзегезы в первой части комментария и приходит к выводу, что автор преимущественно применяет различные виды аллегорического толкования: типологическое между личностями Ветхого и Нового Заветов, а также христологическое и нравственное,

31 Session: Literary Traditions.

32 Schaaf I. Das *Opus imperfectum in Matthaeum* und die «Neuen Fragmente aus Origenes Kommentar zum Matthäusevangelium» (frgg. Tzamalikos).

33 Tzamalikos P. Origen: New Fragments from the Commentary on Matthew: Codices Sabaiticus 232 & Holy Cross 104, Jerusalem. Leiden; Boston (Mass.), 2020.

34 Origenes Werke. Bd. 10: Origenes Matthäuserklärung. T. 1: Die Lateinische Übersetzung der Commentariorum series / hrsg. von E. Klostermann, unter Mitwirk. von E. Benz. Leipzig, 1935. (GCS; 40); Origenes Werke. Bd. 11: Origenes Matthäuserklärung. T. 2 / hrsg. von E. Klostermann, bearb. Aufl. hrsg. von U. Treu. Berlin, 1976. (GCS; 38); Origenes Werke. Bd. 12: Origenes Matthäuserklärung. T. 3/1: Fragmente und indices / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig, 1941. (GCS; 41/1); Origenes Werke. Bd. 12: Origenes Matthäuserklärung. T. 3/2 / hrsg. von E. Klostermann, unter Mitwirk. von L. Früchtel; bearb. Aufl. hrsg. von U. Treu. Berlin, 1968 (GCS; 41/2).

35 Mali F. L'usage du sens spirituel dans la première partie de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*.

переводящее значение текста с плотского уровня на духовный. Именно духовному уровню, как наиболее глубокому, автор придаёт наибольшее значение и ориентирует на него свою экзегезу.

Затем Brent Landau, специалист по древнехристианской и апокрифической литературе из Техасского университета (Остин, США), автор перевода на английский язык сирийского апокрифа «Откровение волхвов»³⁶, выступил с темой «Апокрифическое “Откровение волхвов” в “Opus imperfectum in Matthaem” и сирийская “Хроника Зукнина”: какова их связь?»³⁷. Б. Ландау отмечает, что несмотря на то, что «Opus imperfectum» демонстрирует знакомство со многими апокрифическими текстами и традициями, комментарий на Поклонение волхвов из Евангелия от Матфея требует особого внимания по двум причинам: во-первых, если в «Opus imperfectum» принято кратко ссылаться на апокрифы, то здесь, напротив, весь рассказ о волхвах изложен довольно подробно — примерно в 250 словах; во-вторых, та же легенда содержится в сирийской всемирной хронике конца VIII в., известной как «Хроника Зукнина»³⁸. Б. Ландау анализирует, как автор мог познакомиться с апокрифическим текстом, известным нам только на сирийском языке, и есть ли существенные различия между версией «Откровения волхвов», известной по «Opus imperfectum» и «Хронике Зукнина».

Завершал секцию доклад «Сошествие Христа во ад в “Opus imperfectum in Matthaem”»³⁹ Реми Гунеля (Страсбургский университет, Франция), профессора по истории христианской древности. В «Opus imperfectum» есть несколько упоминаний о сошествии Христа во ад (хотя и не в тех местах, в которых можно было ожидать). Так, 10-я гомилия показывает важность сошествия и даёт возможность проанализировать

36 Landau B. *Revelation of the Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem*. New York (N. Y.): Harper One, 2010.

37 Landau B. The Apocryphal Revelation of the Magi in the *Opus imperfectum in Matthaem* and the Syriac *Chronicle of Zuqnin*: What is the Relationship?

38 «Хроника Зукнина» (*Zuqnin chronicle*) — средневековая хроника, написанная на классическом сирийском языке, охватывающая события от сотворения мира приблизительно до 775 г. н. э. Названа в честь монастыря на юго-востоке Турции, где она была составлена. Произведение сохранилось в единственной рукописи, находящейся в Ватикане (*Codex Zuqninensis (olim Vat. syr. 162)*). Помимо изложения истории мира, Хроника включает в себя ряд таких независимых документов, как «Легенда об Александре Македонском», «Легенда о семи спящих отроках в Эфесе», а также «Откровение волхвов» и др. Подробнее см.: *Грацианский М. В. Дионисия Тель-Махрского хроника // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 370–371.*

39 Gounelle R. La descente du Christ aux enfers dans l'*Opus imperfectum in Matthaem*.

его необычный сценарный субстрат. В 4-й и 48-й гомилиях содержатся сотериологические аспекты, а в 35-й — христологические. Р. Гунель рассматривает возможные параллели с различными древними текстам. Он отмечает, что основной особенностью «Opus imperfectum» является отсутствие привычных библейских цитат, а также удивительный повествовательный монтаж 4-й и 48-й гомилий. Сочинения, содержащие арианское богословие, довольно редко касаются темы сошествия Христа во ад, поэтому интерес к ней делает «Opus imperfectum» достаточно уникальным в этом отношении. Автор произведения подтверждает интерес омиев к этой теме и демонстрирует творческий подход в данном теологумене.

В последний день конференции, 21 октября, прозвучали ещё три доклада. Открыл его Франческо де Векки (Фрибургский университет) выступлением на тему «Параллели между толкованием Иоанна Златоуста и “Opus imperfectum in Matthaeum” на Мф. 2, 13»⁴⁰. Автор доклада отмечает, что параллели между толкованием Златоуста и «Opus imperfectum» крайне редки, однако комментарии на Мф. 2, 13: «*Когда же они отошли, се, Ангел Господень является во сне Иосифу и говорит: встань, возьми Младенца и Матерь Его, и беги в Египет, и будь там, доколе не скажу тебе, ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его*», — очень схожи по структуре и содержанию экзегезы. Ф. де Векки учитывает все возможные сходства и различия двух экзегетов и делится своими выводами, полученными в ходе анализа.

Далее Кьяра Спунтарелли (Римский университет «Сапиенца», Рим; Институт христианских источников, Лион) сделала доклад на тему «“Opus imperfectum in Matthaeum” и первые латинские переводы Иоанна Златоуста: историко-богословский контекст»⁴¹. Завершал международную конференцию Манте Л. Остерманн (Фрибургский университет) с докладом «Кто такие истинные христиане? Пастырские и полемические аргументы в “Opus imperfectum in Matthaeum”»⁴².

Две лекции состоялись 3 ноября 2023 г.: Несина Грюттер (Фрибургский университет) выступила с темой «Искажённые воспоминания? Вавилонское искусство гадания как мотив в дискурсах о ереси в различных

40 De Vecchi F. Eine Parallele in der Kommentierung des Johannes Chrysostomos und des Opus imperfectum in Matthaeum: Mt. 2, 13.

41 Spuntarelli C. L'Opus imperfectum in Matthaeum et les premières traductions latines de Jean Chrysostome: le contexte historique et théologique.

42 Ostermann M. L. Who are the True Christians (*veri christiani*)? Pastoral and Polemical Arguments in the Opus imperfectum in Matthaeum.

текстах греческих традиций (от поздней Античности до Византийского периода)⁴³, и Алексей Морозов (Фрибурский университет) сделал доклад на тему «Неверная верность ученика: антиоригенистская полемика в диалоге “О воскресении” Мефодия Олимпийского»⁴⁴.

Первого декабря 2023 г. были прочитаны ещё два доклада. Даниэль Барбу (Бернский университет) сделала сообщение на тему «Допустимо ли смеяться над Иисусом? Юмор и полемика в Толедот Йешу»⁴⁵,⁴⁶ и Николас Мейлан (Лозаннский университет) выступил с сообщением «Между Откровением и обращением — закат скандинавских богов»⁴⁷.

Двадцать второго марта 2024 г. Герлинда Хубер-Ребених (Бернский университет) осветила тему «Иосиф Флавий в латинском Средневековье. Новые исследования в области рецепции»⁴⁸, а Сильвио Рогго (Франкфуртский университет им. Гёте) — «Введение в проект DFG⁴⁹, посвящённый “Церковной истории” Иоанна Эфесского»⁵⁰.

2. Междисциплинарная конференция «Животные в переводе» (Фрибурский университет, 21–23 февраля 2024 г.)

Указанная конференция состоялась при участии кафедр классической филологии и библейских исследований. Она началась 21 февраля со вступительного и приветственного слова главных организаторов из Фрибурского университета — Несины Грюттер и Карины Шлапбах. В этот день было сделано четыре доклада: Карина Шлапбах выступила с темой

- 43 *Grütter N.* Verzerrte Erinnerungen? Babylonische Wahrsagekunst als Motiv in Häresiediskursen verschiedener griechischer Traditionstexte (Spätantike bis byzantinische Zeit).
- 44 *Morozov A.* Fidélité infidèle du disciple: la polémique anti-origénienne dans le dialogue *De resurrectione* de Méthode d'Olympe.
- 45 Толедот Йешу — средневековый антихристианский иудейский памфлет, в котором евангельские события представлены в гротескной форме. Текст приписывает Иисусу (который, впрочем, назван в искажённой форме Йешу, вместо Йешуа) незаконнорождённую, магические способности и позорный конец.
- 46 *Barbu D.* Peut-on rire de Jésus? Humour et polémique dans les *Toledot Yeshu*.
- 47 *Meylan N.* Entre révélation et conversion, le crépuscule des dieux scandinaves.
- 48 *Huner-Rebenich G.* Flavius Josephus im lateinischen Mittelalter. Neue Forschungen zur Rezeption.
- 49 Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) — Немецкое научно-исследовательское общество, существует более 90 лет и является центральным органом содействия научным исследованиям в Германии.
- 50 *Roggo S.* Einführung in das DFG-Projekt zur Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos.

«Животные и персонажи от Платона до Апулея»⁵¹; Давид Амхердт (Фрибургский университет) — с темой «Многоязычная лексика и пословицы о животных в “Истории животных”⁵² натуралиста Конрада Геснера^{53,54}; Эберхарт Бон (Страсбургский университет) — «Дикая природа в “Додекапрофетоне”⁵⁵: древние переводы, богословские комментарии, литературный и научный контекст»⁵⁶; завершал этот день коллективный доклад «Саранча, муравьи и множество рукописей: проект MiTAnIm⁵⁷ стартовал»⁵⁸ за авторством группы учёных: Несины Грюттер, Матиа-са Мюллера, Маргарет Уорбертон, Сэмюэля Гассера, Лары Мартин-Розенов и Норы Хертер.

На следующий день, 22 февраля, прозвучало восемь докладов: «Осёл (древнеюжноарабский и др.)»⁵⁹ Ханны Дженни (Базельский университет); «Ослик и верблюд в изобразительном искусстве и литературе Древнего Востока»⁶⁰ К. Мартина Хайде (Марбургский университет); «Являются ли лошади, ослы и мулы нечистыми животными? Различные трактовки Лев. 11, 26»⁶¹ Иннокентия Химбазы (Фрибургский университет); «Филон Александрийский о Валаамовой ослице, или “что может пойти не так в межкультурном переводе говорящих животных”»⁶² Беатрисы Висс (Фрибургский университет); «Библейские заповеди о пище

51 *Schlappbach K.* Tiere und Zeichen von Platon bis Apuleius.

52 *Historiæ animalium* — опубликована в Цюрихе в 1551–1558 и 1587 гг.

53 Конрад Геснер (1516–1565) — швейцарский учёный-энциклопедист, натуралист, один из первых систематизаторов сведений о животных и растениях.

54 *Amherdt D.* Lexique et proverbes animaliers plurilingues dans l'Historia animalium du naturaliste Conrad Gessner.

55 *Zwölfprophetenbuch* (Δωδεκαπρόφητον) — сборник двенадцати книг малых пророков в Танахе, еврейской Библии.

56 *Bons E.* Die Tierwelt des Zwölfprophetenbuchs — Antike Übersetzungen, theologische Kommentare, literarische und wissenschaftliche Kontexte.

57 *Migration and Transformation of Culturally Encoded Animal Imagery* — крупномасштабный проект сроком на пять лет на базе FNS, который посвящён культурно закодированным образам животных в еврейской Библии, перенесённых в цепочках переводов с семитского языка (иврита) сначала на греческий (III в. до н. э.), затем на древний эфиопский и сирийский языки (IV–VII вв.) и после на различные диалекты коптского.

58 *Grütter N. u. a.* Heuschrecken, Ameisen und viele Manuskripte: Le projet MiTAnIm à commencé.

59 *Jenni H.* Esel (Altsüdarabisch u. a.).

60 *Heide M. K.* Wildesel und Kamel in bildlichen Darstellungen und literarischen Texten des Alten Orients.

61 *Himbaza I.* Le cheval, l'âne et le mulet sont-ils des animaux impurs? Implications des différentes lectures en Lévitique 11, 26.

62 *Wyss B.* Philon aus Alexandria über Bileams Eselin oder was in der interkulturellen Übersetzung von sprechenden Tieren schief gehen kann.

и римская зоология: животные, переведённые в *Vetus Latina*»⁶³ Массимо Се (Баварская академия наук); «Лягушка в средневековых испанских “Коллекциях образов” (XIV–XV вв.)»⁶⁴ Клары Кюнцлер (Фрибурский университет); «Число “14” в средневековых арабских переводах Пешитты и Сиро-Гекзаплы»⁶⁵ Орели Бишофбергера (Университет Мюнстера). Завершал этот день Ран ХаКоэн (Тель-Авивский университет) лекцией на тему «Перевод на иврит “Возвращения царицы Савской” из “Кебра Нагаст”»⁶⁶. Отчёт о проделанной работе, в котором особое внимание уделяется отрывкам из древнего эфиопского эпоса о животных»⁶⁷.

В последний день конференции, 23 февраля, были заслушаны ещё три доклада: «Муравей и поэт: Клавдий Элиан»⁶⁸ в “Диалоге с Федрой” об этом трудолюбивом работнике»⁶⁹ Александры Трахсель (Эрфуртский университет); Доминик Берренс (Майнцкий университет) выступил на тему «Греческая и латинская терминология в книге Плиния»⁷⁰ “О насекомых” (*Naturalis Historia XI*)»⁷¹; «Именование животных. Этологические»⁷² знания и межвидовые отношения как критерии понимания перевода зоонимов»⁷³ в греко-римской Античности»⁷⁴ Марко

- 63 *Cè M.* Biblische Speisegebote und römische Zoologie: Übersetzte Tiere in der *Vetus Latina*.
- 64 *Künzler C.* Der Frosch in mittelalterlichen spanischen Exemplarsammlungen (14–15. Jahrhundert).
- 65 *Bischofberger A.* La législation sur les animaux purs et impurs en Lévitique 11 et Deutéronome 14 dans les traductions arabes médiévales de la Peshitta et de la Syro-Hexaplaire.
- 66 «Кебра Нагаст», или «Книга о Славе Царей» – эфиопская книга, содержащая легенды о происхождении династии эфиопских правителей от царя Соломона и царицы Савской. Самая ранняя из известных рукописей датируется XIV в.
- 67 *HaCohen R.* Abendvortrag: Die Rückkehr der Königin von Saba das Kebra Nagast ins Hebräische (Ivrit) übersetzen. Ein Erfahrungsbericht mit speziellem Augenmerk auf den Tierpassagen des altäthiopischen Epos.
- 68 Клавдий Элиан (*Claudius Aelianus*; ок. 170 – между 222–244) – римский писатель и философ из Пренесте (Италия), писавший на греческом. Главные работы – «О природе животных» и «Пёстрые рассказы».
- 69 *Trachsel A.* La fourmi et le poète: Élien de Préneste en dialogue avec Phèdre à propos de cette ouvrière travailleuse.
- 70 Плиний Старший (*Plinius Maior*; ок. 22 – 79) – древнеримский писатель, наиболее известен как автор «Естественной истории», крупнейшего энциклопедического сочинения Античности.
- 71 *Berrens D.* Griechische und lateinische Terminologie in Plinius' Buch über Insekten (*Naturalis Historia XI*).
- 72 Этология – наука о поведении животных, изучающая главным образом генетически обусловленное поведение (инстинкты) животных и эволюцию поведения.
- 73 Собственное имя (кличка) дикого или домашнего животного.
- 74 *Vespa M.* Nommer les animaux. Savoirs éthologiques et relations interspécifiques comme critères de compréhension de la traduction des zoonymes dans l'Antiquité gréco-romaine.

Веспы (Еврейский университет в Иерусалиме). В заключение слова благодарности всем участникам конференции произнесли Несина Грюттер и Карина Шлапбах.

3. Круглый стол «Экдотика⁷⁵, редактирование древних текстов в процессе публикации» (Институт христианских источников, 28 февраля 2024 г.)⁷⁶

Открытый круглый стол был посвящён экдотике древних текстов, публикация которых в настоящее время планируется Институтом христианских источников («Sources Chrétiennes»). На мероприятии обсуждались четыре доклада: «“О воскресении” Мефодия Олимпийского. Издание текста, сохранившегося исключительно в побочной традиции: проблемы и вопросы»⁷⁷ Алексея Морозова (Фрибурский университет); «Новое критическое издание “De induratione cordis Pharaonis”^{78,79} Джованни Маркотуллио (Университет Салерно, Италия); «Три греческие редакции “Страданий св. Иакова Рассечённого”⁸⁰ (BHG 772, 772a, 772b): проблемы издания»⁸¹ Анны Лампาดариди (Лаборатория HiSoMA⁸², CNRS) и «Изучение латинского агиографического доосье Иакова Рассечённого»⁸³ Фернана Пелу (FRAMESPA⁸⁴, CNRS).

Александр Дмитриевич Пономарёв

- 75 Экдотика (от др.-греч. ἐκδίδωμι – издавать, публиковать) – один из элементов критики текста, заключающийся в подготовке критического издания по нескольким рукописям.
- 76 Table-ronde ecdotique. L'édition des textes anciens en devenir. Institut des Sources Chrétiennes, 28 février 2024.
- 77 *Morozov A.* Le *De resurrectione* de Méthode d'Olympe. Édition d'un texte conservé exclusivement en tradition indirecte: problèmes et enjeux.
- 78 Сочинение атрибутируется Пелагию (ок. 360 – после 410).
- 79 *Marcotullio G.* La nouvelle édition critique du *De induratione cordis Pharaonis*: de ChrysoCollate à LaTeX.
- 80 Великомученик Иаков Персянин, прозванный Рассечённым († ок. 420/421), подробнее см.: *Колесников А. И. и др.* Иаков Персянин // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 548–553.
- 81 *Lampadaridi A.* Les trois recensions grecques de la *Passion* de Saint Jacques l'Intercis (BHG 772, 772a et 772b): enjeux d'édition.
- 82 Laboratoire «Histoire et sources des mondes antiques».
- 83 *Peloux F.* Recherches sur le dossier hagiographique latin de Jacques l'Intercis.
- 84 Исследовательская группа, объединяющая разных учёных из CNRS, а также профессоров из Тулузского университета, занимающаяся исследованием истории юга Франции и Испании от Средневековья до современности.

Источники

- Aurelius Augustinus*. Collatio cum Maximino arianorum episcopo // PL. T. 42. Col. 709–742.
- Opera omnia divi Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani: in 7 vols. Vol. 7. Basileae: Apud Andream Cratandrum, 1525.
- Origenes Werke. Bd. 10: Origenes Matthäuserklärung. T. 1: Die Lateinische Übersetzung der Commentariorum series / hrsg. von E. Klostermann, unter Mitwirk. von E. Benz. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1935. (GCS; Bd. 40).
- Origenes Werke. Bd. 11: Origenes Matthäuserklärung. T. 2 / hrsg. von E. Klostermann, bearb. Aufl. hrsg. von U. Treu. Berlin: Akademie-Verlag, ²1976. (GCS; Bd. 38).
- Origenes Werke. Bd. 12: Origenes Matthäuserklärung. T. 3/1: Fragmente und indices / hrsg. von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1941. (GCS; Bd. 41/1).
- Origenes Werke. Bd. 12: Origenes Matthäuserklärung. T. 3/2 / hrsg. von E. Klostermann, unter Mitwirk. von L. Früchtel; bearb. Aufl. hrsg. von U. Treu. Berlin: Akademie-Verlag, ²1968 (GCS; Bd. 41/2).
- Ps.-Joannes Chrysostomus*. Opus imperfectum in Matthaem // PG. T. 56. Col. 611–946.

Литература

- Грацианский М. В.* Дионисия Тель-Махрского хроника // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 370–371.
- Колесников А. И. и др.* Иаков Персянин // ПЭ. 2009. Т. 20. С. 548–553.
- Cedilnik A.* Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim: Balkansko-podonavski prostor v poročilih Atanzija, Hilarija, Sokrata, Sozomena, Teodoreta in Filostorgija. Ljubljana: Thesaurus memoriae, 2004.
- Étaix R.* Fragments inédits de l'*Opus Imperfectum* // Revue Bénédictine. 1974. Vol. 84. P. 271–300
- Hannah J. W.* The Setting of the Ignatian Long Recension // Journal of Biblical Literature. 1960. Vol. 79 (3). P. 221–238.
- Landau B.* Revelation of the Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem. New York (N. Y.): Harper One, 2010.
- Tzamalikos P.* Origen: New Fragments from the Commentary on Matthew: Codices Sabaiticus 232 & Holy Cross 104, Jerusalem. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2020.

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ
№ 2 (22) • 2024

*Научный журнал
по библеистике, патристике и истории христианской мысли*

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>А. О. Солдаткина</i>
Редактор	<i>А. М. Преображенский</i>
Макет и вёрстка	<i>диак. Николай Ежихин</i>

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 11¼
Подписано в печать 28.04.2024