

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (6)
2020



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2020

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 2 (6)
2020



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2020

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-012-0319

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2020. — № 2 (6). — 264 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, 2020

© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2020

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Юрий Николаевич Аржанов, доктор философии (Dr. habil.), научный сотрудник Австрийской Академии наук (Австрия)

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

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

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

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

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

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

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

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

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

Священник Стефан Домусци, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Московской духовной академии

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

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

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

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

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

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

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

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

Священник Александр Трейгер, PhD по филологии, доцент университета Дальхауси (Канада)

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Deputy editors: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy

Eugeny Viktorovich Tkachev

MA in Philology and History of Ancient Orient

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

EDITORIAL COUNCIL

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

Yuri Nicholaevich Arzhanov, Doctor of Philosophy (Dr. habil.), Researcher
of the Austrian Academy of Sciences (Austria)

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

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

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)

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

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)

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

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

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

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

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

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

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

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

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 Theology, Associate Professor of the Dalhousie University (Canada)

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

Издания и переводы

15 **Максим Глебович Калинин, Татьяна Борисовна Лидская,
Александр Михайлович Преображенский,
Сергей Сергеевич Туркин**

«Главы о ведении» Исаака Сирина. Часть I / сирийский текст, перевод
и комментарии

34 **Андрей Юрьевич Виноградов**

Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть II. Богословие текста / перевод
с греческого и комментарии

Патрология

66 **Ольга Валерьевна Алиева**

Писание как Предание: свт. Василий Великий о Книге Бытия

Поздневизантийское богословие и полемика

81 **Дмитрий Игоревич Макаров**

Антипаламизм в раннем творчестве Х.-Г. Бека:
русские истоки и католические параллели. Часть I

Библия и лексический анализ

105 **Юрий Николаевич Аржанов**

Концепция познания в Пятикнижии и книгах Пророков.
Часть I: История вопроса и лексический обзор

Библия и иконография

132 **Анатолий Алексеевич Алексеев**

Преображение: богословие и иконография

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

155 **Диакон Николай Шаблевский**

Ездра: составитель или писатель ветхозаветных книг?

167 **Дмитрий Николаевич Лебедев**

Дитрих Бонхёффер: очерк библиографии

РЕЦЕНЗИИ

- 189 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan* / ed. by N. Vidro, R. Vollandt, E.-M. Wagner and J. Olszowy-Schlanger. Uppsala: Uppsala University Library, 2018. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia; vol. 30). 467 p. ISSN 0585-5535; ISBN 978-91-513-0290-4
- 207 **Дмитрий Евгеньевич Афиногенов**
Рецензия на: *Преподобный Максим Исповедник. Вопросы к Фалассию* / перевод, предисловие, комментарии профессора Московской духовной академии, доктора церковной истории А. И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница; Нижегородская духовная семинария, 2019. 976 с. ISBN 978-5-00127-125-3; 978-5-904720-25-4
- 224 **Протоиерей Владимир Василик**
Рецензия на: *Полынянский Д. И. Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 512 с. (Mediavalia) ISBN 978-5-98712-846-6
- 237 **Алексей Андреевич Савинов**
Рецензия на: *Марион Ж.-Л. Эго, или Наделённый собой* / пер. с франц. А. Черноглазова. М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019. 159 с. (Фигуры философии). ISBN 978-5-386-12300-0
- 245 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: *Козн Ш. Дж. От Маккавеев до Мишны* / пер. с англ. М. Вогмана, А. Крупновой. М.: Книжники; Текст, 2014. 288 с. (История евреев) ISBN 9-785-9953-0230-8; 9-785-7516-1223-8

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ

- 253 **Диакон Сергей Кожухов**
Обзор международной научной конференции: «Мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27): парадигмы мужского и женского в античном христианстве» (Институт Патристики Августинианум, 9–11 мая 2019 г., улица Павла VI, 25 – 00193, Рим)

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

TRANSLATIONS, RESEARCH AND COMMENTS

Editions and translations

15 **Maxim G. Kalinin, Tatiana B. Lidskaya, Alexander M. Preobrazhensky, Sergey S. Turkin**

'The Chapters on Knowledge' of Isaac of Nineveh. Part I. Syriac Text, Translation and Notes

34 **Andrey Yu. Vinogradov**

Apocryphal 'Acts of John'. Part II. Theology of the Text. Translation from Greek and Commentaries

Patrology

66 **Olga V. Alieva**

Scripture as Tradition: St. Basil of Caesarea on the Book of Genesis

Late Byzantine theology and polemics

81 **Dmitry I. Makarov**

Anti-Palamism in Hans-Georg Beck's Earlier Works: The Russian Origins and Some Catholic Parallels. Part I

The Bible and lexical analysis

105 **Yury N. Arzhanov**

The Concept of 'Knowledge' in the Pentateuch and the Books of the Prophets. Part I: Background and Vocabulary

The Bible and iconography

132 **Anatoly A. Alexeev**

Transfiguration: Theology and Iconography

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

155 **Deacon Nicholay Shablevsky**

Ezra: Former or Writer of the Old Testament Books?

167 **Dmitry N. Lebedev**

Dietrich Bonhoeffer: A Bibliographical Essay

REVIEWS

- 189 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Review of: *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan* / ed. by N. Vidro, R. Vollandt, E.-M. Wagner and J. Olszowy-Schlanger. Uppsala: Uppsala University Library, 2018. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia; vol. 30). 467 p. ISSN 0585-5535; ISBN 978-91-513-0290-4
- 207 **Dmitry E. Afinogenov**
Review of: *St. Maximus the Confessor. Questions to Thalassius* / translation, preface, comments by Professor of the Moscow Theological Academy, Doctor of Church history A. I. Sidorov. Moscow: Siberian blagozvonitsa; Nizhny Novgorod Theological Seminary, 2019. 976 p. ISBN 978-5-00127-125-3; 978-5-904720-25-4
- 224 **Protodeacon Vladimir Vasilik**
Review of: *Polyvyanny D. Cultural Identity, Historical Consciousness and Literary Heritage of Medieval Bulgaria*. Moscow, St. Peterburg.: Centre for humanitarian initiatives, 2018 M Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences, 2018. 512 p. (Mediavalia) ISBN 978-5-98712-846-6
- 237 **Andrey A. Savinov**
Review of: *Marion J.-L. Ego, or Endowed with Self* / translation from French by A. Chernoglazov. Moscow: RIPOLL classic; Pangloss, 2019. 159 p. (Figures of Philosophy). ISBN 978-5-386-12300-0
- 245 **Ilia S. Vevurko**
Review of: *Cohen Sh. J. From the Maccabees to the Mishnah* / translation from English by M. Vogman, A. Krupnova. Moscow: Knizhniki; Text, 2014. 288 p. (Jewish History) ISBN 9-785-9953-0230-8; 9-785-7516-1223-8

CHRONICLE AND REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 253 **Deacon Sergey Kozhukhov**
Review of the international scientific conference:
«Masculinum et feminam creavit eos (Gen. 1, 27): paradigmi del maschile e femminile nel Cristianesimo antico» (Institutum Patristicum Augustinianum, 9–11 maggio 2019, Via Paolo VI, 25 – 00193, Roma)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- BHG *Bibliotheca hagiographica graeca* / [ed. Socii Bollandiani]; ed. F. Halkin. Bruxelles: Société des bollandistes, 1957–1969. Vol. 1–3.
- BHO *Bibliotheca hagiographica orientalis* / ed. Socii Bollandiani, 1910. [praefatio P. Peeters]. Bruxellis: Socii Bollandiani, 1910.
- CANT *Clavis apocryphorum Novi Testamenti* / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1992.
- CCSA *Corpus christianorum. Series apocryphorum* / curante Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne. Turnhout: Brepols, 1983–.
- CCSG *Corpus christianorum. Series graeca*. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CSCO *Corpus scriptorum christianorum orientalium*. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866–.
- GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Berlin: Akademie Verlag, 1897–1935. Bd. 1–40 (под названием «Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte»). Berlin: W. de Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- PG *Patrologiae cursus completus... Series graeca...* / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
- PO *Patrologia orientalis* / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- SC *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1941–.

ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

«ГЛАВЫ О ВЕДЕНИИ» ИСААКА СИРИНА

ЧАСТЬ I

СИРИЙСКИЙ ТЕКСТ, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ¹

Максим Глебович Калинин

магистр богословия
старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии
научный сотрудник Общецерковной аспирантуры
и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
jerm.est@gmail.com

Татьяна Борисовна Лидская

независимый исследователь
lidskayat@gmail.com

Александр Михайлович Преображенский

научный редактор издательского дома «Познание»
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5
sonnenwacht@inbox.ru

1 Авторы публикации благодарят Н. Н. Селезнёва, предоставившему авторам возможность работать с высококачественным микрофильмом рукописи Bodleian syr. e. 7 и рядом книг, использованных в данной работе.

Тексты Исаака Сирина, вошедшие в публикацию, разбирались и комментировались на семинаре «Сирийские мистики VII–VIII вв.» в Лаборатории Ненужных Вещей (<https://7seminarov.com>).

Сергей Сергеевич Туркин

доктор теологии (PhD)

независимый исследователь

ssturkin@mail.ru

Для цитирования: «Главы о ведении» Исаака Сирина. Часть I / сирийский текст, перевод и комментарий М. Г. Калинина, Т. Б. Лидской, А. М. Преображенского, С. С. Туркина // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 15–33. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-15-33

Аннотация

УДК 82-97 (2-587.7) (2-234)

Настоящая публикация открывает серию статей, которые будут предшествовать изданию «Глав о ведении» Исаака Сирина в серии «Библия и христианская древность. Supplementum». В этих статьях будут пересмотрены существующие русские переводы «Глав о ведении», предложены историко-филологические комментарии к тексту, а также представлен оригинальный текст глав по их известным рукописям. В статье представлен набор сирийского текста по рукописи Oxford, Bodleian Library, Ms. syg. e. 7 и пересмотренный русский перевод С. С. Туркина глав 1–10 из первой сотницы, сопровождаемый комментариями.

Ключевые слова: восточносирийская мистическая традиция, прп. Исаак Сирин, «Второе собрание», «Главы о ведении», Феодор Мопсуестийский, Евагрий Понтийский, степени мистического опыта.

Имя прп. Исаака Сирина не нуждается в специальном представлении русскому читателю, а его «Второе собрание», несмотря на всю пререкаемость, уже давно стало «бестселлером», выдержав с 1998 г. в русском переводе семь переизданий². Вторым том Мар Исхака не уступает по объёму «Первому собранию» («Словам подвижническим» в русском переводе), причём чуть менее его половины занимает третье слово под заголовком: «Ещё, того же мар Исхака, епископа и монаха, отдельные главы о ведении, в которых содержатся высокие созерцания, и совершенное ведение, и изобильные и чудные помышления и великие тайны; и они служат радости и услаждению души и её возрастанию в духовных [предметах]»³. В действительности за ним скрываются четыре объёмных трактата, написанных в жанре сотниц, столь популярном у восточносирийских мистико-аскетических авторов. Жанр глав восходит к «Kephalaia gnostica»⁴ Евагрия Понтийского, на которого прп. Исаак неоднократно ссылается в своих «Главах о ведении», именую его «блаженным»⁵ и «святым»⁶. Первая, третья и четвертая сотницы прп. Исаака содержат по 100 глав каждая, в отличие от второй сотницы, насчитывающей 105 глав. Об объявленном более 30 лет тому назад критическом издании⁷, которое должен был подготовить итальянский сиролог П. Беттиоло, до сих пор ничего не известно. Впрочем, С. Брок, опубликовавший издание и английский перевод бесед 4–41 «Второго собрания»⁸, указал все известные ему рукописи, содержащие «Главы о ведении» Мар Исхака. Позднее Г. М. Кессель⁹ сообщил ещё о трёх манускриптах, содержащих фрагменты отдельных глав. Ниже мы представляем все известные нам как восточно-, так и западносирийские рукописи, в которых сохранились «Главы о ведении» прп. Исаака Сирина:

- 2 *Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / пер. с сир., примеч. и послесл. игум. Илариона (Алфеева). М., 1998; Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / пер. с сир., примеч. и послесл. митр. Илариона (Алфеева). СПб., 2013.*
- 3 Oxford, Bodleian Library, Ms syr. e. 7, fol. 20v.
- 4 Les six centuries des «gnostica» d'Évagre le Pontique / éd. par A. Guillaumont. Paris, 1958. (PO; vol. 28/1).
- 5 *Isaac Ninevita. Capita gnostica III, 57 //* пкп. Bodleian syr. e. 7. Fol. 70r.
- 6 *Isaac Ninevita. Capita gnostica III, 92 //* пкп. Bodleian syr. e. 7. Fol. 80v.
- 7 *Bettio P. Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria // Parole de l'Orient. 1988–1989. Vol. 15. P. 107. n. 1.*
- 8 *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV–XLI / ed. and transl. by S. P. Brock. Louvain, 1995. (CSCO; vol. 554–555. Scriptores syri; t. 224–225).*
- 9 *Kessel G. New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh // Studia patristica. 2013. Vol. 64. P. 245–257.*

- Oxford, Bodleian Library, Ms syr. e. 7 (X–XI вв.) — Оксфорд, (Великобритания), Бодлианская библиотека Оксфордского университета; размер 14,5×19,5 см; fol. 20v–110r¹⁰;
 - Sinai syr. 14 (X в.) — гора Синай (Египет), библиотека монастыря св. Екатерины на горе Синай; размер 16×21 см¹¹;
 - Paris syr. 298 (XI–XIII вв.) — Париж (Франция), Национальная библиотека Франции; размер 12×14 см; fol. 1r–38v¹²;
 - Cambridge or. 1144 (XI–XIII вв.) — Кембридж (Великобритания). Кембриджская университетская библиотека; размер 10,5×14 см; fol. 11a–24b¹³;
 - Mingana syr. 86 (XIII–XV вв.) — Бирмингем (Великобритания), Научная библиотеки им. Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы; размер 9,9×11,8 см; fol. 70r–83r¹⁴;
 - Harvard syr. 57 (XIII–XIV вв.) — Кембридж (США), Библиотека Гарвардского университета; размер 13,7×19,6 см; fol. 1r–5r¹⁵;
- 10 *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. 'The Second Part'. P.XII–XVIII. См. также: Brock S. Margoliouth Collection of Syriac Manuscripts in the Bodleian Library. Oxford, [Unpublished, without date]. P. 10–11. URL: https://libguides.bodleian.ox.ac.uk/ld.php?content_id=17931955.
- 11 *Lewis A. S.* Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. London, 1894. P. 17; *Clark K. W.* Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, Microfilmed for the Library of Congress, 1950. Washington, 1952. P. 17; *Géhin P.* Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinai et leurs membra disjecta. Louvain: Peeters, 2017. (CSCO; vol. 665. Subsidia; t. 136). P. 49–50. Цифровая версия рукописи доступна на сайте Библиотеки Конгресса (Вашингтон, США); URL: <https://www.loc.gov/item/00279386310-ms/> (доступно на 20.06.2020).
- 12 *Chabot J.-B.* Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874 // *Journal asiatique*. 1896. Vol. 9 (8). P. 242–245; *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. 'The Second Part'. P. XVIII–XXI. Ж.-Б. Шабо датирует рукопись IX в. (*Chabot J.-B.* Notice sur les manuscrits syriaques. P. 245), однако С. Брок склонен считать, что она более позднего происхождения — XI в., если не XII–XIII вв. (*Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. 'The Second Part'. P. XIX). Рукопись доступна на сайте Национальной библиотеки Франции: URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10088125b>.
- 13 *Coakley J. F.* A Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge University Library and College Libraries Acquired Since 1901. Cambridge, 2018. P. 62–64.
- 14 *Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge, 1933. (Syriac and Garshūni Manuscripts; vol. 1). Col. 212–217, особенно 213; *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. 'The Second Part'. P. XXX–XXXI. Рукопись доступна на сайте Бирмингемского университета: URL: <http://epapers.bham.ac.uk/149>.
- 15 *Goshen-Gottstein M. H.* Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue. Missoula (MT), 1979. (Harvard Semitic Studies; vol. 23). P. 61; *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. 'The Second Part'. P. XXI–XXIV.

- Mardin, Church of the Forty Martyrs, orth. 420 (март 1471/2 г.) — Мардин (Турция). Библиотека Церкви Сорока Мучеников; размер 18,5×27,7 см; р. 425–450¹⁶;
- Sharfe Rahmani syr. 181 (XV–XVI вв.) — Шарфе (Ливан), Библиотека патриархата Сирийской католической церкви¹⁷;
- Tehran, Issayi Collection, Ms 4 (11 июля 1895 г.) — Тегеран (Иран), Частное собрание Йоханнана Иссаи, халдейского архиепископа Тегерана; fol. 30a–176b¹⁸;
- Urmia, Presbyterian mission college, Ms 231 (1890-е гг.) — Урмия (Иран), Библиотека колледжа Американской пресвитерианской миссии в Урмии¹⁹.

Древнейшим и единственным кодексом, в котором «Второе собрание» сохранилось полностью, является рукопись из Бодлианской библиотеки, обнаруженная С. Броком в 1983 г. Для нас она представляет особенный интерес, поскольку только в ней мы имеем полный список «Глав о ведении» прп. Исаака, при этом некоторые из глав в самом тексте сопровождаются анонимным толкованием. Вторым по полноте манускриптом является Парижский кодекс. До недавнего времени считалось, что его начало утеряно, однако в 2011 г. Г. М. Кессель показал, что 24 листа, содержавшие фрагменты из бесед 1, 3 и целиком беседу 2, дошли в качестве отдельной рукописи в собрании библиотеки Кембриджского университета²⁰. По замечанию учёного, в парижской/кембриджской рукописях комментарии неизвестного схолиаста на главы расположены на полях, а не в самом тексте, как в бодлианском манускрипте²¹. Подборка из 45 глав²² содержится в мелькитской рукописи Sinai syr. 14, что свидетельствует о знакомстве и рецепции православным

16 См. vHMML Reading Room (HMML Project Number: CFMM 00420). URL: <https://w3id.org/vhmml/readingRoom/view/502161> (доступно на 11.06.2020). См. также: Kessel G. New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh. P. 252–253.

17 Sherwood P. Le fonds patriarchal de la bibliothèque manuscrite de Charfet // L'Orient syrien. 1957. Vol. 2 (1). P. 104; Kessel G. New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh. P. 253–254.

18 *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. 'The Second Part'. P. XXIV–XXVII; Bettiolò P. Povertà e conoscenza. P. 107. n. 1.

19 Sarau O., Shedd W. A. Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College. Urumiah, 1898. P. 37.

20 Kessel G. New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh. P. 249, 247–252.

21 Ibid. P. 249, 255–256.

22 Bettiolò P. Povertà e conoscenza. P. 107. n. 1. К сожалению, П. Беттиоло не указал, главы из каких именно сотниц присутствуют в этом манускрипте.

иночеством как минимум части «Глав о ведении» из «Второго собрания». Отдельные отрывки из четвёртой сотницы сохранились в рукописи из библиотеки Гарвардского университета. Кроме того, ряд глав из 2-й, 3-й и 4-й сотниц дошли в трех западносирийских монашеских антологиях XIII–XVI вв.: Mingana syr. 86²³; Mardin, Church of the Forty Martyrs, orth. 420; Sharfe Rahmani syr. 181. Поздняя тегеранская рукопись, как показал С. Брок, скопирована с манускрипта, принадлежащего ныне Бодлианской библиотеке, содержит все четыре сотницы «Глав о ведении». Наконец, урмийский манускрипт, переписанный в конце XIX в., был утрачен в 1915 г. во время Первой мировой войны. Кроме того, П. Беджан в качестве приложения к «Первому собранию» опубликовал несколько глав из четвертой сотницы²⁴. Учитывая исследования С. Брока²⁵, П. Беттиоло²⁶ и Г. М. Кесселя²⁷, все сведения о распределении сотниц по известным ныне рукописям (за исключением Sinai syr. 14 и Mingana syr. 86) можно суммировать в следующей таблице:

Сотницы	Oxford, Bodleian Library, Ms syr.e.7	Paris syr. 298	Cambridge or. 1144	Harvard syr. 57	Mardin, Church of the Forty Martyrs, orth. 420	Sharfe Rahmani syr. 181	Tehran, Issayi Collection, Ms 4	Bedjan, 1909
I	1–100	–	1–32, 36–84	–	–	–	1–100	–
II	1–105	–	–	–	39–44, 92–101	39–44, 96–101	1–105	–
III	1–100	46–73, 77–100	–	–	26–38, 42–46, 61–68	26–29, 32–36, 42–45, 61–65	1–100	–
IV	1–100	1–15, 20–39	–	89–100	34–36, 49–58	35, 36, 49, 56–58	1–100	71–75, 78–80

23 По свидетельству П. Беттиоло, который, однако, не приводит номера глав, эта рукопись содержит 36 глав из второй, третьей и четвертой сотницы (*Bettiole P. Povertà e conoscenza. P 107. n. 1; Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part'. P. XXXI).*

24 *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1909. P. 582–587.*

25 *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part'. P. XXIV–XXV.*

26 *Bettiole P. Povertà e conoscenza. P 107. n. 1.*

27 *Kessel G. New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh. P. 248, 253–254.*

Несмотря на то, что критическое издание «Глав о ведении» до сих пор отсутствует, они были переведены полностью на итальянский²⁸, французский²⁹ и новогреческий языки³⁰, а также частично на русский³¹ и английский³². В настоящей публикации мы представляем набор сирийского текста по рукописи Oxford, Bodleian Library, Ms syr. e. 7 и пересмотренный русский перевод С. С. Туркина глав 1–10 первой сотницы, сопровождаемый комментариями.

- 28 *Isacco di Ninive*. Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli / trad. di P. Bettiolo. Magnano, 1985. (Padri orientali).
- 29 *Isaac le Syrien*. Œuvres spirituelles – II: 41 Discours récemment découverts / prés., trad. et notes par Dom A. Louf. Bégrolles-en-Mauges, 2003. (Spiritualité orientale; vol. 81).
- 30 *Ισαάκ ο Σύρος*. Ασκητικά (Δεύτερος τόμος — πρώτο μέρος). Λόγοι Α'–Γ' / μετάφρ. Ν. Καββαδάς. Θήρα, 2006.
- 31 *Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / пер. с сир., прим., предисл. и послесл. еп. Илариона (Алфеева). СПб., 2006. (Библиотека христианской мысли: источники). С. 75–86; *Исаак Сирин, прп.* Избранные главы Второго Слова о знании / предисл., публ. и пер. с сир. А.Д. Макарова // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 38–53; *Туркин С. С.* Первое слово о знании преподобного Исаака Сирина: введение и перевод // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 109–146.
- 32 *Kessel G. Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge* // An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century / ed. M. Kozah et al. Piscataway (NJ), 2015. (Gorgias Eastern Christian Studies; vol. 39). P. 263–280.

Fol. 20v

האנן אהבנו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *
 * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *

אנחנו אהבנו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *
 . ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *

אנחנו אהבנו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *
 . ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *

:אנחנו אהבנו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *
 . ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *

אנחנו אהבנו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *
 :אנחנו אהבנו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *
 . ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *

Fol. 21r

אנחנו אהבנו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *
 . ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה * ונשבענו לך אהבה רבה *

i Схолия: *האנן אהבנו לך אהבה רבה*

Ещё того же мар Исхака, епископа и монаха, отдельные главы о ведении, в которых содержатся высокие созерцания, и совершенное ведение, и изобильные и чудные помышления, и великие тайны; и они служат радости, и услаждению души, и её возрастанию в духовных [предметах]

1. Бог есть воистину Отец для словесных [существ], которых Он родил по [Своей] благодати, дабы они стали наследниками Его славы в будущее время [и] дабы явить им её богатство для их вечного наслаждения.

2. Истина сокрыта в Нём Самом (*b-yāṭeḥ*) от всего, что Он сотворил. И доньше³⁴ словесные [существа], которые появились благодаря Ему, находятся на большом расстоянии от неё. В нужное время она будет Им открыта для них, как будет угодно Истине. Предел же её [никогда] не [откроется] полностью, ибо предел её сокрыт в Его сущности (*b-ʔūtūṭeḥ*).

Толкование. Под истиной понимай точное ведение о природе Сущности. Если все эти здешние [знания] являются символами того грядущего [ведения], — даже если мы скажем о тех [ведениях, что есть] у ангелов, — то, значит, истина самих символов всё ещё охраняется ото всех молчанием.

3. Каждое слово при своём произнесении изрекается обо всём существующем соответственно трём чинам: или соответственно тому, что есть [существующее], или выше того, что оно есть, или ниже того, что оно есть.

Что касается Бога, то только в одном есть сила у слова и помышления для того, чтобы размышлять о Нём. У всего, что Он сотворил, знание о Нём не властно воздвигаться за тем пределом, но [только] может обернуться назад, будучи облечённым в страх и неуверенность.

4. Сущностное видение тех, кто первыми были обучены ведению шести дней [творения]³⁵, [есть] точные помышления о них [об ангелах], которые³⁶ в естественном состоянии ума называются движениями³⁷. Ипостаси сих

34 Букв. «досюда».

35 Речь идёт об ангелах. Мар Исхак основывается здесь на традиционном для Церкви Востока представлении, восходящем к комментарию Феодора Мопсуестийского на Книгу Бытия (см. ниже примечание 53). Говоря о видении ангелов, Мар Исхак подразумевает способность людей видеть ангелов (он поясняет, что видение ангелов есть помышления о них).

36 Т. е. помышления.

37 Говоря о движениях в естественном состоянии ума, Мар Исхак подразумевает помышления без формы и образа. Эти помышления возникают тогда, когда ум достигает своего естественного состояния (согласно терминологии, принятой в восточносирийской мистической

1. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 2. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 3. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 4. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 5. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 6. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 7. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 8. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 9. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)
 10. *הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ* (הַיְהוּדִים הָיוּ בְּרִיבְרִיבִים בְּיָמֵינוּ)

[т. е. ангелов] без сущности³⁸ [есть] чувственная явленность, служащая воле Господа в том посланничестве, которое [описано у] апостола Павла³⁹.

5. Мы можем различать⁴⁰ четыре добродетельных изменения (*ṣuḥlāp̄e myatṛe*), которые случаются у словесной⁴¹ природы. Первое изменение [совершается] в том, кто пробуждается от жития, достойного презрения⁴²; второе изменение [совершается] в том, кто [переходит] от заблуждения ума (*hawṇā*) к восприятию истины, которая [находится] во вторых существах⁴³; третье изменение [совершается] в том, кто с прежней ступени посредством духовных ведений [переходит] к движениям своей сотворённой природы [то есть к своему первоначальному состоянию]; четвёртое изменение [совершается] в воздвижении вечной жизни согласно евангельскому созерцанию⁴⁴.

6. Те, кто предшествовал в чести, предшествовали и в изменении (*b-ṣuḥlāp̄ā*), а те, кто предшествовал в изменении, направили изменение, поэтому у зачинщиков преступление больше, чем у принявших⁴⁵.

традиции, — на месте ясности). Ср.: «Когда же, посредством безмолвия, чувства ограждены без возможности нарушить границу (*dlā šwārātā*, букв. «без прыжков») и при помощи, [подаваемой] сим [безмолвием], устареют памятования, тогда увидишь, что такое естественные помыслы души, что такое естество души и какие сокровища собраны в ней. Сокровища же [сии] суть бестелесные помышления (*sukkālē lā gšimē*), возникающее само собою, без попечения о них и труда, [так] что человек даже не знает, что таковые помыслы возникают в природе человеческой. Ибо кто был ему учителем? Или как нашёл он нечто, [что сообщило ему такой опыт,] что даже о том, что знает, он не может рассказать другому? Или кто был его путеводителем к тому, чему не учился он у другого?» (*Isaac Ninevita. Collectio prima 3 // Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa. P. 21*).

38 Схолия: «Те, которые бывают посредством снов и видений, [имеющих место] у святых».

39 Евр. 1, 14. Мар Исхак говорит о том, что видения ангелов, описанные в Священном Писании и имевшие место в отношении различных праведников, не тождественны тому видению ангелов в их естестве, которое человек обретает в естественном состоянии ума.

40 Букв. «мы находим различие».

41 Т. е. разумной.

42 Букв. «презренности жития».

43 Речь идёт о творениях, появившихся после ангелов, т. е. о предмете второго естественного созерцания.

44 Эти четыре изменения соответствуют трём этапам духовной жизни, выделяемым в восточносирийской мистической традиции: первое изменение представляет собой переход к телесному этапу; второе изменение — переход к этапу чистоты (и достижение второго естественного созерцания); третье изменение — переход на место ясности; четвёртое изменение — переход на этап совершенства.

45 Предшествовали в чести ангелы. Они же и пали первыми. И именно падший ангел направиł «изменение» первого человека к худшему, поэтому и вина у демонов больше, чем у людей.

7. Называние *времён* продолжается вместе с движениями телесных [творений]⁴⁶. Там, где нет тел, нет и изменений. Там, где нет изменений, нет и времён. Там, где нет времён, нет и тел. Там, где нет тел, нет высших и низших в одной ипостаси [то есть людей в их нынешнем устройении: с тонкой душой и материальным телом], но в каждой из ипостасей [обнаруживается] равенство [души и тела], подобное равенству ипостасей, [чьи] сущности не соединены⁴⁷. Если же нет равенства в различиях⁴⁸, то там [имеют место] формы и цвета⁴⁹, и в сих продолжается созерцание, [описанное во] всей этой главе⁵⁰.

8. Сначала словесные⁵¹ природы научились пользоваться чувственной речью⁵² от Творца. И её первое применение стало славословием,

46 Ср. Быт. 1, 14, где провозглашается связь светил со «знамениями, временами, днями и годами».

47 Букв. «в несоединённых сущностях».

48 Букв. «равенства различий».

49 Это изречение Мар Исхака необходимо понимать в связи с рассуждением Евагрия Понтийского о том, что числа и формы исчезнут вместе со смертными телами, ибо именно они указывают на то, что материя не существовала и пришла в бытие (*Evagrius Ponticus. Kephalaia gnostica I*, 29 // PO. 28/1). P. 30; версия S_1). См. также: *Evagrius Ponticus. Kephalaia gnostica III*, 29 [версия S_1 ; формы, цвета, время и место упоминаются в числе знаков нынешнего состояния человека]; IV, 84 [версия S_1 ; движения бестелесных — в ведении, а движения тел — в цветах и смещениях] // PO. 28/1. P. 108, 172.

50 В главе 7 речь идёт о втором естественном созерцании, которое начинается с созерцания различий. Об этом Исаак Сирийский говорит в 26-м трактате «Первого собрания»: «Различение есть движение естественных помыслов. Когда они в движениях своих устремляются естественным путём, они встречаются с изменениями стихий и миров. Когда же [это происходит] во втором [естественном созерцании], сущие открываются им [т. е. помыслам] как пребывающие для иного употребления» (*Isaac Ninevita. Collectio prima 26* // Op. cit. P. 189–190). Когда различия исчезнут, тогда и второе естественное созерцание прекратится. Об этом Исаак Сирийский прямо говорит в 9-й главе 3-й сотницы «Глав о ведении»: «Если всё, что составляет объект второго естественного созерцания, со всеми его формами прекратится в будущем веке и исчезнет вместе с обликом мира сего и всеми его делами (ср. 1 Кор. 7, 31), то ясно, что прекратится и само это созерцание его [т. е. мира сего] вместе с видением» (*Isaac Ninevita. Capita gnostica III*, 9 // ркп. Bodleian syr. e. 7. Fol. 60r).

Эта же мысль выражена и в 5-й главе 3-й сотницы, причём здесь рассуждение связано со светилами, намёк на которые даётся в нашем тексте: «Если светоносные стихии были созданы для телесных [существ, т. е. людей], чтобы они могли пользоваться телами и получать различный [опыт] от чувств, и если когда-то то, что [воспринимается] чувствами, уже не будет поддаваться различию, то ясно, что и появившееся ради этого [то есть светила, созданные для удобства чувств] станет избыточным для употребления» (*Isaac Ninevita. Capita gnostica III*, 5 // ркп. Bodleian syr. e. 7. Fol. 59v).

51 Т. е. разумные.

52 Букв. «чувственным звучанием слова».

которое было принесено созданиями Творцу, как написано у Иова⁵³. Также и мы, люди, от Творца чувственным образом получили дар речи; и он сообщается нам⁵⁴ посредством передачи от отцов к их детям.

9. Те⁵⁵, которые говорят, что в этом мире видение нашего Спасителя иное по сравнению с тем, что [имеет место] в созерцании, суть друзья тех, которые говорят, что в будущем мире наслаждение Его Царством [осуществляется] чувственным образом и что, мол, [сохранится] пользование стихиями и плотность [тела у человеческих] ипостасей. И те и другие отклонились от истины⁵⁶.

10. Подобны Ему будут также Его братья как [те, кто] одесную, так [и те, кто] ошуюю — не считая⁵⁷ степеней и различий в славе. Итак, подобно Ему они будут возвышены от земных форм (*ʔeskemē*) к преславному образу (*ʔeskemā*), притом что тело не потерпит ущерба, ибо оно будет почтено⁵⁸ по причине состояния/изменения (*šuhlāpā*), которое оно примет [и] которое превосходит его первую форму (*ʔeskemēh qadmāyā*). Верный свидетель [этого] слова — Евагрий⁵⁹: «Если человеческое тело есть часть этого мира, образ же этого мира проходит, то ясно, что также образ тела преидёт»⁶⁰.

53 Иов 38, 7. Согласно восточносирийской экзегетической традиции, Бог вначале сотворил семь или восемь «первых природ», причём в зависимости от автора этот перечень изменяется. «Первые природы» были сотворены в безмолвии, потому что Бог не нуждался в слове при творении мира. Однако когда Бог создал ангелов (это последняя из «первых природ»), Он стал творить словом, чтобы обучить ангелов (см. описание этой традиции, восходящей к Феодору Мопсуестийскому, в: *Фурман Ю. В. Первый день творения и «первые природы» в «Истории временного мира» Йоханна бар Пенкайе // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft; под ред. Н. Н. Селезнёва, Ю. Н. Аржанова. М., 2014. С. 9–25).*

54 Букв. «движется к нам, достигает нас».

55 Схолия: «Будь осторожен с этой главой и с её предметом».

56 См. комментарий на эту главу, а также на начальную фразу главы 10 и анализ рецепции этих текстов у Иосифа Хаззайи в работе: *Калинин М. Г., Преображенский А. М. К вопросу об авторстве второго тома прп. Исаака Сирина: свидетельство Иосифа Хаззайи // БВ. 2015. № 18–19. С. 68–86.*

57 Букв. «помимо, кроме».

58 Форма *ʔlīm* имеет коннотации, связанные с несправедливостью, оскорблением, обидой. Таким образом, мар Исхак, говоря о теле, создает противопоставление: «не будет обижено», ибо «будет почтено». *Lā ʔlīm* — пассивная форма со значением перфекта; *ʔeʔyaqqar* — пассивная форма со значением претерита. Обе формы употреблены в значении futuḡum exaḡum, то есть служат для описания будущей ситуации.

59 Вариант перевода: «Евагрий, верный свидетель Слова».

60 *Evagrius Ponticus. Kephalaia gnostica I, 26; III, 25 // PO. 28/1. P. 28.*

Источники

- Isacco di Ninive*. Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli / trad. P. Bettio. Magnano: Qiqajon, 1985. (Padri orientali).
- Isaac le Syrien*. Œuvres spirituelles — II: 41 Discours récemment découverts / prés., trad. et notes par Dom A. Louf. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 2003. (Spiritualité orientale; vol. 81).
- Isaac Ninevita*. Capita gnostica // ркп. Bodleian syr. e. 7, fol. 20v–110r.
- Ἰσαάκ ο Σύρος*. Ασκητικά (Δεύτερος τόμος — πρώτο μέρος). Λόγοι Α'–Γ' / μετάφρ. Ν. Καββαδάς. Θήρα: Θεοβίτης, 2006.
- Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian)*. 'The Second Part', Chapters IV–XLI / ed. and transl. by S. P. Brock. Louvain: Peeters, 1995. (CSCO; vol. 554–555. Scriptorum syri; t. 224–225).
- Isacco di Ninive*. Terza collezione. Lovanii: Peeters, 2011. (CSCO; vol. 637–638. Scriptorum syri; t. 246–247).
- Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique / éd. par A. Guillaumont. Paris: Firmin-Didot, 1958. (PO; vol. 28/1).
- Mar Isaacus Ninivita*. De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1909.
- Kessel G. Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge // An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century / ed. M. Kozah et al. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2015. (Gorgias Eastern Christian Studies; vol. 39). P. 263–280.
- Исаак Сирин, прп.* Избранные главы Второго Слова о знании / предисл., публ. и пер. с сир. А. Д. Макарова // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 38–53.
- Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / пер. с сир., примеч. и послесл. игум. Илариона (Алфеева). М.: Изд. Зачатьевского монастыря, 1998.
- Исаак Сирин, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / пер. с сир., примеч. и послесл. митр. Илариона (Алфеева). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013.
- Туркин С. С. Первое слово о знании преподобного Исаака Сирина: введение и перевод // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 109–146.

Литература

- Калинин М. Г., Преображенский А. М. К вопросу об авторстве второго тома прп. Исаака Сирина: свидетельство Иосифа Хаззайи // БВ. 2015. № 18–19. С. 68–86.
- Фурман Ю. В. Первый день творения и «первые природы» в «Истории временного мира» Йоханна бар Пенкайе // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / Российский государственный гуманитарный университет, Институт восточных культур и античности; Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft / под ред. Н. Н. Селезнёва, Ю. Н. Аржанова. М.: ИВКА РГГУ; Пробел-2000, 2014. С. 9–25.

- Bettolo P.* Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria // *Parole de l'Orient*. 1988–1989. Vol. 15. P. 107–125.
- Brock S.* Margoliouth Collection of Syriac Manuscripts in the Bodleian Library. Oxford: A Handlist, [Unpublished, without date]. P. 10–11. [Электронный ресурс]. URL: https://libguides.bodleian.ox.ac.uk/ld.php?content_id=17931955 (дата обращения 11.06.2020).
- Chabot J.-B.* Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874 // *Journal asiatique*. 1896. Vol. 9 (8). P. 234–290.
- Clark K. W.* Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, Microfilmed for the Library of Congress, 1950. Washington: Library of Congress Photoduplication Service, 1952.
- Coakley J. F.* A Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge University Library and College Libraries Acquired Since 1901. Cambridge: Jericho Press, 2018.
- Géhin P.* Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinaï et leurs membra disjecta. Louvain: Peeters, 2017. (CSCO; vol. 665. Subsidia; t. 136).
- Goshen-Gottstein M. H.* Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue. Missoula (MT): Brill, 1979. (Harvard Semitic Studies; vol. 23).
- Kessel G.* New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh // *Studia patristica*. 2013. Vol. 64. P. 245–257.
- Lewis A. S.* Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. London: C. J. Clay and Sons, 1894.
- Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge: Heffer, 1933. (Syriac and Garshūni Manuscripts; vol. 1).
- Sarau O., Shedd W. A.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College. Urumiah: Urumiah College, 1898.
- Sherwood P.* Le fonds patriarchal de la bibliothèque manuscrite de Charfet // *L'Orient syrien*. 1957. Vol. 2 (1). P. 93–107.

«The Chapters on Knowledge» of Isaac of Nineveh

Part I

Syriac Text, Translation and Notes

Maxim G. Kalinin

MA in Theology

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

Researcher of the SS. Cyril and Methodius School
for Post-Graduate and Doctoral Studies

4/2, building 1 Pyatnitskaya, Moscow 115035, Russia
jerm.est@gmail.com

Tatiana B. Lidskaya

Independent Scholar

lidskayat@gmail.com

Alexander M. Preobrazhensky

scientific editor of the Publishing house «Poznaniye»

4/2, building 5 Pyatnitskaya, Moscow 115035, Russia

sonnenwacht@inbox.ru

Sergey S. Turkin

PhD in Theology

Independent Scholar

ssturkin@mail.ru

For citation: “‘The Chapters on Knowledge’ of Isaac of Nineveh. Part I”. Syriac Text, Translation and Notes by Maxim G. Kalinin, Tatiana B. Lidskaya, Alexander M. Preobrazhensky, Sergey S. Turkin. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 15–33 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-15-33

Abstract. The present paper opens a series of articles that will precede the critical edition of the «Chapters on Knowledge» of Isaac of Nineveh (to be published in «The Bible and Christian Antiquity. Supplementum» book series). In these articles, all the existing Russian translations of the «Chapters on Knowledge» will be revised; further, there will be provided a critical edition of the chapters based on all the known manuscripts, as well as historical and philological notes to the text. In the present article, the Syriac text of the chapters 1–10 against the Oxford, Bodleian Library, Ms syr. e. 7, as well as the revised version of Sergey Turkin’s Russian translation are provided.

Keywords: East Syrian Christian mysticism, Isaac of Nineveh, «The Second Part», «Chapters on Knowledge», Theodore of Mopsuestia, Evagrius Ponticus, degrees of spiritual realization.

References

- Alfeev I. (ed.) (1998) *Prepodobnyj Isaak Sirin. O bozhestvennyh tajnah i o duhovnoj zhizni. Novootkrytye teksty* [St. Isaac the Syrian. About Divine Mysteries and Spiritual Life. Newly Discovered Texts]. Moscow: Publishing House of Zachat’evskij monastery (in Russian).
- Alfeev I. (ed.) (2013) *Prepodobnyj Isaak Sirin. O bozhestvennyh tajnah i o duhovnoj zhizni. Novootkrytye teksty* [St. Isaac the Syrian. About Divine Mysteries and Spiritual Life. Newly Discovered Texts]. Saint Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Bettio P. (ed.) (1985) *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiere, contemplazione sull’argomento della gehenna, altri opuscoli*. Magnano: Qiqajon (Padri orientali).
- Bettio P. (1988–1989) “Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria”. *Parole de l’Orient*, vol. 15, pp. 107–125.
- Brock S. P. (ed.) (1995) *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). ‘The Second Part’, Chapters IV–XLI*. Louvain: Peeters (CSCO; 554–555. Scriptores syri; 224–225).

- Clark K. W. (1952) *Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai, Microfilmed for the Library of Congress, 1950*. Washington: Library of Congress Photoduplication Service.
- Coakley J. F. (2018) *A Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge University Library and College Libraries Acquired Since 1901*. Cambridge: Jericho Press.
- Furman Yu. V. (2014) "Pervyj den' tvorenija i 'pervie prirody' v 'Istorii vremennogo mira' Johanna bar Penkaje" ["The First Day of Creation and the 'First Natures' in the 'History of the Transient World' of John bar Penkaye"], in N. N. Seleznev, Ju. N. Arzhanov (eds.) *Miscellanea Orientalia Christiana. Vostochnohristianskoe raznoobrazie. Rossijskij gosudarstvennyj humanitarnyj universitet, Institut vostochnyh kul'tur i antichnosti. Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft* [*Miscellanea Orientalia Christiana. East Christian Diversity / Russian State Humanitarian University, Institute of Oriental Cultures and Antiquities. Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft*]. Moscow: IVKA RGGU; Probel-2000, pp. 9–25 (in Russian).
- Géhin P. (2017) *Les manuscrits syriaques de parchemin du Sinaï et leurs membra disjecta*. Louvain: Peeters (CSCO; 665. Subsidia; 136).
- Goshen-Gottstein M. H. (1979) *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue*. Missoula (MT): Brill (Harvard Semitic Studies; 23).
- Guillaumont A. (ed.) (1958) *Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique*. Paris: Firmin-Didot (PO; 28/1).
- Kabbadas N. (ed.) (2006) *Isaak o Syros. Askētika (Deuteros tomos — prōto meros). Logoi A'–G' [Isaac the Syrian. Asceticism (Second Volume — First Part). Logoi 1–3]*. Thēra: Thesbitēs (in Greek).
- Kalinin M. G., Preobrazhenskij A. M. (2015) "K voprosu ob avtorstve vtorogo toma prp. Isaaka Sirina: sviditel'stvo Iosifa Hazzaji" ["On the Question of the Authorship of the Second Volume of Isaac the Syrian: Joseph Hazzaya's Testimony"]. *Theological Herald*, no. 18–19, pp. 68–86 (in Russian).
- Kessel G. (2013) "New Manuscript Witnesses to the Second Part of Isaac of Nineveh". *Studia patristica*, vol. 64, pp. 245–257.
- Kessel G. (2015) "Isaac of Nineveh's Chapters on Knowledge", in M. Kozah (ed.) *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*. Piscataway (NJ): Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies; 39), pp. 263–280.
- Makarov A. D. (ed.) (2018) "Isaak Sirin, prp. Izbrannye glavy Vtorogo Slova o znanii" ["St. Isaac the Syrian. Selected Chapters of the Second Word on Knowledge"]. *Theological Studies*, issue 47–48, pp. 38–53 (in Russian).
- Mingana A. (1933) *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Cambridge: Heffer (Syriac and Garshūni Manuscripts; 1).
- Sherwood P. (1957) "Le fonds patriarchal de la bibliothèque manuscrite de Charfet". *L'Orient Syrien*, vol. 2 (1), pp. 93–107.
- Turkin S. S. (2014) "Pervoe slovo o znanii prepodobnogo Isaaka Sirina: vvedenie i perevod" ["The First Sermon on the Knowledge of St. Isaac the Syrian: Introduction and Translation"]. *Church and Time*, no. 3 (68), pp. 109–146 (in Russian).

АПОКРИФИЧЕСКИЕ «ДЕЯНИЯ ИОАННА»

ЧАСТЬ II. БОГОСЛОВИЕ ТЕКСТА

ПЕРЕВОД С ГРЕЧЕСКОГО И КОММЕНТАРИИ

Андрей Юрьевич Виноградов

кандидат исторических наук
доцент Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»
105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 3
aavinogradov@hse.ru

Для цитирования: Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть II. Богословие текста / перевод с греческого и комментарии А. Ю. Виноградова // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 34–65. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-34-65

Аннотация

УДК 82-941 (229)

В заключительной части публикации апокрифических «Деяний Иоанна» даётся перевод второй половины сохранившегося греческого текста актов (гл. 37–115). Перевод снабжён комментарием и указанием на важнейшие разночтения в рукописях. Им предпослана богословская характеристика текста.

Ключевые слова: раннехристианская литература, апокрифы, апокрифические акты, «Деяния Иоанна», ап. Иоанн Богослов, Малая Азия, Эфес.

Несмотря на гностическое происхождение глав 94–102 и 109, «Деяния Иоанна» относятся не к гностической литературе, а, как и другие большие апокрифические акты, к памятникам христианской спиритуальной гетеродоксии, придерживающейся идей докетизма, полиморфизма и энкратизма. Иисус представляется в них не как человек, но как всемогущий Бог (гл. 87–93), не имеющий материального тела и являющийся в разных обликах: именно для этого в акты был вставлен гностический по происхождению рассказ о настоящем кресте из света, который противопоставляется материальному земному кресту (гл. 97–102). Бог непостижим для человека, да и сам человек постигает себя только благодаря Богу (гл. 101); впрочем, Бог незримо присутствует в людях (гл. 102–103). Большую роль в актах играют видения, которые получает апостол и верующие. Апостол может творить все чудеса Иисуса и предвидеть события, но равнодушен к материальному, например, никогда не видел своего лица (гл. 28).

Нравственное учение «Деяний» направлено на восхваление внутреннего человека и презрение к внешнему человеку, управляемому страстями и демонами во главе с сатаной (гл. 47, 63). Особенно осуждается плотская связь, включая брак: обращённые апостолом супруги живут как брат с сестрой (гл. 63, 74, 82); других видов воздержания акты, впрочем, не предписывают. Новый Завет автор актов хорошо знает (см. гл. 87–93), но прямо его почти не цитирует, равно как и Ветхий. При этом «Деяния Иоанна» признают Церковь, молитвы, Евхаристию, которой придаётся большое значение (гл. 85–86; РОухр. 850).

«Деяния Иоанна» написал, скорее всего, грек, обращённый язычник, хорошо знакомый с античной философией и жанром античного романа. При этом он не знал реальную топографию Эфеса, а лексика актов, по мнению Э. Жюно и Ж.-Д. Кестли, может указывать на их египетское происхождение, хотя существуют и другие гипотезы (Сирия, Малая Азия и т. д.)¹. Неразвитое учение о Боге позволяет датировать акты второй половиной II в., а точнее, временем вскоре после 150 г.

В IV–V вв. «Деяния Иоанна», вместе с актами Петра, Павла, Андрея и Фомы, были объединены в один корпус, надписанный именем Левкия Харина — возможного автора «Деяния Иоанна». Они повлияли на некоторые большие апокрифические акты второй половины II — начала III века, в том числе «Деяния Андрея», а также на позднейшую

1 См.: Snyder J. Language and Identity in Ancient Narratives: The Relationship Between Speech Patterns and Social Context in the Acts of the Apostles, Acts of John, and Acts of Philip. Tübingen, 2014. S. 95–96.

апокрифическую литературу, особенно в теме полиморфизма Христа (например, на вторую редакцию «Деяний Андрея и Матфия» V в.)². Вместе с другими большими актами «Деяния Иоанна» повлияли на манихеев, о чём говорит их цитирование в «Манихейской псалтири» III в.³

Из церковных писателей первым о «Деяниях Иоанна» упоминает Евсевий Кесарийский⁴, который, вкуче с большинством последующих авторов, осуждает их как еретические. Без осуждения на «Деяния Иоанна» ссылались лишь Дидим Слепец⁵, блж. Августин⁶ и иконоборческий собор в Иерии 754 г. (о чём известно из деяний VII Вселенского Собора, см. ниже), которому нравилось осуждение почитания образов в гл. 26–29⁷. Окончательно «Деяния Иоанна» были осуждены на VII Вселенском Соборе в 787 г., где были прочитаны три их эпизода (история с портретом, танцевальный гимн, видение креста из света)⁸. Это привело к исчезновению оригинального текста «Деяний Иоанна», упоминаемого в последний раз патриархом Фотием⁹.

Неортодоксальное учение «Деяний Иоанна», которые, однако, были единственным подробным рассказом о деяниях и смерти весьма почитаемого в Эфесе святого, породило большое число их переработок. Уже в конце IV в., по всей вероятности, в Эдессе, возникает переделка актов на сирийском языке (CANT 222): она начинается с путешествия ап. Иоанна из Иерусалима в Эфес, приводит несколько эпизодов из эфесской части «Деяния Иоанна», вероятно, взятых из какой-то их переработки (воскресение Менелая и обращение язычников, апостол в театре, Артемида Эфесская), за чем следует рассказ о ссылке Иоанна, его чудесном освобождении, написании четвёртого Евангелия и смерти апостола в возрасте ста двадцати лет. В V в. были составлены греческие «Деяния Иоанна», рассказанные от лица его ученика Прохора (CANT 218) и написанные, вероятно, мирянином сиро-палестинского происхождения: в них использованы только сюжеты с храмом Артемиды

2 Junod E. Polymorphie du Dieu Sauveur // Gnosticisme et monde hellénistique. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 38–46.

3 A Manichaean Psalm-Book / ed. by C. R. C. Allberry. Stuttgart, 1938. Vol. 2.

4 Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica III, 25, 6–7 // SC. 31. P. 134.

5 Didymus Caecus. Commentarii in Zacchariam IV, 210 // SC. 85. P. 910.

6 Augustinus. De fide contra manichaeos 40 // CSEL. 25. P. 970–971.

7 Подробнее см.: Виноградов А. Ю. Иоанна деяния // ПЭ. М., 2010. Т. 25. С. 8–11.

8 См.: Acta Iohannis. Vol. 1 / ed. E. Junod, J.-D. Kaestli. Turnhout, 1983. P. 344–368; издание текста см.: Ibid. P. 360–368.

9 Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca 114 // Photius. Bibliothèque. Vol. 2 / ed. par R. Henry. Paris, 1960. P. 84–86.

Эфесской и смертью апостола, к которым добавлены его пребывание в ссылке на Патмосе и чудесное исчезновение его тела после погребения. Существуют также коптская, арабские, эфиопская, армянская и грузинские переделки актов (CANT 215.II). В VI в. возникают латинские «*Virtutes Iohannis*» (CANT 219) и «*Passio Iohannis*» (CANT 220), где история Друзианы, разрушение храма Артемиды и преставление апостола прямо восходят к древним «Деяниям Иоанна», тогда как пытка кипящим маслом, изгнание и возвращение в Эфес, эпизоды с Кратоном, Аттиком и Евгением, Стактием и история с рыбой взяты, по-видимому, из каких-то других греческих источников. Они, в свою очередь, повлияли на «Каллимаха» Хросвиты Гандерсгеймской (X в.).

С добавлением нового материала были составлены армянские «Деяния Иоанна и Иакова» (CANT 223) и греческие «Деяния Иоанна в Риме» (CANT 216), где к истории с вызовом Иоанна в Рим, его пребыванием там в темнице, с допросом Иоанна имп. Домицианом и ссылкой на о. Патмос добавлен сокращённый рассказ о смерти апостола из «Деяний Иоанна». Автор соединил сведения об апостоле из Евсевия Кесарийского¹⁰ с мотивами из Флавия Филострата¹¹. Наконец, «каноническую» версию жизни ап. Иоанна создаёт в X в. прп. Симеон Метафраст (CANT 221). Возникают и похвальные слова апостола, например, энкомий Псевдо-Златоуста (CANT 224). Сюжет «Деяний Иоанна» повлиял и на византийскую агиографию: так, описание смерти Иоанна было заимствовано в «Мученичество св. Ирины» (BHG 952y–954c).

Наш перевод «Деяний Иоанна» носит сводный характер: в него вошли как те тексты, которые считаются близкими к утерянному оригиналу, так и переводы и пересказы тех частей актов, которые не сохранились в оригинале. Перевод текста и порядок глав текста даётся по изданию Э. Жюно и Ж.-Д. Кестли, а фрагменты второго типа, данные для ясности курсивом, — по нашим коррективам их предположений. В угловых скобках даётся текст лакун, в квадратных — наши короткие дополнения или большие вставки из редакций текста.

10 *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* III, 18, 1–3; III, 20, 8–9 // SC. 31. P. 121–122, 124.

11 Подробнее см.: Виноградов А. Ю. Суд Домициана. *Acta Iohannis Romae* и *Vita Apollonii Tyanaensis* // Классика и не только... Нине Владимировне Брагинской. М., 2010. С. 462–469.

Conspectus siglorum

A	Ambros. gr. A 63 inf. (XI в.)
B	Vatoped. 431 (XI в.)
C	Vind. hist. gr. 63 (1319 г.)
D	Meteor. Barlaam 137 (XVI в.)
G	Dublin Trin. 185 (XI в.)
H	Chalc. Mon. Trin. 102 (XI в.)
K	Lesb. Leim. 82 (1575 г.)
M	Marc. gr. 363 (XII–XIII вв.)
O	Ochrid. 4 (X в.)
P	Paris gr. 520 (X в.)
Q	Paris gr. 1468 (XI в.)
R	Patm. 188 (XIV в.)
T	Vatic. gr. 544 (X в.)
U	Vatic. gr. 866 (XI в.)
W	Vind. hist. gr. 126 (XIV в.)
X	Vatic. gr. 1853 (X в.)
Z	Mezsojus. 2 (XIV в.)
arm	армянский перевод [ВНО 474]
cop	коптский перевод [ВНО 476]
geo	грузинский перевод [CANT 215.II]
syr	сирийский перевод [ВНО 475]
γ	codd. АНОРТW
δ	codd. DGKRUXZ

[Разрушение храма Артемиды]¹²

37. Братья¹³ из Милета сказали Иоанну: «На долгое время задержались мы в Эфесе. Если угодно тебе, то отправимся и в Смирну. Ведь мы уже слышим о чудесах Божьих, которые проявились и там». Андроник сказал им: «Когда учитель пожелает, тогда и отправимся»¹⁴. Иоанн же ответил: «Сперва отправимся в храм Артемиды¹⁵. Ведь, возможно, и там с нашим появлением обнаружатся рабы Господни».

38. И вот через два дня был праздник в капище. Поэтому Иоанн, когда все носили белое, один оделся в чёрное и поднялся в храм¹⁶. Они же, схватив его, попытались убить¹⁷. Но Иоанн сказал: «Обезумели вы, мужи, покушаясь на меня, рабаⁱ Единого Бога». И, поднявшись на некое высокое основание, стал говорить им:

39. «Подвергаетесь вы опасности, мужи эфесские, уподобиться морю. Всякая текущая вниз река и всякий изливающийся источник, равно как и дожди, сменяющие друг друга приливы и текущие со скал ручьи, становятся солёными от содержащейся в нём солёной субстанции. Так и вы оказались нечувствительны вплоть до сего дня к истинному благочестию, развращаясь в своих древних верованиях. Сколько чудес от меня вы видели, исцелений от болезнейⁱⁱ, и всё ещё слепы сердцем и не можете прозреть! Что же это такое, мужи эфесские? Отважившись, нынче я поднялся и в это ваше капище. Обличу я вас, безбожнейших и мёртвых человеческим рассудком и для этого стою я здесь. Все вы говорите, что своей богиней считаете Артемиду. Так помолитесь же ей, чтобы я один умер. Либо я один, если вы не сможете

i «рабы» **RZ** ii νόσων — πόσας, «сколько» Bonnet Junod-Kaestli

12 Перевод выполнен из следующего издания оригинального текста: Acta Iohannis. Vol. 1 / ed. E. Junod, J.-D. Kaestli. Turnhout, 1983. (CCSA; vol. 1). P. 159–315. В примечаниях рассматриваются конъектуры, предложенные М. Бонне (Acta Apostolorum apocrypha / ed. R. A. Lipsius, M. Bonnet. Leipzig, 1898. Vol. II/1. P. 151–216), Э. Жюно и Ж.-Д. Кестли (CCSA. 1. P. 159–315).

13 Эта часть текста сохранилась только в рукописях **RZ**.

14 Здесь мы видим конфликт между старыми учениками апостола, из Милета, и новыми, из Эфеса, которые не желают, чтобы Иоанн покидал их город.

15 Имеется в виду знаменитый храм Артемиды Эфесской, который считался в античности одним из семи чудес света. История с его разрушением в I в. археологически не подтверждается.

16 На самом деле, храм Артемиды находился в низине, что показывает незнание автора актов с реальной топографией Эфеса.

17 Очевидно, за нарушение праздничного ритуала одежд.

этого сделать, призову Своего собственного Бога и умерщвлю всех вас за ваше неверие».

40. Они, уже давно знавшие его и видевшие, как мёртвые воскресают, закричали: «Не убивай нас так, пожалуйста, Иоанн! Мы знаем, что ты это можешь». Тогда Иоанн сказал им: «Итак, если вы не желаете умирать, то пусть будет обличено ваше верование. А зачем его обличать? Дабы и вы расстались с вашим древним заблуждением. Ведь теперь либо вы сами обратитесь благодаря моему Богу, либо я сам умру благодаря вашей богине, ибо помолюсь я перед вами, призвав своего Бога помиловать вас».

41. И, сказав это, он помолился так: «Боже, Кто Бог над всеми мнимыми богами, Кого до сего дня отвергали в городе Эфесе, Кто вложилⁱ в меня мысль прийти в это место, о чём я никогда не думал¹⁸, Кто изобличил всякое почитание богов обращением к Тебе, Чьего имени бежит всякий идол и всякий демон, <всякая> сила и всякое нечистое естество, и ныне, когда бежит имени Твоего здешний демон, который морочит столько народа, покажи Свою милость в этом месте, ибо они обмануты».

42. И как только Иоанн сказал это, внезапно жертвенник Артемиды развалился на много частей, все находившиеся в храме вещи вдруг попадали на пол, и красотаⁱⁱ их распалась, а также больше семи идолов; и половина храма рухнула, так что и жрец был разом убит упавшей балкой¹⁹. Тогда толпа эфесян закричала: «Один Бог Иоанна, один Бог, милующий нас, ибо Ты один Бог!^a Ныне обратимся мы, видя Его чудеса. Помилуй нас, Боже, как Ты желаешь, и избавь нас от великого заблуждения». И одни из них умоляли, лёжа ниц, а другие просили, преклонив колени; иные плакали, разорвав одежды, прочие же попытались бежать.

i ὑποβαλὼν — ὑπερβαλὼν, «надложил» **RZ** ii δόξαν — τόξον, «арка» Junod-Kaestli

a Ср.: Acta Petri IV, 26 // Acta Petri. Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses / hrsg. von M. Döhler. Berlin; Boston, 2018. S. 116; Acta Andreae et Matthiae 4 // Acta Apostolorum Apocrypha / ed. R. A. Lipsius, M. Bonnet. Leipzig, 1897. Vol. II/1. P. 116

18 Ср. гл. 18: Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть I / проблемы текстологии, перевод с греческого и комментарии А. Ю. Виноградова // Библия и христианская древность. 2020. № 1 (5). С. 71.

19 Храм был перекрыт черепичной кровлей на деревянных стропилах (поэтому сомнительна предлагаемая Жюно и Кестли конъектура «арка»). Крупное землетрясение известно в Эфесе ок. 47 г.

43. Иоанн же, простерши руки и напрягши душу, сказал Господу: «Слава Тебе, Иисусе мой, единственный истинный Бог, ибо Ты принимаешь Своих рабов разными способами». Сказав это, он обратился к народу: «Поднимитесь с земли, мужи эфесские, помолитесь моему Богу и узнайте Его незримую силу, которую вы увидели въяве, и чудные Его дела, произошедшие у вас на глазах. Следовало бы Артемиде возопить к себе самой, следовало бы её рабу получить от неё помощь и не умереть! Где сила демона?! Где жертвы?! Где дни торжеств?! Где праздники?! Где увенчания?! Где великая магия и её сестра — колдовство?!»

44. А люди, поднявшись с земли, бросились бегом и стали разрушать остаток капища, восклицая: «Одного лишь Иоаннова Бога мы знаем, Которому и будем поклоняться впредь, помилованные Им». И, когда Иоанн спускался оттуда, к нему прикасалось великое множество людей со словами: «Помоги нам, Иоанн! Заступись за нас, погибающих и суетных! Ты видишь наш выбор, видишь следующую за тобой толпу, ухватившуюся за надежду на твоего Бога. Мы видим путь, на котором мы блуждали, погибшиеⁱ; видим, что боги наши напрасно воздвигнуты; видим в них великое и позорное посмешище. Но позволь, пожалуйста, нам, попав домой, получить беспрепятственно помощь. Прими нас, попавших в безвыходное положение».

45. Иоанн же сказал им: «Мужи, поверьте, что ради вас я остался в городе Эфесе, удержавшись от отправления в Смирну и остальные города, чтобы и тамошние рабы Христовы обратились к Нему. Но поскольку я уходилⁱⁱ, всё ещё полностью не успокоившись на ваш счет, я остался, молясь своему Богу, и просил Его, чтобы уйти мне из Эфеса тогда, когда укреплю вас²⁰. Видя, что это случилось и происходит ещё больше, я не удалюсь от вас, пока не отучу, словно детей, от молочной пищи и не поставлю на твёрдом камне».

46. Поэтому Иоанн остался у них, приняв их²¹ в доме Андроника. Среди собравшихся там был один, который положил мёртвого жреца Артемиды²² перед воротами святилищаⁱⁱⁱ и вошёл внутрь вместе с остальными, никому об этом не сказав, так как был его родственником. И вот Иоанн после беседы с братьями, молитвы и Евхаристии,

i ἀπολέσαντες — ἀπολέσαντα, «погибшем» Bonnet Junod-Kaestli ii ἀνιστάμην — ἀνισταμένην, «уходящую» RZ iii del. Junod-Kaestli

20 Ср. выше, гл. 37.

21 Т. е. новообращённых эфесян.

22 Ср. выше, гл. 42.

совершив возложение рук на каждого из собравшихся²³, сказал в духе: «Сейчасⁱⁱⁱ один из присутствующих здесь, ведомый верой в Бога, положил перед воротами жреца Артемиды и вошёл внутрь. И по своей душевной любви он позаботился о нём и задумал так про себя: “Лучше мне печься о живом родиче, чем о мёртвом. Ведь я знаю, что раз обратился я ко Господу и спас свою душу, то не откажет Иоанн и этого мертвеца воскресить”». И встав со своего места, Иоанн отправился туда, куда вошёл задумавший это родственник жреца, и, взяв его за руку, сказал: «Замыслил ты это, придя ко мне, чадо?» А тот, охваченный трепетом и дрожью, сказал: «Да, господин» — и бросился к его ногам. Иоанн: «Господин наш — Иисус Христос, Который покажет Свою силу на мёртвом твоём родственнике, воскресив его».

47. Подняв юношу и взяв его за руку²⁴, он сказал: «Не великое дело для мужа, владеющего великими таинствами, заниматься также и малыми²⁵. Или разве это великое дело — прогонять телесные болезни? Или что великого демонов, <пусть> и в теле живущих, изгонять? Знаю я другое, большее этого, и иное, <высшее> этого, ведаю. Ни <...не должно> изучать, ни о том, что вскоре, не следует заботиться, но о том, что... таинству»²⁶. И всё ещё держа юношу за руку, он сказал: «Тебе говорю, дитя: отправляйся и сам воскреси умершего, не говоря ему ничего, кроме как: “Говорит тебе раб Божий Иоанн: «Восстань»”²⁷». Юноша отправился к своему сородичу, сказал только это в присутствии множестваⁱⁱ народа и, ведя его живым, вернулся к Иоанну. А Иоанн, увидев воскресшего, сказал: «Воскреснув теперь, ты ещё не живёшь по-настоящему и не являешься причастником и наследником истинной жизни. Желает ли принадлежать Тому, Чьим именем и силой ты воскрес? Тогда уверуй сейчас — и будешь жить во все века». Тот, сразу же уверовав в Господа Иисуса, впредь прилегал к Иоанну.

i ἐπὶ ταύτης — ἐπὶ ταύτην τὴν οἰκίαν, «к этому дому» Junod Kaestli ii πολλοῦ — πλείονος, «ещё большего» Н

23 Древний церковный обычай, исчезнувший после IV в.

24 Здесь снова начинается рукопись Н.

25 Противопоставление великих и малых таинств идёт ещё из античности (см.: *Виноградов А. Ю.* Слово μυστήριον в античной и раннехристианской литературе // *Православное учение о церковных таинствах.* М., 2009. Т. 1. С. 43–66).

26 Три последние фразы сохранились только в Н.

27 Ср. гл. 21, 24: Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть I. С. 74.

[Воскрешение отца, убитого сыном]

48. А на следующий день Иоанн увидел сон, что вышел он за три мили от ворот, и без промедления, встав утром, вместе с братьями отправился в путь²⁸. Одного крестьянина поучал его собственный отец, чтобы не брал он себе жену своего товарища по работе, так как тот грозил его убить, — юноша, не вынеся отцовского поучения, ударил его ногой и повалил безгласным на землю. Увидев случившееся, Иоанн сказал Господу: «Господи, не ради ли этого Ты повелел мне сегодня выйти?»

49. Тем временем юноша, увидев свою скорую смерть и ожидая ареста, вытащил серп, что был у него за поясом, и бегом ринулся на свою сожительницу²⁹. Но встретил его Иоанн и сказал: «Остановись, бесстыднейший демон, и скажи мне, куда стремишься ты и несёшь серп, жажда крови». Тогда юноша, смутившись и выронив на землю оружие, сказал ему: «Совершил я нечто жалкое и бесчеловечное и, зная, что меня схватят, решил причинить себе худшее и жесточайшее зло — умереть разом³⁰. Ведь поскольку отец вечно вразумляет меня вести жизнь почтенную и не блудить, я, не вынеся его обличений, ударил его ногой и убил. И, увидев случившееся, поспешил я к той женщине, из-за которой стал отцеубийцей, пытаюсь и её зарезать, и мужа еёⁱ, а после всех — себя самого, ибо не перенёс бы зрелища того, как претерплю от мужа этой женщины наказание в виде смерти».

50. Иоанн сказал ему: «Чтобы не уступил я тому, кто в тебе хочет посмеяться и поиздеваться³¹, отойдя в сторону и презрев вас в опасности, ступай со мной и покажи мне своего отца, где он лежит. И если я воскрешу его для тебя, то откажешься ли ты впредь от заморочившей тебя женщины?» Юноша ответил: «Если ты вернёшь мне отцаⁱⁱ живым и я увижу, как он полностью возвратился к жизни, то впредь удалюсь я от неё».

51. И когда сказал он это, подошли они к тому местуⁱⁱⁱ, где лежал мёртвый старик и где собралось уже много прохожих. Иоанн сказал юноше: «Несчастный, не пожалел ты даже отцовской старости». А тот,

i αὐτῆς — αἴφνης, «внезапно» **H** ii «самого отца» **RZ** iii λέγοντες, «говоря» *add.* **RZ**

28 Сон предсказывает, вероятно, также уход Иоанна из Эфеса (ср. ниже, гл. 55).

29 Таким образом, и эта история осуждает плотское сожительство.

30 Ср. осуждение самоубийства выше, гл. 19 (Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть I. С. 71), и ниже, гл. 56.

31 Т. е. демону, к которому Иоанн обращался выше (гл. 49).

плача и рвя на себе волосы, сказал, что раскаялся. Тогда раб Божий Иоанн говорит: «Кто явился мне сегодня, чтобы послать меня в это место, Кто знал, что это случится, от Кого не может скрыться ничто творящееся в жизни, Кто подаёт мне всяческиеⁱ исцеления и излечения Своей волею, Ты и теперь даруй жизнь этому старцу, видя, как его убийца стал своим собственным судьёй. И пожалей его Ты один, Господи, не пощадившего своего отца, который советовал ему доброе».

52. Сказав это, он подошёл к старику и сказал: «Не замедлит мой Господь и на тебя простереть Свою благую милость и никого не прези-рающее милосердие, поэтому встань и воздай славу Богу за случившееся дело воздаяния». И старик сказал: «Встаю, господин». И он встал. Сев, он сказал: «Меня, лишившегося ужаснейшей жизни и перенесшего от сына множество ужасных издевательств и бессердечия, вызвал ты, человек Бога Живого. Для чего же?» <Иоанн сказал ему: «Если» ты воскрес для того же, то следовало бы тебе лучше быть мёртвым. Но ты восстал для³² лучшего». И, взяв его, он ввёл в город, возвещая ему милость Божью, так что, прежде чем вошли они в ворота, старик уверовал.

53. А юноша, увидев неожиданное воскрешение отца и собственное спасение, взял серп, отрубил свои половые органы³³ и, прибежав к дому, где жила его прелюбодейка, кинул их ей в лицо со словами: «Из-за тебя я стал убийцей отца, вас двоих и себя самого. Твои они — такие же виновники этого! Ведь меня Бог помиловал, чтобы познал я Его силу».

54. И, вернувшись, он сообщил Иоанну перед братьями о том, что совершил. Иоанн же сказал ему: «Тот, кто вложил в тебя, юноша, мысль убить своего отца и блудить с чужой женой, он же заставил тебя в качестве справедливого деяния и отсечь срамные уды. Следовало же тебе уничтожить не органы, но помысел, который оказался вредоносным, действуя через эти уды. Ведь не сами эти органы вредоносны для человека, но незримые источники, из-за которых всякое постыдное устремление приходит в движение и проявляется³⁴. Поэтому, покайся, дитя, в такой вине и уразумев коварство сатаны, ты получишь себе в помощники Бога, Который необходимⁱⁱ всем частям твоей души». Тогда юноша стал спокоен и терпелив, раскаявшись в прежних своих проступках, чтобы сподобиться прощения от благодати Божьей, и не удалялся от Иоанна.

i ὁ πᾶσαν: ὅπως αὐν, «как бы» **RZ** ii ἐϋχρήζοντα — ἐϋχερίζοντα, «доверяет» **RZ**

32 Рукопись **H** далее не читается.

33 Эта сцена оскпления серпом может быть пародией на миф об оскплении Урана Кроносом.

34 Автор актов не одобряет самооскпления, вызывавшего дискуссии в древней Церкви.

[Чудо с куропаткой]³⁵

Однажды, когда Иоанн сидел, прилетела куропатка и стала валяться в пыли перед ним. Иоанн же, наблюдая за ней, дивился. А некий жрец, один из его слушателей, войдя к Иоанну, увидел валяющуюся в пыли куропатку и, соблазнившись в себе, стал говорить [про себя]: «Такой великий человек наслаждается тем, как куропатка валяется в пыли». Иоанн, узнав духом его помысел, сказал ему: «Лучше было бы и тебе, дитя, смотреть на валяющуюся в пыли куропатку, чем мараться гнусными и низкими делами. Ведь Тот, Кто ожидает обращения и покаяния всех, потому-то и привёл тебя сюда. Ибо не нужна мне валяющаяся в пыли куропатка, ведь куропатка — это твоя душа». Старец, услышав такое и поняв, что не скрылся, но что апостол Христов сказал всё бывшее у него в сердце, пал ниц на землю и воскликнул: «Теперь я знаю, что Бог живёт в тебе, блаженный Иоанн. И блажен, кто не искусил в тебе Бога. Ведь искушающий тебя испытывает неиспытуемое³⁶». Попросил же он его молиться за него, и огласив его и дав правила, тот отпустил его домой, славя Бога всех.

[Конец первого пребывания в Эфесе]

55. И вот, когда он совершил такое в городе Эфесе, смиренцы отправили за ним послов, которые говорили: «Мы слышим о Боге, Которого ты проповедуешь, <что> Он щедр и наказал тебе не задерживаться в одном месте³⁷. Итак, поскольку ты являешься проповедником такого Бога, то приди в Смирну и в остальные города, чтобы мы познали Бога и, познав Его, возложили на Него упование».

35 Это чудо известно только по рукописи **Q**, представляющей собой вольный пересказ фрагментов из «Деяний Иоанна»: в ней оно следует сразу за вразумлением юноши, убившего своего отца.

36 Ср. выше, гл. 90 (Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть I. С. 83).

37 Неясно, содержалась ли такая заповедь в пропавшей части актов.

* * *

[Чудо в Смирне]

56. И так³⁸, выйдя из Эфеса, мы пришли в город Смирну. Собрался же весь город, узнав о прибытии Иоанна. И один человек, по имени Антипатр, первый из смиренцев, пришёл к Иоанну с такими словами: «Раб Божий, я слышу, что ты сотворил много благих дел и великих чудес в Эфесе. Вот я даю тебе сто тысяч золотых: есть у меня два сына — близнецы, которых сразу после рождения поразил демон и которые ужасно страдают и поныне, достигнув тридцати четырёх лет. В одночасье впадают они оба в припадки, так что то схватит их в банеⁱ, то на прогулке, а часто и за едой, иногда же и в общем собрании граждан. Увидишь и ты сам их, взрослых мужчин, но повреждённых ежедневно нападающей на них болезнью. Пожалуйста, помоги моей старости. Ведь я думаю свести счёты с жизнью³⁹, ибо, когда они были младенцами, я страдал умеренно, а теперь стали они взрослыми и получили более сильных демонов. Помилуй же и меня, и их». Иоанн же сказал ему: «Мой Врач не берёт платы серебром, но, исцеляя даром, берёт в обмен избавление от болезней души исцелённых. Так на что же ты готов, Антипатр, в обмен за детей? Если ты отдашь свою душу Богу, то получишь и детей своих живыми силой Христовой». Антипатр ответил: «Никого ты доселе не презирал, и моих сыновей не презришь. Ведь <с согласия> моих сородичей я думаю убить их ядом из-за этого поругания. А ты, прибыв сюда, приставленный к ним Богом, как верныйⁱⁱ врач, просвети их и помоги».

57. Тогда Иоанн в ответ на его просьбу обратился к Господу: «Ты, Кто всегда утешает униженных^a и Кого призывают <на помощь>, Кто никогда не медлил ответить на призыв, ведь Ты Сам был до того, как мы начали существовать, изгони нечистых духов из сыновей Антипатра». И тотчас вышли те из них. Приказал же Иоанн детям подойти. И, увидев их здоровыми, отец упал на землю и поклонился

i βαλανείω — Βαβυλωνία, «Вавилонии» S^{a.c.} ii πιστός — πρὸς, «к» LS

a Ср. 2 Кор. 7, 6.

38 Гл. 56–57 сохранились только в рукописях LS и армянском переводе. Жюно и Кестли предполагают перед ними лакуну, где должны были описываться согласие Иоанна и его прощание с эфесянами.

39 Ср. выше, гл. 19 (Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть I. С. 71).

Иоанну. И, наставив их относительно Отца, Сына и Святого Духа, он крестил их⁴⁰. И наказывал Иоанн Антипатру дать деньги нуждающимся и отпустил их, славящих и благословляющих Бога.

* * *

Из Лаодикии в Эфес во второй раз⁴¹

58. По прошествии достаточного времени, когда никто из братьев не был опечален Иоанном, всё же опечалились они однажды, когда он сказал: «Братья, уже настало время достигнуть мне Эфесаⁱ⁴². Ведь я забочусь о живущихⁱⁱ там, как бы не впали они в легкомыслие, оставаясь долгое время без такого человека, кто бы утверждал их. А вам всем должно обращать ум свой к Богу, Который не оставит вас». Услышав такое от него, братья заплакали, что он покидает их. Но Иоанн сказал: «Если даже и я покину вас, то Христос Иисус с вами всегда. Если вы будете любить Его чисто, то никогда не утратите общения с Ним, ведь в ответ на любовь Он посещает любящих Его».

59. Сказав так и попрощавшись с ними, он оставил также много денег для раздачи⁴³ братьям и, при общем плаче и стоне, ушёл в Эфесⁱⁱⁱ. Были же с ним и те, кто сопровождал его при уходе из Эфеса: Андроник и Друзиана, а также люди Ликомеда и Клеобия. Последовали за ним и Аристобула, узнавшая по дороге о смерти своего мужа Тертулла, Аристипп вместе с Ксенофонтом, целомудренная блудница⁴⁴ и многие другие, которых он постоянно наставлял относительно Господа Иисуса Христа и которые не желали никогда даже отойти от него.

i «настало время достигнуть мне Эфеса» — «время зовёт (**RZ** торопит) меня вернуться в Эфес»
ORZ ii μένουσι — μέλεισιν, «членах» **O** iii «из Эфеса» **RZ**

40 Жюно и Кестли считают эту фразу позднейшей интерполяцией.

41 Эта часть сохранилась в рукописях **MORZ**. Сюда по этому заголовку, из Смирны Иоанн попал в Лаодикию. Если маршрут Иоанна в актах был связан с «семью церквями Апокалипсиса» (Откр. 2, 7–3.14), то в него могли входить между Смирной и Лаодикией также Пергам, Фиатир, Сарды и Филадельфия.

42 Любимый мотив актов — желание апостола перейти в другой город, а его жителей — не отпускать его. Эфес же вызывает особое беспокойство Иоанна (ср. выше, гл. 45).

43 Отсюда снова читается рукопись **H**.

44 Аристобул, Тертулла, Аристипп, Ксенофонт и целомудренная блудница — очевидно, обращённые Иоанном между двумя его пребываниями в Эфесе.

[Чудо с клопами]

60. Когда же мы остановились в первый день в одной пустынной гостинице и недоумевали относительно постели для отдыха блаженного Иоанна, тогда увидели одну его шутку. Была там одна голая кровать, стоявшая в некоем месте. Тогда мы принесли на неё покрывала, застелив её, и позвали его лечь на неё и отдохнуть, а все остальные загнулиⁱ на полу. И вот, когда он улёгся, стало досаждать ему великое множество клопов. И когда они стали слишком ему надоедать, а ночь дошла уже до середины, он сказал им так, что все мы слышали: «Вам говорю, клопы, будьте любезны, все до одного: оставив в этот часⁱⁱ ваш дом, упокойтесь в одном месте и отступите от рабов Божьих». И после того, как мы посмеялись и ещё поговорили, Иоанн погрузился в сон, а мы, тихо беседуя, старались не мешать ему.

61. Итак, когда уже засиял день, поднялся пораньше я и со мной Вер и Андроник. И видим мы, что у двери домаⁱⁱⁱ находится множество клопов. Пока же мы изумлялись зрелищу такого их множества, из-за них поднялись все братья, а Иоанн спал. А после того как он проснулся, мы показали ему, что видели. Тогда он, сев на кровати и увидев их⁴⁵, сказал клопам: «Поскольку вы оказали мне любезность, соблюдая мой запрет, ступайте на своё место». И как он сказал это и встал с кровати, клопы бегом устремились от двери к постели и, поднявшись по её ножкам, забились^{iv} в щели. Тогда Иоанн сказал снова: «Это животное, услышав голос человека, осталось затихшим в себе и ничего не преступило. А мы, слыша голос Божий, и заповедей ослушиваемся, и пребываем в легкомыслии. Доколе же?»^a

62. И когда после этого прибыли мы в Эфес, тамошние братья, узнав, что спустя долгое время возвращается Иоанн, сбежались в дом Андроника, где он и остановился⁴⁶, прикасаясь к его ногам и прикладывая его руки к своим лицам, целовали их и, протягивая свои собственные руки и касаясь его, затем целовали их, ибо они хоть коснулись его одежд^b.

i «упали» **RZ** ii «в этот час» — «в эту ночь» **M** iii «где мы остановились» *add. M* iv «исчезли» **M**

а Ср.: Мф. 17, 17; Мк. 9, 19 б Ср.: Мф. 9, 20–21; 14, 36; Мк. 5, 27–28; 6, 56; Деян. 19, 11–12

45 **H** даёт здесь вставку в 20 нечитаемых букв.

46 Ср. выше, гл. 46.

[Воскрешение Друзианы, Каллимаха и Фортуната]

63. И вот, когда была среди братьев великая любовь и несравненная радость, некий посланец сатаны, увидев Друзиану, влюбляется в неё, хотя и знал, что она жена Андроника. Очень многие говорили ему: «Невозможно тебе добиться этой женщины, которая давно и от мужа-то удалась ради богопочитания. Ты одинⁱ не знаешь, что Андроник, который не был прежде тем, чем является сейчас, то есть человеком благочестивым, запер её в некой гробнице со словами: “Либо будет у меня жена, какая была у меня прежде⁴⁷, либо пусть умрёт”⁴⁸. И она предпочла умереть, чем совершить эту его мерзость. Поэтому если она не только не согласилась сойтисьⁱⁱ со своим владыкой и мужем, но и убедила его мыслить одинаково с ней, то тебе ли, желающему стать её совратителем, ответит она согласием?! Оставь своё безумие, не дающее тебе покоя. Оставь дело, которого ты не сможешь исполнить. Зачем ты разжигаешь в себе похоть, думая, [как] исполнить то, на что дерзаешь?»

64. Говоря ему это, близкие друзья не убедили его, но, впад в бесстыдство, он отправил ей послание. Получив же от неё отказ, чтобы он больше не дерзал на такоеⁱⁱⁱ, он проводил жизнь в отчаянии. А через два дня Друзиана слегла и впала от отчаяния в горячку, говоря так: «Ох, если б никогда не возвращалась я к себе на родину⁴⁹, чтобы не стать соблазном для этого мужчины, не ведающего благочестия! Ведь если б это был кто-то, исполненный^{iv} слов, то не дошёл бы до такого легкомыслия. Но поэтому, Господи, раз стала я виновницей потрясения⁵⁰ для души простеца, освободи меня от этих оков и поскорее перенеси к Себе». И в присутствии Иоанна, который вообще^v не знал об этом, расстаётся с жизнью Друзиана, не радуясь особо⁵¹, но даже печалась из-за душевной раны того человека.

i «или ты» **RZ** ii «ради богопочитания» *add.* **M** iii «получив же от неё отказ, чтобы он больше не дерзал на такое» — «и узнав от неё бесчестия и поношения» **M** iv πτεπληρώμενος — πτεπληγώς **M** Junod-Kaestli v «который вообще» — «когда никто» **M**

47 Игра слов: ἔχω ἔχειν ἦν εἶχον πάλαι.

48 Мотив удаления обратившейся ко Христу жены от общения с мужем типичен для апокрифических актов, а в некоторых (например, в Acta Andreae (CANT 225)) даже составляет основу сюжета. С другой стороны, здесь пересказ истории Друзианы содержит в себе и предсказание будущих событий (см. ниже, гл. 70–85).

49 Имеется в виду, из путешествия с Иоанном в Смирну и Лаодикию.

50 Отсюда не читается **H**.

51 Предполагается, что христианин должен умирать с великой радостью от перехода к Богу (ср. ниже).

65. Андроник же, печалась скрытою печалью, стenal в душе. Плакал он и открыто, так что Иоанн долго его успокаивал и говорил ему: «К лучшему упованию перешла Друзиана, оставив эту несправедливую жизнь». Андроник ответил ему: «Уверен я в этом, отче Иоанн, и знаю, без всякого сомнения веруя в моего Бога. Но особенно я уверен потому, что она рассталась с этой жизнью в чистоте»⁵².

66. Когда же вынесли её, тогда Иоанн, отведя Андроника и узнав о причине всего, зарыдал пуще Андроника. И замолчал он, недоумеваяⁱ о нападках врага, и ненадолго присел. А затем, когда и все братья собрались к нему, чтобы услышать, какие слова он обратит к ушедшей, Иоанн начал такую речь:

67. «Кормчий, который плывёт вместе с пассажирами и самим кораблём, когда доберётся до тихой и спокойной гавани, лишь тогда пусть говорит, что спасся. Земледелец, который бросил в землю семена и много потрудился ради ухода и сохранения их, лишь тогда пусть отдыхает от трудов, когда сложит многократно больше семян в своих амбарах. Кто заявляется в беге на стадий, лишь тогда пусть торжествует, когда добудет награду. Кто записался на участие в кулачном бою, лишь тогда пусть хвалится, когда получит венок. И так далее, все состязания и ремесла, пока они ещё не достигли окончания, пусть не будут бездельными, но пусть показывают себя достойнымиⁱⁱ того, к чему призваны.

68. То же самое, я думаю, касается и веры, в которой каждый из нас упражняется. Тогда лишь о ней можно судить, истинна ли она, когда она останется одинаковой до конца жизни. Ведь множество препятствий мешает и готовит смущения для человеческого ума: заботы, дети, родители, слава, бедность, лесть, расцвет, красота, хвастовство, похоть, богатство, гнев, возношение, легкомыслие, завистьⁱⁱⁱ, ревность, беспечность, надменность, страсть^{iv}, коварство, деньги, предлоги и прочие, какие только бывают^v, помехи. Точно так же и кормчему, плывущему по спокойному морю, встречаются порывы противных ветров, сильный шторм и буря вместо штиля; и земледельцу подобным же образом — внезапная стужа, спорынья и пресмыкающиеся, появляющиеся из земли; и состязающимся — “чуть-чуть”; и занимающимся ремёслами — “не так”.

i «взирая» **M** ii *ἰκανοί — ἐνεῖνοις*, «им» **MO om. RZ** iii *φθόνος — φόνος*, «убийство» **ORZ; M add.** «богатство» iv *ἔρως — ἔρις*, «раздор» **RZ** v «в этой жизни» *add. M*

52 Здесь может содержаться намёк на то, что только отказавшиеся от плотского сожительства удостоятся благой загробной участи.

69. Необходимо же верующему человеку прежде всего иного предвидеть исход и примечать его, какой бы он ни настал: не легкомыслен ли он, трезв и без всякой помехи или в смятении, льстя тому, что здесь, и повязан желаниями. Так следует прославить и прекрасное тело, лишь когда оно всё обнажится, и великого полководца, лишь когда он исполнит все задачи на войне, и отличного врача, лишь когда он преуспеет во всяком лечении, и полную веры и достойную Бога душу, лишь когда она окажется одинаковой с обетованием. Однако не ту, которая начала, но рассеялась на всё, что в жизни, и отпала; не ту, которая оцепенелаⁱ, принуждаемая стать лучше, а затем опустилась до преходящего; не ту, которая возжелала временного больше вечного; не ту, которая променяла остающееся на не остающееся; не ту, которая предпочла достойное поношения; не ту, которая предпочла дела, достойные насмешки; не ту, которая берёт залоги от сатаны; не ту, которая приняла в свой дом змея; не ту, которая посмеялась над тем, над чем не смеются; не ту, которая была обличена ради Бога, но затем не постыдилась^a; не ту, которая устами говорит “да”, а на деле этого не показывает; не ту, которая смогла не поддаться низменному удовольствию, не уступить легкомыслию, не соблазниться сребролюбием, не предать себя ради цветущего тела и гнева».

70. И пока Иоанн обращал ещё и другие слова к братьям, чтобы научить их презирать всё преходящее, тот, кто был влюблён в Друзиану, распалённый самой худшейⁱⁱ страстью и действием многоликого сатаны, подкупает множеством денег управителя Андроника, человека корыстного. Тот открыл гробницу Друзианы и позволил ему совершить запретное с мёртвым телом. Ведь, не добившись её тогда живой, он, помогаясь после смерти её тела, бросил ей: «Раз живой не захотела ты со мной сойтись, то после смерти надругаюсь я над тобою, мёртвой». Итак, вождедея этого и приготовившись при помощи управителя к своему нечестию, он вошёл вместе с тем в гробницу. И, открыв дверь, они оба начали снимать с трупаⁱⁱⁱ погребальные одежды⁵³, приговаривая: «Какая тебе польза, несчастная Друзиана? Не могла при жизни ты сделать этого, что, вероятно, нисколько бы тебя не опечалило, если б ты сделала это добровольно?»

i «цепенеет» **M** ii «и сатанинской любовью» *add.* **RZ** iii πτώματος – σώματος, «тела» **RZ**

a Ср. 1 Пет. 4, 14–16

53 Мотив ограбления склепа типичен для античного романа, однако здесь он переосмыслен.

71. И когда, наконец, осталось снять с нее только дикроссийⁱ⁵⁴, появившаяся откуда-то змея разом поражает управителя, которого убила. А этого юношу она не кусает, но обвилась вокруг его ног, ужасно его душа; и когда он упал, змея забралась и уселась на него⁵⁵.

72. На следующий день Иоанн вместе с Андроником и братьями с утра пораньше приходят к гробнице (третий день шёл уже Друзиане), чтобы преломить намⁱⁱ там хлеб⁵⁶. И сперва, когда они пошли, не оказалось искомым ключей⁵⁷. Тогда Иоанн сказал Андронику: «Понятно, что они пропали, ведь нет Друзианы в гробнице. Но давай всё же пойдём, чтобы тебе не медлить, и двери сами откроются, как и многое прочее подавал нам Господь».

73. И когда оказались мы на месте, по велению Иоаннаⁱⁱⁱ двери открываются, и мы^{iv} увидели у гроба Друзианы некоего благолепного юношу, который улыбался. Увидев его, Иоанн воскликнул: «И здесь ты встречаешь нас, красавец? Чего же ради?» И слышит он голос, который говорит ему: «Ради Друзианы, которую теперь Я хочу воскресить^v — ведь лишь недавно оказалась она Моей — и ради того, кто испустил дух^{vi} рядом с её могилой». Сказав это Иоанну, красавец поднялся на небеса на наших глазах⁵⁸. Иоанн же, повернувшись к другой части гробницы, видит первого из эфесских юношей, Каллимаха^{vii59}, и сидящую на нём огромную змею, а также мёртвого Фортуната, управителя Андроника⁶⁰. Увидев обоих, он застыл в недоумении и говорит братьям: «Что должно

i «и когда, наконец, осталось снять с неё только дикроссий» — «И пока они так говорили и когда на её плоти остался только обычный каркалий, является странное видение, которое следовало претерпеть тем, кто творит такое» **М** ii «им» **М** iii «учителя» **М** iv «они» **MORZ** v «Я хочу воскресить» — «ты воскресишь» **М** vi ἀποπνεύσαντος — ἀπονεύσαντος, «отклонился» **ORZ** vii «первого из эфесских юношей, Каллимаха» — «влюбленного в Друзиану юношу Каллимаха, ведь так его звали» **М**

54 Дикроссий — нижняя рубаха с двойной бахромой.

55 Змея, символ зла (см. выше, гл. 94), оказывается здесь орудием наказания злодеев.

56 Неясно, идёт ли речь о Евхаристии или просто о поминальной трапезе на третий день (ср. ниже, гл. 85).

57 От дверей гробницы.

58 Хотя ниже (гл. 76) он назван ангелом, речь идёт скорее о полиморфическом явлении Христа, реализующем слова Друзианы из гл. 87: неслучаен здесь и мотив Его узнавания Иоанном.

59 Примечательно, что имя влюблённого юноши, известного всему Эфесу, впервые указывается только здесь, хотя, судя по гл. 74, оно уже было известно Андронику.

60 В выборе имени Фортунат (лат. Fortunatus «удачливый, счастливый») для неудачливого управляющего-злодея может крыться ирония.

означать это зрелище? Или почему Господь не явил мне происшедшее здесь, никогда не пренебрегавший мной?»

74. Андроник, увидев этих мертвецов, взошёл и приблизился к гробу Друзианы. Увидев её в одном дикроссии, он сказал Иоанну: «Понял я, что случилось, блаженный раб Божий Иоанн. Этот Каллимах влюбился в мою сестру и, не добившись её, хотя и часто пытался, подкупил большими деньгами этого проклятого моего управителя, видимо, имея мысль, как можно теперь понять, исполнить при его помощи свой сложносочинённый замысел. Ведь часто заявлял многим Каллимах, что “пусть живой не захотела она сойтись со мной, мёртвой над ней надругаюсь”. И видимо, о Иоанн, этот красавец⁶¹ решил, как бы не надругались над этими останками, и потому умерли они, дерзнувшие на такое. Разве не это возвестил голос, который сказал тебе: “Воскреси Друзиану, ибо недавно признал Я её Своей”? Ибо в печалиⁱ рассталась она с жизнью, считая, что стала соблазном. Верю я сказавшему, что он — из заблудших, ведь и его тебе велено воскресить. А относительно другого я знаю, что недостойным будет его спасение. Но об одном тебя прошу: воскреси сперва Каллимаха, и он нам признается в том, что случилось⁶²».

75. Иоанн же, взглянув на труп и сказав ядовитому пресмыкающемуся: «Отступи от того, кто будет рабом Иисуса Христа», встал и помолился так: «Боже, Чьё имя достойно нами прославляется, Боже, смиривший всякое зловерное действие, Боже, Чья воля совершается, слышащий нас всегда, и теперь пусть исполнится Твой дарⁱⁱ на этом юноше. И если случится благодаря ему какое-либо устроение, яви намⁱⁱⁱ его после того, как он воскреснет». И юноша тотчас воскрес, но целый час^{iv} молчал.

76. А когда он пришёл в сознание, спросил его Иоанн о проникновении в гробницу, что оно означает. И узнав от него то, что ему уже сказал Андроник, то есть что он влюблён в Друзиану, спросил его снова Иоанн: «Так исполнился ли этот мерзостный <замысел> — надругаться над почтенными останками?» Тот ответил ему: «Как бы я смог это сделать, когда ужасное животное^v на моих глазах разом повалило Фортуната, причём по заслугам, так как он подговорил меня к такому

i «ушла и» **add. RZ** ii «Твой дар» — «Твоя слава» **ORZ** iii «мне» **O** iv ὅλην τὴν ὥραν — пол-
лὴν ὥραν, «долгое время» **ORZ** v «чудище» **RZ**

61 Т. е. Христос, явившийся в образе красавца.

62 Рассказ героя, считавшегося мёртвым, о случившемся с ним — топос античного романа.

безумию, когда я уже остыл от своего сильного безумия?⁶³ А меня оно заставило замереть от страха и сделало таким, каким вы видели меня до воздвижения. Но расскажу я тебе другую, ещё более удивительную вещь, которая скорее убила меня и сделала мёртвымⁱ: пока было во мне душевное безрассудство и смущала меня неудержимая страсть, когда сорвал я облекавшие её погребальные одежды, а затем отошёл от гроба и аккуратно, как ты видишь, сложил их, отправился я снова на своё отвратительное дело и вот вижу, что некий благолепный юноша закрывает её своим плащом. От его лица яркое сияние лилось на её лицо. Он и ко мне обратил голос, сказав: “Каллимах, умри, чтобы ожить”.

Однако, кто это был, я не знаю, человекⁱⁱ Божий. Но поскольку ты появился здесь, я понимаю, что это был ангел Божий. Я твёрдо знаю, что ты проповедуешь истинного Бога, и уверен в этом. Но и я прошу тебя, не премини освободить меня от такого несчастья и представь меня пред своим Богом — человека, обманутого мерзостным и отвратительным обманомⁱⁱⁱ. Если б мог ты, разорвав грудь, показать мои мысли, что отныне в душе моей живёт великая боль, что замыслил я прежде то, чего не должен был, и, испытанный в тяжкой ситуации, стяжал себе величайшую скорбь! Поэтому прошу я у тебя помощи, касаясь твоих ног, чтобы стать мне благим, как ты, ибо <иначе> невозможно стать мне Божьим. И ум мой не занимает ничто иное, кроме того, как получить мне дерзновение к Богу твоему, словно у Его настоящего и родного сына. Итак, прошу тебя: желаю я стать одним из тех, кто уповает на Христа, чтобы оказался истинным и тот голос, что сказал мне здесь: “Умри, чтобы ожить”. Он доказал свою действенность, ведь умер тот, неверующий, незаконный, безбожный, а воскрешён тобой я, кто будет верен, кто будет благочестив, кто познает истину⁶⁴, которой, пожалуйста, научи меня».

77. Тогда Иоанн, охваченный великой радостью^{iv} и постигнув весь замысел⁶⁵ спасения этого человека, сказал: «О, что устраиваешь

i «ненадолго» *add.* **M** ii «раб» **RZ** iii «освободить меня от такого несчастья и представь меня перед своим Богом, — человека, обманутого мерзостным и отвратительным обманом» — «моим спасением, но поспеши привести меня к своему Владыке Христу» **M** iv εὐφρασίᾳ: ἀφασίᾳ, «молчанием» **O**

63 Такого выше в актах не рассказывалось, но, судя по дальнейшему, рассказ Каллимаха должен быть правдивым.

64 Показательно, что про умершего старого Каллимаха герой говорит в третьем лице, а про нового — в первом.

65 Сложный Божий замысел (θεωρία) относительно человека заменяет здесь причудливый замысел автора романа.

Ты⁶⁶, Господи Иисусе Христе, не ведаю я, придя в недоумение от Твоего великого милосердия и бесконечного терпения! О такое величие, что низошло до рабства! О несказанная свобода, поработённая нами! О неизреченное благородство, попавшее в плен! О непостижимая слава — наш защитник! О единственный Царь, подчинившийся нам! О Тот, Кто и мёртвый дом сохранил непоруганным, Кто обличил всю неводержанность юноши и не дал дойти ей до конца, Кто обуздал неистовствующего в нём демона и помиловал обезумевшего человека, Кто избавил запятнавшего себя кровью человека и вразумил тут же погребённогоⁱ, Кто не прогнал расточившего своё богатство и не отвратил Своего лица от покаявшегося, Отец, помиловавший и сжалившийся над пренебрегшим собой человеком, славим мы Тебя и воспеваем, благословляем и благодарим Твою великую благодать и великодушие, Святой Иисусе, ибо Ты — единственный Бог, а не кто-то другой, Твоя непобедимая держава и теперь, и во все веки веков, аминь».

78. Сказав такⁱⁱ, Иоанн привлёк к себе Каллимаха и облобызал его словами: «Слава Богу нашему, дитя, Христу Иисусу, Который помиловал тебя и удостоил меня прославить Его силу, Кто удостоил и тебя Своим способом отказаться от этого твоего безумия и опьянения, призвал же тебя к Своему упокоению и обновлению жизни».

79. Андроник⁶⁷ же, увидев, что Каллимах воскрес верующим, стал просить Иоанна вместе с братьями, чтобы воскресил он и Друзиану: «Иоанн, пусть [она] действительно восстанет и пусть скорее исправится то, что перенесла опечаленная Друзиана из-за Каллимаха, решив, что стала для него соблазном. А когда пожелает, Господь приберёт её». Тогда Иоанн без промедления подошёл ко гробу и, взяв Друзиану за руку, сказал: «Тебя призываю я, единственного Бога, величайшего, неизреченного, непрестанногоⁱⁱⁱ, Кому подвластна вся сила архонтов, Кому поклоняются все власти, пред Кем смолкает, смиренная, всякая наглость, пред Кем затихает, припав, всякое бахвальство, Кого трепещут, слушаясь, демоны, Кого уважает, познав, вся тварь, Кого плоть не ведаёт и кровь не знает^a, да прославится Твоё имя на нас. Воскреси Друзиану,

i «тут же погребённого» — «тленные тела» **RZ** ii «сказав так» — «как мог скорее» **M**
iii «Непостижимого» **RZ**

a Ср. Мф. 16, 17

66 Жюно и Кестли переводят τί κρατεῖς — «как Ты силен».

67 **M** передаёт гл. 79–80 в кратком пересказе и после этого переходит к усению Иоанна.

чтобы Каллимах ещё больше укрепился <в Тебе>, Который устроил спасение и воскресение, недостижимое и невозможное для людей, а Тебе одному возможное^а, и чтобы Друзиана уже успокоилась, ибо после обращения юноши она не будет нести с собой никакой помехи на пути к Тебе».

80. Сказав так, Иоанн говорит: «Друзиана, восстань!» И она, сразу же встав, вышла из гроба; увидев же себя в одном дикроссии, стала недоумевать по этому поводу. Узнав всё точно от Андроника <и увидев, что> Иоанн лежит ниц, а Каллимах громко, весь в слезах славит Бога, она обрадовалась и сама так же стала славить.

81. Когда же она оделась, тогда, обернувшись, увидела лежащего Фортуната и сказала Иоанну: «Отче, пусть и он воскреснет, пусть даже полностью поддастся искушению предать меня». А Каллимах, услышав, как она сказала это, возразил: «Пожалуйста, нет, Друзиана! Ведь голос, который я слышал, о нём не позаботился, но сообщил только о тебе, и, увидев, я уверовал. Ибо если бы он был хорошим, то, вероятно, и его бы помиловал Бог и воскресил при помощи блаженного Иоанна, поэтому Он допустил этому мужу умереть дурной смертью». Но Иоанн сказал ему: «Не научены мы, дитя, воздавать злом за зло^б. Ведь и Бог, хоть мы совершаем против Него много злого, а не доброго, дал нам в ответ не воздаяние, а покаяние. И хотя мы не познали Его имени, Он не пренебрег нами, но помиловал. И хотя мы богохульствовали, не покарал нас, а сжалился. И хотя мы не уверовали, не припомнил зла. И хотя гнали братьев его, не воздал. И хотя покушались на много отвратительного и ужасного, не отверг, но, вложив в нас покаяние и отвержение зла, призвал нас к Себе так же, как и тебя, чадо Каллимах, и, не припомнив зла за прежнее, сделал тебя Своим рабом и служителем^і Своей милости. Поэтому если ты мне разрешаешь воскресить Фортуната, то следует сделать это Друзиане».

82. А та без промедления, в духовном ликовании и душевной радости, подошла к труп Фортуната и сказала: «Боже веков Иисусе Христе, Боже истинный, Кто дал мне увидеть чудеса и знамения, Кто даровал мне стать причастницей Своего имени, Кто явил^{іі} мне Себя в Своих многообразных обликах и всячески помиловал, Кто защитил меня Своей великой благодатью от насилия моего прежнего супруга

і ὑπηρέτουίντα — ἐπιτηροῦντα, «стражем» **RZ**; здесь заканчивается рукопись **O** іі ἐμφανίσας — ἐμφυσήσας, «вдохнул» **RZ**

а Ср.: Мф. 19, 25–26; Мк. 10, 26–27; Лк. 18, 26–27 б Ср.: Рим. 12, 17; 1 Фес. 5, 15; 1 Пет. 3, 9

Андроника, Кто дал мне в братья Своего раба Андроника⁶⁸, Кто сохранил меня, Свою рабу, чистой донныне, Кто умершую меня воскресил посредством Своего служителя Иоаннаⁱ, Кто и воскресшей мне показал соблазнённого свободным от соблазна⁶⁹, Кто упокоил меня в Себе окончательно и облегчил от скрытого безумия, Кого полюбила я и возжелала, прошу Тебя, Иисусе Христе, не отвергай Своюⁱⁱ Друзиану, молящую Тебя воскресить Фортуната, пусть даже он полностью поддался искушению предать меня».

83. И взяв за руку умершего, она сказала: «Восстань, Фортунат, во имя Иисуса Христа, Господа нашего, хоть ты и крайне враждебен рабе Божьей». Фортунат же, восстав и увидев в гробнице Иоанна, Андроника, воскресшую из мёртвых Друзиану, уверовавшего Каллимаха и остальных братьев, славящих Бога, сказал: «О, до чего дошла сила этих ужасных людей! Не хотел я воскресать, но предпочёл бы быть мёртвым, чтобы не видеть их». И сказав так, он выбежал из гробницы.

84. Увидев, что душа Фортуната не склонна к благу, Иоанн сказал: «О природа, неспособная⁷⁰ к лучшему! О источник души, остающейся в грязи! О растлевающая сущность, исполненная тьмы! О смерть, торжествующая над своими! О бесплодное дерево, полное огня! О ствол, у которого вместо разума демон! О древо, порождающееⁱⁱⁱ вместо плодов уголь! О древесина, товарка страсти к материальному⁷¹ и соседка неверия! О, ты изблещил себя, кто ты такой, и изблещашься вечно вместе со своими детьми. Способности славить лучшее ты не ведаешь, ведь не имеешь её. Итак, каков путь твой, таков и корень, и природа. Отступи от уповающих на Господа, от мыслей их, от рассудка, от душ, от тел, от дел, от жизни, от поведения, от устройства^{iv}, от занятия, от совета, от воскрешения к Богу, от благоухания, которому ты <не> причастишься⁷², от постов, от молитв, от купели святой⁷³, от Евхаристии, от пищи для тела, от питья, от одежды, от [трапезы]

i «посредством — Иоанна» — «приняв к Себе ради моей печали, Кто сказал мне, ушедшей из тела: "Недавно ты стала моей, Друзиана", Кто дал Иоанну благодать воскресить меня, чтобы я на краткое время предложила...» Н ii «рабу» *add. Z* iii γεννών — γέμων, «полное» HRZ iv πολτείας — ἀπωλείας, «погибели» HRZ

68 Ср. выше, гл. 63.

69 Т. е. Каллимаха.

70 В оригинале игра слов: φύσις ἀφυσικός.

71 В оригинале игра слов: ὕλη ὑλομανίας σύνοικε.

72 Здесь заканчивается рукопись Н.

73 Т. е. Крещения.

любви, от погребенияⁱ, от воздержания, от праведности^a. От всего этого тебя, нечестивейший враг Божий сатана, прогоняет Иисус Христос, Бог наш, равно как и подобных тебе, у кого твой нрав».

85. Сказав это, Иоанн помолился и, взяв хлеб, принёс его в гробницу, чтобы преломить, и сказал: «Славим имя Твоё, обращающее нас от заблуждения и безжалостного обмана; славим Тебя, показавшего перед нашими очами то, что мы видели; свидетельствуем пред Твоей благодатью, разнообразно проявившейся; воспеваем благое имя Твоё, Господи, обличившее обличаемых Тобой. Благодарим Тебя, Господи Иисусе Христе, за наше уверение в том, что <милость Твоя (?)> непременно; благодарим Тебя, Кому оказалась нужна спасённая природа; благодарим Тебя, Кто дал нам эту непреклонную <веру>, ибо Ты один <Бог> и теперь, и всегда; твои рабы, мы благодарим Тебя, собравшись и подобравшись по этому поводу, Святой».

86. Помолившись так и вознеся хвалу, он вышел из гробницы, причастив всех братьев Евхаристии Господней⁷⁴. И придя в дом Андроника, он сказал братьям: «Братья, некий дух предсказал мне, что Фортунат должен умереть от почернения, порождённого укусом змеи. Но пусть отправится кто-нибудь поскорей и узнает, так ли это». И кто-то из юношей, побеговав, нашёл его уже смердящим: почернение уже распространилось и коснулось его сердца. Вернувшись, он сообщил Иоанну, что тот умер три часа назад. И сказал Иоанн: «Забери своё чадо, дьявол».

Упокоение Иоанна Богослова⁷⁵

106. Так пребывал с братьями блаженный Иоанн, ликуя о Господе. А в следующее воскресенье, когда собралисьⁱⁱ все братья, начал он такую речь: «Братья, сослужители, сонаследники и сопричастники Царства Господнегоⁱⁱⁱ,

i κηδείας — ἀκηδείας, «небрежения» **RZ** ii «присутствовали» **γ** iii «одного Бога через Иисуса Христа» **В**

а Ср. Деян. 24, 25

74 Ср. выше, гл. 72. Данная Евхаристия внутри гробницы должна рассматриваться скорее не как обычная практика, а как экстраординарный акт, связанный с воскрешением всех погребённых в ней.

75 Такой заголовок дают **В** и **δ**. Эта часть актов представлена семьями **γ** и **δ**, рукописью **В**, сирийским, коптским, армянским и грузинским переводами.

вы знаете, сколько чудес подал нам Бог, сколько дивных дел, сколько знамений, исцелений сколько, сколько дарований, сколько наставлений, устроений, упокоений, служенийⁱ, слав, вер, причащений, милостей, даров, сколько видели вы своими глазами, что подал Он вам, чего ни глаза эти не видели и уши эти не слышали. Поэтому укрепляйтесь в Нём, вспоминая о Нём при каждом своём деле, зная, ради чего устроил Господь совершённое Им для людей таинство устроения. Сам Господь просит вас через меня, братья, и увещевает, желая остаться свободнымⁱⁱ от печали, поругания, злоумышления, наказания. Ведь Он знает и вашу дерзость, знает и вашу бесчестность, знает и ваш умысел, знает и ваше наказание, ибо ослушиваетесь вы святых Его заповедей.

107. Поэтому пусть не огорчается благой наш Бог, милосердный, милостивый, святой, чистый, непорочный, невещественныйⁱⁱⁱ, единственный, единый, неизменный, подлинный, нековарный, негневливый, превышающий и превосходящий всякое словесное и мыслимое для нас^{iv} наименование Бог Иисус Христос. Так пусть веселится Он с нами⁷⁶, ведущими себя хорошо; пусть радуется с нами, живущими чисто; пусть успокаивается с нами, поступающими достойно; пусть отдыхает с нами, живущими воздержанно; пусть ликует с нами, причащающимися; пусть смеётся с нами, целомудренными; пусть торжествует с нами, любящими Его. Говорю это я вам, братья, теперь, устремляясь к предстоящему мне делу, которое уже совершается Господом. Ведь что другое мог бы я вам сказать? Суть у вас залоги Бога вашего; суть у вас задатки Его благодати^v; суть у вас Его неотвратимое пришествие. Поэтому если вы больше не будете грешить, то^{vi}, что сотворили вы в неразумии, простит Он вам. Если же, и познав Его и помилованные Им, вы будете жить по-прежнему, то и прежнее зачтёт Он вам, и не получите вы части или милости у Него^{vii}».

108. Сказав это им, он помолился так: «Ты, Кто сплёл Своим искусством этот венок, Иисусе, Кто соединил^{viii} множество этих цветов в неувядаемый Свой цвет^{ix}, Кто посеял эти Свои слова^x, единственный Защитник Своих рабов и Врач, исцеляющий их даром^{xi}, единственный Благодетель, Который не превозносится, единственный милостивый

i «знаний» *add.* **Ḑ** ii «вам свободными» **syr arm geo** iii «непостижимый» **cop** iv «для нас» *om.* **B cop arm** Junod-Kaestli v «праведности» **γ**; «благодати» **syr** vi «всё» **Ḑ** vii «но будете преданы вечному огню» *add.* **B** viii «из людей» *add.* **B** ix «лица» *add.* **γ** x «в наших сердцах» *add.* **B** xi «исцеляющий их даром» — «наших членов» **B cop**

76 В этой фразе вместо первого лица в **Ḑ syr cop** даётся второе.

и человеколюбивый, единственный Спаситель и Праведный, вечноⁱ сущий, во всехⁱⁱ сущий, везде пребывающий, всё содержащий и наполняющий всё, Боже Иисусе Христе, Господиⁱⁱⁱ, Ты Своими дарами и Своей милостью огради всех уповающих на Тебя. Точно знающий повсеместные козни лукавого против нас и все поношения, которыми он умышляет против нас, Ты один, Господи, помоги в призрении Своих рабов».

109. И попросив хлеб, он возблагодарил так: «Какую хвалу, какое приношение^{iv} или какое благодарение, преломляя этот хлеб, произнесём мы, кроме как Тебе одному, Иисусе? Славим Твоё имя, названное^v Отцом; славим Твоё имя, названное через^{vi} Сына⁷⁷. Славим Тебя как вход в дверь^a; славим Тебя как воскресение^b, явленное нам Тобой^{vii}; славим Тебя как путь^c; славим Тебя как семя^d, слово^e, благодать^f, веру, соль^g, неопишемую^{viii} жемчужину^h, сокровищеⁱ, плуг^k, невод^l, величие, венец, названного ради нас Сыном Человеческим, дарованного нам^{ix}, истину^m, упокоевание, познание, силу, заповедьⁿ, дерзновение, надежду, любовь^x, свободу, прибежище. Ведь Ты один^{xi}, Господи, корень бессмертия^o, источник нетления и основание веков, Ты сущий^p, Господи^{xii}, названный всеми этими именами ради нас⁷⁸, чтобы, призывая Тебя при помощи их, познавали мы Твоё величие, незримое^{xiii} для нас в настоящем, но видимое только чистым, обретающим образ в единственном Твоём Человеке^{xiv}».

i «видящий всё и» *add.* **γ** ii «спасаемых» *add.* **В** iii «Сыне Божий» **В** iv «Слова» *add.* **В** v «Тобой» *add.* Junod-Kaestli vi «Тебя» *add.* Junod-Kaestli vii «через воскресение Твоего тела из мёртвых» **В** viii «истинную» **γ** ix «дарованного нам» *om.* **γ В syr cop arm** Junod-Kaestli x «надежду, любовь» *om.* **γ В syr cop arm** Junod-Kaestli xi *om.* **γ В syr cop arm** Junod-Kaestli xii «Ты сущий, Господи» *om.* **γ В syr cop arm** Junod-Kaestli xiii «не удаляющееся» **γ** xiv «но — человеке» — «когда же мы будем очищены от всякой скверны, тогда увидим Тебя в одном человеке, которого ты сделал юным в старости» **cop**; «Ты стал нашим Очистителем, если стал видим для человеческой природы, только потому что Ты принял её ради нас, чтобы только через неё Ты был нами познан» **geo**

а Ср. Ин. 10, 19 б Ср. Ин. 11, 25 с Ср. Ин. 14, 6 d Ср.: Мк. 4, 26; Лк. 8, 5, 11 e Ср. Ин. 1, 1 f Ср. Ин. 1, 14–17 g Ср.: Мф. 5, 13; Мк. 9, 50; Лк. 14, 34–35 h Ср. Мф. 13, 45–46 j Ср. Мф. 13, 44 k Ср. Лк. 9, 62 l Ср. Мф. 13, 47 m Ср. Ин. 1, 14–17; 14, 6 n Ср. Ин. 12, 49–50 o Ср. Прем. 15, 3 p Ср. Исх. 3, 14

77 Эта фраза анафоры передаётся по-разному в разных версиях текста. Показательно отсутствие упоминания в нём Святого Духа.

78 Ср. выше, гл. 98.

110. Преломив хлеб, он подал намⁱ, каждому брату, молясь, чтобы тот был достоин Господнего дара и святейшей Евхаристии. Вкусив также и сам и произнеся: «И у меня да будет часть с вами и мир, возлюбленные», сказал Веру: «Взяв двухⁱⁱ братьев с корзинами и мотыгами, следуй за мной». И Верⁱⁱⁱ без промедления исполнил, что велел ему раб Божий Иоанн.

111. И вот блаженный Иоанн, выйдя из дома, удалился за ворота, сказав большинству^{iv} оставить его. Достигнув же одной гробницы нашего брата, сказал юношам: «Копайте, дети». И они стали копать. А он ещё сильнее настаивал: «Пусть глубже будет яма». И пока они копали, он обращался к ним со словом^v и побуждал вышедших вместе с ним из дома, наставляя и направляя их к величию Божьему и молясь за каждого из нас. Когда же юноши закончили копать яму, какую он хотел, мы ничего не понимали, а он снимает с себя одежды, которые носил, и расстилает их, словно некую подстилку, на дне ямы. И став в одном дикроссии, он простёр руки и помолился^{vi} так:

112. «Ты, Кто избрал нас, чтобы послать к народам, Боже, Кто отправил нас во вселенную, Кто явил Себя через Своих пророков и^{vii} апостолов, Кто не останавливался никогда, но всегда спасал способных спастись^{viii} от сотворения мира^{ix}, Кто показал Себя посредством всей природы, Кто пустынную и одичавшую душу^x сделал кроткой и мирной⁷⁹, Кто дал ей, жаждущей, свои слова как самого Себя^{xi}, Кто быстро явился ей, мертвеющей, Кто оказался законом для неё, погружающейся в беззаконие, Кто явился ей, уже побеждённой сатаной, Кто победил её противника, когда она прибегла к Тебе, Кто подал ей Свою руку и воздвиг от адского состояния, Кто не позволил ей житьствовать телесно, Кто показал ей её врага, Кто сделал явным знание о Себе, Боже Господи Иисусе, Отче наднебесных, Боже небесных, Закон эфирных и Бег воздушных^{xii}, Страж земных и Страх подземных, прими и душу Своего Иоанна, которую Ты, вероятно, сочтёшь достойной!

i «всем нам» **δ** ii «несколько» **γ** iii «Евтихий» **γ** iv «всем» **δ** v «Божьим» *add.* **δ**; «спасения» *add.* **B**; «жизни» *add.* **arm geo** vi «начал молиться» **δ** vii «пророков и» *om.* **γ syr** Junod-Kaestli viii «спасал способных спасти» — «путеводил достойных» **δ**; «от сотворения мира» *add.* **γ** ix «от сотворения мира» *om.* **δ arm** Junod-Kaestli; в восточных переводах этот пассаж значительно различается x «нашу» *add.* **γ cop** xi «как питье жизни» **δ** xii «Отче — воздушных» — «Отче верующих, Бог небесных и Владыка наднебесных, Закон эфирных и Наказатель воздушных духов» **B**

113. Ты, Кто и меня сохранил до нынешнего часа для Себя чистым и непричастным смешению с женщиной, Кто явился мне, хотевшему в юности жениться, и сказал: “Нуждаюсь я в тебе, Иоанн”, Кто устроил телесную болезнь мне, уже женившемуся, Кто помешал мне, послушавшемуся и в третий раз собиравшемуся жениться, а на следующий день, в третий час, сказавший мне на море: “Иоанн, если б ты не был Моим, позволил бы Я тебе жениться”; Кто ослепил меня на два года, дав мне возможность плакать и молить Тебя, Кто на третий год открыл мне разумные очи и даровал мне видимые глаза, Кто после моего прозрения сделал для меня тягостным даже один взгляд на женщину⁸⁰; Кто избавил меня от преходящего видения и привёл к вечно пребывающему, Кто избавил меня от горькой смертиⁱ, направил же меня к Себе одному, Кто сковал скрытую болезнь из моей души и отсёк её явное воздействие, Кто стеснил и изгнал бунтовавшего во мне; Кто сделал мою любовь к Тебе непорочной, Кто невредимым проложил мой путь к Тебе, Кто дал мне несомненную веру в Тебя, Кто сотворил чистым моё познание Тебя; Кто подаёт каждому награду, достойную его дел^a; Кто вложил в мою душу мысль не иметь никакого имени дороже Тебя. Так теперь, когда закончил я устроение, вверенное мне Тобой, Господи Иисусе, удостой меня Твоего упокоения, даруяⁱⁱ мне кончину в Тебе — неизреченное и невыразимое спасение.

114. И теперь, когда иду я к Тебе, пусть удалится огонь, пусть уступит мрак, пусть ослабеет хаос, пусть угаснет печь, пусть потухнет геенна; пусть отвернутсяⁱⁱⁱ ангелы, пусть убоятся демоны, пусть сокрушатся архонты, пусть падут силы^{iv}; правые места пусть пока устоят, а левые пусть не останутся; дьявол пусть умолкнет, сатана пусть похулит^v; гнев его пусть выгорит, безумие его пусть успокоится^v, кара его пусть опозорится, натиск его пусть ослабнет, дети его пусть пострадают и весь корень его пусть запретится. И дай мне совершить путь к Тебе непостыдно и ненаветно, получая то, что обещал Ты тем, кто прожили чисто и полюбили только Тебя^{vi}».

i «горькой смерти» — «второй горькой смерти в геенне» **В** ii «желая дать» **В** iii «устрашатся» **В** iv «тьмы» *add.* **δ syr cop** v «исчезнет» **В** vi σε μόνον — σεμνόν, «почтённого» **γ**

а Ср.: Пс. 61, 13; Притч. 24, 12; Мф. 16, 27; Рим. 2, 6

80 Парафраз этого пассажа есть в «Послании» Псевдо-Тита (см.: Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть I. С. 70).

115. Иⁱ запечатав всего себяⁱⁱ⁸¹, он встал и, сказав: «Ты со мной, Господи Иисусе Христе», возлѣг на дно ямы, куда постелил свои одежды. И сказав нам: «Мирⁱⁱⁱ вам^a, братья^{iv}», предал дух свой в радости.

Источники

- A Manichaeian Psalm-Book / ed. by C. R. C. Allberry. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938. Vol. 2.
 Acta Apostolorum Apocrypha / ed. R. A. Lipsius, M. Bonnet. Leipzig: H. Mendelssohn, 1898. Vol. II/1.
 Acta Iohannis. Vol. 1 / ed. E. Junod, J.-D. Kaestli. Turnhout: Brepols, 1983. (CCSA; vol. 1).
 Acta Petri. Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses / hrsg. von M. Döhler. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2018.
 Augustinus. De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum Manichaeum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum Manichaeum, Contra Felicem Manichaeum, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum Manichaeum / ed. J. Zycha. Vindobonae; Lipsiae: F. Tempsky, G. Freytag, 1891–1892. (CSEL; vol. 25).
 Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie / éd. par L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1962. Vol. 3. (SC; vol. 85).
 Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Vol. 1. Livres I–IV / éd. par G. Bardy. Paris: Cerf, 1952. (SC; vol. 31).
 Photius. Bibliothèque. Vol. 2 / éd. par R. Henry. Paris: Les Belles lettres, 1960.

Литература

- Виноградов А. Ю. Иоанна деяния // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. Т. 25. С. 8–11.
 Виноградов А. Ю. Слово μυστήριον в античной и раннехристианской литературе // Православное учение о церковных таинствах. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т. 1. С. 43–66.
 Виноградов А. Ю. Суд Домициана. Acta Iohannis Romae и Vita Apollonii Tyanensis // Классика и не только... Нине Владимировне Брагинской. М.: Arbor mundi, 2010. С. 462–469.

i «взглянув на восток, он прославил Бога» add. **γ syr** ii «всё своё тело» **В** iii «и благодать» add. **γ** iv «отпустил братьев. И так, придя назавтра, его они не нашли, но лишь его сандалии и набухшую землю. И после этого вспомнили они, что Господь сказал о нём Петру: “Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?” И прославили они Бога за случившееся чудо и, так уверовав, удалились» add. **γ**

a Ср. Ин. 20, 19–26

81 Т. е. осенив крестным знаменiem.

Junod E. Polymorphie du Dieu Sauveur // Gnosticisme et monde hellénistique / éd. par J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 38–46.

Snyder J. Language and Identity in Ancient Narratives: The Relationship Between Speech Patterns and Social Context in the Acts of the Apostles, Acts of John, and Acts of Philip. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. II. Reihe; Bd. 370).

Apocryphal «Acts of John»

Part II. Theology of the Text

Translation from Greek and Commentaries

Andrey Yu. Vinogradov

PhD in History

Associate Professor of the National Research University
«Higher School of Economics»

21/4, building 3 Staraya Basmannaya, Moscow 105066, Russia
auvinogradov@hse.ru

For citation: "Apocryphal 'Acts of John'. Part II. Theology of the Text". Translation from Greek and Commentaries by Andrey Yu. Vinogradov // *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 34–65. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-34-65

Abstract. In the final part of the publication of the apocryphal «Acts of John», a translation of the second half of the preserved Greek text of the acts is given (ch. 37–115). The translation is provided with commentary and an indication of the most important discrepancies. It was prefaced a theological characterization of the text.

Keywords: early Christian literature, apocrypha, apocryphal acts, «Acts of John», Apostle John, Asia Minor, Ephesus.

References

- Allberry C. R. C. (ed.) (1938) *A Manichaean Psalm-Book*. Stuttgart: W. Kohlhammer, vol. 2.
- Bardy G. (ed.) (1952) *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Vol. 1. Livres I–IV*. Paris: Cerf. (SC; 31).
- Döhler M. (ed.) (2018) *Acta Petri. Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses*. Berlin; Boston: W. de Gruyter.
- Doutreleau L. (ed.) (1962) *Didyme l'Aveugle. Sur l'Aveugle. Sur Zacharie. Vol. 3*. Paris: Cerf, vol. 3 (SC; 85).
- Henry R. (ed.) (1960) *Photius. Bibliothèque. Vol. 2*. Paris: Les Belles lettres.

- Junod E. (1982) "Polymorphie du Dieu Sauveur", in J. Ries (ed.) *Gnosticisme et monde hellénistique*. Louvain-la-Neuve, pp. 38–46.
- Junod E., Kaestli J.-D. (eds.) (1983) *Acta Iohannis*. Vol. 1. Turnhout: Brepols (CCSA; 1).
- Snyder J. (2014) *Language and Identity in Ancient Narratives: The Relationship Between Speech Patterns and Social Context in the Acts of the Apostles, Acts of John, and Acts of Philip*. Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. II Reihe; 370).
- Vinogradov A. Ju. (2009) "Slovo mystērion v antichnoj i rannehristsianskoj literature" ["The Word mystērion in Ancient and Early Christian Literature"]. *Pravoslavnoe učenje o cerkovnyh tainstvah* [Orthodox Doctrine on Church Sacraments]. Moscow, vol. 1, pp. 43–66 (in Russian).
- Vinogradov A. Yu. (2010) "Ioannna dejanija" ["Acts of John"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 25, pp. 8–11 (in Russian).
- Vinogradov A. Yu. (2010) "Sud Domiciana. Acta Iohannis Romae i Vita Apollonii Tyanensis" ["Domitian Court. Acta Iohannis Romae and Vita Apollonii Tyanensis"]. *Klassika i ne tol'ko... Nine Vladimirovne Braginskoj* [Classic and Not Only...to Nina Vladimirovna Braginskaya]. Moscow: Arbor mundi, pp. 462–469 (in Russian).

ПИСАНИЕ КАК ПРЕДАНИЕ: свт. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ О КНИГЕ БЫТИЯ

Ольга Валерьевна Алиева

кандидат филологических наук
доцент Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»
105066, Москва, Старая Басманная ул., д. 21/4, стр. 5
oalieva@hse.ru

Для цитирования: Алиева О. В. Писание как Предание: свт. Василий Великий о Книге Бытия // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 66–80. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-66-80

Аннотация

УДК 27-28

В статье уточняется значение понятия «Предание» у свт. Василия Великого на материале его «Шестоднева», а также рассматривается связь между понятиями *παράδοσις* и *δόγμα*. Автор показывает, что свт. Василий Великий рассматривал Предание как раскрытие смысла Писания, понимание «неясностей» которого возможно благодаря просвещению Святого Духа. В свою очередь, устное Предание также имеет «прикровенную» форму и требует усилий читателя и помощи Святого Духа для понимания сокрытой в нём *δόγμα*. Именно в этом смысле можно говорить о том, что *δόγμα* умалчивается. Таким образом, речь идёт не о независимом от Писания источнике, но о таинственном действии Святого Духа.

Ключевые слова: свт. Василий Великий, Писание, Предание, «Шестоднев», пневматология.

В трактате «О Святом Духе» свт. Василий Великий обращается к понятию Предания в контексте защиты доксологии: «Слава Отцу с Сыном и со Святым Духом», которую противники свт. Василия отвергали как незасвидетельствованную Писанием¹. Святитель апеллирует к церковному Преданию, приводя примеры многих неписанных церковных обычаев: крестное знамение, обращение к востоку при молитве, евхаристическая епиклеза, благословение елєя, обычай не преклонять колен в воскресные дни и другие. По его словам, они необходимы для правильного понимания Писания, так что авторитет традиции (παράδοσις, Предание²) должен поддерживать использование той доксологии, которая подкрепляет позицию святителя перед лицом его оппонентов: «Ибо если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи (τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν), как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, лучше же сказать, обратили бы проповедь в пустое имя»³.

В этой ситуации свт. Василий вводит понятия δόγματα и κηρύγματα, говоря, что одни из них изложены в Писании (ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας)⁴, а другие «из апостольского предания (ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων

- 1 Трактат направлен против Евстафия Севастийского и его сторонников, см.: Dörries H. De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilios zum Abschluß des trinitarischen Dogmas. Göttingen, 1956. S. 81–90. По мнению Дёрриса, возражения Евстафия отражены в главах 10–26, которые основаны на «протоколе» беседы, состоявшейся в 372 г. Исследователи указывали на слабые места гипотезы «севастиийского протокола» (Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996. S. 183–195, 336), но она по-прежнему принимается исследователями, например: Hildebrand S. M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. Washington, 2007. P. 142. О развитии отношений с Евстафием до финального разрыва в 375 г., когда написан трактат, см.: Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975. P. 411–418, а также Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Berkeley, 1994. P. 239–245.
- 2 Об этом термине см.: Büchsel F. Διδωμι κтл. // Theological Dictionary of the New Testament. Grand Rapids (Mich.), 1965. Vol. 2. P. 169–171.
- 3 Basilios Magnus. De Spiritu Sancto 27, 66 // SC. 17bis. P. 480. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. В 2 томах. М., 2008. Т. 1. С. 153. Ключевые термины оставлены здесь без перевода, так как «догмат» — это открыто провозглашаемое Церковью учение, в то время как δόγμα, как говорит святитель ниже, «умалчивается». Значение слова уточняется ниже.
- 4 На то, что под письменным учением тут имеется в виду именно Писание, обратил внимание уже Гарнье: Basilii opera omnia quae exstant, vel quae sub eius nomine circumferuntur // PG. 32. Col. 191–194, nota 68; подробнее об этом: Mendieta E. A., de. The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea // Scottish Journal of Theology Occasional Papers. 1965. Vol. 13. P. 29.

παράδοσεως) приняли мы в тайне (ἐν μυστηρίῳ)»⁵. Далее в той же главе читаем: «Δόγμα умалчивается (σιωπᾶται), а κήρυγμα обнародуется», на основании чего можно было бы соотнести κήρυγμα с Писанием, а δόγμα — с Преданием, но этому противится утверждение о том, что видом умолчания является и «неясность, какую употребляет Писание, делая смысл δόγματα, к пользе читающих, трудным для уразумения»⁶.

Это место трактата «О Святом Духе» было предметом многочисленных споров. Так, ирландский богослов и историк Церкви Ричард Хэнсон писал о том, что канонизация «неписаного предания» наводит на мысль о гностицизме, поскольку наряду с общедоступной проповедью Писания постулируется некий «секретный» источник церковного вероучения, якобы ведущий начало от апостолов (хотя сегодня очевидно, что многие установления имеют более поздний характер)⁷.

Оспаривая «элитистские» интерпретации свт. Василия Великого, доминиканец Бенуа Прюш связывал Предание с *disciplina arcani*; тем самым он доказывал, что δόγματα, содержащиеся в сакраментальных обрядах и формулах, доступны всякому крещённому⁸. Однако надо учитывать, что сама по себе апелляция к *disciplina arcani*⁹, если понимать её как независимый от Писания источник, не снимает возражения: если некие δόγματα содержатся в литургической практике Церкви, то встаёт вопрос о происхождении этой практики и о том, как она связана с Писанием. По словам о. Георгия Флоровского, речь идёт не о «дополнении» к Писанию, а о том, что само Писание — это μυστήριον, понимаемое «в свете веры и в сообществе верующих»¹⁰.

5 *Basilius Magnus. De Spiritu Sancto* 27, 66 // SC. 17bis. P. 480. Рус. пер.: Указ. соч. Т. 1. С. 153.

6 *Ibid.* // SC. 17bis. P. 484. Рус. пер.: Указ. соч. Т. 1. С. 154.

7 *Hanson R. P. C. Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit* // *Vigiliae christianae*. 1968. Vol. 22. № 4. P. 241–255; особенно 251. Аналогичная критика у: *Bornkamm G. Μυστήριον, Μυέω* // *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Mich.), 1967. Vol. 4. P. 802–828; здесь 826: ассоциация δόγμα с μυστήριον у Василия Великого привела к отделению μυστήριον от κήρυγμα, которые всегда связаны у св. ап. Павла.

8 *Pruche B. Δόγμα et κήρυγμα dans le traité Sur Le Saint-Esprit de Saint Basile de Césarée en Cappadoce* // *Studia Patristica*. 1966. Vol. 9. P. 257–262; аналогично Прюш в предисловии к *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* / éd. par B. Pruche. Paris, 1968. (SC; vol. 17bis). P. 90–91.

9 Связь этого места с *arcana* отмечена уже Исааком де Казобоном в XVII в.; см.: *The Book of Saint Basil, the Great Bishop of Caesarea in Cappadocia, on the Holy Spirit, Written to Amphilochius, Bishop of Iconium, Against the Pneumatomachi* / rev. text, with notes and intr. by C. F. H. Johnston. Oxford, 1892. P. 127–128; об *arcana* см.: *Stroumsa G. G. Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden, 2005. P. 30–31.

10 *Florovsky G. The Function of Tradition in the Ancient Church* // *Greek Orthodox Theological Review*. 1963. Vol. 9. P. 181–224.

Иное прочтение предложил Аман де Мендиета: по его мнению, речь идёт о традиции, независимой от Писания и восходящей, по мнению свт. Василия Великого, к апостолам. Эта традиция предполагала более глубокие богословские учения и была предназначена для опытных в духовном плане христиан, своего рода «элиты», под которой исследователь понимает, прежде всего, людей, ведущих монашеский образ жизни¹¹. Такое «элитистское» понимание пассажа и, в целом, богословской эпистемологии свт. Василия Великого закрепилось в исследовательской литературе¹². Его, однако, не принял Жан Грибомон, считая, что это место трактата «О Святом Духе» спровоцировано обстоятельствами спора и не может рассматриваться как характерное для святителя¹³.

При всей разнице подходов, можно выделить несколько общих тенденций в том, как толкуется понятие Предания у свт. Василия Великого. Во-первых, *παράδοσις* прочно ассоциируется с неписанным учением отцов или церковными установлениями (хотя многие из них впоследствии были записаны). Эта неписаная традиция рассматривается как источник *δόγματα*. *Κήρυγμα*, напротив, — это то, что прямо провозглашают Писание или Соборы. Хотя Прюш не отрицает, что для свт. Василия Великого возможен переход некоторых *δόγματα* в *κήρύγματα* (например, в соборных определениях), этот переход для него связан с фактом письменной фиксации или публичного провозглашения, то есть *δόγμα* сохраняет преимущественную связь с неписанным и сокровенным¹⁴.

Понимание термина «Предание» у свт. Василия Великого, равно как и прояснение вопроса о том, как связаны между собой предание

- 11 *Mendieta E. A., de. The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea // Journal of Theological Studies. 1965. Vol. 16. P. 129–142; здесь 136; Mendieta E. A., de. The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions. P. 41–42. Дёпприс (Dörries H. De Spiritu Sancto. S. 125) также считает, что эзотерический характер догмы проистекает «из самой природы духовного». Критика такого прочтения: *Evans E. Review of: The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions. By Emmanuel Amand de Mendieta. Oliver and Boyd, Edinburgh, 1965 // Scottish Journal of Theology. 1968. Vol. 21. № 1. P. 103–105.**
- 12 *Hildebrand S. M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. P. 141–49; Ayres L. Nicea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, 2009. P. 218, footnote 97. Radde-Gallwitz A. Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of the Divine Simplicity. Oxford, 2009. P. 227, footnote 7 кратко упоминает «элитизм» свт. Василия.*
- 13 *Gribomont J. Esotérisme et tradition dans le traité Du Saint-Esprit de Saint Basile // Oecumenica. 1967. Vol. 2. P. 22–57; здесь 49.*
- 14 См. выше прим. 8. Аналогично *Gribomont J. Esotérisme et tradition dans le traité Du Saint-Esprit de Saint Basile. P. 47.*

и δόγμα, требует обращения не только к трактату «О Святом Духе»¹⁵, но и к другим сочинениям святителя. В данной статье мы хотели бы обратить внимание на особенности употребления слова «Предание» (и родственных) в «Беседах на шестоднев»¹⁶. Предлагаемый анализ подтверждает (вопреки мнению Грибомона¹⁷), что различие между κήρυγμα и δόγμα не является ad hoc решением и глубоко укоренено в богословской эпистемологии святителя. С другой стороны, можно заметить, что свт. Василий Великий регулярно связывает Предание с текстом Священного Писания, а также рассматривает δόγμα как богословское содержание Писания, раскрываемое Святым Духом. В этом смысле δόγμα действительно понимается не как общедоступное знание, однако «элитизм» этого знания связан не с монашеским образом жизни¹⁸, а с просвещением Святого Духа.

Итак, обратимся к тексту «Шестоднева». Понимание Быт. 1 как Предания отражено в самом начале первой гомилии, где свт. Василий Великий говорит о Моисее, что он намерен «преподать» (παράδιδόσθαι) учение о творении неба и земли¹⁹. Такое предание требует особой подготовки от слушателя, душа которого должна быть «чиста от страстей плоти»²⁰ и «не помрачена житейскими заботами»²¹. Глагол «передавать» в разных формах (παράδεδόσθαι, παράδεδόται, παράδόναι) трижды встречается в третьей гомилии применительно к сообщениям Книги Бытия о творении неба и земли²². В шестой гомилии слова «передал

15 Подробный разбор указанного места см.: *Alieva O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea // Journal of Early Christian Studies. 2020 (в печати).*

16 Здесь и далее: шестоднев (с маленькой буквы) при отсылке к библейскому рассказу о творении мира; «Шестоднев» (с большой буквы, в кавычках) при отсылке к беседам Василия Великого.

17 См. выше прим. 13.

18 Напомним, что оппоненты свт. Василия были монахами, так что, с учётом обстоятельств спора, это был бы довольно слабый аргумент. О самом Евстафии см.: *Gribomont J. Eustathe de Sébaste // Gribomont J. Saint Basile, Évangile et Église: Mélanges. Begrolles-en-Mauge, 1984. Vol. 1. P. 95–106; Courtonne Y. Un témoin du IV^e siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance. Paris, 1973. P. 179–222.*

19 *Basilius Magnus. Hexaemeron I, 1 // Basilius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron / hrsg. von S. Y. Rudberg, E. A. de Mendieta. Berlin, 1997. S. 1. Рус. пер.: Василий Великий. Беседы на шестоднев: Беседа первая / пер. с др.-греч., примеч. и вступ. ст. О. В. Алиевой // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 201.*

20 Ibid. Рус. пер.: Указ. соч. С. 201.

21 Ibid. Рус. пер.: Указ. соч. С. 201.

22 *Basilius Magnus. Hexaemeron III, 3 // Op. cit. S. 43. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 351–353*

[Господь]» (παράδεδωκεν) вводят цитату из Мф. 16, 3: ...*сегодня ненастье, потому что небо багрово*²³. Во второй гомилии «переданное в виде истории» (τὰ νῦν ἐν ἱστορίας εἶδει παραδοθέντα) относится к Быт. 1, 5²⁴. Такое употребление термина характерно и для трактата «О Святом Духе»: так, в главе десятой читаем, что Господь сочетание (σύνταξιν) Святого Духа с Отцом предал (παράδεδωκε) в качестве σωτήριον δόγμα; речь идёт о крещальной формуле (Мф. 28, 19)²⁵.

В целом, понимание Писания как части Предания принято в православной традиции и зафиксировано в катихизисах. Так, например, «Катихизис» о. Олега Давыденкова говорит следующее: «Священное Писание никогда не являлось единственной формой, в которой воплотилось богооткровенное учение, ему предшествовали, а затем, наряду с ними, сосуществовали ещё, по крайней мере, две формы: правило веры (regula fidei) и богослужебно-литургическая практика Церкви, литургическое предание»²⁶.

Однако надо уточнить, что для свт. Василия Великого Писание — это всё же не одна «форма» Предания «наряду» с другими: говоря о происхождении Предания, он пишет, что «и отцы следовали намерению Писания, взяв за основание свидетельства, которые незадолго перед этим привели мы вам из Писания»²⁷. Иными словами, отеческое Предание (ἡ παράδοσις τῶν πατέρων) имеет источником Священное Писание, смысл которого был раскрыт для них Самим Духом²⁸. Писание — это Предание по преимуществу, и в этом смысле справедливо говорить о том, что богословский метод свт. Василия является экзегетическим²⁹. Таким образом, в трактате «О Святом Духе» Василий Великий не стремится подкрепить божество Духа ссылками на «сокровенное» предание, которое дополняло бы Писание в условиях недостаточности библейских

23 *Basiliius Magnus*. Hexameron VI, 4 // Op. cit. S. 94. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 388.

24 *Basiliius Magnus*. Hexameron II, 8 // Op. cit. S. 35. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 347.

25 *Basiliius Magnus*. De Spiritu Sancto 10, 25 // SC. 17bis. P. 334.

26 *Давыденков О., прот.* Катихизис: Введение в догматическое богословие. М., 2017. С. 41.

27 *Basiliius Magnus*. De Spiritu Sancto 7, 16 // SC. 17bis. P. 300. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 107.

28 В своём понимании действий Святого Духа Василий Великий ориентируется на св. ап. Павла, о чём см.: *Haykin M. A. G.* The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. Leiden, 1994. P. 104–169.

29 *Pelikan J.* The 'Spiritual Sense' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit // *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium* / ed. by P.J. Fedwick. Toronto, 1981. P. 337–360.

доводов в пользу божества Духа; всё, что содержит в себе неписаное предание, в скрытом виде содержится уже в предании самого Писания.

Это подводит нас к следующему вопросу, а именно к вопросу об отношении между *δόγμα*, Писанием и Преданием. Слова свт. Василия о том, что «*δόγμα* умалчивается», вызвали наибольшие споры. Как мы видели, *δόγμα* для Василия Великого связана не только с неписаной традицией, то есть богослужебно-литургической практикой, но и с Писанием, а точнее, с его «неясностями». «Шестоднев» вновь позволяет уточнить значение этого слова.

В гомилиях можно обнаружить несколько примеров, иллюстрирующих отношение *δόγματα* к Писанию. В шестой гомилии читаем, что в библейское повествование (τῇ ἱστορίᾳ) «таинственно всеяно» (μυστικῶς συμπαρέσπартαι) богословское мнение (τὸ δόγμα τῆς θεολογίας) о Втором Лице Троицы: «Как скоро слышишь о Говорящем, присоединяй немедленно в мысли и Внемлющего: *Сказал Бог: да будут светила. И сотворил Бог два светила* (см. Быт. 1, 16). Кто сказал и Кто сотворил? Не подразумеваешь ли в сем двойственности Лиц?»³⁰ *Δόγμα* об участии Логоса в творении «умалчивается», то есть Моисей не говорит об этом прямо. Однако «намёк» на это сокрыт в самом глаголе «сказал», который предполагает наличие слушателя.

В девятой гомилии свт. Василий говорит о том, что *δόγμα* истины «открывается» (παραδηλοῦται) по мере того, как повествователь приближается к сотворению человека. Это проявляется в том, что Писание прибегает к форме множественного числа: *И сказал Бог: сотворим человека*. «Не написано: “да будет человек”, но — *сотворим человека*»³¹.

Ещё одно употребление встречается в первой гомилии: «Преподаваемое (παραδιδόμενα) здесь кратко, согласно самым основам богодухновенного учения, служит предвосхищением *δόγματα* о кончине и изменении мира. *В начале сотворил Бог*. То, что началось со временем, необходимо должно и завершиться во времени. Если [мир] имеет временное начало, то не сомневайся в его конце»³². *Δόγμα* вновь здесь соотносится с тем, о чём «предание» не говорит прямо, но что можно вывести из контекста: там, где есть начало, должен быть и конец.

30 Basilus Magnus. Hexameron VI, 2 // Op. cit. S. 90. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 385.

31 Basilus Magnus. Hexameron IX, 6 // Op. cit. S. 159. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 428.

32 Basilus Magnus. Hexameron I, 3 // Op. cit. S. 6. Рус. пер.: Василий Великий. Беседы на шестоднев: Беседа первая / пер. с др.-греч., примеч. и вступ. ст. О. В. Алиевой. С. 208.

Во второй гомилии свт. Василий предлагает два объяснения того, почему Моисей говорит «день один», а не «день первый». Научное объяснение заключается в том, что хотя продолжительность дня и ночи может быть разной, однако их суммарная продолжительность всегда одинакова. Таким образом, Моисей говорит о том, что «возвращение неба от одного знака к тому же знаку совершается в один день»³³.

Второе же объяснение таково: Моисей назвал первый день «одним», «чтобы возвести нашу мысль к будущей жизни», то есть к тому «веку», который «сам на себя возвращается и нигде не оканчивается»³⁴. Он является «начатком» (ἀπαρχή) дней в том смысле, что круговращение «седмичного» времени, установленного для этого космоса, — это образ века (τοῦ αἰῶνος τὴν εἰκόνα), названного у пророков днём Господним (см.: Иоил. 2, 11; Ам. 5, 18), а у псалмопевца — восьмым днём³⁵ (см.: Пс. 6, 1; 11, 1). Находясь за пределами «седмичного времени», он «всегда один»: «Ибо по нашему учению известен и тот невечерний, не имеющий преемства и нескончаемый день, который у Псалмопевца наименован осьмым (Пс. 6, 1; 11, 1), потому что он находится вне сего седмичного времени»³⁶.

Это второе прочтение Василий Великий характеризует как ὁ ἐν ἀπορρήτοις παραδιδόμενος λόγος³⁷, что понималось как указание на «секретную традицию», то есть предшествующие толкования Филона и Климента Александрийских, отмеченные влиянием пифагорейской нумерологии³⁸. Но, учитывая, что παράδοσις в толкованиях свт. Василия на шестоднев регулярно ассоциируется с самим Писанием, мы бы поняли это как «смысл, переданный сокровенно», то есть предполагаемый в тексте³⁹.

33 *Basilius Magnus*. Hexaemeron II, 8 // Op. cit. S. 35. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 348.

34 *Basilius Magnus*. Hexaemeron II, 8 // Op. cit. S. 35–36. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 348.

35 О «восьмом дне» см.: *Ткаченко А. А.* Воскресенье // ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 448–454.

36 *Basilius Magnus*. Hexaemeron II, 8 // Op. cit. S. 35–36. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 348.

37 *Basilius Magnus*. Hexaemeron II, 8 // Op. cit. S. 35. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 348.

38 *Daniélou J.* La typologie de la semaine au IV^e siècle // *Recherches de science religieuse*. 1948. Vol. 35. P. 382–411; здесь 386.

39 Заметим, что в античной традиции λεγόμενα ἐν ἀπορρήτοις включались в обучение, следующее за очищением и предшествующее посвящению в таинства; традиционный термин для этого этапа — παράδοσις; см.: *Burkert W.* Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley, 1983. P. 274, footnote 1; *Turcan R.* Initiation // *Reallexikon für Antike und Christentum*. 1988. Bd. 18. Sp. 87–159, здесь 95;

На то, что «сокровенное предание» здесь отсылает к самому тексту Писания, а не к внешней традиции, указывает и параллельное рассуждение из трактата «О Святом Духе». Среди примеров неписанных церковных установлений Василий Великий упоминает обычай молиться стоя в воскресный день и объясняет значение этого: «...потому сие делаем, что этот день, по-видимому, есть как бы образ ожидаемого нами века (τοῦ προσδοκώμενου αἰῶνος εἶναι εἰκόν). Посему, будучи началом дней, у Моисея назван он не первым, а единым (διὸ καὶ ἀρχὴ οὗσα ἡμερῶν, οὐχὶ πρώτη παρὰ Μωϋσέως, ἀλλὰ μία ὀνόμασται). Ибо сказано: *был вечер, и было утро; день один* (Быт. 1, 5), потому что один и тот же день возвращается многократно. Посему он же есть и единый, и восьмой (ὀγδόη), изображающий собой действительно единый и воистину восьмой день (τὴν μίαν ὄντως ἐκείνην καὶ ἀληθινὴν ὀγδόην), о котором Псалмопевец упомянул в некоторых надписаниях псалмов (ср. Пс. 6 и 11), то есть то состояние, которое последует за теперешним временем, тот непрекращающийся, невечерний, несменяющийся день, тот нескончаемый и нестареющий век (τὸν ἄληκτον ἐκεῖνον καὶ ἀγήρω αἰῶνα)»⁴⁰.

Как и в «Шестодневе», мы видим здесь указание на то, что воскресный день — это «образ» нестареющего века, который у Моисея назван «единым», а в Псалтири — «восьмым». Но на этот раз указание Моисея получает дополнительное подкрепление в неписаном обычае молиться стоя в воскресный день. Таким образом, δόγμα о воскресении и «нескончаемом веке» содержится как в Писании, так и в неписаном предании, причём второе позволяет лучше уразуметь смысл первого. В обоих случаях δόγμα нуждается в её извлечении из текста или обычая, где она «сокрыта». Здесь, с одной стороны, проявилось влияние Оригена в том, что касается понимания духовного смысла Писания как μυστήριον; с другой стороны, это подсказано и собственной пневматологией Василия Великого, в рамках которой понимание Писания даруется лишь Святым Духом.

Итак, когда святитель говорит о том, что δόγμα «умалчивается», речь идёт не столько о disciplina arcani, доступной лишь посвящённым и необходимой для полноты понимания Писания, сколько о таинственном

Riedweg C. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, 1987. S. 2–29. У философов этот этап (в рамках метафоры философии как посвящения) ассоциировался с логикой, этикой и физикой; см., например: *Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* / ed. E. Hiller. Leipzig, 1878. P. 14–16.

40 *Basilius Magnus*. De Spiritu Sancto 27, 66 // SC. 17bis. P. 484. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 1. С. 155.

действию Духа. Понимание Отцов, проникших в смысл Писания, стало традицией Церкви; Василий Великий подчёркивает, что и они опирались на Писание, но их понимание было более полным в силу действия благодати Святого Духа. В свою очередь, традиция имеет такую же прикровенную форму, то есть нуждается в просвещении Духа для понимания: «...законополагавшие в начале о Церкви апостолы и отцы достоуважаемость *μυστήρια* почтили сокровенностью и соблюдением в молчании»⁴¹. Здесь, опять-таки, видно указание на практику *disciplina arcani*, однако речь идёт и о том, что духовный смысл традиции, её *δόγμα*, требует особой подготовки слушателя, не лежит на поверхности. Вслед за Оригеном Василий Великий называет такой смысл *μυστήριον*, а вслед за апостолом Павлом говорит, что *μυστήριον* открывается только Духом. *Δόγμα* в той мере, в которой она и сокрыта, и предназначена для обнаружения, получает характеристику *μυστήριον*, способности для созерцания которого даруются Святым Духом⁴².

В заключение следует сказать несколько слов о соотношении понятий *δόγμα* и *κήρυγμα* у Василия Великого. Исследователи обращали внимание на то, что святитель регулярно применяет понятие *κήρυγμα* не только к Писанию, но и к соборным определениям. Так, никейская формулировка о единосущии Отца и Сына названа *κήρυγμα* в письмах 51, 52 и 90 (*ἀγαθὸν κήρυγμα τῶν Πατέρων*)⁴³. Однако в письме 125 Никейский символ назван «проявлением» (*φανέρωσιν*) спасительной *δόγμα*, что, на первый взгляд, представляет собой терминологическую аномалию⁴⁴.

Неясность исчезает, если мы сместим акцент на слово «проявление», в силу которого *δόγμα* и становится *κήρυγμα*. Аналогично разрешается и затруднение, связанное с тем, что в трактате «О Святом Духе»⁴⁵ гово-

41 *Basiliius Magnus. De Spiritu Sancto 27,66 // SC. 17bis. P. 482. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 154.*

42 О подаваемой Духом «созерцательной силе» как высшей ступени духовного восхождения, см.: *Alieva O. Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation of the Prophet // Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography. 2019. Vol. 15. № 1. P. 133–142; здесь 138–139.*

43 *Basiliius Magnus. Epistula 51, 2 // Basile de Césarée. Lettres / éd. par Y. Courtonne. Paris, 1957. Vol. 1. P. 133; Basiliius Magnus. Epistula 52, 1 // Ibid. P. 134; Basiliius Magnus. Epistula 90, 2 // Ibid. P. 196.*

44 *Basiliius Magnus. Epistula 125 // Basile de Césarée. Lettres / éd. par Y. Courtonne. Paris, 1961. Vol. 2. P. 32.*

45 *Basiliius Magnus. De Spiritu Sancto 18,47 // SC. 17bis. P. 412. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 137.*

рится о «благочестивой δόγμα единоначалия» (μοναρχία), хотя ничего «тайного», разумеется, не было в том, что христиане веруют в единого Бога. Здесь вновь δόγμα связана с тем, что прямо не сказано, но усматривается верующими в библейских стихах, рассматриваемых в этой главе.

Такое понимание предания подсказано платонической традицией, в рамках которой предание рассматривается как определённая образовательная ступень, расположенная между пропедевтическим очищением и высшей степенью познания, созерцанием⁴⁶. Предание — это всегда обучение; и характеристика Писания как предания указывает не только на то, что оно составляет часть общей хранимой в Церкви традиции, но и на его педагогический характер, требующий от верующего особых усилий по извлечению δόγμα. В контексте пневматологических споров эта концепция поддерживает мысль Василия Великого о том, что, хотя доксологическая формула: «с Духом» (σὺν τῷ Πνεύματι) — не засвидетельствована в Писании, она легко выводится оттуда теми, чей разум просвещён тем же Духом. Познание Бога требует непрямого участия Духа, а «духоборческое» богословие обнаруживает противоречие в терминах.

Источники

Basilius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron / hrsg. von S. Y. Rudberg, E. A. de Mendieta. Berlin: Akademie Verlag, 1997.

Basile de Césarée. Lettres / éd. par Y. Courtonne. Paris: Les Belles lettres, 1957–1966. Vol. 1–3.

The Book of Saint Basil, the Great Bishop of Caesarea in Cappadocia, on the Holy Spirit, Written to Amphilochius, Bishop of Iconium, Against the Pneumatomachi / rev. text, with notes and intr. by C. F. H. Johnston. Oxford: Clarendon Press, 1892.

Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium / ed. E. Hiller. Leipzig: Teubner, 1878.

Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / éd. par B. Pruche. Paris: Cerf, 1968. (SC; vol. 17bis).

Василий Великий. Беседы на шестоднев: Беседа первая / пер. с др.-греч., примеч. и вступ. ст. О. В. Алиевой // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. 3. № 1. С. 195–244.

Василий Великий, свт. Творения. В 2 томах. М.: Сибирская благовонница, 2008. Т. 1.

46 *Hadot P.* Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité // *Museum Helveticum*. 1979. Bd. 36. S. 201–223. О значении этой схемы для Василия Великого см.: *Алиева О. В.* Пайдейя как «малые мистерии»: Василий Кесарийский о греческой литературе // *Вестник древней истории*. 2017. Т. 77. № 2. С. 341–355.

Литература

- Алиева О. В. Пайдейя как «малые мистерии»: Василий Кесарийский о греческой литературе // Вестник древней истории. 2017. Т. 77. № 2. С. 341–355.
- Давыденков О., прот. Катихизис: Введение в догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2017.
- Ткаченко А. А. Воскресенье // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 448–454.
- Alieva O. Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation of the Prophet // *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*. 2019. Vol. 15. № 1. P. 133–142.
- Alieva O. Theology as Christian Epopteia in Basil of Caesarea // *Journal of Early Christian Studies*. 2020 (в печати).
- Ayres L. *Nicea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bornkamm G. Μυστήριον, Μυέω // *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans, 1967. Vol. 4. P. 802–808.
- Büchsel F. Δίδωμι κτλ. // *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans, 1965. Vol. 2. P. 169–171.
- Burkert W. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Courtonne Y. *Un témoin du IV^e siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*. Paris: Les Belles lettres, 1973.
- Daniélou J. La typologie de la semaine au IV^e siècle // *Recherches de science religieuse*. 1948. Vol. 35. P. 382–411.
- Dörries H. *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- Drecolt V. H. *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Evans E. Review of: *The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions*. By Emmanuel Amand de Mendieta. Oliver and Boyd, Edinburgh, 1965 // *Scottish Journal of Theology*. 1968. Vol. 21. № 1. P. 103–105.
- Florovsky G. The Function of Tradition in the Ancient Church // *Greek Orthodox Theological Review*. 1963. Vol. 9. P. 181–224.
- Gribomont J. Esotérisme et tradition dans le traité *Du Saint-Esprit* de Saint Basile // *Oecumenica*. 1967. Vol. 2. P. 22–57.
- Gribomont J. Eustathe de Sébaste // *Gribomont J. Saint Basile, Évangile et Église: Mélanges*. Begrolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1984. Vol. 1. P. 95–106.
- Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité // *Museum Helveticum*. 1979. Bd. 36. S. 201–223.
- Hanson R. P. C. Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit // *Vigiliae christianae*. 1968. Vol. 22. № 4. P. 241–255.
- Haykin M. A. G. *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*. Leiden: Brill, 1994.

- Hildebrand S. M.* The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.
- Mendieta E. A., de.* The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea // *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*. 1965. Vol. 13. P. 1–70.
- Mendieta E. A., de.* The Pair Κήρυγμα and Δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea // *Journal of Theological Studies*. 1965. Vol. 16. P. 129–142.
- Pelikan J.* The 'Spiritual Sense' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit // *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium* / ed. by P. J. Fedwick. Toronto: Pontifical Institute for Medieval Studies, 1981. P. 337–360.
- Pruche B.* Δόγμα et κήρυγμα dans le traité *Sur Le Saint-Esprit* de Saint Basile de Césarée en Cappadoce // *Studia patristica*. 1966. Vol. 9. P. 257–262.
- Radde-Gallwitz A.* Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of the Divine Simplicity. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Riedweg C.* Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin: W. de Gruyter, 1987.
- Rousseau Ph.* Basil of Caesarea. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. Roma: Institutum patristicum «Augustinianum», 1975.
- Stroumsa G. G.* Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism. Leiden: Brill, 2005.
- Turcan R.* Initiation // *Reallexikon für Antike und Christentum*. 1998. Bd. 18. Sp. 87–159.

Scripture as Tradition: St. Basil of Caesarea on the Book of Genesis

Olga V. Alieva

PhD in Philology

Associate Professor of the National Research University

«Higher School of Economics»

21/4, building 5 Staraya Basmannaya Ulitsa,

Moscow 105066, Russia

oalieva@hse.ru

For citation: Alieva, Olga V. "Scripture as Tradition: St. Basil of Caesarea on the Book of Genesis". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 66–80 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-66-80

Abstract. This paper considers the notion of «tradition» in St. Basil of Caesarea's *Homilies in Hexaemeron*, with a special focus on the relation between the terms παράδοσις and δόγμα. The author claims that Basil sees non-Scriptural παράδοσις as a result of «extraction» of the theological meaning of the Scriptural παράδοσις. This meaning, in line with the Pauline tradition, can

only be revealed by the Holy Spirit, Who bestows the power to contemplate the δόγμα hidden in παράδοσις. It is only in this sense that δόγμα, for St. Basil, is «preserved in silence» (as he says in *De Spiritu Sancto*). It is not a «secret» source independent of the Scripture that Basil has in mind saying that δόγμα is kept hidden, but the revelatory function of the Spirit which his theological opponents failed to recognize. His *Homilies in Hexaemeron* confirm this interpretation.

Keywords: St. Basil of Caesarea, Holy Scripture, Tradition, Hexaemeron, pneumatology.

References

- Alieva O. V. (2017) "Pajdejja kak 'malye misterii': Vasilij Kesarijskij o grecheskoj literature" ["Paideia as the 'Little Mysteries': Basil of Caesarea on Greek Literature"]. *Vestnik drevnij istorii*, vol. 77, no. 2, pp. 341–355 (in Russian).
- Alieva O. (2019) "Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation of the Prophet". *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*, vol. 15, no. 1, pp. 133–142.
- Alieva O. (ed.) (2019) "Vasilij Velikij. Besedy na shestodnev: Beseda pervaja" ["Basil the Great. Talks at Hexameron: Talk First"]. *Filosofija. Zhurnal Vysšej shkoly ekonomiki*, vol. 3, no. 1, pp. 195–244 (in Russian).
- Alieva O. (2020) "Theology as Christian Epopeteia in Basil of Caesarea". *Journal of Early Christian Studies* (in print).
- Ayres L. (2009) *Nicea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Bornkamm G. (1967) "Mystērion, Myeō" ["Mystery, Initiate in the Mystery"]. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, pp. 802–808.
- Büchsel F. (1965) "Didōmi ktl." ["To Give, etc."]. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, pp. 169–171.
- Burkert W. (1983) *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press.
- Courtonne Y. (1973) *Un témoin du IV^e siècle oriental: Saint Basile et son temps d'après sa correspondance*. Paris: Les belles lettres.
- Courtonne Y. (ed.) (1957–1966) *Basile de Césarée. Lettres*. Paris: Les Belles lettres, vol. 1–3.
- Daniélou J. (1948) "La typologie de la semaine au IV^e siècle". *Recherches de science religieuse*, vol. 35, pp. 382–411.
- Davydenkov O. (2017) *Katihizis: Vvedenie v dogmaticheskoe bogoslovie* [Catechism: An Introduction to Dogmatic Theology]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Dörries H. (1956) *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilios zum Abschluß des trinitarischen Dogmas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Drecol V. H. (1996) *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea: Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Evans E. (1968) "Review: The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions. By Emmanuel Amand de Mendieta. Oliver and Boyd, Edinburgh, 1965". *Scottish Journal of Theology*, vol. 21, no. 1, pp. 103–105.

- Florovsky G. (1963) "The Function of Tradition in the Ancient Church". *Greek Orthodox Theological Review*, vol. 9, pp. 181–224.
- Gribomont J. (1967) "Esotérisme et tradition dans le traité *Du Saint-Esprit* de Saint Basile". *Oecumenica*, vol. 2, pp. 22–57.
- Gribomont J. (1984) "Eustathe de Sébaste", in Gribomont J. *Saint Basile, Évangile et Église: Mélanges*. Begrolles-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, vol. 1, pp. 95–106.
- Hadot P. (1979) "Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité". *Museum Helveticum*, vol. 36, pp. 201–223.
- Hanson R. P. C. (1968) "Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit". *Vigiliae christianae*, vol. 22, no. 4, pp. 241–255.
- Haykin M. A. G. (1994) *The Spirit of God: The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century*. Leiden: Brill.
- Hildebrand S. M. (2007) *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Mendieta E. A., de (1965) "The 'Unwritten' and 'Secret' Apostolic Traditions in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea". *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, no. 13, pp. 1–70.
- Mendieta E. A., de (1965) "The Pair κήρυγμα and δόγμα in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea". *Journal of Theological Studies*, no. 16, pp. 129–142.
- Pelikan J. (1981) "The 'Spiritual Sense' of Scripture: The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit" in P. J. Fedwick (ed.) *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute for Medieval Studies, pp. 337–360.
- Pruche B. (1966) "Δόγμα et κήρυγμα dans le traité *Sur Le Saint-Esprit* de Saint Basile de Césarée en Cappadoce". *Studia patristica*, vol. 9, pp. 257–262.
- Pruche B. (ed.) (1968) *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. Paris: Cerf (SC; 17bis).
- Radde-Gallwitz A. (2009) *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of the Divine Simplicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Riedweg C. (1987) *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin: W. de Gruyter.
- Rousseau Ph. (1994) *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California Press.
- Rudberg S. Y., Mendieta E. A., de (eds.) (1997) *Basilios von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron*. Berlin: Akademie Verlag.
- Simonetti M. (1975) *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma: Institutum patristicum «Augustinianum».
- Stroumsa G. G. (2005) *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden: Brill.
- Tkachenko A. A. (2005) "Voskresen'e" ["Resurrection"]. *Pravoslavnaia enciklopedija*, vol. 9, pp. 448–454 (in Russian).
- Turcan R. (1998) "Initiation". *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 18, col. 87–159.

ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПОЛЕМИКА

АНТИПАЛАМИЗМ В РАННЕМ ТВОРЧЕСТВЕ Х.-Г. БЕКА: РУССКИЕ ИСТОКИ И КАТОЛИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

ЧАСТЬ I

Дмитрий Игоревич Макаров

доктор философских наук
доцент и заведующий кафедрой общих гуманитарных
дисциплин Уральской государственной консерватории
им. М. П. Мусоргского (Екатеринбург)
профессор библейско-богословской кафедры
Екатеринбургской духовной семинарии
620014, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 26
dimitri.makarov@mail.ru

Для цитирования: Макаров Д. И. Антипаламизм в раннем творчестве Х.-Г. Бека: русские истоки и католические параллели. Часть I // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 81–104. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-81-104

Аннотация

УДК 27-144.7 (27-788-35) (2-674)

Ханс-Георг Бек (1910–1999), крупнейший немецкий византист XX в., прошёл путь от бенедиктинского монаха до мюнхенского профессора, создателя всеобъемлющей концепции истории Византии и византийской культуры. Вопросы истории Церкви и богословия занимали его с первых шагов научной деятельности. Будучи учеником крупнейшего историка схоластики Мартина Грабмана, Бек усвоил томистский взгляд на богословие и потому отрицал реальное различие в Боге сущности и энергий, раскрытое свт. Григорием Паламой. Но если в своей первой статье «Борьба за томистское понимание богословия в Византии» (1935) Бек критикует паламизм «извне», с позиций неосхоластики, то в своей светской диссертации о Феодоре Метохите (1952) — уже «изнутри», пытаясь доказать несовместимость паламизма с халкидонитским православием.

Ключевые слова: Ханс-Георг Бек, свт. Григорий Палама, паламизм, антипаламизм, Фома Аквинский, схоластика, томизм, неосхоластика, гуманизм, энергии Божии.

Введение. Постановка проблемы

Сравним между собой два описания культурно-исторического бытия Византии, выполненные на немецком языке, соответственно, в 20-е и 40-е годы XX в. Вот первое из них:

«В Византии философия и религия были неразрывно связаны между собой. Мы сегодня проводим различие между философией и богословием; для византийцев такого различия не существовало. Философия развивалась из догматов веры, которые, в свою очередь, происходили из того, что то или иное философское рассуждение использовалось для выражения Откровения. В религиозном духе развивались и правовые понятия... Вся правовая система была созвучна с каноническим правом Церкви. Она была одушевлена тем же духом, что преобладал в церковных учениях¹, а философия права была лишь ветвью общей философии, которая, в свою очередь, покоилась на вере. Естественные науки, география и астрономия входили на правах составных частей в систему религии и были сознательно приведены в гармонию с духом и догматами веры... Таким образом, все ветви познания и мышления образовывали подобного рода единство — гармоничную систему... Так была устроена византийская культура»².

И второе:

«Тысячелетие интенсивнейшего развития духовной культуры, непрерывного овладения формами и образцами, которые некогда представляли собой мир классической древности как таковой — и едва ли жалкая горсточка новых и по-настоящему оригинальных произведений! Всё это, по крайней мере, служит доказательством того, что даже великая духовная культура передавалась лишь формально, а потому и оставалась прикованной к поверхности, тогда как индивидуальный дух византийцев в реальности уже был не в состоянии овладеть объективным духом античности и классики. Быть может, он и не собирался этого делать? Как раз наоборот. Но он уже был не в состоянии»³.

- 1 Запомним на будущее: это тот самый дух, который Х.-Г. Бек стремится «похоронить вместе с мёртвыми» и объявить в поздней Византии угасшим и нежизнеспособным. См. далее.
- 2 *Трубецкой Н. С. Vorlesungen über die altrussische Literatur. Einleitung // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык / вступ. ст. Н. И. Толстого и Л. Н. Гумилева; сост., подгот. текста и комм. В. М. Живова. М., 1995. (Филологи мира). С. 470–471. Здесь и далее переводы с иностранных языков наши, если не оговорено особо.*
- 3 *Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952. S. 145.* По мнению Бека, византиец оставался человеком поздней античности и не знал средневековья в западноевропейском смысле слова (*ibid*). Наследие этой душевнобольной эпохи, якобы характеризовавшейся параличом зрительных сил,

Итак, «кризис византийской картины мира в XIV в.», о котором пойдёт речь в только что процитированной книге, оказывается манифестацией более общего кризиса византийской духовности в целом. Столь широкомасштабно крупнейший немецкий византинист XX в. Ханс-Георг Бек (1910–1999), чьё имя известно всем византологам мира, решает в своей светской диссертации (защищённой в Мюнхенском университете в 1949 г.) проблему специфики бытия византийской культуры — в сопоставлении с античной и западноевропейской. Помимо очевидного спора романской и восточноевропейской (славяно-византийской) культур (в богословском плане, соответственно, — католической и православной) за первенство в культурном пространстве Европы в период от Первой мировой войны до II Ватиканского собора (1914–1965), на столь высокой степени поляризации оценок отразилось, как минимум, ещё одно весьма примечательное обстоятельство. Обе трактовки *византинизма* (т. е. черт культурной самобытности Византии) — у Н. С. Трубецкого и Бека — восходят к русским образцам: у первого, по-видимому, к неославянофильству И. И. Соколова и В. Ф. Эрн⁴, тогда как у второго — к церковно-политическим концепциям Владимира Соловьёва (1853–1900), разрабатывавшимся в 80-е годы XIX в. И если с первых позиций паламизм и мистика Византии в целом выглядели хорошо, то градус отрицательных оценок, сделанных со вторых позиций, просто зашкаливал.

Во всём этом сплетении проблем и оценок ещё предстоит разобраться историкам философии, культуры, науки и религиозной мысли. Но уже сейчас представляется возможным констатировать, что оценка паламизма в европейской историографии первой половины XX в. зависела не только от общих идеологических установок тогдашнего католицизма, но и от влияния философии Владимира Соловьёва. В лице Бека мы имеем, таким образом, весьма интересный пример влияния философии на профессиональную компетенцию историка-византиниста,

и дало о себе знать как у Метохита, так и в паламизме (Ibid.). К оценке этой схемы см. далее, параграф 4.

- 4 О возможном влиянии И. И. Соколова на Н. С. Трубецкого см. наши замечания: *Макаров Д. И.* Триптих о Романе Яковсоне // Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2020 (в печати). Владимир Францевич Эрн (1882–1917) — замечательный мыслитель и тифлисский одноклассник свящ. Павла Флоренского; впоследствии оказал влияние на становление концепции неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского (1893–1979). См., в частности: *Марченко О. В.* О Владимире Эрне, софиологии и неопатристическом синтезе // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сборник научных статей / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М., 2013. С. 33–43.

выносящего развёрнутые суждения о паламизме, хотя бы последний и не являлся основной темой его книги. Но за этими суждениями, показательными самими по себе, просматривается целостная концепция. Обращение к ней позволяет утверждать, что в лице Бека мы сталкиваемся с «немецким Жюжи» XX в. В дальнейшем нам предстоит обратиться к чертам своеобразия той концепции паламизма, что была дана ранним Беком⁵, на материале двух главных источников. Помимо книги о Метохите, мы рассмотрим первую опубликованную немецким учёным (в его бытность ещё студентом Мюнхенского университета) статью 1935 г. Нами будет кратко затронут и общий контекст западноевропейской католической патрологии второй трети XX в., что позволит наметить и более общие выводы о влиянии восприятия паламизма на западноевропейскую духовную культуру данного периода в целом. Некоторые параллели, приводимые нами из синхронной изучаемым источникам (XX–XXI вв.) философии и литературы, направлены на прояснение значимости тем паламизма и исихазма, в том числе и для пространства современной философии и мысли в целом.

Анализ паламизма с позиций неосхоластики

Как известно, именно богословие и история Церкви явились отправным пунктом исследований Бека⁶. В 1937 г., будучи монахом бенедиктинского аббатства Шайерн, учёный издал в римской серии «*Orientalia christiana analecta*» свою диссертацию «Провидение и предопределение в византийской богословской литературе»⁷. Эта небольшая книга и сегодня

5 Под ранним творчеством Х.-Г. Бека мы предлагаем понимать период до 1959 г. — года выхода легендарного справочника (разумеется, во многом устаревшего за истекшие шесть десятилетий) «Церковь и богословская литература в Византийской империи» (*Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959*).

6 Ещё во время своего пребывания в Риме (1930–1931) Бек усердно занимался схоластикой (*Schreiner P. Nachruf: Hans-Georg Beck (18.2.1910–25.5.1999) // Byzantinische Zeitschrift. 1999. Bd. 92/2. S. 812–816; в частности, 812*). Не стоит забывать и того, что учёный стал доктором теологии в Мюнхенском университете в 1936 г. (а его первая статья «Борьба за томистское понимание богословия в Византии» и вовсе относится к студенческим годам: *Ibid. S. 814*). Его руководителем был такой корифей в изучении схоластической мысли, как Мартин Грабман (*Ibid.*). Но habilitation на философском факультете состоялась лишь в 1949 г., и 1936–1949 гг. — самый тяжёлый период в жизни Мастера (*Ibid.*). Замечание о богословии и истории Церкви см.: *Ibid.*

7 *Beck P. H. Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. Roma, 1937. (Orientalia christiana analecta; vol. 114).*

не утратила научной ценности. Через двенадцать лет, как мы уже упомянули, вышедший из бенедиктинского ордена и женившийся Х.-Г. Бек защитил в Мюнхенском университете светскую диссертацию по Феодору Метохиту (ок. 1270–1332), которая стимулировала мировой интерес к данной фигуре и вывела её изучение на современный этап. На подзаголовок книги, вероятнее всего, повлиял сходный по звучанию заголовок книги Ханса Урса фон Бальтазара о прп. Максиме Исповеднике⁸. Судя по всему, именно чтению книги Х. Урса фон Бальтазара Бек и обязан своими познаниями в учении прп. Максима. Надо полагать, на знакомство с этим же трудом опирается и замечание о том, что Метохит, судя по всему, не знал творений прп. Максима⁹. Оно важно в плане установления философской генеалогии Феодора¹⁰.

Прогноз Герберта Хунгера (1914–2000) — ещё одного корифея мирового византиноведения — о том, что книга Бека о Метохите, «несомненно, войдёт в анналы послевоенной византистики как один из грандиозных успехов», полностью оправдался, на что обратил внимание и Петер Шрайнер¹¹. Настала пора присмотреться к некоторым основополагающим философско-эстетическим и богословским идеям этой книги. В самом деле, всем собратьям по цеху византинистов хорошо известны идеи и концепции Бека, начиная с 1959 г., тогда как *генезис* данных концепций всё ещё должным образом не изучен.

Работу Бека надлежит рассматривать в том контексте оживления мировой византистики после Второй мировой войны, который был удачно обрисован Г. Хунгером¹². Вместе с тем громадное влияние на Бека

8 Balthasar H. U., von. Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus dem Bekenner. Freiburg im Breisgau, 1941.

9 Beck H.-G. Theodoros Metochites. S. 48, Anm. 2.

10 См.: *Феодор Метохит*. Слово о нравственных проблемах, или Об образованности / вступ. ст. и пер. со среднегреч. Д. И. Макарова; комм. Д. И. Макарова и Я. Полемиса. СПб., 2020. (Paradeigmata byzantina; vol. 1).

11 См.: *Hunger H. Besprechung von: Beck H.-G. Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert* // Byzantinische Zeitschrift. 1953. Bd. 46. S. 123–127, в частности 126; *Schreiner P. Nachruf: Hans-Georg Beck (18.2.1910–25.5.1999)*. S. 815.

12 *Hunger H. Byzanz im europäischen Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts* // *Hunger H. Byzantinistische Grundlagenforschung. Gesammelte Aufsätze*. London, 1973. P. 49–60, в частности 59–60. Кстати, мнение Альфреда Вебера (1950) о Византии противоречит книге Бека. Ср.: «Духовный мир античности, взятый как единое целое вкупе с присущими ей традициями воспитания и образования в течение долгого времени оставался в Византии не просто предметом книжного знания (это происходило при всех его последующих трансплантациях в иные страны и культуры), но *непосредственной силой, формировавшей жизнь* (eine unmittelbare Kraft der Lebensgestaltung) (курсив наш. — Д. М.)» (*Weber A.*

всегда оказывала литература, ведь даже название одной из его поздних книг — «Прощание с Византией» — является парафразом заголовка эссе Иосифа Бродского «Бегство в Византию»¹³.

Можно полагать, что Бек чувствовал в *литераторе* Метохите подлинного философа, не сковывающего себя церковной догмой, сообразно с собственной декларацией: «В Византии вообще мало таких философов, которые действительно заслуживали бы этого имени»¹⁴. И всё же даже Метохит — «нечто другое, нежели подлинный метафизик»¹⁵.

Kulturgeschichte als Kultursoziologie. München, 1950. S. 199. Цит. по: *Hunger H. Byzanz im europäischen Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts*. P. 59). Отметим последнее мнение, идущее вразрез с воззрениями Бека и приближающееся к Трубецкому (в конце концов оба, Вебер и Трубецкой, жили в Австрии). Общий образ палеологовской Византии у Вебера — «один из самых поразительных (или «пронзительных», merkwürdigsten. — Д. М.) образов во всемирной истории» (*Weber A. Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. S. 205. Цит. по: *Byzanz im europäischen Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts*. P. 60). В свете приведённых Хунгером данных приходится признать общий методологический базис книги Бека несколько устаревшим уже на момент её выхода. Это не умаляет значения ни множества ценных идей и наблюдений, сделанных Беком в этой, поистине, легендарной диссертации, ни общей высокой оценки книги самим Хунгером.

Чтобы привести параллель немного из другой сферы: лишь с рубежа 60–70-х гг. XX в., если не позже, византинисты — во многом под влиянием как раз Бека — стали признавать самостоятельную художественную ценность за памятниками византийской литературы. См. об этом в многочисленных статьях Я. Н. Любарского, собранных в: *Любарский Я. Н. Византийские историки и писатели*. СПб., 1999. (Византийская библиотека); *Любарский Я. Н. Никита Хониат и его время*. СПб., 2005.

Тем не менее и сегодня авторы ряда популярных в Европе бестселлеров, наподобие «Дуная» Клаудио Магриса, не слишком благосклонны к Византии.

- 13 *Schreiner P.* Nachruf: Hans-Georg Beck (18.2.1910–25.5.1999). S. 816. См.: *Бродский И.* Путешествие в Стамбул [1985] // *Бродский И.* Поклониться тени. Эссе. СПб., 2000. С. 181–228; *Шевченко И. И.* Восприятие Византии // *МОСХОВΙΑ*. Проблемы византийской и новогреческой филологии. К 60-летию Б. Л. Фонкича / отв. ред. Д. А. Яламас. М., 2001. С. 481–494.
- 14 *Beck H.-G. Theodoros Metochites*. S. 70. Одна из причин этого состоит в том, что византийское богословие лишь в ограниченной степени восприняло присущую схоластике тягу к систематизации и рациональному упорядочиванию теологического материала (*Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz* // *Divus Thomas*. 1935. Bd. 13. S. 3–22, в частности 22). См. повторение, по сути, этого же мнения со ссылкой на П. Магдалино в одном из разделов новейшего обобщающего труда: *Kolbaba T. Theological Debates with the West, 1054–1300* // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. A. Kaldellis, N. Sinniosoglou. Cambridge, 2017. P. 479–493, в частности 486. Полемизируя с воззрениями Т. Кольбабы, допустимо заметить, что, конечно, в определённой перспективе можно попытаться увидеть передовые логико-философские идеи, скажем, в богословии Иоанна XI Векка (1275–1282). Но число ошибок — логических, категориальных, догматических — в его трудах просто зашкаливает.
- 15 *Beck H.-G. Theodoros Metochites*. S. 70.

Но так ли это? На какие критерии выделения философов и метафизиков в пространстве средневековой культуры ориентируется Бек?

Философия предполагает критическое мышление. Бек же констатирует практически полное (на его взгляд) отсутствие такового для византийской культуры — надо сказать, типичный упрёк со стороны неосхоласта: «Но если критика отцов в Византии — редкое явление, то критика того, что содержится в Писании, и вовсе невозможна»¹⁶.

Нам кажется, что одним из событий, подтолкнувших Бека к такому умозаключению, было раннее (в первой половине 30-х гг.) знакомство с неизданным тогда трактатом Нила Кавасилы «Опровержение силлогизмов латинян...»¹⁷. В своей первой статье учёный пишет о том, что Нил Кавасила запрещает в богословии пользоваться силлогизмами. «Места из Св. Писания, тексты св. отцов и рациональные причины призваны доказать это положение»¹⁸. И чуть дальше: «Однако не может быть никакого сомнения в том, что такая позиция *ни в коем случае не представляет собой как бы главной аксиомы византийского богословия* (курсив наш. — Д. М.)»¹⁹.

Через 17 лет тон историка изменится в сторону большей категоричности: теперь Бек прямо говорит о том, что в результате исихастских споров византийское православие XIV в. оказалось в состоянии глубокого кризиса (дополнением к которому, собственно, выступает и выявляемый учёным «кризис византийской картины мира» в сочинениях Метохита). Из этого кризиса существовало два выхода: *схоластический рационализм* западного образца либо отречение от всякой рациональности в богословии²⁰.

16 Beck H.-G. Theodoros Metochites. S. 67.

17 Частичное издание: *Candal E. Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Città del Vaticano, 1945. (Studi e testi; vol. 116).* Католическое отношение к автору кратко выразил о. Герхард Подскальски: *Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jahrhunderts), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München, 1977. (Byzantinisches Archiv; Bd. 15). S. 164–165.* По словам о. Подскальски, Нил Кавасила превратился в «решительнейшего поборника паламитского и антисхоластического богословия» (*Ibid.* S. 164). Преемственность оценок по сравнению с Беком несомненна.

18 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 6. Ср. S. 13 (о менталитете паламитов, который позволял им «прикрываться двусмысленными высказываниями некоторых отцов»).

19 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 10. Силлогизм, говорит Бек со ссылкой на Псевдо-Дионисия Ареопагита, играл большую роль в апофатическом богословии (*Ibid.*).

20 Beck H.-G. Theodoros Metochites. S. 130. Как видим, позиция Бека с годами не изменилась: вспомним его рассуждения о «старом православии» из статьи 1935 г. (*Beck H.-G. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 17).* По сравнению с этой ранней

Думается, что существовал и средний путь — естественного приспособления разума к постижению Таинств веры. Над его поиском работал как Метохит, так и Варлаам Калабрийский в своих «Антилатинских словах» (чтобы ограничиться двумя примерами). Исторически сложились разные типы рационализма — например, индийский, вовсе отрицающий субстанциальность как внешнего, так и внутреннего мира. Разумеется, высший пример второго, кризисного пути у Бека — «богословие паламизма»²¹. Немецкий теолог заблуждается, когда пишет, что разные феномены вели монахов к вере в то, будто свет Фаворский видим телесными очами²². Телесные очи монахов и апостолов были просвещены Святым Духом²³.

Всё перечисленное, однако же, на наш взгляд, не означает (вопреки Беку²⁴), будто в Византии невозможна никакая спекулятивная теология вообще. Как признаёт сам автор, в антилатинской полемике греков, начиная с Фотия, силлогизмы (и не только гипотетические) играли важную роль²⁵. Но примечательно, что, выделив два православных примера — Евфимия Зигабена и Никиту Хониата, Бек тут же переходит к позднему антипаламиту Иоанну Кипариссиоту (последняя треть XIV в.)²⁶. Можно было упомянуть и Прохора Кидониса с его формулой (тогда, впрочем, ещё не изданной): *πᾶσα ἀλήθεια ἢ ἀρχὴ συλλογισμοῦ ἐστὶν ἢ συλλογισμός*²⁷.

статьёй, известная монография о. Подскальски (1977) методологически и концептуально не привносит ничего принципиально нового. Можно, пожалуй, сделать следующий вывод: «немецким Осэрром» (или, быть может, «немецким Жюжи») был не о. Подскальски, а Бек.

21 Beck H.-G. Theodoros Metochites. S. 130.

22 Ibid.

23 Это общее место святоотеческого Предания. Ср. одно из наиболее лучших изъяснений данного положения — у прп. Андрея Критского (рубеж VII/VIII вв.): *Τοῦτο τοῖνυν ἐορτάζομεν σήμερον, τὴν τῆς φύσεως θέωσιν, τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν, τὴν ἐπὶ τὰ ὑπὲρ φύσιν τῶν κατὰ φύσιν ἔκτασιν καὶ ἀνάβασιν* («Так вот, именно это мы сегодня и празднуем: обожение естества, его изменение к лучшему, исступление и восхождение того, что сообразно с естеством, к превышестественному») (*Andreas Cretensis. Oratio VII. In Domini nostri Transfigurationem* // PG. 97. Col. 933A). См. разъяснения св. Андрея далее, а также: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды 1952–1983 гг. [название неточное; работа вышла в 1936 г.] Статьи. Доклады. Переводы. Нижний Новгород, 1996. С. 114–208, в частности 188–189 и примеч. 179–180.

24 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 10.

25 Ibid. S. 11.

26 Ibid.

27 См.: *Tinnefeld F.* Ein Text des Prochoros Kydones im Vat. gr. 609 über die Bedeutung der Syllogismen für die theologische Erkenntnis // *Philohistōr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* / ed. A. Schoors, P. Van Deun. Leuven, 1994. (*Orientalia Lovaniensia analecta*; vol. 60). P. 515–527, в частности 520.

В любом случае, даже антипаламитские источники Бека вряд ли уполномочивали его сделать следующий важный вывод, от которого он не откажется и в книге 1952 г.: «...византийское богословие в целом *не носило научного характера* (курсив наш. — Д. М.)»²⁸. А это — непростительное нарушение. Столкнувшись с проблемой своеобразия византийской мысли, Бек спрашивает: каким типом мышления можно объяснить инвективы Нила?²⁹ Отголоски ответа на это вопрошание чувствуются и в «Феодоре Метохите».

Ответ Бека на поставленный себе вопрос не заставил себя долго ждать. Уже в ранней статье византинист называет практику и учение исихастов «своеобразным мистицизмом»³⁰. Негативное отношение начинающего учёного вызывают эти явления, «возможно, и вправду мистические, но, во всяком случае, включавшие в себя и галлюцинации на базе психофизического перенапряжения, которые были уделом этих христианских йогов...»³¹. На фоне некоторых нюансов средневековой католической мистики, отразившихся, скажем, в «Житии блаженной Анджелы из Фолиньо», эта критика не кажется столь уж справедливой. Тем не менее сопоставлением исихастов с йогами Бек задал клише на много лет вперёд³².

28 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 12.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Ibid. Подобного рода выражения, как выразился С. С. Хоружий, — «типичная формула католической критики», и они встречаются в описании В. С. Соловьёвым исихазма в энциклопедической статье «Мистика» (Хоружий С. С. Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция Православия // Богословские труды. 1997. Вып. 33. С. 233–245, в частности 244). См.: Соловьёв В. С. Мистика, мистицизм // Соловьёв В. С. Собрание сочинений. В 10 т. / под ред. и с примеч. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 10. С. 245: «Впоследствии, сосредоточившись в афонских монастырях, отшельническая теософия всё теснее связывалась с особым психофизическим методом для произведения экстатических состояний (так называемое “умное делание”), переходя таким образом из умозрительной в опытную или реальную мистику». Для сравнения см. определение в глоссарии одной из новейших католических монографий, посвящённых византийскому богословию: исихазм, исихаст — «эти два термина попросту обозначают аскетическое предание Византийской Церкви...» (Kappes Ch. W. The Immaculate Conception. Why Thomas Aquinas Denied, While John Duns Scotus, Gregory Palamas, & Mark Eugenikos Professed the Absolute Immaculate Existence of Mary. New Bedford (Mass.), 2014. (Mariological Studies in Honor of Our Lady of Guadalupe; vol. 2). P. 217). Ср.: «...нет особенной надобности доказывать, что учение о Божественном свете (в каком бы смысле мы ни понимали это выражение) не является чем-то новым, впервые высказанным афонскими исихастами XIV в.» (Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. С. 175).

32 См., например, публикацию, вызвавшую в своё время определённый интерес: Nölle W. Hesychasmus und Yoga // Byzantinische Zeitschrift. 1954. Bd. 47/1. S. 95–103. Надо сказать,

И вот в среде исихастов появился Григорий Палама, который перенёс противостояние с латинофилами из сферы аскетики в сферу догматики³³. Разумеется, Бека не могло не привлечь это событие. Что касается учения паламитов об энергиях Божиих, то Бек — в описываемую пору студент профессора Грабмана — выступает столпом католической ортодоксии (каковой она была, по крайней мере, до 1971 г.³⁴). Энергии Бек рассматривает в духе Акиндина — как множество низших божеств:

«Но реально отличающиеся от Его сущности свойства и действия, которые образуют род низших божеств³⁵, сделали возможным для человека не только богопознание как таковое, но даже и возможность видеть Его телесными очами»³⁶.

Сравним с этим выдержку из 4-го параграфа «Исповедания веры» Акиндина, направленного императрице Анне Савойской, скорее всего, после Томоса паламитского собора, состоявшегося в марте 1347 г.:

«А многих (или же двух) божеств (θεότηας) в составе Святой Троицы, так или иначе не равных и не подобных друг другу, вышележащих и нижележащих (ὕπερκειμένως καὶ ὑφεϊμένως), видимое и незримое, пассивное (ἐνεργουμένην) и действующее или же одно целое, но составленное из всего того, о чём возвещает Палама, не принимаем...»³⁷.

Впечатление такое, что текст Акиндина был воспринят Беком как перформатив, как руководство к собственному действию, как *Dogma Palamiticum non confiteor*. В действительности же, в столь раннюю пору своей деятельности Бек ещё не мог быть хорошо знаком с текстами Акиндина, но из сочинений упоминаемых им авторов — таких,

что подобного рода недоуменный интерес к учению о видении Фаворского света сохраняется в Римско-католической церкви и поныне. Ср. пример из глоссария той же книги свящ. Кристиана Кэппса: «Это паламитское учение представляет собой наиболее экзотическую грань восточной духовности» (*Kappes Ch. W. The Immaculate Conception*. P. 223). Но предосудительных ноток уже не слышится.

33 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 12–13.

34 Когда папа Павел VI допустил почитать Григория Паламу во святых в греко-католических епархиях Римской церкви, так что с тех пор «Римская Церковь считается с его культом» (*Kappes Ch. W. The Immaculate Conception*. P. 233).

35 Это выражение выглядит как калька с акиндиновского θεότηας... ὑφεϊμένως (см. далее). Насчёт видения Бога телесными очами см. текст в примеч. 23.

36 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 13.

37 Candal M. La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acindino // *Orientalia christiana periodica*. 1959. Vol. 25. P. 215–264, в частности 218.21–24. О датировке трактата см. предположение издателя на P. 253.

как Кипариссиот, так сказать, «акиндинист» второго поколения — подобные выводы вытекают с не меньшей очевидностью.

Потрясённый медиевист продолжает: «Это в высшей степени необычайное (*ganz ungewohnte*) учение о некоем *distinctio realis* (реальном различии. — Д. М.) в Боге стало официальным учением Православной Церкви — настолько необычным (*sonderbar*), по-видимому, оно оказалось»³⁸.

Необычным оно было лишь с позиции схоластики, критику каковой можно прочесть уже в раннем романе Джеймса Джойса «Герой Стивен» (1905). Учитывая, что Бек в своей статье опирается на «Догматическое богословие восточных христиан» о. Мартена Жюжи, тогда только появившееся³⁹, всё встаёт на свои места — и к работе Бека оказывается приложима критика отцов Осэрра и Жюжи, осуществлённая архим. Киприаном (Керном) в 1950 г.⁴⁰ и иером. Василием (Кривошеиным) в статье о Паламе (вышедшей, кстати, на следующий год после сочинения Бека — в 1936 г.)⁴¹. Что любопытно, в ту пору и будущий архиеп. Василий (Кривошеин), и будущий профессор Ханс-Георг Бек были монахами, соответственно бенедиктинцем и православным афонитом, однако по-разному интерпретировали бурные события догматической борьбы XIV века... Вспомним: «Своим учением о несозданном свете и Божественных энергиях св. Григорий Палама подвёл неразрушимый богословский базис под традиционное мистическое учение Православной Церкви, ибо только на основе этого учения возможно последовательно утверждать действительность общения человека с Богом и реальность обожения, не впадая при этом в пантеистическое слияние твари с Божеством, неизбежно возникающее при отождествлении в Боге сущности и энергии»⁴².

38 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 13.

39 Ibid. S. 12, Anm. 2.

40 См. особенно полемику с отцами Жюжи и Гишарданом относительно: а) новизны исихазма как монашеского делания; б) новизны богословской системы св. Григория Паламы: Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. (Святые отцы и учителя Церкви в исследованиях православных учёных). С. 56, 311–314, особенно 313 (о выражениях «высшее и нижележащее Божество», с рядом аналогий из других отцов, оправдывающих подобный — не совсем точный — способ изъяснения мысли).

41 Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. С. 133 (примеч. 52), 134 (примеч. 53), 167–168 (примеч. 143), 170 (примеч. 145), 180 (примеч. 160), 192–193 (примеч. 194), 198 (примеч. 207), 200–201 (примеч. 211), 208 (примеч. 219).

42 Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. С. 207. На эту статью сразу же (1937) последовал примирительный отклик-рецензия о. Ириней Осэрра (1891–1978), заканчивавшийся такими словами: «На почве духовности

Впрочем, Бек прекрасно вписывался в установившуюся тогда в католической церковной историографии тенденцию, много позже — уже в эпоху II Ватиканского собора — нашедшую отражение в серии статей и публикаций испанского иезуита свящ. Мануэля Кандаля (1897–1967). Логично было бы предположить богословское влияние последнего на отца Кандаля как на издателя Акиндина. Оно даёт о себе знать, к примеру, в следующем рассуждении, по духу близком и Беку:

«Эти божества⁴³ оказываются не чем иным, как *Божественными действиями* (выделено автором. — Д. М.), которые, будучи Божественными, нетварны и вечны, но, с другой стороны, отличны от единой сущности Божией, каковой они не являются»⁴⁴.

Понять *сопряжённость* и *взаимопринадлежность* сущности и энергий Божиих в ту пору означало совершить невозможное: выйти из католической догмы (до 1971 г. ни о каком почитании Паламы католиками не могло быть и речи). В полном согласии с томистским пониманием этой догмы звучат и выводы раздела, посвящённого паламизму в книге о Метохите. Так, паламизм, согласно Беку, доказал, что иррациональное в попытках доказать само себя не в силах избавиться от рационального⁴⁵. Отождествление паламизма как сложной системы дел, слов, молитв и умозрений с никак далее не уточняемым понятием иррационального выглядит, по меньшей мере, столь же наивно, как и определение идеи у Дж. Локка, справедливо критикуемое Э. Гуссерлем⁴⁶. Но Бек уверенно заключает:

«Как бы то ни было, исихазм знаменует собой завершение халкидонского православия и коллапс доказательного богословия византийцев вообще»⁴⁷.

нам не составит труда договориться между собой. Да будет так и на всех остальных!» (Осэрр И. О духовности исихазма: Спор без противника / пер. с франц. Г. Вдовиной // Символ. 2007. № 52. С. 307–322, в частности 322).

43 Имеются в виду энергии как $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\tau\alpha\varsigma \dots \upsilon\phi\epsilon\rho\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha\varsigma$.

44 Candal M. Escrito de Pálamas desconocido (Su 'Confesión de fe' refutada por Acindino) // *Orientalia christiana periodica*. 1963. Vol. 29. P. 357–440, в частности 432.

45 Beck H.-G. Theodoros Metochites. S. 131.

46 Как известно, идея, по Локку, — любое содержание нашего сознания, воспринятое нами извне (будь-то образ, эмоция, мысль и т. п.).

47 Beck H.-G. Theodoros Metochites. S. 132. Ср. о том же в статье 1935 г.: Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 18–21. Описывая Собор 1368 г., канонизировавший свт. Григория Паламу, и сопряжённую с ним догматическую борьбу, Бек говорит, сгущая краски, что происходившее было «настоящей борьбой не на жизнь, а на смерть, в которой защитники томизма были вынуждены пойти на тяжелейшие жертвы» (Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 21–22). И всё-таки И. П. Медведев убедительно продемонстрировал, что в Византии не сложилось

Среди доказательств этого впечатляющего по своей масштабности и недвусмысленности суждения мы встретим не только логически небесспорные и исторически не во всём точные раздумья о византийской интеллигенции как сообществе людей, формировавшемся в оппозиции паламизму, и о притеснении томизма в поздней Византии, но и обосновываемое автором с опорой на Владимира Соловьёва представление об отходе поздневизантийского православия от халкидонского догмата и о якобы присущем византийскому способу молитвы... монофизитстве.

Паламизм, томизм и аристотелизм: эволюция оценок от раннего Бека до начала XXI в. Шервуд и Гуннарсон

Итак, Бек отождествляет антипаламитов с интеллигенцией: «Всё, что в Византии указывало на интеллигенцию: Акиндин, Григора, братья Кидонисы и т. д. — выступало против этого новшества и вытекавших из него чудовищных последствий. Но тщетно»⁴⁸.

Критерием интеллигенции здесь с очевидностью выступает наличие свободного и не скованного путами традиции рационального мышления. Позволим себе лишь один контрпример: разве митрополит Феофан Никейский, допуская в первом изводе своей богословской системы даже одиозное филопоновское понятие «частной сущности» и пускавшийся в тончайшие логические рассуждения, не может считаться представителем интеллигенции?⁴⁹ Скорее, его подобало бы отнести к тем «гуманистическим богословам», о которых написал одну из своих последних книг о. Герхард Подскальски⁵⁰.

Были ли такие богословы, как Феофан, близки томизму? Вопрос остро дискуссионный, и здесь не место поднимать его во всём объёме. Отметим лишь, что соответствующее суждение Бека, на наш взгляд,

системы инквизиции, которая была бы хоть сколько-нибудь сходной с западным образом (Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. (Византийская библиотека). С. 40 и след.).

48 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 13.

49 См. краткое изложение нашей концепции двух этапов развития богословской мысли Феофана Никейского: Макаров Д. И. Концепт частной сущности в эпоху догматических споров и в поздневизантийской мысли // Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб., 2020. С. 159–168.

50 Podskalsky G. Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung. Wiesbaden, 2003. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa; Bd. 25). Феофан мог бы быть вполне упомянут наряду, например, со св. Николаем Кавасилой и св. Марком Эфесским (Ibid. S. 81).

излишне категорично: «И именно томистский метод и томистское учение о Боге давали в руки их сторонников наиболее эффективное оружие против паламизма...»⁵¹.

Современные исследования — скажем, Я. Димитракопулоса — подчёркивают способность томизма и паламизма в XIV в. вступать друг с другом и в менее конфликтные взаимодействия⁵². Мы уже не говорим о св. Геннадии Схоларии (ок. 1400–1472). И всё-таки, с позиции паламизма, томизм в учении о Боге слишком многое смешивает из того, что должно быть разделяемо. Помимо трудностей с разграничением Ипостасей (см. об этом через абзац), вспомним хотя бы учение Аквината о тождестве сущности Божией и Её свойств: «*Respondeo dicendum, quod simpliciter confitendum est proprietates esse divinam essentiam*»⁵³. В построении византийского богословия мы действительно сталкиваемся с иной — *парадоксальной, антиномической или супрарациональной* — логикой. Её непонятность и вызывала озабоченность в томистской среде. Но непонятность несводима к иррациональности.

По Димитрию Кидонису, как и по Беку, высшие законы мышления, к которым относится и принцип противоречия, сохраняют своё значение и в Боге⁵⁴. Здесь ясно видно, что оба автора идут против одного из основных положений современной парадоксальной (параконсистентной) логики: $a \wedge b$, где a и b — суждения контрарные, а не контрадикторные, как в формальной логике.

Бек одобрительно пересказывает мысль Димитрия Кидониса (ок. 1324–1397) о том, что понятие «Бог» шире, чем понятие «Бог-Отец»⁵⁵. Это «шире», на взгляд паламитов (да и Дамаскина), звучит очень странно. Такой подход, вообще говоря, предполагает разрыв Ипостасей и сущности. Критически настроенные к схоластике мыслители это чувствовали и в начале XX в. Таково вопрошание героя Стивена у Джойса: «Ты мне объясни это: объясни соединение ипостасей...»⁵⁶.

51 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 13.

52 Demetracopoulos J. A. Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium // *Greeks, Latins and Intellectual History, 1204–1500* / ed. M. Hinterberger and Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.), 2011. (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca; vol. 11). P. 263–372.

53 Thomae de Aquino Scriptum super Sententiis. Liber 1, distinctio 33, quaestio 1, articulum 1. URL: <https://www.corpusthomicum.org/snp1033.html>.

54 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 17.

55 Ibid. S. 16.

56 Джойс Дж. Герой Стивен // Джойс Дж. Собрание ранней прозы / пер. с англ. С. С. Хоружего. М., 2011. (Библиотека всемирной литературы). С. 177.

Бек выносит на основании близости Кидониса к томизму свой вердикт: Димитрий Кидонис, на его взгляд, — поборник «старого православия в новом облачении», а его брат Прохор (осуждённый за ересь на Соборе 1368 г.) — «методически обучавшийся в школе томизма поборник старого православия, учившего о тождестве сущности и действия в Боге»⁵⁷.

Отсюда видно, что старое православие Бек понимает в смысле томистской ортодоксии. Соответственно, Нил Кавасила оказывается у немецкого медиевиста представителем «агностицистского... весьма и весьма антропоморфистского паламизма»⁵⁸. Очевидно, учение о видении Фаворского света попало у Бека в разряд «антропоморфизмов», а сам нетварный свет по умолчанию понимается как тварный блеск или символ, что, опять же, опровергается святоотеческим учением (см. примеч. 23) о видении света благодати очами, преображёнными этой самой благодатью, то есть действием Святого Духа. Впрочем, подобное мнение о том, что видения имеют в жизни мистиков лишь *символическую* (в традиционном номиналистском смысле) ценность, высказывал в 1932 г. — за три года до появления статьи Бека — и Анри Бергсон⁵⁹. Вполне логично предположить знакомство Бека со взглядами выдающегося философа, лауреата Нобелевской премии по литературе (1927).

Впрочем, путь Бека не был единственно возможным для католика. В аналогичной ситуации дом Поликарп Шервуд (1913–1969) вплотную подошёл к признанию (с опорой на тексты Максима Исповедника) различия в Боге сущности и энергий⁶⁰. Прп. Максим признавал наличие в Боге энергий Божиих, которые отличны от сущности Божией, но до конца не тождественны логосам⁶¹. Уже это обстоятельство со-

57 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 17.

58 Ibid.

59 Бергсон А. Два источника морали и религии [1932] / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М., 1994. (История философии в памятниках и документах). С. 265; ср. С. 274, 289. С другой стороны, Бергсон близким томизму образом утверждал, что мистическая интуиция приводит философа к познанию сущности Божией (Там же. С. 284). Этот вывод также звучит антипаламитски.

60 См.: Максим Исповедник, прп. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam); Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневица. М., 2019. (Византийская философия; т. 18. Smaragdus Philocalias). С. 563–565, особенно 565, примеч. 54.

61 См., например: *Maximus Confessor. Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi ad Thomam virum sanctum 22* // PG. 91. Col. 1256CD. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam); Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem). С. 604–605 [22-я «Трудность к Иоанну»]; С. 621, примеч. 139.

крушает высказываемую Беком мысль о якобы антихалкидонском характере учения Паламы об энергиях (см. далее, параграф 4). О халкидонизме Максима прекрасно написал уже Бальтазар, с авторитетом которого спорить было трудно. Г. И. Беневич подчёркивает в данной связи:

«22-й *трудностью* прп. Максим фактически предварае́т проблематику паламитских споров применительно к различию в Боге сущности и действий, которые — что чрезвычайно важно для спора Паламы с Варлаамом и Акиндином (а также и с Григорией. — Д. М.) — не разделяют сущности Божией, хотя в каждом действии всецело присутствует Бог»⁶².

Поэтому учёные начала XXI в., говоря, что Палама защищал «исихазм своего времени», подразумевают (явно или не очень), что исихазм XIV в. представлял собой органичное развитие многовековой традиции⁶³. Более того, Х. Гуннарссон признаёт богословие Паламы более рациональным, нежели его критику у Варлаама: «На взгляд Григория Паламы, те неоспоримые истины, которыми надлежит пользоваться всякому при научном доказательстве положений веры, отвечают тем требованиям, что были установлены аподиктической процедурой доказательства, введённой Аристотелем, тогда как Варлаам Калабрийский допускал использование в богословии лишь таких предпосылок, которые признаны всеми людьми, а отнюдь не только христианами»⁶⁴.

Объяснение Гуннарсона апеллирует к тому же, на что пытались сослаться и мы, — к внутренней неоднородности и принципиальной многозначности разного рода утверждений внутри святоотеческой традиции. По словам патролога из Гётеборга, спор Паламы с Варлаамом — «иллюстрация того, как трудно заточить мистическое богословие в рамках такой экспликативной модели, которая апеллирует

62 Максим Исповедник, *прп.* Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*); Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*). С. 622, примеч. 144. См. из новых трактовок богословия прп. Максима — подчёркнуто энергийную: «Именно энергийный аспект бытия, согласно прп. Максиму, оказывается действительным же и главным полем истории — полем встречи временного и вечного» (Легаев М., *свящ.* Богословие истории в Православной Церкви как научное направление: предпосылки и перспективы развития. Диссертация на соискание учёной степени доктора богословия. М., 2019. С. 194–195).

63 Специально ссылаюсь на малоизвестное исследование: *Gunnarsson H. Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis.* Göteborg, 2002. (Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap. Göteborgs universitet; Bd. 28). S. 253. Ср.: *Ibid.* S. 254 [подчёркивается связь учения Паламы с традицией исихазма св. Иоанна Лествичника], 255 («Симеон Новый Богослов очень близко подходит к Паламе в том, что касается мистического опыта»); и др.

64 *Gunnarsson H. Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas.* S. 254.

к разного рода тонкостям теории восприятия и к тем онтологическим категориям, которые восходят к классической и поздней античности, и в то же время оставаться верным святоотеческой традиции, каковая во многих отношениях весьма гетерогенна касательно используемых ею выражений»⁶⁵.

Данное умозаключение, на наш взгляд, направлено как раз против той старой довоенной установки школ томистов (М. Грабманн) и ассомпционистов (о. Жюжи), а заодно и иезуитов (о. Осэпп), которую разделял Бек. Впрочем, и сам немецкий медиевист признаёт, что богословие «спекулятивного Востока» отстояло от практических нужд времени не дальше, чем богословие «практичного Запада». Восточное богословие как раз и определялось этими нуждами⁶⁶. Но в ответ на это можно спросить: а где и когда христианское богословие вело себя по-иному? Разве не *довлеет дневи злоба его* (Мф. 6, 34)?

Разумеется, и сегодня есть учёные, продолжающие «линию Жюжи — Бека». К ним относится, например, известный филолог Яннис Полемис, издатель множества поздневизантийских текстов, специалист по Феодору Метохиту и Феофану Никейскому⁶⁷. Но в целом сегодняшний спектр богословских оценок периода исихастских споров в западной и греческой историографии выглядит гораздо более пёстрым и не столь однозначно протомистским.

Значение Бека, впрочем, от этого не умалается — ввиду глубочайшей погружённости медиевиста в его предмет, проницательности его мысли и неординарности ряда оценок, которые он дал важнейшим явлениям поздневизантийской мысли и культуры. На какие же традиции опиралась его собственная мысль, помимо томистской неосхоластики? С опорой на чьи труды он конспективно излагал в монографии о Метохите историю древней Церкви?

И вот здесь настаёт пора удивиться многим. Ибо выясняется, что в своём кратком анализе Халкидонского Собора и последующей эпохи Бек опирается на руководящие указания великого мыслителя — Владимира Сергеевича Соловьёва (1853–1900). Этот сюжет мы и рассмотрим во второй части статьи.

65 Gunnarsson H. Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. S. 255.

66 Beck H. Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz. S. 22.

67 См., например, его изложение и оценку событий в диссертации: *Polemis I. D. Theophanes of Nicaea: His Life and Works*. Wien, 1996. (Wiener byzantinische Studien; Bd. 20). Сама оценка Полемисом эпохи исихастских споров как «периода духовного упадка» (ibid. P. 30) не просто неточна — она сознательно вводит в заблуждение относительно значимости этого величайшего периода в истории православного богословия.

Источники

- Andreas Cretensis*. Oratio VII. In Domini nostri Transfigurationem // PG. T. 97. Col. 931A–958C.
- Beck H.* Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz // Divus Thomas. 1935. Bd. 13. S. 3–22.
- Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München: C. H. Beck, 1959.
- Beck H.-G.* Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1952.
- Beck P. H.* Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1937. (Orientalia christiana analecta; vol. 114).
- Candal E.* Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti. Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1945. (Studi e testi; vol. 116).
- Candal M.* La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino // Orientalia christiana periodica. 1959. Vol. 25. P. 215–264.
- Maximus Confessor*. Ambiguorum liber sive de variis difficilibus locis SS. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi ad Thomam virum sanctum // PG. T. 91. Col. 1031A–1418C.
- Thomae de Aquino* Scriptum super Sententiis. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.corpusthomicum.org/snp1033.html> (дата обращения 15.01.2020).
- Бергсон А.* Два источника морали и религии / пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон+, 1994. (История философии в памятниках и документах).
- Бродский И.* Путешествие в Стамбул [1985] // *Бродский И.* Поклониться тени. Эссе. СПб.: Азбука, 2000. С. 181–228.
- Джойс Дж.* Герой Стивен // *Джойс Дж.* Собрание ранней прозы / пер. с англ. С. С. Хоружего. М.: Эксмо, 2011. (Библиотека всемирной литературы). С. 37–272.
- Максим Исповедник, прп.* Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam); Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2019. (Византийская философия; т. 18. Smaragdus Philocalias).
- Соловьёв В. С.* Мистика, мистицизм // *Соловьёв В. С.* Собрание сочинений. В 10 т. / под ред. и с примеч. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 10. С. 243–246.
- Трубецкой Н. С.* Vorlesungen über die altrussische Literatur. Einleitung // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык / вступ. ст. Н. И. Толстого и Л. Н. Гумилёва; сост., подгот. текста и комм. В. М. Живова. М.: Прогресс-Универс, 1995. (Филологи мира). С. 469–543.
- Феодор Метохит.* Слово о нравственных проблемах, или Об образованности / вступ. ст. и пер. со средне-греч. Д. И. Макарова; комм. Д. И. Макарова и Я. Полемиса. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. (Paradeigmata byzantina; vol. 1).

Литература

- Василий (Кривошеин), архиеп.* Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Василий (Кривошеин), архиеп.* Богословские труды 1952–1983 гг. [название неточное; работа вышла в 1936 г.] Статьи. Доклады. Переводы. Нижний Новгород: Братство во имя св. князя Александра Невского, 1996. С. 114–208.
- Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. (Святые Отцы и учителя Церкви в исследованиях православных учёных).
- Легеев М., свящ.* Богословие истории в Православной Церкви как научное направление: предпосылки и перспективы развития. Диссертация на соискание учёной степени доктора богословия. М.: ОЦАД, 2019.
- Любарский Я. Н.* Византийские историки и писатели. СПб.: Алетейя, 1999. (Византийская библиотека).
- Любарский Я. Н.* Никита Хониат и его время. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.
- Макаров Д. И.* Концепт частной сущности в эпоху догматических споров и в поздне-византийской мысли // *Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки* / под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. СПб.: Центр содействия образованию, 2020. С. 159–168.
- Макаров Д. И.* Триптих о Романе Яковсоне // *Вече. Журнал русской философии и культуры*. СПб., 2020 (в печати).
- Марченко О. В.* О Владимире Эрне, софиологии и неопатристическом синтезе // *Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. Сборник научных статей* / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 33–43.
- Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб.: Алетейя, 1997. (Византийская библиотека).
- Осэрт И.* О духовности исихазма: Спор без противника / пер. с франц. Г. Вдовиной // *Символ*. 2007. № 52. С. 307–322.
- Хоружий С. С.* Владимир Соловьёв и мистико-аскетическая традиция Православия // *Богословские труды*. 1997. Вып. 33. С. 233–245.
- Шевченко И. И.* Восприятие Византии // *МОΣΧΟΒΙΑ. Проблемы византийской и новогреческой филологии. К 60-летию Б. Л. Фонкича* / отв. ред. Д. А. Яламас. М.: Индрик, 2001. С. 481–494.
- Balthasar H. U., von.* Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus dem Bekenner. Freiburg im Breisgau: Herder, 1941.
- Candal M.* Escrito de Pálamas desconocido (Su ‘Confesión de fe’ refutada por Acíndino) // *Orientalia christiana periodica*. 1963. Vol. 29. P. 357–440.
- Demetracopoulos J. A.* Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God’s ‘Essence’ and ‘Energies’ in Late Byzantium // *Greeks, Latins and Intellectual History, 1204–1500* / ed. M. Hinterberger and Ch. Schabel. Leuven; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2011. (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca; vol. 11). P. 263–372.

- Gunnarsson H.* Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis. Göteborg: Göteborgs universitet, 2002. (Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap. Göteborgs universitet; Bd. 28).
- Hunger H.* Besprechung von: *Beck H.-G.* Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert // *Byzantinische Zeitschrift*. 1953. Bd. 46. S. 123–127.
- Hunger H.* Byzanz im europäischen Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts // *Hunger H.* Byzantinistische Grundlagenforschung. Gesammelte Aufsätze. London: Variorum reprints, 1973. P. 49–60.
- Kappes Ch. W.* The Immaculate Conception. Why Thomas Aquinas Denied, While John Duns Scotus, Gregory Palamas, & Mark Eugenius Professed the Absolute Immaculate Existence of Mary. New Bedford (Mass.): Academy of the Immaculate, 2014. (Mariological Studies in Honor of Our Lady of Guadalupe; vol. 2).
- Kolbaba T.* Theological Debates with the West, 1054–1300 // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. A. Kaldellis, N. Sinniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 479–493.
- Nölle W.* Hesychasmus und Yoga // *Byzantinische Zeitschrift*. 1954. Bd. 47/1. S. 95–103.
- Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jahrhunderts), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. München: C. H. Beck, 1977. (Byzantisches Archiv; Bd. 15).
- Podskalsky G.* Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa; Bd. 25).
- Polemis I. D.* Theophanes of Nicaea: His Life and Works. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996. (Wiener byzantinische Studien; Bd. 20).
- Schreiner P.* Nachruf: Hans-Georg Beck (18.2.1910–25.5.1999) // *Byzantinische Zeitschrift*. 1999. Bd. 92/2. S. 812–816.
- Tinnefeld F.* Ein Text des Prochoros Kydones im Vat. gr. 609 über die Bedeutung der Syllogismen für die theologische Erkenntnis // *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii* / ed. A. Schoors, P. Van Deun. Leuven: Peeters, 1994. (Orientalia Lovaniensia analecta; vol. 60). P. 515–527.

Anti-Palamism in Hans-Georg Beck's Earlier Works: The Russian Origins and Some Catholic Parallels

Part I

Dmitry I. Makarov

Doctor of Philosophy

Professor at the Department of Bible and Theology

at the Yekaterinburg Orthodox Theological Seminary

head of the Department of General Humanities at the Urals

Mussorgsky State Conservatoire (Yekaterinburg)

Av. Lenina 26, Yekaterinburg 620014, Russia

dimitri.makarov@mail.ru

For citation: Makarov, Dmitriy I. "Anti-Palamism in Hans-Georg Beck's Earlier Works: The Russian Origins and Some Catholic Parallels. Part I." *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 81–104 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-81-104

Abstract. Hans-Georg Beck (1910–1999), the most outstanding 20th-century German Byzantinist, has gone a long way from a Benedictine monk to professor in Munich, a creator of a comprehensive conception of Byzantine general and cultural history. The problems of ecclesiastical history and theology were in the center of his scientific activity from its first steps on. As a student of Martin Grabmann, a prominent historian of Western scholasticism, Beck appropriated the Thomist view of theology. That is why he denied the real distinction between essence and energies in God, which had been disclosed and analyzed by Gregory Palamas. If in his first 1935 article, *The Struggle for the Thomist Concept of Theology in Byzantium*, Beck criticized Palamism «from outside», i. e., from the neoscholastic viewpoint, it was later then, in his secular thesis of 1952, that the German scholar tried to censure the Palamite doctrine «from inside» by making the case of its incompatibility with the Chalcedonian Orthodoxy.

Keywords: Hans-Georg Beck, St Gregory Palamas, Palamism, anti-Palamism, Thomas Aquinas, Scholasticism, Thomism, neoscholasticism, humanism, Divine energies.

References

- Balthasar H. U., von (1941) *Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus dem Bekenner*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Beck H. (1935) "Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz". *Divus Thomas*, vol. 13, pp. 3–22.
- Beck H.-G. (1952) *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Beck H.-G. (1959) *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München: C. H. Beck.
- Beck P. H. (1937) *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*. Roma: Pontificio Istituto Orientale (*Orientalia christiana analecta*; 114).

- Bergson A. (1994) *Dva istochnika morali i religii* [Two Sources of Morality and Religion], in A. B. Gofman (ed.). Moscow: Kanon+ (Istorija filosofii v pamjatnikah i dokumentah) (in Russian).
- Brodskij I. (2000) "Puteshestvie v Stambul (1985)" ["Travel to Istanbul (1985)"], in Brodskij I. *Poklonit'sja teni. Esse* [Worship the Shadows. Essay]. Saint-Petersburg: Azbuka, pp. 181–228 (in Russian).
- Candal E. (1945) *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*. Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana (Studi e testi; 116).
- Candal M. (1959) "La Confesión de fe antipalámica de Gregorio Acíndino". *Orientalia christiana periodica*, vol. 25, pp. 215–264.
- Candal M. (1963) "Escrito de Pálamas desconocido (Su 'Confesión de fe' refutada por Acíndino)". *Orientalia christiana periodica*, vol. 29, pp. 357–440.
- Chernoglazov D. A., Shufrin A. M., Benevich G. I. (eds.) (2019) *Maksim Ispovednik, prp. Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam); Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem)* [St. Maxim the Confessor. Difficulties for Thomas (Ambigua ad Thomam); Difficulties for John (Ambigua ad Iohannem)]. Moscow: Eksmo (Vizantijskaja filosofija; 18. Smaragdus Philocalias) (in Russian).
- Demetracopoulos J. A. (2011) "Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction Between God's 'Essence' and 'Energies' in Late Byzantium", in M. Hinterberger and Ch. Schabel (eds.) *Greeks, Latins and Intellectual History, 1204–1500*. Leuven; Paris; Walpole (Mass.): Peeters (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca; 11), pp. 263–372.
- Dzhojs Dzh. (2011) "Geroj Stiven" ["Hero Steven"], in S. S. Horuzhij (ed.) *Dzhojs Dzh. Sobranie rannej prozy* [Joyce J. A Collection of Early Prose]. Moscow: Eksmo (Biblioteka vseмирnoj literatury), pp. 37–272 (in Russian).
- Gunnarsson H. (2002) *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis*. Göteborg: Göteborgs universitet (Skrifter utgivna vid Institutionen för religionsvetenskap. Göteborgs universitet; 28).
- Hausherr I. (2007) "O duhovnosti isihazma: Spor bez protivnika" ["On the Spirituality of Hesychasm: A Dispute without an Adversary"]. *Simvol* [Symbol], no. 52, pp. 307–322 (in Russian).
- Horuzhij S. S. (1997) "Vladimir Solov'jov i mistiko-asketicheskaja tradicija Pravoslavija" ["Vladimir Solovyov and the Mystical-Ascetic Tradition of Orthodoxy"]. *Theological Studies*, issue 33, pp. 233–245 (in Russian).
- Hunger H. (1953) "Besprechung von: Beck H.-G. Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert". *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 46, pp. 123–127.
- Hunger H. (1973) "Byzanz im europäischen Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts", in Hunger H. *Byzantinistische Grundlagenforschung. Gesammelte Aufsätze*. London: Variorum reprints, pp. 49–60.
- Kappes Ch. W. (2014) *The Immaculate Conception. Why Thomas Aquinas Denied, While John Duns Scotus, Gregory Palamas, & Mark Eugenikus Professed the Absolute Immaculate Existence of Mary*. New Bedford (Mass.): Academy of the Immaculate (Mariological Studies in Honor of Our Lady of Guadalupe; 2).

- Kern K. (1996) *Antropologija sv. Grigorija Palamy* [*Anthropology of St. Gregory Palamas*]. Moscow: Palomnik (Svjatye Otcy i uchiteli Cerkvi v issledovanijah pravoslavnyh uch-jonyh) (in Russian).
- Kolbaba T. (2017) "Theological Debates with the West, 1054–1300", in A. Kaldellis, N. Sinniosoglou (eds.) *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 479–493.
- Krivoshein V. (1996) "Asketicheskoe i bogoslovskoe uchenie sv. Grigorija Palamy" ["The Ascetic and Theological Teachings of St. Gregory Palamas"], in Krivoshein V. *Bogoslovskie trudy 1952–1983 gg. Stat'i. Doklady. Perevody* [*Theological Studies of 1952–1983. Articles. Reports. Translations*]. Nizhny Novgorod: Bratstvo vo imja sv. knjazja Aleksandra Nevskogo, pp. 114–208 (in Russian).
- Legeev M. (2019) *Bogoslovie istorii v Pravoslavnoj Cerkvi kak nauchnoe napravlenie: predposylki i perspektivy razvitiya* [*Theology of History in the Orthodox Church as a Scientific Direction: Prerequisites and Development Prospects*]. PhD Thesis in Theology. Moscow: OCAD (in Russian).
- Ljubarskij Ja. N. (1999) *Vizantijskie istoriki i pisateli* [*Byzantine Historians and Writers*]. Saint-Petersburg: Aletheia (Vizantijskaja biblioteka) (in Russian).
- Ljubarskij Ja. N. (2005) *Nikita Honiat i ego vremena* [*Nikita Choniath and His Time*]. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin (in Russian).
- Makarov D. I. (2020) "Koncept chastnoj sushchnosti v epohu dogmaticheskikh sporov i v pozd-nevizantijskoj mysli" ["The Concept of a Private Entity in the Era of Dogmatic Debate and in the Late Byzantine Thought"], in D. S. Biriukov, V. M. Lourié *Logika i ontologija v vizantijskoj dogmaticheskoj polemike. Očerki* [*Logic and Ontology in Byzantine Dogmatic Controversy. Essays*]. Saint-Petersburg: Centr sodejstvija obrazovaniju, pp. 159–168 (in Russian).
- Makarov D. I. (2020, in Press) "Triptih o Romane Jakobsone" ["Triptych on Roman Jacobson"]. *Veche. Journal of Russian Philosophy and Culture*. Saint-Petersburg (in Russian).
- Makarov D. I., Polemis Ja. (eds.) (2020) *Feodor Metohit. Slovo o нравstvennykh problemah, ili Ob obrazovannosti* [*Theodore Metohit. A Word About Moral Problems, or About Education*]. Saint-Petersburg: Dmitrij Bulanin (Paradeigmata byzantina; 1) (in Russian).
- Marchenko O. V. (2013) "O Vladimire Erne, sofiologii i neopatristscheskom sinteze" ["About Vladimir Ern, Sophiology and Neopatristic Synthesis"], in K. M. Antonov, N. A. Vaganova *Sofiologija i neopatristscheskij sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitiya. Sbornik nauchnykh statej* [*Sophiology and Neopatristic Synthesis: The Theological Results of Philosophical Development. Compendium of Scientific Articles*]. Moscow: PSTGU, pp. 33–43 (in Russian).
- Medvedev I. P. (1997) *Vizantijskij gumanizm XIV–XV vv.* [*Byzantine Humanism XIV–XV Centuries*]. Saint-Petersburg: Aletheia (Vizantijskaja biblioteka) (in Russian).
- Nölle W. (1954) "Hesychasmus und Yoga". *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 47/1, pp. 95–103.
- Podskalsky G. (1977) *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jahrhunderts), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. München: C. H. Beck (Byzantinisches Archiv; 15).

- Podskalsky G. (2003) *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa; 25).
- Polemis I. D. (1996) *Theophanes of Nicaea: His Life and Works*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wiener byzantinische Studien; 20).
- Schreiner P. (1999) "Nachruf: Hans-Georg Beck (18.2.1910–25.5.1999)". *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 92/2, pp. 812–816.
- Shevchenko I. I. (2001) "Vosprijatie Vizantii" ["Perception of Byzantium"], in D. Ja. Jalamas (ed.) *MOSCHOBIA. Problemy vizantijskoj i novogrecheskoj filologii. K 60-letiju B. L. Fonkicha* [*МОСХОБИА. Проблемы византийской и новогреческой филологии. К 60-летию Б. Л. Фонкича*]. Moscow: Indrik, pp. 481–494 (in Russian).
- Tinnefeld F. (1994) "Ein Text des Prochoros Kydones im Vat. gr. 609 über die Bedeutung der Syllogismen für die theologische Erkenntnis", in A. Schoors, P. Van Deun (eds.) *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*. Leuven: Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta; 60), pp. 515–527.
- Trubeckoj N. S. (1995) "Vorlesungen über die altrussische Literatur. Einleitung", in N. I. Tolstoj, L. N. Gumiljev, V. M. Zhivov (eds.) *Trubeckoj N. S. Istorija. Kul'tura. Jazyk* [*Trubetskoy N. S. History. The Culture. Language*]. Moscow: Progress-Univers (Filologi mira), pp. 469–543 (in Russian).

КОНЦЕПЦИЯ ПОЗНАНИЯ В ПЯТИКНИЖИИ И КНИГАХ ПРОРОКОВ

ЧАСТЬ I: ИСТОРИЯ ВОПРОСА И ЛЕКСИЧЕСКИЙ ОБЗОР¹

Юрий Николаевич Аржанов

кандидат философских наук
научный сотрудник Австрийской академии наук
Dr. Ignaz Seipel-Platz 2, 1010 Vienna, Austria
yury.arzhanov@oeaw.ac.at

Для цитирования: Аржанов Ю. Н. Концепция познания в Пятикнижии и в книгах Пророков. Часть I: История вопроса и лексический обзор // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 105–131. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-105-131

Аннотация

УДК 26-24

Статья представляет собой первую публикацию из планируемой серии, посвященной феномену знания в двух первых частях ветхозаветного канона, Пятикнижии и пророческих книгах. Она содержит общее введение в проблему, обзор посвящённой ей научной литературы, а также рассматривает основные древнееврейские понятия, значение которых связано с различными видами познания, с приобретением знания через восприятие и процесс обучения. Основной характеристикой феномена знания в Ветхом Завете выступает отсутствие отвлечённого взгляда на него как на проблему. Эта особенность имеет решающее значение для исследования данного феномена с помощью современных научных методов.

Ключевые слова: Ветхий Завет, Пятикнижие, книги Пророков, знание, познание, обучение.

1 Данная серия статей основывается на кандидатской диссертации, защищённой в 2004 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета: Аржанов Ю. Н. Концепция познания в Пятикнижии и книгах Пророков. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Санкт-Петербургский государственный университет. СПб., 2004

1. Введение: формулировка проблемы

Насколько мы можем говорить о «концепции» познания применительно к Еврейской Библии²? Отличительной особенностью представления о познании в ней служит отсутствие отвлечённого размышления о знании как о проблеме. Это существенная характеристика, смысл которой будет раскрыт в дальнейшем.

В литературе древнего Израиля, дошедшей до нас в составе канона Танаха, нет *проблемы* знания³. Что это означает для исследователя, который пытается увидеть данную тему в библейском тексте? Означает ли это, что и самой темы не существует? Если материал исследования не позволяет разглядеть проблему, не будет ли её формулировка насильем над ним, при котором в размышление будут введены построения, исходящие от исследователя, но никак не от самого материала? Иными словами, если сам Ветхий Завет не формулирует концепции познания, как это происходит, скажем, в греческой философии, то корректно ли формулировать тему так, как она заявлена в названии?

На этот вопрос могут быть даны сразу два положительных ответа, продиктованных сферой исследования: на него можно ответить как в плоскости науки, так и в плоскости философии. С точки зрения науки проблема решается достаточно просто. Сама природа научного исследования подразумевает искусственное упорядочивание материала. При научном подходе стихийное обретает формы и укладывается в систему. В идеале это не деформирует объект исследования, однако заведомо вносит в него некую составляющую, которой в нем самом по себе не было, — способность быть подчинённым некоей методологии мысли. С этой точки зрения говорить о системности там, где она отсутствует, изначально оправданно, поскольку этого требует сам принцип научности. Только необходимо помнить, что мы внесли в объект изучения отсутствующий в его природе элемент системности,

2 В данной работе словосочетания «Еврейская Библия» и «Ветхий Завет» используются как полные синонимы. В основном, следуя утвердившейся научной норме, будет применяться обозначение «Еврейская Библия», однако в силу стилистических причин может быть использовано и второе словосочетание.

3 Даже в литературе премудрости, хотя и говорится о достоинствах обладания мудростью, о необходимости её приобретения, о своеобразных парадоксах знания (особенно в Книге Екклесиаста), мы нигде не находим формулировки отвлечённого *вопроса о знании*. Ср.: *Boman Th.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. 4. Auflage. Göttingen, 1965. S. 173; *Rad G., von.* Weisheit in Israel. Neukirchen, 1970. S. 25–26; *Crenshaw J. L.* Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence. Doubleday, 1998. P. 115–116.

который сам требует контроля и проверки. И если проверка правильности нашего метода будет проводиться достаточно добросовестно, значит, мы вправе упорядочивать материал так, как того требует метод.

Сложнее обстоит дело с философским взглядом на материал. В связи с этим мы должны констатировать, что Еврейская Библия, признавая саму *способность* человека к познанию, не обращает эту способность в предмет отвлечённого размышления и, таким образом, как будто убирает сам вопрос из сферы философии, если учесть, что размышление о какой-то идее или проблеме в рамках того или иного религиозного или интеллектуального направления требует как минимум того, чтобы данная идея была в этом направлении в достаточной мере артикулирована, заявлена как идея. И с этой точки зрения разговор о «концепции» познания в Пятикнижии и книгах Пророков становится не вполне оправданным.

Однако необходимо также учесть одно обстоятельство. Вступая в диалог с культурами прошлого, мы обращаемся к ним из перспективы своей культуры и находимся так или иначе под властью господствующих в ней представлений. И именно современная культура утверждает нас во мнении, что говоря о знании, мы должны прежде всего говорить о *методе* знания, и это служит определяющим в «концепции» познания (или гносеологии) в целом.

Еврейская Библия говорит о знании, но не говорит о методе, что делает её высказывания, возможно, нелегитимными для современной философии. Однако следует признать, что само представление о знании в нём присутствует, притом достаточно подробно, чтобы говорить о его своеобразии. То есть, говоря о знании в Еврейской Библии, мы вправе говорить о том, что она содержит вполне оригинальное представление, которое, однако, может быть названо «концепцией» только в том случае, если видеть в этом слове совокупность выражений, а не заложенную в самом материале системность и методологию.

Мы, таким образом, возвращаемся в научную плоскость, где становится возможным применять методологию там, где она отсутствует в материале исследования при условии, что используемый метод поддаётся контролю и проверке. В Еврейской Библии мы не находим *проблемы* знания, но находим комплекс высказываний на эту тему, который может быть при определённом методе изучения систематизирован и представлен как единый взгляд на проблему, характерный для той литературы, которая становится предметом анализа.

Однако затруднение не снимается этим полностью. Если мы вносим в анализ материала определённый метод мысли, чуждый самому материалу, то необходимо определить, чем будет руководствоваться избранный нами метод. Необходимо дать ему основу и направление. И это снова возвращает нас к философской специфике материала. Что в нём есть такого, что даёт первую и основную опору для его анализа?

Как мы сказали, представление о познании в Еврейской Библии характеризуется отсутствием «проблемности», отвлечённого размышления о знании как «проблеме». Эта характеристика уже «задаёт тон» в нашем размышлении об этом вопросе. Что значит, что знание в Еврейской Библии не выведено в проблему? Это отсутствие отвлечённой рефлексии о проблеме говорит о том, что для Еврейской Библии в процессе познания нет «опосредованности», пространства между субъектом и объектом познания, которое заполнялось бы каким-то *методом* мысли. Такая характеристика, которая вначале была сформулирована как отрицательная (*отсутствие проблемности*), как оказывается, включает в себе положительный смысл: познание в Еврейской Библии отличается непосредственным соединением с познаваемым, что не открывает пространства для «метода» знания. Эта характеристика, будучи обнаруженной в самом существе исследуемого материала, формирует основание для его дальнейшей систематизации и рассмотрения.

Такое основание даёт право строить общую картину материала, которая может быть представлена как своего рода «концепция». Исследование, таким образом, будет иметь характер *наблюдения*⁴ над материалом, при котором будет сделана попытка выявить и предъявить наиболее существенные черты представления о знании в Еврейской Библии. Эти черты будут приводиться с помощью наиболее характерных примеров, однако следует оговориться, что за ними стоит работа по собиранию *всех* высказываний на тему знания в текстах Пятикнижия и книг Пророков (филологически этот метод может быть определён как метод «сплошной выборки» примеров из исследуемого материала). Таким образом, попытка представить в данной работе некую

4 Этот подход может быть определён как «феноменологический». М. Шелер, говоря об особенностях феноменологической философии, указывает, что её существо составляет «установка наблюдения» за изучаемым феноменом и стремление «очистить» его от всего, что составляет его функции, но не относится к сущности, которое должно «впервые предъявить предмет для усмотрения»: Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произведения. М., 1994. С. 212.

обобщённую «картину» знания в Еврейской Библии основывается на наборе примеров, собранных путём «сплошной выборки».

Несмотря на то, что мы не находим в ней специального размышления о знании, тема знания, несомненно, имеет важнейшее значение для Еврейской Библии. Именно то, что эта тема не становится предметом специального рассмотрения для библейских текстов, показывает, что она вбирает в себя все или большую часть остальных тем, так что говоря о «знании» ветхозаветного человека, мы говорим, в сущности, о всей совокупности его представлений, в связи с чем в работе так или иначе необходимо будет коснуться практически всех основных тем библейской науки. Однако говоря о «знании», мы имеем в виду прежде всего *характер* восприятия: это позволит нам затронуть большую часть вопросов только вскользь, останавливаясь только на том, каким образом они составляют предмет знания для ветхозаветного человека.

Материалом для исследования в данной работе служат две первые части канона Еврейской Библии — Пятикнижие и книги Пророков. Такой выбор требует пояснений. Еврейская Библия представляет собой собрание из тридцати шести книг, имеющих различные жанровые и тематические особенности и возникших в разное время. Столь большой объём текстов требует при анализе ограничивать себя их частью. При этом за основу может быть взят либо хронологический, либо жанровый критерий.

Говорить о хронологии применительно к библейскому тексту достаточно сложно. В современной библеистике существует определённый консенсус в этой области, однако разброс мнений достаточно велик. Необходимо учитывать и тот факт, что книги, входящие в состав Еврейской Библии, до принятия окончательного вида, несомненно, прошли длительный путь формирования и переработки, в связи с чем при их датировке с большей или меньшей долей уверенности может быть установлено только время сложения *окончательной* формы текста (или его частей), но время появления отдельных материалов, которые он использует, можно указывать в лучшем случае гипотетически.

Жанровый критерий также достаточно проблематичен. В Еврейской Библии мы находим только один жанр, прямо связанный с проблемой знания, — литература премудрости (книги Притч, Иова, Экклесиаст и некоторые псалмы, а также не входящие в канон книги Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса сына Сирахова, или бен Сиры). Однако литература премудрости представляет собой особенное явление, требующее специального и подробного рассмотрения, и оно достаточно

хорошо изучено⁵, чтобы мы могли опираться здесь на основные результаты исследований, не обращаясь специально к этой области. Литература премудрости, кроме того, рассматривает вопрос о знании под своим углом зрения, обусловленном её «местом в жизни»: в центре её внимания стоят практические жизненные наставления, воспитание читателей/слушателей, то есть проблема не столько знания, сколько правильного поведения⁶.

Всё это, несомненно, имеет отношение к вопросу о знании, однако литература премудрости потребовала бы рассмотрения её стилистических особенностей, а также связанной с ней литературы эпохи эллинизма, что увеличило бы объём данного исследования в несколько раз. Говорить же о «знании» вне литературы премудрости представляется достаточно обоснованным: в Пятикнижии и книгах Пророков проблема знания раскрывается в двух основных областях — закона и истории, которые если и не полностью отсутствуют в литературе премудрости, то находятся в ней на периферии. Всё это позволяет обособить литературу премудрости в самостоятельную тему, которая оставляет место для размышления о проблеме знания за её пределами.

В связи с этим, поскольку и хронологический, и жанровый критерии не дают нам прочного основания для обособления материала исследования, был избран другой путь, связанный с составом канона Танаха. Сам феномен канона и его формирование будут рассмотрены позднее, здесь же только можно отметить, что ограничение себя двумя первыми частями канона Еврейской Библии при рассмотрении темы знания позволяет ограничить себя также и в хронологическом, и в жанровом отношении. С точки зрения истории библейских текстов время их канонизации служит также и моментом окончания процесса «роста» текста и начала процесса его «передачи» (трансмиссии), а это даёт право отделить две первые части канона, которые в целом складываются к III в. до н. э., от эпохи эллинизма и обширной литературы интертестаментального периода. С другой стороны, в третью часть

5 Наиболее полное и практически ставшее классическим исследование феномена «премудрости» и связанного с ним жанра «литературы премудрости» — книга Герхарда фон Рада «Мудрость в Израиле» (*Weisheit in Israel*), вышедшая в 1970 г. См. также библиографию в Müller H.-P., Krause M. חכמה // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart; Berlin; Köln, 1977. Bd. 2. Sp. 920–944.

6 Назначение этого жанра практических наставлений Г. фон Рад видит в Притч. 1, 5, где говорится об искусстве לִלְמַד, которое фон Рад переводит как «искусство кормчего» (*Steuermannkunst*), помогающее пройти через «хаос жизни» (*Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. 10. Auflage. München, 1992. Bd. 1. S. 434*).

канона (Писания) входят и книги премудрости⁷, и отделение этой части даёт нам возможность оставить за скобками данное явление. Это, разумеется, не означает, что тексты Писаний будут полностью исключены из работы, однако основное внимание в ней будет уделено текстам Пятикнижия и книг Пророков.

Следует добавить, что при рассмотрении еврейского текста за основу было взято 5-е издание «*Biblia Hebraica Stuttgartensia*» (1997 г.; далее — BHS). Все переводы еврейских отрывков, которые приводятся в работе, сделаны автором⁸. При анализе еврейского текста использовался прежде всего критический аппарат BHS. В работе также привлекаются основные древние переводы библейского текста на греческий (Септуагинта), сирийский (Пешитта) и латинский (Вульгата) языки.

2. История изучения

Размышление об особенностях «знания» ветхозаветного человека может быть в той или иной мере связано со всей историей осмысления и комментирования Еврейской Библии⁹. Новый период начинается с возникновением так называемого «библейского богословия» в рамках зародившегося в XVI в. движения протестантизма¹⁰. Протестантское «библейское богословие» провозгласило принцип такого исследования библейского текста, которое основывается *только* на самом тексте (принцип «*sola Scriptura*»), то есть с необходимостью привлекло внимание к особенностям

- 7 Некоторые исследователи не ограничивают «литературу премудрости» только третьей частью канона Еврейской Библии и обнаруживают элементы «направления» этой литературы в Пятикнижии (*Steck O. H. Der Kanon des hebräischen Alten Testaments: Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive // Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre: Festschrift W. Pannenberg / hrsg. von J. Rohls, G. Wenz. Göttingen, 1988. S. 231–252*). Г. фон Рад относил к этому «направлению» историю Иосифа (Быт. 37–50) (*Rad G., von. Weisheit in Israel. S. 67f*). Её влияние прослеживают в истории рая (сада Эден: Быт. 2–3).
- 8 При этом принимались во внимание Синодальный перевод, перевод Пятикнижия И. Ш. Шифмана и перевод Российского библейского общества.
- 9 Её начало находится уже в тексте самой Еврейской Библии (ср.: *Fishbane M. Inner-Biblical Exegesis // Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages. Part 1: Antiquity / ed. by M. Sæbø. Göttingen, 1996. S. 33–48*), в древнейших переводах (прежде всего в Септуагинте) и в сочинениях интертестamentарного периода (Филон, Иосиф Флавий, рукописи Мёртвого моря и т. д.).
- 10 *Zimmerli W. Biblische Theologie I // Theologische Realenzyklopädie / hrsg. von G. Krause, G. Müller. Berlin; New York, 1980. Bd. 6. S. 426.*

словоупотребления в нём и связанного с этим мировоззрения. При этом, однако, Ветхий Завет рассматривался только в его отношении к Новому и толковался по преимуществу из перспективы последнего. Тем не менее импульс «библейского богословия» дал начало исследованию исторического контекста Ветхого Завета, а позднее и так называемой «исторической критике» (одним из основоположников которой можно считать Б. Спинозу¹¹). Последняя начинает развиваться с XVIII в. (труды Астриюка, Де Ветте, Эвальда и др.) и так или иначе затрагивает вопросы о «знании» в Еврейской Библии в комментариях к отдельным библейским отрывкам¹².

Первой попыткой систематического анализа темы «знания» в Еврейской Библии становится вышедшая в 1908 г. статья Э. Баумана «*ויד* и его производные»¹³. Хотя Бауман ограничивает себя исследованием только одного корня (который, правда, занимает центральное положение в разговоре о «знании»), он приходит к очень важным заключениям относительно вопроса о «знании» в целом. Он полагает, что центральное значение корня *ויד* и его производных составляет отнюдь не информативное «знание о чём-то», но прежде всего *отношение* к предмету знания и живая связь с ним.

Бауман отмечает особое место проблемы знания в книгах Пророков — тема, которая становится предметом двух исследований, вышедших в последующие годы. Одним из них была монография 1923 г. «Познание Бога у письменных пророков» Д. Хенела¹⁴. В ней автор исследует основные «формы восприятия», которые мы встречаем в книгах Пророков. Этой же теме посвящено вышедшее в Осло в 1941 г. исследование С. Мовинкеля «Познание Бога у ветхозаветных пророков»¹⁵.

В 1941 г. была опубликована статья В. Райса «“Не знать Бога” в Ветхом Завете»¹⁶. В ней Райс анализирует основные выражения, которые сопровождают указание на «незнание» в Ветхом Завете, и сам

11 Ср. высказывания еврейского философа XVII в. Б. Спинозы: «Всё познание Писания должно заимствоваться из него самого», в связи с чем необходимо обращать внимание на «природу и свойства языка, на котором книги Писания были написаны» (*Спиноза Б. Богословско-политический трактат* / пер. с лат. М. Лопаткина. Минск, 1998. С. 173).

12 Ср. размышление Ю. Вельгаузена о выражении «знание добра и зла» в Быт. 3: *Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin, 1905. S. 299–301.

13 *Baumann E. ויד und seine Derivate* // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1908. Bd. 28. S. 22–41, 110–143.

14 *Hänel J. Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*. Berlin; Stuttgart; Leipzig, 1923.

15 *Mowinkel S. Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*. Oslo, 1941.

16 *Reiss W. «Gott nicht kennen» im Alten Testament* // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1940–1941. Bd. 58. S. 70–94.

феномен «незнания», который является не просто обратной стороной «знания», но раскрывает последний в новом свете.

В 1951 г. выходит в свет работа Й. Боттервека «“Знать Бога” в словоупотреблении Ветхого Завета»¹⁷, которая представляла собой переработанный вариант его докторской диссертации, защищённой чуть ранее в университете Бонна. Несмотря на то, что в заглавии говорится об общем «словоупотреблении», в действительности автор ограничивается, как и Э. Бауман и большинство исследователей, только корнем *יָדָע*. В работе приводится большое количество примеров, которые соседствуют с выводами самого общего характера. В целом для автора выражение «знание Бога» в Ветхом Завете представляется практически полным синонимом понятия «религия». Й. Боттербек также является автором короткой и очень содержательной статьи (1982 г.), посвящённой корню *יָדָע*, в третьем томе «Богословского словаря Ветхого Завета», где он подвёл основные итоги исследований на тот момент¹⁸.

В 1952 г. Т. Боман выпустил ставший классическим труд «Еврейское мышление в сравнении с греческим»¹⁹. Хотя Боман прямо не рассматривает древнееврейскую лексику, связанную со «знанием», он затрагивает ряд вопросов, имеющих отношение к теме нашей работы.

Через три года в 1954 г. была опубликована монография В. Циммерли «Знание Бога по Книге пророка Иезекииля»²⁰, которая была посвящена исследованию основных форм и истоков так называемой «формулы знания» в Книге пророка Иезекииля. При этом автор предлагает ряд наблюдений, касающихся общей природы знания в Еврейской Библии. Циммерли также принадлежит короткая статья 1974 г. «Истоки богопознания в Ветхом Завете»²¹.

В 1968 г. выходит книга Р. Дентана «Знание Бога в Древнем Израиле»²². Автор рассматривает выражение «знание Бога» как сино-

17 Botterweck G. J. «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Bonn, 1951. (Bonner biblische Beiträge; Bd. 2).

18 Botterweck G. J. *יָדָע* // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1982. Bd. 3. Sp. 479–512.

19 Boman Th. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. 4. Auflage. Göttingen, 1965.

20 Zimmerli W. Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel: Eine theologische Studie. Zürich, 1954.

21 Zimmerli W. Die Quellen der alttestamentlichen Gotteserkenntnis // Theologie und Wirklichkeit: Festschrift für W. Trillhaas zum 70. Geburtstag / hrsg. von H. W. Schütte, F. Wintzer. Göttingen, 1974. S. 226–240.

22 Dentan R. C. The Knowledge of God in Ancient Israel. New York, 1968.

ним «религии» (ср. Боттервек). Книга Дентана становится последней полноценной монографией, посвящённой теме «знания» в Еврейской Библии. После неё появляется ряд статей, которые рассматривают отдельные вопросы и пассажи, имеющие отношение к нашей теме.

Выше уже отмечалась статья Й. Боттервека в «Богословском словаре Ветхого Завета». В 1933 г. в первом томе «Богословского словаря Нового Завета» вышла статья Р. Бультмана о глаголе *γινώσκω* и одно-коренных ему словах, в которой он посвящает отдельный параграф значению этого глагола в Септуагинте и стоящему за ним еврейскому глаголу *יָדַע*²³. Обзор Бультмана интересен прежде всего тем, что автор сравнивает ветхозаветное словоупотребление с текстами Нового Завета, сочинениями гностиков и раввинистическими текстами.

Среди многочисленных статей, посвящённых проблеме знания в Книге пророка Осии, особое место занимает статья Г.-В. Вольфа 1953 г. «“Знание Бога” у Осии как прообраз богословия»²⁴. Статья вызвала широкий резонанс и стала поводом к оживлённой дискуссии, о содержании которой будет подробнее сказано в соответствующем разделе.

Также необходимо упомянуть ещё одну статью, содержание которой выходит за рамки узкой тематики — это статья 1977 г. И. Л. Зелигмана «Познание Бога и историческое сознание в древнем Израиле»²⁵. Автор делает в ней важнейшие обобщения, касающиеся связи знания и зрительного восприятия в Еврейской Библии.

Выше отмечалась тесная связь проблемы знания в Еврейской Библии с темой «мудрости». Работы, посвящённые теме «мудрости» и литературе премудрости в Ветхом Завете, чрезвычайно многочисленны, и все они в той или иной мере затрагивают проблему знания. Однако в большей части этих работ она рассматривается в связи с жанром практических жизненных наставлений, который главенствует в литературе премудрости и который только отчасти имеет отношение к теме нашего исследования.

Тем не менее среди огромного объёма монографий и сборников работ, посвящённых теме премудрости в Еврейской Библии, следует особенно отметить две книги, в которых специальное внимание уделено проблеме знания в целом. Она, несомненно, занимает важнейшее место

23 *Bultmann R.* γινώσκω // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / hrsg. von G. Kittel. Stuttgart, 1957. Bd. 1. Sp. 688–719.

24 *Wolff H. W.* «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie // Evangelische Theologie. 1952–1953. Bd. 12. S. 533–554.

25 *Seeligmann I. L.* Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel // Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift W. Zimmerli. Göttingen, 1977. S. 414–445.

в книге Г. фон Рада «Мудрость в древнем Израиле»²⁶, который также уделяет ей внимание в двухтомном «Богословии Ветхого Завета»²⁷. В частности, фон Рад впервые, насколько об этом можно сейчас судить, указал на то, что знание о Боге в Еврейской Библии неразрывно связано с историческими представлениями.

Второе исследование также в основном посвящено литературе премудрости, однако выходит за рамки этой темы — это изданная в 1998 г. монография Д. Креншоу «Образование в древнем Израиле»²⁸.

Автору данной статьи не известно об исследованиях в отечественной библейской науке, имеющих прямое отношение к теме данной работы. Можно отметить только отдельные высказывания в трудах И. Ш. Шифмана, И. М. Дьяконова и И. Р. Тантлевского, которые в дальнейшем будут упомянуты в этой статье.

Из всех перечисленных исследований только несколько ставят вопрос о самом феномене знания в Еврейской Библии. Основная их часть либо представляет собой филологические исследования, которые ограничивают себя определённым кругом лексики (при этом на первом плане оказывается глагол *וַיֵּד*) и не выходят к решению общих вопросов (в частности, Р. Бультман²⁹). Другая группа исследователей ставит общий вопрос о природе ветхозаветного знания, однако при этом в основном отходят от рассмотрения конкретного языкового материала и лишают себя тем самым «голоса» самого еврейского текста (в частности, Й. Боттервек, Д. Хенел, Р. Дентан и другие). Исключениями на этом фоне служат исследования В. Райса, В. Циммерли, И. Зелигмана и некоторых других, на которые работа будет во многом опираться.

Для рассмотрения феномена знания в Еврейской Библии необходимо, прежде всего, обратиться к тому, в каких выражениях сам библейский текст говорит о знании. В то время как практически все (за исключением, возможно, только В. Райса и В. Циммерли) исследователи ограничивали себя глаголом *וַיֵּד* и его производными³⁰, еврейский текст предлагает гораздо более многообразный набор языковых средств, который будет рассмотрен ниже.

26 Rad G., von. Weisheit in Israel. Neukirchen, 1970.

27 Rad G., von. Theologie des Alten Testaments. 10. Auflage. München, 1992–1993. Bd. 1–2.

28 Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence. Doubleday, 1998.

29 Ср. также: Shupak N. Where Can Wisdom Be Found? The Sages Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. Göttingen, 1993.

30 Ср.: Botterweck G. J. «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments. S. 9; Bultmann R. γινώσκω // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / hrsg. von G. Kittel. Stuttgart, 1957. Bd. 1. Sp. 688–719; Marböck J. Erkennen (AT) // Bibeltheologisches Wörterbuch / hrsg. von J. B. Bauer. 4. Auflage. Graz; Wien; Köln, 1994. Sp. 136–138.

3. Лексический обзор

3.1. Глаголы

Наиболее употребимым в выражении представлений о знании служит глагол וָדַע в различных породах. Для древнееврейского языка в той форме, в какой он дошёл до нас в библейских текстах, корень וָד является непроизводным³¹. В 30–40 гг. английский учёный Д. У. Томас в серии статей предпринял попытку связать древнееврейский корень с похожим арабским корнем $\text{w d}^{\prime}$ — «быть спокойным, пребывать в неподвижности»³². Эти попытки не внесли полной ясности в этимологию слова, и сделанные предположения нуждаются в дальнейшем обосновании³³. Однако в своих работах Д. У. Томас предложил новые лексические параллели в арабском языке, которые могли прояснить ряд библейских пассажей³⁴, где глагол וָד вызывал трудности для понимания и перевода³⁵. В BHS мы встречаем 1058 случаев использования глагола וָד

- 31 Ср., однако, предположение Й. Хенела: «Не исключено, что וָד происходит... от слова $\text{דָּעַ$ » (*Hänel J. Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten. S. 225, Anmerkung 2; ср.: Botterweck G. J. «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments. S. 15).*
- 32 *Thomas D. W. The Root וָד in Hebrew // Journal of Theological Studies. 1934. Vol. 35. P. 298–301.*
- 33 См.: *Johnstone W. YD' II, «Be humbled, humiliated»? // Vetust Testamentum. 1991. Vol. 41. P. 49–63; Emerton J. A. A Consideration on Some Alleged Meanings of yd' in Hebrew // Journal of Semitic Studies. 1970. Vol. 15. P. 145–180.* См. также критику метода Томаса П. Экройдом: *Ackroyd P. R. Meaning and Exegesis // Words and Meaning: Essays Presented to D. W. Thomas. Cambridge, 1968. P. 1–14.*
- 34 В первую очередь, это касалось: Быт. 18, 21; Исх. 2, 25; 3, 7; Суд. 8, 16; 16, 9; 1 Цар. 2, 12; 6, 3; 21, 3; 22, 6; Исх. 8, 9; 9, 8; 53, 3.11; Иер. 2, 16; 14, 18; 15, 12; 24, 1; 31, 19; Иез. 19, 7; Ам. 3, 3; Ос. 6, 3; 9, 7; Дан. 12, 4; Иов. 20, 20; Притч. 10, 9 и ряда мест из Псалмов (см.: *Barr J. Comparative Philology and the Text of the Old Testament. Eisenbrauns, 1987. P. 19ff; Johnstone W. YD' II, «Be humbled, humiliated»? P. 59–60; Botterweck G. J. וָד. Sp. 483).*
- 35 Некоторые результаты его исследований были приняты и нашли отражение в последнем издании словаря древнееврейского и арамейского языка Ветхого Завета под редакцией Л. Кёллера и В. Баумгартнера. В нём выделяются три (омонимичных) глагола וָד , первый из которых наделяется общим значением «знать», второй связывается с арабским глаголом wada'a в значении «класть», третий — с угаритским глаголом yz' в значении «страдать» (*Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / ed. and trans. by M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln, 1994–2000. P. 390–392; далее — KBL).* Другие словари продолжают объединять все случаи употребления корня וָד в одно словарное гнездо (*Gesenius W. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / bearb. von F. Buhl. 17. Auflage. Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1962. S. 287–288; Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius as translated by E. Robinson. Oxford, 1999 (1906). P. 393–396).*

в различных породах и производных от него слов, а также 51 случай использования соответствующего корня в арамейских частях Библии³⁶. Корень ׁט встречается практически во всех книгах Ветхого Завета, за исключением книг пророков Авдия и Аввакума, Плач и Есфирь. Глагол ׁט используется в Qal, Niphal, Piel, Pual, Hiphil, Hophal и Hithpaal.

Вторым по частоте использования выступает глагол ׁב ³⁷. Его основное значение — «быть внимательным, обращать внимание»³⁸. Глагол используется в породах Qal, Niphal, Polel, Hiphil и Hithpolel. Из примерно 250-ти случаев его использования только 33 приходятся на Пятикнижие и книги Пророков³⁹. В литературе премудрости он используется как почти полный синоним глагола ׁט (выступая при этом в одинаковом значении «познавать» в породах Qal и Hiphil).

Глагол ׁל в породе Hiphil имеет значение «понимать, осознавать»⁴⁰. Помимо древнееврейского, он встречается только в арамейском и сирийском языках⁴¹. Из 58-ми случаев использования глагола ׁל в породе Hiphil только 19 относятся к первой и второй части канона⁴². В форме причастия глагол ׁלִּי используется 13 раз в Псалтыри как технический термин, обозначающий вид псалмов.

Глагол ׁפ и производные от него в Пятикнижии и Пророках сближаются по значению с глаголами ׁט и ׁב в смысле «практического

36 *Lisowsky G.* Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. 3. Auflage. Stuttgart, 1993. S. 368–369, 572–580.

37 Форма глагола, по всей видимости, является производной от предлога ׁב (конструктивная форма ׁבֵּין), имеющего значение «между», «посреди».

38 *Schmid H. H.* ׁבֵּין // Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von E. Jenni. 5. Auflage. Gütersloh, 1994. Bd. 1. Sp. 305–308.

39 *Lisowsky G.* Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. S. 211–213; *Schmid H. H.* ׁבֵּין . S. 306.

40 По-видимому, глагол следует рассматривать как непроизводный, а существительное ׁלֵּל как образованное от него (см.: *Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 1328; обратную связь предлагает *Koenen K.* ׁלֵּל // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1993. Bd. 7. Sp. 781–795).

41 В арамейских частях Библии он встречается один раз в Дан. 7, 8 (в породе Hithpaal) в значении «воспринял, увидел». В так называемом «имперском» арамейском языке он представлен в «Учении Ахикара» (гл. 147; см.: *Ahikar* / trans. and int. by J. M. Lindenberger // The Old Testament Pseudepigrapha / ed. by J. H. Charlesworth. New York, 1985. Vol. 2. P. 504) в породе Ithpeal в значении «обдумывать» или «увидеть». В сирийском языке он используется в породе Pael в значении «сообщать» и в Ethpeal и Ethpaal в значении «понимать, воспринимать» (*Payne Smith R.* A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus / ed. by J. Payne Smith. Oxford, 1967. P. 377).

42 *Lisowsky G.* Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. S. 1374.

знания, понимания». Глагол используется по преимуществу в третьей части канона и выступает важнейшим понятием литературы премудрости.

К этим глаголам приближается по значению ряд глаголов *зрительного восприятия*. Среди них центральное место занимает הָרָא , который имеет основное значение «видеть», однако может выступать и в значении «познавать, узнавать» (прежде всего в породе Qal). В породе Niphal его смысл — «делать видимым» и как производное от этого — «сообщать» (ср. Niphal, Pual и Hophal).

Синонимом הָרָא служит глагол הִרְאָה , субъектом которого в основном выступают Бог или пророки. Глагол הִרְאָה используется в первых двух частях канона только в породе Qal и в основном в пророческой литературе⁴³.

Глагол הָיָה в Пятикнижии (см. особенно Быт.) выступает в значении «видеть», в литературе Писаний (особенно в Псалтири и Книге Иова) он приобретает общий смысл «знать, узнавать», в котором элемент зрительного восприятия практически отсутствует⁴⁴.

Глагол הִשָּׁה в породе Qal также может иметь значение «наблюдать, смотреть за кем-то, присматривать» и выражает «заинтересованное» наблюдение за предметом.

Некоторые похожие по значению выражения мы находим в сочетаниях различных глаголов с существительным לֵב , «сердце, разум», прежде всего выражения $\text{לֵבָא לְהִשָּׁה} \setminus \text{לֵבָא לְהִרְאָה}$ и $\text{לֵבָא לְהִשָּׁה} \setminus \text{לֵבָא לְהִרְאָה}$, «обращать внимание на что-то», которые предполагают в первую очередь способность (или неспособность) увидеть что-то, хотя в некоторых случаях они могут относиться к тому, что человек способен слышать.

В значении «осматривать» в смысле «проверять» выступает также глагол בָּחַן в породе Qal⁴⁵. Поскольку результат этой проверки в основном оказывается отрицательный и это вызывает неудовольствие проверяющего, постольку в качестве одного из значений глагола закрепилось — «призывать к ответу, наказывать».

43 Lisowsky G. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. S. 471–472. Некоторые исследователи рассматривают его как своеобразный *terminus technicus* для обозначения пророческого знания (Jepsen A. הָרָא // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1977. Bd. 2. Sp. 822–835).

44 Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 699–700.

45 Исходное значение глагола остаётся предметом спора, однако наиболее вероятно, что им следует признать — «внимательно осматривать» (André G. בָּחַן // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1987. Bd. 6. Sp. 708–723; Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 955).

При обозначении *восприятия на слух* основную роль играет глагол שָׁמַע, который встречается во всех частях Еврейской Библии и всех без исключения книгах⁴⁶ и используется преимущественно в породах Qal, Niphal и Hiphil. Его поэтическим синонимом служит глагол שָׁמַע, производный от существительного שָׁמַע «ухо», который выступает (только в породе Hiphil) в основном параллельно с глаголом שָׁמַע в начале поэтических текстов. Также в поэтических текстах используется по преимуществу глагол שָׁמַע, который в породе Hiphil имеет значение «слушать, воспринимать на слух».

Глагол שָׁמַע имеет основное значение «воспринимать на вкус», переносное — «понимать, осознать». В последнем смысле он используется только в двух случаях, которые относятся к книгам Писаний.

Ряд глаголов указывает на *опытное* знание, познание объекта через опыт обращения с ним. Глагол שָׁמַע в породе Qal имеет значение «испытывать, подвергать проверке» и используется в прямом смысле применительно к проверке ценных металлов (как синоним глагола שָׁמַע). Однако в абсолютном большинстве случаев (23 из 24) он указывает на знание о человеке, его истинных или тайных замыслах через испытание, проверку⁴⁷.

Его синонимом выступает глагол שָׁמַע в породе Piel. Большинство случаев его использования приходится на Второзаконие и зависимую от него литературу (22 случая из 36⁴⁸).

В значении «испытания» как «изучения, исследования» выступает глагол שָׁמַע. Он используется в породах Qal (22 примера), Niphal (4) и Piel (1). По значению он близок к глаголам из предыдущей группы, в особенности שָׁמַע.

Стремление к опытному знанию выражается прежде всего с помощью глагола שָׁמַע. Его основным значением, предположительно, является «искать»⁴⁹. С помощью глагола שָׁמַע в Танахе передаётся очень большой спектр человеческих эмоций и интересов. В более поздних библейских текстах (например, в Книге Ездры) глагол всё чаще используется в значении «изучать, исследовать» (особенно применительно к изучению

46 Lisowsky G. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. S. 1464–1473.

47 Ibid. S. 207.

48 Ibid. S. 932.

49 Wagner S. דָּרַשׁ // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G.J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1974. Bd. 2. Sp. 313–329; Gertner M. Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1962. Vol. 25. Part 1. P. 1–27.

Торы), а в постбиблейскую эпоху он окончательно утверждается в нём⁵⁰. Похожий спектр значений мы встречаем также у глагола *שָׁקַל*, который используется в Танахе только в породах Piel и Pual⁵¹.

Среди глаголов, обозначающих *размышление, обдумывание*, сопровождающих процесс познания, центральное место занимает глагол *שָׁחַק*⁵². Значение «считать», которое проявляет себя в породах Piel и Niphal, сближает его с глаголами *קָרַב* и *כָּנַן* (см. выше), а также *סָפַר* и *מָנָה*, однако, как полагают исследователи, это единственный глагол, имеющий смысл технически-рационального акта счёта⁵³. Производным от этого служит значение «ценить, оценивать что-то или кого-то», «признавать за кем-то его заслуги» и тому подобное. Второе основное семантическое поле глагола — «рассчитывать, планировать, замышлять», которое по преимуществу имеет негативный оттенок, если субъектом выступает человек⁵⁴.

Тот же негативный оттенок присутствует в глаголе *חָשַׁב*, когда он используется для обозначения «замыслов» человека. Общее нейтральное звучание имеет глагол *חָזַן*. Он совмещает в себе значения «размышлять, планировать» и «советовать» (в породе Qal) и используется по преимуществу в контексте политического управления, когда речь идёт о решениях царя и советах, которые он принимает (особенно это характерно для исторических книг), однако может служить обозначением замыслов и любого другого человека. Обращение за советом передаётся

50 Gertner M. *Terms of Scriptural Interpretation*. P. 6–9. Cp.: Stemberger G. *Introduction to the Talmud and Midrash* / trans. and ed. by M. Bockmuehl. Edinburgh, 1996. P. 234.

51 К этой группе глаголов примыкают также два слова, имеющие достаточно специальное значение. Один из них, глагол *כָּנַן*, обозначает такую «проверку» объектов, которая определяет их объём и количество, рассчитывает их (в породах Piel, Pual и Niphal). Переносный смысл «проверять внутреннее состояние человека» он получает в породе Qal и используется только в книгах Писаний. Второй глагол *קָרַב* относится к культовой практике и означает проверку правильности принесения жертвоприношений. Он используется только в породе Piel и встречается всего девять раз во всём Танахе. В книгах Писаний он имеет переносное значение — «размышлять созерцая» (Koehler L., Baumgartner W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. P. 151).

52 Зейбольд выделяет в нём два «конституирующих момента» — счёта и планирования, которые могут быть объединены третьим значением глагола «ткать, сопрягать», т. е. в основании его находится идея «соединения» разнородных составляющих, которая находит выражение, во-первых, в счёте, а во-вторых, в планировании как сопряжении различных явлений (Seybold K. *חָשַׁב* // *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1982. Bd. 3. Sp. 243–261).

53 Ibid. Sp. 247.

54 Ibid. Sp. 249.

также с помощью глагола לָמַד , в основном выступающего в значении «спрашивать, стремиться узнать».

Основное значение «размышлять, обдумывать» имеет глагол זָכַר , который принято переводить как «помнить». Однако в большом количестве случаев речь идёт о размышлении не о событиях прошлого, а о настоящем. Тогда же, когда речь идёт о прошлом, о нём также «вспоминается» как о чём-то, важном для настоящего момента⁵⁵. Глагол זָכַר используется в породах Qal, Niphal и Hiphil.

Значение «размышлять» имеют и глаголы הָגָה (в двух примерах говорится о «размышлении» над Торой, сопровождающемся тихим чтением текста) и פָּחַד (встречается только один раз).

В представлении об обучении, наставлении⁵⁶, то есть передаче знания⁵⁷, основное положение занимают глаголы לָמַד и יָרָה в породе Hiphil. Первый используется в породах Qal («учить, изучать»), Pual («быть наученным») и Piel («обучать»), причём в породе Piel он встречается в основном во Второзаконии, у Иеремии и в Псалтыри. Второй глагол⁵⁸ является однокоренным с центральным для Танаха понятием הוֹרָה — «учение, наставление».

В значении «обучать» может выступать также глагол יָסַר в породах Qal и Piel. В качестве его основного значения служит представление о наказании⁵⁹. Близкий смысл несёт в себе глагол זָהַר II в KBL). В породе Hiphil он имеет значение «наставлять» с оттенком «предостерегать»,

55 Clements R. E. זָכַר // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1974. Bd. 2. Sp. 571–599.

56 Обзор терминов, выражающих представление об обучении в Еврейской Библии, см. в: Crenshaw J. L. Education in Ancient Israel. P. 205–219; Rad G., von. Weisheit in Israel. S. 75ff.

57 Значение передачи знания могут иметь также глаголы, перечисленные выше, когда они используются в каузативной породе Hiphil и (в меньшей степени) в Piel. Поскольку передача знания от человека к человеку происходит по преимуществу путём устного сообщения, значение «передавать знание» могут иметь глаголы נָדַר , אָמַר (в породе Hiphil) и סָפַר (в породе Piel), означающие «говорить, сообщать».

58 KBL выделяет три корня יָרָה с различными значениями (Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 531; ср.: Lisowsky G. Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. S. 678–679). Словарь Гезениуса предлагает объединять их в одно словарное гнездо, утверждая, что для выделения трёх корней нет достаточных оснований (Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. P. 434–435).

59 Из 31 случая использования его в породах Qal и Piel только в 7 он выступает прямо в значении «обучать» (по преимуществу это примеры из Писаний), во всех остальных случаях говорит о наказании и обучении через наказание (в особенности это касается обучения детей).

«предупреждать» и встречается 13 раз, из которых 10 раз в Книге Иезекииля⁶⁰.

3.2. Существительные

Основное производное существительное от נָתַן — נָתַן ⁶¹. Также существуют формы נָתַן , נָתַן и נָתַן , которые используются достаточно редко (последние две только в книгах Писаний).

От глагола בִּין образованы два основных производных существительных — בִּינָה и תְּבִינָה , которые служат указанием прежде всего на *способность* понимания.

Производное от глагола שָׁלַל существительное שָׁלָל встречается только один раз в книгах Пророков, остальные случаи его использования приходятся на Писания.

Также в основном в литературе премудрости (Писания) используется и существительное מַדְבָּר . В Пятикнижии и Пророках оно в основном имеет значение «практического знания», знания своей профессии (особенно это касается книг Исход, Самуила и Царей), и только в нескольких примерах может быть переведено как «мудрость»⁶².

В значении «мудрости» и «знания» используется также слово פָּחַד , производное от глагола פָּחַד , «бояться, испытывать страх». На первый

60 С этой группой также связаны два глагола, которые появляются в тексте Танаха лишь несколько раз. Глагол בָּרַר встречается в породе Piel 3 раза, из которых в одном случае имеет смысл «ясно излагать», а в двух других — «ясно написать». Глагол שָׁנַן (в KBL это שָׁנַן II) используется только один раз в породе Piel в значении «повторять, рецитировать» (Тору). Ряд глаголов, имеющих значение «наставлять, обучать», не используются в Пятикнижии и Книгах пророков, например, לָמַד («учиться» в Qal и «учить» в Piel).

61 В соответствии с выделением трёх омонимичных глаголов נָתַן KBL выделяет три производных от них существительных נָתַן (Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 228–229; остальные словари, соответственно, объединяют все три в одно, см., например, Gesenius W. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. S. 166) и наделяют значением «знание, понимание» только первое из них.

62 В близком к מַדְבָּר смысле «жизненной мудрости» выступает существительное חֵכְל , которое только два раза встречается в пророческих книгах (при этом Мих. 6, 9 представляет сложный в текстологическом отношении случай). В этом слове соединяются представления о «жизненной мудрости» и «благополучии» (ср. שָׁלַל в Hiphil). В рукописях Мёртвого моря (ср. CD 10, 3; 1QS 10, 24; 11, 6; The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation / ed. by J. H. Charlesworth. Vol. 1–6. Tübingen; Louisville, 1994–2002. Vol. 1. P. 46, 48. Vol. 2. P. 14) оно выступает как практически полный синоним слов נָתַן и מַדְבָּר .

план в нём выходит не собственно *знание* человека о Боге, но прежде всего соответствующее положение его перед Богом — такое положение, которое служит условием его знаний⁶³.

Среди существительных, связанных с восприятием через органы чувств, прямо указывает на сенсорное восприятие прежде всего существительное דַּעַ. Его основное значение — «вкус», а в переносном смысле он может также обозначать «восприятие, знание» в целом.

От глагола דָּעַ существует производное слово דַּעְמוֹשׁ, которое в библейском тексте используется в значении «нечто услышанное, новости». С отрицательной коннотацией оно может означать «слухи, пустые сплетни». В более поздний период понятие דַּעְמוֹשׁ приобретает значение «передаваемого знания, традиции» (в частности, в таком смысле оно используется уже в свитках Мёртвого моря, а также в арабском языке⁶⁴).

В значении «нечто увиденное», «видение» выступает существительное רָאוּ, производное от глагола רָאָה. Как и глагол, от которого он образован, термин רָאוּ относится прежде всего к пророкам и пророческому знанию, и в ряде случаев он уже не связан прямо с представлением о зрении, а имеет общий смысл «знание».

В значении «нечто увиденное» может выступать также существительное טָ, которое прежде всего относится к человеку, который был свидетелем тех или иных событий, однако по принципу метонимии это слово может быть отнесено к знанию об этих событиях.

Единственным существительным, образованным от глаголов со значением «исследовать», служит существительное חָקַ, производное от глагола חָקַה. Оно имеет общий смысл «исследование, изучение» и может метонимически переноситься на объект исследования, получая значение «нечто изученное, узнанное».

Среди существительных, имеющих отношение к размышлению, осмыслению, наиболее часто используются производные от глагола יָצַח существительные יָצָח (в словаре KBL יָצָח I) и מוֹצָח. Оба они имеют нейтральное значение «совет» и могут использоваться как в положительном, так и в отрицательном смысле.

В значении «план, замысел» используется также существительное מַחְשָׁבָה (в качестве варианта встречается форма מַחְשָׁבָה), производное от глагола חָשַׁב. Основным значением его выступает «мысль, помысел».

63 Fuchs H. F. דָּעַ // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1982. Bd. 3. Sp. 869–893.

64 Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 1555.

Второе значение — «намерение, план», которое, как и в случае с פָּזַז , может приобретать и положительное, и отрицательное звучание.

В основном в отрицательном смысле используется понятие מַזְמָה , производное от глагола זָמַן . В нескольких примерах оно выступает в нейтральном смысле «замысел» (прежде всего речь идёт о Боге), однако в большинстве примеров, связанных с планами людей, оно имеет отрицательную коннотацию. Из 19 примеров его использования только 4 относятся к книгам Пророков (все в Книге Иеремии; в Пятикнижии не встречается). В литературе премудрости оно используется в нейтральном смысле «знание, разумность» и выступает в качестве синонима לֵב .

Понятие מַחֲמָה выступает в текстах Пятикнижия и Пророков в отрицательном смысле «хитрость, лукавство» (2 случая), а в Писаниях — в значении «разумность, разумение» (3 примера и один по конъектуре, все в Книге Притчей).

Также необходимо упомянуть здесь существительное צָוָה , производное от глагола צָו «образовывать, формировать». Его основное значение, вытекающее из смысла глагола, — «форма, образ». Однако в четырёх случаях он выступает в специфическом значении «образ мыслей», «склонность»⁶⁵.

Важнейшими производными от глагола זָכַר служат существительные זִכְרֹן и זִכְרוֹן . Первое имеет значение «припоминание, упоминание» и чаще всего связано с упоминанием *имени* того или иного человека или места. Существительное זִכְרוֹן может иметь как отвлечённое значение «памяти», так и обозначать конкретные «памятные знаки».

Существительное לִמּוּד занимает, несомненно, центральное положение в представлении об обучении, передаче знания и традиции⁶⁶. С течением времени оно становится также обозначением первой части канона Еврейской Библии. Более конкретный смысл несёт в себе термин מִדְּבָר , который является производным от глагола דָּבַר I в KBL). Он связан в первую очередь с наказанием и практической тренировкой как способом обучения. Близким синонимом слову מִדְּבָר служит понятие קִלְקָל , производное от глагола לָקַח , «получать, принимать», которое только однажды встречается в Пятикнижии и один раз в книгах Пророков.

65 Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 429.

66 По мнению большинства учёных, оно является производным от глагола קָלַח III в KBL), хотя некоторые исследователи считают его заимствованным из аккадского языка (см.: Koehler L., Baumgartner W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. P. 1710).

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem / hrsg. von R. Gryson. 4. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Syriac Bible [Peshitta]. London: United Bible Societies, 1979.
- The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation / ed. by J. H. Charlesworth. Vol. 1–6. Tübingen: Mohr Siebeck; Louisville: Westminster John Knox Press, 1994–2002.
- Библия. Синодальный перевод. М.: РБО, 2000.
- Библия. Современный русский перевод. М.: РБО, 2011.
- Шифман И. Ш. Учение: Пятикнижие Моисеево. М.: Республика, 1993.

Литература

- Аржанов Ю. Н. Концепция познания в Пятикнижии и книгах Пророков. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Санкт-Петербургский государственный университет. СПб., 2004.
- Спиноза Б. Богословско-политический трактат / пер. с лат. М. Лопаткина. Минск: Литература, 1998.
- Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 195–258.
- Ackroyd P. R. Meaning and Exegesis // Words and Meaning: Essays Presented to D. W. Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. P. 1–14.
- Ahikar / trans. and int. by J. M. Lindenberger // The Old Testament Pseudepigrapha / ed. by J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1985. Vol. 2. P. 479–507.
- André G. תנ"ך // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1987. Bd. 6. Sp. 708–723.
- Barr J. Comparative Philology and the Text of the Old Testament. Winona Lake: Eisenbrauns, 1987.
- Baumann E. עבר and seine Derivate // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1908. Bd. 28. S. 22–41, 110–143.
- Boman Th. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Botterweck G. J. «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Bonn: Peter Hanstein, 1951. (Bonner biblische Beiträge; Bd. 2).
- Botterweck G. J. תנ"ך // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1982. Bd. 3. Sp. 479–512.

- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A.* A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius as translated by E. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1999 (1906).
- Bultmann R.* γινώσκω // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament / hrsg. von G. Kittel. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 1957. Bd. 1. Sp. 688–719.
- Clements R. E.* זכר // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1974. Bd. 2. Sp. 571–599.
- Crenshaw J. L.* Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence. New York: Doubleday, 1998.
- Dentan R. C.* The Knowledge of God in Ancient Israel. New York: Seabury Press, 1968.
- Emerton J. A.* A Consideration on Some Alleged Meanings of *yd'* in Hebrew // Journal of Semitic Studies. 1970. Vol. 15. P. 145–180.
- Fishbane M.* Inner-Biblical Exegesis // Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages. Part 1: Antiquity / ed. by M. Sæbø. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. P. 33–48.
- Fuchs H. F.* נָחַם // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1982. Bd. 3. Sp. 869–893.
- Gertner M.* Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1962. Vol. 25. Part 1. P. 1–27.
- Gesenius W.* Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / bearb. von F. Buhl. 17. Auflage. Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1962.
- Hänel J.* Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten. Berlin; Stuttgart; Leipzig: Verlag Kohlhammer, 1923.
- Jepsen A.* חָזַק // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1977. Bd. 2. Sp. 822–835.
- Johnstone W.* YD' II, «Be humbled, humiliated»? // Vetus Testamentum. 1991. Vol. 41. P. 49–63.
- Koehler L., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / ed. and trans. by M. E. J. Richardson. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994–2000.
- Koenen K.* שָׁכַח // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1993. Bd. 7. Sp. 781–795.
- Lisowsky G.* Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. 3. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Marböck J.* Erkennen (AT) // Bibeltheologisches Wörterbuch / hrsg. von J. B. Bauer. 4. Auflage. Graz; Wien; Köln: Verlag Styria, 1994. Sp. 136–138.
- Mowinckel S.* Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten. Oslo: Grondahl, 1941.
- Müller H.-P., Krause M.* חָזַק // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1977. Bd. 2. Sp. 920–944.
- Payne Smith R.* A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus / ed. by J. Payne Smith. Oxford: Clarendon Press, 1967.

- Rad G., von.* Theologie des Alten Testaments. 10. Auflage. München: Keiser Verlag, 1992–1993. Bd. 1–2.
- Rad G., von.* Weisheit in Israel. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1970.
- Reiss W.* «Gott nicht kennen» im Alten Testament // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1940–1941. Bd. 58. S. 70–94.
- Schmid H. H.* בִּינָה // Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von E. Jenni. 5. Auflage. Gütersloh: Keiser Verlag, 1994. Bd. 1. Sp. 305–308.
- Seeligmann I. L.* Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel // Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift W. Zimmerli. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977. S. 414–445.
- Seybold K.* חָכְמָה // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1982. Bd. 3. Sp. 243–261.
- Shupak N.* Where Can Wisdom Be Found? The Sages Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. Fribourg: University Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Steck O. H.* Der Kanon des hebräischen Alten Testaments: Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive // Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre: Festschrift W. Pannenberg / hrsg. von J. Rohls, G. Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. S. 231–252.
- Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash / trans. and ed. by M. Bockmuehl. Edinburgh: Clark, 21996.
- Thomas D. W.* The Root יָדַע in Hebrew // Journal of Theological Studies. 1934. Vol. 35. P. 298–301.
- Wagner S.* דָּרַשׁ // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, 1974. Bd. 2. Sp. 313–329.
- Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. 6. Aufl. Berlin: Reimer, 1905.
- Wolff H. W.* «Wissen um Gott» bei Hosea als Urform von Theologie // Evangelische Theologie. 1952–1953. Bd. 12. S. 533–554.
- Zimmerli W.* Biblische Theologie I // Theologische Realenzyklopädie / hrsg. von G. Krause, G. Müller. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980. Bd. 6. S. 426–455.
- Zimmerli W.* Die Quellen der alttestamentlichen Gotteserkenntnis // Theologie und Wirklichkeit: Festschrift für W. Trillhaas zum 70. Geburtstag / hrsg. von H. W. Schütte, F. Wintzer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. S. 226–240.
- Zimmerli W.* Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel: Eine theologische Studie. Zürich: Zwingli-Verlag, 1954.

The Concept of «Knowledge» in the Pentateuch and the Books of the Prophets

Part I: Background and Vocabulary

Yury N. Arzhanov

Doctor habilitatus

Researcher of Austrian Academy of Sciences

Dr. Ignaz Seipel-Platz 2, 1010 Vienna, Austria

yury.arzhanov@oeaw.ac.at

For citation: Arzhanov, Yury N. "The Concept of 'Knowledge' in the Pentateuch and the Books of the Prophets. Part I: Background and Vocabulary". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 105–131 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-105-131

Abstract. The article is considered as a first part in a series of publications focused on the concept of knowledge in the first two parts of the Old Testament canon, in the Pentateuch and the Prophets. It includes a general introduction in the topic and an overview of the scholarly literature dealing with it. The article also suggests a list of the main Hebrew terms dealing with various forms of knowledge, with its acquisition by means of sensation and learning. The Old Testament does not contain an abstract concept of knowledge. This turns out to be the main characteristic of the phenomenon of knowledge, which makes a decisive impact on our understanding of this phenomenon by means of a scholarly inquiry.

Keywords: Hebrew Bible, Pentateuch, Prophets, knowledge, acquisition of knowledge, learning.

References

- Ackroyd P. R. (1968) "Meaning and Exegesis". *Words and Meaning: Essays Presented to D. W. Thomas*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–14.
- André G. (1987) "פֶּקֶד", in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 6, col. 708–723.
- Arzhanov Ju. N. (2004) *Koncepcija poznanija v Pjatkizhii i knigah Prorokov* [The Concept of Knowledge in the Pentateuch and the Books of the Prophets]. PhD Thesis in Philology. Saint-Petersburg (in Russian).
- Barr J. (1987) *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Boman Th. (1965) *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Botterweck G. J. (1951) "Gott erkennen" im Sprachgebrauch des Alten Testaments. Bonn: Peter Hanstein (Bonner Biblische Beiträge; 2).
- Botterweck G. J. (1982) "שָׂדֶה", in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 3, col. 479–512.

- Brown F., Driver S. R., Briggs C. A. (1906, 1999) *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius as translated by E. Robinson*. Oxford: Clarendon Press.
- Bultmann R. (1957) “γινώσκω”, in G. Kittel (ed.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, vol. 1, col. 688–719.
- Charlesworth J. H. (1994–2002) (ed.) *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translation*, vol. 1–6. Tübingen: Mohr Siebeck; Louisville: Westminster John Knox Press.
- Clements R. E. (1974) “יָדָע”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 2, col. 571–599.
- Crenshaw J. L. (1998) *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence*. New York: Doubleday.
- Dentan R. C. (1968) *The Knowledge of God in Ancient Israel*. New York: Seabury Press.
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Emerton J. A. (1970) “A Consideration on Some Alleged Meanings of *yd’* in Hebrew”. *Journal of Semitic Studies*, vol. 15, pp. 145–180.
- Fishbane M. (1996) “Inner-Biblical Exegesis”, in M. Sæbø (ed.) *Hebrew Bible. Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. 1: From the Beginning to the Middle Ages. Part 1: Antiquity*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 33–48.
- Fuchs H. F. (1982) “יָדָע”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 3, col. 869–893.
- Gertner M. (1962) “Terms of Scriptural Interpretation: A Study in Hebrew Semantics”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. 25, part 1, pp. 1–27.
- Gesenius W. (1962) *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Auflage*, in F. Buhl (ed.). Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer.
- Gryson R. (ed.) (1994) *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem. 4. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Hänel J. (1923) *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*. Berlin; Stuttgart; Leipzig: Verlag Kohlhammer.
- Jepsen A. (1977) “יָדָע”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 2, col. 822–835.
- Johnstone W. (1991) “*YD’* II, ‘Be humbled, humiliated’?”. *Vetus Testamentum*, vol. 41, pp. 49–63.
- Koehler L., Baumgartner W., Richardson M. E. J. (eds.) (1994–2000) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Koenen K. (1993) “יָדָע”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 7, col. 781–795.
- Lindenberger J. M. (ed.) (1985) “Ahikar”, in J. H. Charlesworth (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, vol. 2, pp. 479–507.
- Lisowsky G. (1993) *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. 3. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Marböck J. (1994) "Erkennen (AT)", in J. B. Bauer (ed.) *Bibeltheologisches Wörterbuch. 4. Auflage.* Graz; Wien; Köln: Verlag Styria, col. 136–138.
- Mowinckel S. (1941) *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten.* Oslo: Grondahl.
- Müller H.-P., Krause M. (1977) "הכח", in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 2, col. 920–944.
- Payne Smith R. (1967) *A Compendious Syriac Dictionary. Founded upon the Thesaurus Syriacus.* Oxford: Clarendon Press.
- Rad G. von (1970) *Weisheit in Israel.* Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Rad G. von (1992–1993) *Theologie des Alten Testaments. 10. Auflage.* München: Keiser Verlag, vol. 1–2.
- Rahlf's A. (ed.) (1979) *Septuaginta. 2. Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Reiss W. (1940–1941) "'Gott nicht kennen' im Alten Testament". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 58, pp. 70–94.
- Schmid H. H. (1994) "בין", in E. Jenni (ed.) *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 5. Auflage.* Gütersloh: Keiser Verlag, vol. 1, col. 305–308.
- Seeligmann I. L. (1977) "Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel". *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift W. Zimmerli.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 414–445.
- Seybold K. (1982) "השב", in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 3, col. 243–261.
- Sheler M. (1994) "Fenomenologija i teorija poznavanja" ["Phenomenology and Epistemology"], in Sheler M. *Izbrannye proizvedenija [Selected Works].* Moscow: Gnozis, pp. 195–258 (in Russian).
- Shifman I. Sh. (1993) *Uchenie: Pjaticknizhie Moiseevo [Teaching: Pentateuch of Moses].* Moscow: Respublika (in Russian).
- Shupak N. (1993) *Where Can Wisdom Be Found? The Sages Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature.* Fribourg: University Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Spinoza B. (1998) *Bogoslovsko-politicheskij traktat [Theological and Political Treatise],* in M. Lopatkin (ed.). Minsk: Literatura (in Russian).
- Steck O. H. (1988) "Der Kanon des hebräischen Alten Testaments: Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive", in J. Rohls, G. Wenz (eds.) *Vernunft des Glaubens: Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre: Festschrift W. Pannenberg.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 231–252.
- Stemberger G. (1996) *Introduction to the Talmud and Midrash,* in M. Bockmuehl (ed.). Edinburg: Clark.
- Thomas D. W. (1934) "The Root ידע in Hebrew". *Journal of Theological Studies*, vol. 35, pp. 298–301.
- Wagner S. (1974) "דרש", in G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag Kohlhammer, vol. 2, col. 313–329.
- Wolff H. W. (1952–1953) "'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie". *Evangelische Theologie*, vol. 12, pp. 533–554.

- Zimmerli W. (1954) *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel: Eine theologische Studie*. Zürich: Zwingli-Verlag.
- Zimmerli W. (1974) "Die Quellen der alttestamentlichen Gotteserkenntnis", in H. W. Schütte, F. Wintzer (eds.) *Theologie und Wirklichkeit: Festschrift für W. Trillhaas zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 226–240.
- Zimmerli W. (1980) "Biblische Theologie I", in G. Krause, G. Müller (eds.) *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin; New York: W. de Gruyter, vol. 6, pp. 426–455.

ПРЕОБРАЖЕНИЕ: БОГОСЛОВИЕ И ИКОНОГРАФИЯ

Анатолий Алексеевич Алексеев

доктор филологический наук
профессор кафедры библеистики
Санкт-Петербургского государственного университета
199034, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7/9
alexeev.anatoly@gmail.com

Для цитирования: Алексеев А. А. Преображение: богословие и иконография // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 132–154. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-132-154

Аннотация

УДК 27-526.62 (27-562)

В статье рассматривается богословие Преображения. Отмечается богословская взаимосвязанность со сценами Крещения и Гефсиманского бдения, тождественность сцены Преображения у синоптиков с Прославлением в Евангелии от Иоанна. Если первое художественное изображение сцены в базилике св. Аполлинария (Равенна, Класе, ок. 549 г.) использует её для обобщённого богословского образа Иисуса средствами художественной аллегории, то следующее — в базилике монастыря св. Екатерины на Синае (ок. 565 г.) — стремится преодолеть символизм и аллегоризм средствами и приёмами иконописи.

Ключевые слова: богословие Преображения, Прославление (Ин. 12), христианская живопись, римские мозаики, Фавор и Синай, аллегория, символ.

Эпизод Преображения представлен в трёх синоптических евангелиях (Мк. 9, 2–13; Мф. 17, 1–8; Лк. 9, 28–36) и хорошо выделяется своим стройным сюжетом, цельностью и определённой независимостью от окружающего текста. Однако о смысле события приходится догадываться. Это явно эпифания, то есть явление или проявление божественного начала. Но под этим именем, или под именем теофании, Богоявления, у христиан известно совсем другое событие — Рождество, по восточному календарю празднуемое 6 января, то есть на 12 дней позже Рождества 25 декабря, праздника римского происхождения¹. Кроме того, эпифания как событие богоявления имеет две формы реализации — теофанию и апофеоз. Первая форма — это предоставляемая божеством возможность человеку видеть себя. Прямая теофания — событие весьма редкое даже для греко-римского язычества², где боги вовсе не гнушались появляться людям, но чаще принимали для этого какой-либо неожиданный и неузнаваемый облик. Точно также и в иудаизме Бог активно участвует в жизненных перипетиях патриархов, но всё это, надо понимать, осуществляется в образе ангела, почему единственным боговидцем (θεόπτης) иудейской традиции признаётся Моисей: ему открылась слава Господня со спины (Исх. 32, 33), тогда как пророку Илие и этого не было дано (3 Цар. 19, 8–18). Апофеоз также хорошо известен греко-римскому язычеству, это «обожение», приобретение смертным существом свойств бога. Таков был жизненный финал Геракла, Диоскуров и других героев. В эпоху эллинизма после Александра Великого, египетских царей Лагидов и сирийских Селевкидов культ верховных правителей получил исключительное развитие, был воспринят в Риме, где распространился на императоров. Его отдельные проявления заметны в иудаизме. Можно думать, что именно апофеозом закончилось земное существование таких фигур, каковы Енох, Мельхиседек, Моисей и Илия: для двух из них зафиксировано восхождение на небо (Быт. 5, 24; 4 Цар. 2, 11), одного конец загадочен³, тогда как смерть Моисея, упоминаемая во Втор. 34, 7,

- 1 Два праздника Рождества происходят из различия в определении даты зимнего солнцестояния между Римом и Малой Азией. См.: Baumstark A. Liturgie comparée. Chevetogne, 1953. P. 169–170; ср.: Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008. С. 43–44.
- 2 Kinlaw P. E. The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology. Atlanta, 2005. P. 15–16.
- 3 Апокрифическая традиция о Мельхиседеке богата и разнообразна. См.: Horton F. L. The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge, 1976; Böttrich C. Geschichte Melchisedeks. Gütersloh,

по свидетельству Иосифа Флавия, отвергалась иудейским благочестием⁴. Присутствие в сцене Преображения Илии и Моисея может говорить о том, что оно представляет собою событие апофеоза. Иисус на равных беседует с двумя эпическими героями, которые могли восприниматься поздней иудейской традицией как не познавшие смерти. Не вполне уместное (Мк. 9, 6 «ибо не знал он, что сказать») предложение Петра сделать три шалаша для главных участников сцены (Мк. 9, 5) говорит о том, что все трое имеют в его глазах равный сакральный статус, и связывает событие с осенним праздником Кущей (Исх. 24).

Его центральный момент — голос с неба⁵ — лишён своеобразного характера, поскольку повторяет сцену Крещения. Ср.: *Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Моё благоволение* (Мк. 1, 11) и *Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте* (Мк. 9, 7). Евангелист Матфей воспроизводит пассаж Преображения ещё ближе к эпизоду Крещения, добавляя «на Коем Моё благоволение» (добавка встречается также в некоторых рукописях Евангелия от Марка). К кому обращены эти слова? Из контекста кажется, что голос обращён к ученикам, а не Моисею и Илие. И та, и другая версии как эхо отражают суть и опираются на два библейские высказывания, максимально насыщенные духом мессианизма: *Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя* (Пс. 2, 7) и: *Вот Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него* (Ис. 42, 1)⁶.

Вопреки своему внешнему сходству с эпифаний/теофанией Преображение глубинным образом связано с новозаветной темой Страстей Господних. Во всех трёх синоптических Евангелиях тема крестных страданий впервые появляется именно в контексте Преображения, а именно:

2010. В славянском сказании «О Нирове жене» рассказывается, что Мельхиседек был взят на небо накануне потопа и так пережил это событие. См.: Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понирко. СПб., 1997. Т. 3. С. 113–119.

4 Josephus Flavius. Antiquitates Judaicae IV, 326 // Josephus with an English Translation / ed. by H. St. J. Thackeray. London, 1961. P. 632. Рус. пер.: «Он <Моисей> обнял Елеазара и Иисуса и пока ещё говорил с ними, его вдруг окружила туча и он скрылся в каком-то ущелье. Впрочем, в священных книгах он сам описал свою смерть из опасения, как бы люди не вздумали утверждать, будто бы он, вследствие особой любви к нему со стороны Бога, был взят прямо на небо» (*Иосиф Флавий. Иудейские древности* / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб., 1900. Т. 1. С. 175).

5 Ср. талмудический термин *bat qol* (בַּת קוֹל), букв. «дочь гласа»; в прямом смысле он означает эхо, метафорически — небесный глас.

6 Ср.: Hagner D. A. The New Testament. A Historical and Theological Introduction. Grand Rapids, 2012. P. 78.

- Мк. 8, 31 — *Начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками и в третий день воскреснуть;*
- 9, 1–8 — Преображение;
- 9, 9 — *никому не рассказывать <...>, пока Сын Человеческий не воскреснет из мёртвых; 9, 31 — Сын Человеческий будет предан, и убьют его;*
- Мф. 16, 21 — *С того времени начал Иисус объяснять ученикам Своим, что надлежит Ему идти в Иерусалим и многое претерпеть <...> и быть убитым, и в третий день восстать;*
- 17, 1–8 — Преображение;
- 17, 9 — *Никому не говорите об этом видении. Доколе Сын Человеческий не восстанет из мёртвых;*
- Лк. 9, 22 — *<говорил, что> надлежит Сыну Человеческому много пострадать и быть отвергнутым старейшинами и первосвященниками, и книжниками, и быть убитым и в третий день восстать;*
- 9, 28–36 — Преображение.

Принимая во внимание эту особенность, Юлиус Велльгаузен, а за ним Вильгельм Буссет и Рудольф Бультманн соглашались, что Преображение является первичной формой Распятия, определяя, таким образом, одно неизвестное через другое (*ignotum per ignotius*)⁷. Но такое толкование появляется уже в раннюю эпоху, что видно из 2 Петр. 1, 13–18. Здесь автор связывает временность земной жизни, обозначаемую словом σκῆνωμα, «палатка, куша» (2 Петр. 1, 13), с событием Преображения: *Он принял от Бога Отца честь и славу, когда принесся к Нему от величественной славы такой голос: Это Сын Мой, Возлюбленный Мой, в Котором Моё благоволение* (2 Петр. 1, 17)⁸.

У Преображения есть сюжетное сходство также и со сценой Гефсиманского борения, где в качестве свидетелей присутствуют те же три ученика — Пётр, Иаков и Иоанн — и в полный голос звучит тема крестных страданий (Мк. 14, 32–42; Мф. 26, 36–46; Лк. 22, 39–46). Наконец, Преображение напоминает Вознесение, как оно описано Лукою, но может также восприниматься как намёк на Второе пришествие⁹.

7 Knox W. L. The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. 1. St. Mark. Cambridge, 1953. P. 65.

8 Несколько важных соображений о литургической разработке вопроса см.: Connell S. Implications for Worship from the Mount of Transfiguration // Artistic Theologian. 2016. Vol. 4. P. 32–52.

9 Moses A. D. A. Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy. Sheffield, 1996. P. 23–25. Ср.: Cranfield C. E. B. The Gospel According to Saint Mark. Cambridge, 1959. P. 288: «И Воскресение, и Парусия, можно сказать, предварительно представлены Преображением».

Считается, что первичная форма рассказа о Преображении находится в Евангелии от Марка, откуда она унаследована Матфеем и Лукой¹⁰, тогда как детали первичного изложения восходят к теофаническим пассажам книги Исход (Исх. 24)¹¹, где представлены встречи Моисея-Боговидца с Господом на вершине Синая. В известном смысле рассказ о Преображении представляет собой мидраш, то есть богословское истолкование или представление христианской теофании¹².

Несмотря на всю свою богословскую значимость событие Преображения в Евангелии от Иоанна отсутствует. Темы знамения и славы красной нитью проходят через весь текст этого Евангелия¹³, и в связи с ними описано событие, которое в значительной мере напоминает Преображение. Долгая подготовка прославления завершается в 12-й главе, когда после воскрешения Лазаря Иисус оказывается в центре общественного внимания: Его приветствуют восторженные толпы при входе в Иерусалим (Ин. 12, 1–18), а на площади у Храма разыскивают эллины (Ин. 12, 19–20). Их появление подтверждает горькую жалобу фарисеев на то, что *весь мир идёт за Ним* (Ин. 12, 19). Иисус реагирует на это исключительное внимание молением «*Отче, прославь Имя Твоё*», и небесный голос даёт ответ: *И прославил, и ещё прослаблю* (Ин. 12, 28). Хотя обе реплики относятся к Имени Божьему, произошедшее всё же является прославлением Иисуса, что видно из последующего изложения, когда после ухода Иуды с последней вечери Иисус говорит: *Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нём* (Ин. 13, 31)¹⁴.

- 10 Подробнее см.: Lee S. S. Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation. A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings. Tübingen, 2009.
- 11 Chilton B. D. The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision // New Testament Studies. 1980. Vol. 27. P. 115–124.
- 12 Evans C. A. Reconstructing the Halakah of Jesus: Appropriating Early and Late Sources // The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament / ed. by B. Chilton, C. Evans, J. Neusner. Boston, 2002. P. 103–105; Price R. M. Transfiguration // Encyclopedia of Midrash / ed. by J. Neusner, A. J. Avert-Peck. Leiden; Boston, 2005. P. 520–534. Ср.: Алексеев А. А. Мидраш в Новом Завете: Иоанн против синоптиков // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 52. С. 11–35.
- 13 Ср.: Алексеев А. А. Semeion и doxa в Евангелии от Иоанна // XLII Международная филологическая конференция. 11–16 марта 2013 года. Избранные труды. СПб., 2014. С. 6–34.
- 14 Ср.: «Неповторимым образом Четвёртое Евангелие представляет смерть Иисуса как событие, которое открывает славу Иисуса (Ин. 7, 39; 11, 4; 12, 16, 23) и славу Отца (Ин. 12, 28; ср. Ин. 13, 31–32), так что в смерти Иисуса нераздельно связаны прославление Отцом Сына и Сыном Отцом (Ин. 17, 1.4–5). В Ин. 12 Евангелист объединяет образы прославления (doxazō) и поднятия (hypsōb) в событие Креста (Ин. 12, 23.32; ср. Ин. 3, 14; 8, 28), что напоминает об Отроке пророка Исаии, который таким же образом “вознесен”

Кроме того, в сцене прославления Иисус произносит такие слова: *И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе* (Ин. 12, 32). Это вертикальное движение вверх, соответствующее поднятию на кресте, превращает смерть Иисуса на кресте в «совершенное Богоявление»¹⁵, и крест становится орудием славы. В этом событии «неразрывно связаны прославление Отцом Сына и прославление Сыном Отца»¹⁶, как это прямо высказано в молитве Иисуса накануне ареста: *Отче, пришёл час прославить Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя <...> Я прославил Тебя на земле <...> И ныне прославь Меня Ты, Отец, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17, 1.4). Богословская мысль автора четвёртого Евангелия опирается на ветхозаветное представление о том, что Слава (δόξα, תִּכְבָּד) является атрибутом одного только Бога или Его гипостазированным представлением¹⁷. Слава Иисуса лишь изредка упоминается в синоптических евангелиях, тогда как в Евангелии от Иоанна эта тема играет конструктивно-сюжетную роль. Долго длившийся конфликт между Иисусом и Его религиозными и политическими противниками достигает высшей точки развития в момент прославления.

В раскрытии темы прославления у Иоанна заметную роль играют следующие элементы: 1) притча о пшеничном зерне, которое лишь посмертно приносит плод (Ин. 12, 24); 2) страх смерти и желание как-то уклониться от неё (Ин. 12, 27); 3) крест и вознесение на кресте (Ин. 12, 32–33) и 4) собственно прославление (Ин. 12, 28), о чём уже было сказано. Эти элементы по мере своего появления сопровождаются репликами толпы, которая выражает своё восприятие (Ин. 12, 29.34), и авторским комментарием со ссылкой на пророка Исаию (Ин. 12, 37–43).

Прославление Иисуса у Иоанна обладает сходством со сценами Преображения, Крещения и Гефсиманского борения у синоптиков.

Во-первых, небесный голос подтверждает сыновство Иисуса в Крещении и Преображении у синоптиков и прославляет Его в Ин. 12, 28.

Во-вторых, моление о чаше звучит в Гефсиманской сцене у синоптиков: *Авва Отче, всё возможно Тебе, пронеси чашу сию мимо Меня. Но не чего Я хочу, а чего Ты* (Мк. 14, 36; ср.: Мф. 26, 39; Лк. 22, 42) и имеет

и «прославлен» (Ис. (LXX) 52, 13)» (Dennis J. J. Glory // Dictionary of Jesus & Gospels / ed. by J. B. Green, J. K. Brown, N. Perrin. Downers Grove (IL); Nottingham (England), 2013. P. 315).

15 Keener C. S. The Gospel of John: A Commentary. Grand Rapids, 2003. P. 885.

16 Dennis J. J. Glory. P. 315.

17 Brown R. E. The Gospel According to John. Garden City (N. Y.), 1966. Vol. 1. P. CXL–CXLI; Weinfeld M. Kabod // Theological Dictionary of the Old Testament / ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, trans. by D. E. Green. Grand Rapids (Mich.), 1995. Vol. 7. P. 22–38.

параллель у Иоанна в словах Иисуса: *Душа Моя теперь возмутилась, и что Мне сказать? Отче, избавь Меня от этого часа? Но на этот час Я и пришёл* (Ин. 12, 27)¹⁸. Однако и вся 17-я глава Евангелия от Иоанна, содержащая первосвященническую молитву Иисуса, композиционно отнесена к Гефсиманскому эпизоду, хотя по внутреннему смыслу связана с Вознесением¹⁹, поскольку является частью прощания с учениками и этим миром.

С исторической точки зрения Гефсиманское борение (Мк. 14, 32–42; Мф. 26, 36–46; Лк. 22, 39–46) не может вызывать недоверия уже потому, что Иисус в этой сцене изображён без какой-либо героизации, как смертный человек с известными слабостями. Совпадение двух независимых по форме свидетельств, то есть прославления у Иоанна и Гефсиманского борения у синоптиков, весьма значимо, поскольку за различием по форме стоит тождество содержания. Раскрытие подлинного смысла этой сцены относится к области *богословия*, и тут Иоанн выигрывает в том, что даёт богословскую интерпретацию вместе с событием в главах 11–12, тогда как у синоптиков она отделена от события и заключена в сцене Преображения. Высказывается мнение, что именно Гефсиманское борение у синоптиков и Прославление у Иоанна имеют историческую основу, тогда как Преображение служит исключительно интерпретации этого борения²⁰ (ср. также выше о теологеме). Этот вывод поддерживается ещё и тем, что у Иоанна есть согласие в эпизодах Прославления и ночного ареста Иисуса (Ин. 18, 1–12): произнесённые в момент ареста слова о чаше (Ин. 18, 11) соответствуют стиху Ин. 12, 27 о сделанном выборе, а дважды повторённое *ἐγώ εἰμι* «аз есмь» (Ин. 18, 6.8) соответствует теме славы в сцене Прославления (Ин. 12, 28)²¹. Из всего этого видно, что для «креста славы» материал даёт именно Иоанн.

Все эти смысловые особенности новозаветного текста следует принимать во внимание, чтобы осмыслить живописные изображения этого сюжета, возникшие в христианской культуре. Первое по времени мозаичное изображение Преображения в храме сщмч. Аполлиария в предместье Равенны — Класе (Илл. 1)²². Абсида датируется 540–550 гг., освящение церкви состоялось 9 мая 549 г., к этому времени внутреннее

18 Сходство отмечено: *Blomberg C. L. The Historical Reliability of the Gospels*. Madison, 1987. P. 158: «Иисус противостоит искушению отказаться от креста (Ин. 12, 27; Мк. 14, 35–36)».

19 *Boyd W. J. The Ascension According to John // Studia evangelica*. 1973. Vol. 6. P. 20–27.

20 *Brown R. E. The Gospel According to John*. P. 471.

21 *Sandnes K. O. Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly?* Leiden; Boston, 2016. P. 173–196.

22 Аполлиарий Равеннский († 75), сщмч., ученик ап. Петра, первый епископ Равенны.

убранство было, по всей вероятности, закончено²³. Самой примечательной и неожиданной особенностью мозаики является то, что в ней отсутствует фигура Иисуса. Её заменяет крест, в центре которого помещено почти неприметное по мелкому масштабу бородатое лицо Иисуса. Это так называемый образ сирийского типа²⁴ — с длинными волосами на голове и продолговатой бородой²⁵. Крест украшен золотом с инкрустациями драгоценных камней, слева и справа от него изображены греческие буквы альфа и омега, сверху греческая надпись ΙΧΘΥΣ «рыба», снизу латинская SALUS MUNDI «Спаситель мира» (Илл. 2). Все эти художественные элементы выходят за пределы евангельского текста, имея своим источником раннюю христианскую литургическую и богословскую традицию. По сторонам креста расположены поясные изображения безбородого Моисея и Илии, из них Моисей привлекает внимание зрителей к кресту, тогда как Илия сложил пальцы для благословения, по всей вероятности, присутствующих в храме. Моисей и Илия не являются участниками события, но свидетелями его и приглашают тех, кто присутствует в храме на богослужении, к его восприятию. Расположенная выше десница Господня также указывает на крест и сжимает свиток, то есть привлекает внимание ко кресту и в этой функции символизирует глас Господень. Ниже креста находятся три овцы, представляющие трёх учеников, свидетелей события, а ещё ниже по краю абсиды на фоне буколического пейзажа расположены фигура сщмч. Аполлинария, крестителя Равенны, и двенадцати апостолов также в виде овец. Местом события является, по всей вероятности, райский сад. Примечательно, что в абсиде справа находится изображение первого жреца Мельхиседека, принимающего жертвоприношения Авеля и Авраама, что напоминает о палестинской горе Фавор как вероятном месте совершения Преображения. Впрочем, эта часть композиции выполнена на столетие позже, в VII в.²⁶ Действительно, пещера Мельхиседека находится в Палестине на горе Фавор. В ней,

23 Jäggi C. Ravenna in the Sixth Century: The Archeology of Change // *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* / ed. J. Herrin, J. Nelson. London, 2016. P. 97.

24 Viladesau R. *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. Oxford, 2006. P. 45.

25 Раннее изображение такого рода находится в римских катакомбах Комодиллы кон. III в. И там лицо Иисуса окружено греческими буквами альфа и омега.

26 Carile M. A. Production, Promotion and Reception: The Visual Culture of Ravenna Between Late Antiquity and the Middle Ages // *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* / ed. by J. Herrin, J. Nelson. London, 2016. P. 70. В равеннской базилике Сан Витале, украшенной мозаиками в эти же годы, также представлено жертвоприношение Мельхиседека и Авеля.

согласно слову, приписываемому свт. Афанасию Александрийскому²⁷, Мельхиседек принёс в жертву своего брата Мелхила. Там же некогда находилась церковь Преображения, построенная, по легендарным сведениям, царицей Еленой²⁸.

Богослов и искусствовед Эрих Динклер (1909–1981) посвятил равеннскому Преображению книгу²⁹, в которой делает вывод, что помещение в центре изображения креста указывает на то, что темой сцены является Второе пришествие (*Parousia*)³⁰. Эта интерпретация опирается на цитату из Мф. 24, 30, где при описании Парусии сказано: *тогда явится знамение Сына Человеческого на небе*, а в данном случае крест располагается на синем фоне среди звёзд. Однако трактовка сцены как Второго пришествия не кажется уместной и исчерпывающей. Крест славы изображён в самой Равенне в куполе мавзолея Галлы Пладиции (Илл. 3), построенном на столетие раньше базилики св. Аполлинария. Здесь он также дан на фоне звёздного неба. Помещённый в усыпальнице, он, безусловно, может быть соотнесён с воскресением мёртвых и Вторым пришествием, однако точно такой же крест на фоне звёздного неба ещё раньше, в IV в., украсил свод баптистерия в Неаполе. Весьма неправдоподобно, однако, чтобы символ в базилике св. Аполлинария имел тот же смысл, какой он имеет в мавзолее. Мастер, трудившийся в середине VI в. в Класе, впервые столкнулся с задачей представить Иисуса в сцене Преображения, и если он использовал для этого крест, он связывал его, прежде всего, с личностью Иисуса в полном согласии с содержанием евангельского эпизода, главным моментом которого являются слова «*Сей есть Сын Мой возлюбленный, Его слушайте*» (Мк. 9, 7). Имея в виду свидетельство ап. Павла о том, что *речь о кресте для погибающих бессмыслица, а для нас, спасаемых, сила Божия* (1 Кор. 1, 18), следует признать крест самым общим и основным христианским символом³¹.

27 *Athanasius Alexandrini. Historia de Melchisedec (spuria) // PG. 28. Col. 525–529.*

28 *Adler W. The Story of Abraham and Melchizedek in the Palaea Historica // The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone / ed. by L. DiTommaso, M. Henze, W. Adler. Leiden; Boston, 2018. P. 58.* Русский паломник Даниил в XII в. упоминает на Фаворе пещеру Мельхиседека и монастырь Преображения. См: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. С. 98–102.

29 *Dinkler E. Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Köln, 1964.*

30 Трактовка принята в *Podskalsky G., Tromley F. R. Transfiguration // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. by A. Kazhdan. Oxford, 1991. P. 2104–2105.*

31 Ср.: «Богословие Креста придает христианству подлинно вселенский характер» (*Moltmann J. The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology. Minneapolis, 1993. P. 194*).

Крест, вписанный в круг, как в этом случае, является, по всей видимости, символом единства Иисуса Христа и мироздания, космоса³².

Вполне благожелательно обсуждая выводы Э. Динклера, позднейшие авторы полагают, что нельзя исключить и другие возможности интерпретации, например, Воскресение и крест как центр литургии³³. Карола Егги, искусствовед из Цюриха, также посвятившая равеннской мозаике ценное исследование, принимая в целом трактовку Динклера, обращает при этом особое внимание на крупную фигуру св. Аполлинария, почитаемого в Равенне в качестве основателя местной церкви, ученика и прямого продолжателя дела ап. Петра³⁴. Его образ занимает, безусловно, исключительное место в композиции и придаёт равеннскому храму ту же особую значимость, какая в Риме принадлежит базилике св. Петра. Это очень верное наблюдение, поскольку Равенна в это время воспринималась как столица империи и прямая наследница царственного Рима³⁵. Однако, и оно, в свою очередь не позволяет согласиться с Э. Динклером в трактовке центральной части композиции. Крест не является и не может быть выразителем какого-то одного момента проповеди Христа, он призван передать её во всей полноте. Рядом с Крестом находятся приведённые выше греческая и латинская надписи, выражающие христианскую трактовку образа Иисуса. Об отсутствующем по очевидным причинам образе Пастыря Доброго выразительно и настойчиво напоминают овцы-апостолы. Изображения бородатого Иисуса могло отражать влияние императорского культа, образцы этого рода находятся в римской базилике св. Пуденции ок. 390 г. (Илл. 4), римской церкви свв. Космы и Дамиана ок. 527 г. (Илл. 5), в базиликах Сант-Аполлинаре-Нуово (до 526 г.) и Сан Витале (527–547) в той же Равенне. Свод абсиды между фигурами Моисея и Илии украшен цветными облаками, которые можно видеть в двух названных римских храмах, они символически обозначают небесный свод, по которому движется Спаситель при Втором пришествии

32 См.: *Burckhardt T. The Foundation of Christian Art: Illustrated. Bloomington (Indiana), 2006. P. 41.* В качестве иллюстрации этого тезиса приводится как раз мозаика в Классе.

33 См.: *Deliyannis D. M. Ravenna in Late Antiquity. Cambridge, 2010. P. 267–270.*

34 *Jäggi C. Ravenna in the Sixth Century: The Archeology of Change. P. 87–109.*

35 Ср. характеристику Равенны в эту эпоху: «Равенна, столица западной империи в V веке, была роскошно украшена дворцами и церквями, но обогатилась еще больше при Юстиниане, который сделал её столицей Италии и частью единственной в мире Христианской империи. В эту эпоху Равенна была действительной или возможной резиденцией Императора, уступая в этом смысле только Константинополю» (*Grabar A. Byzantine Painting. Ohio, 1953. P. 53*).

в согласии с пророчеством Дан. 7, 13: *Вот с облаками небесными шёл как бы Сын Человеческий*. Перед нами, можно утверждать, богословски выверенная изобразительная антология Иисуса Христа.

Своеобразная трактовка фигур Моисея и Илии в мозаике не отвечает евангельскому тексту, они здесь такие же боговидцы, как участники богослужения, находящиеся в храме, тогда как весь орнаментальный замысел направлен на то, чтобы дать исчерпывающий набор христологических символов и образов, и то, что в целом композиция приобрела сходство с евангельской сценой Преображения, стало закономерным итогом. Как показано выше, Преображение в структуре синоптических евангелий тесно связано со всеми теофаническими элементами текста, а через это с богословием Креста славы Евангелия от Иоанна.

Мозаики Равенны, включая Класе, представляют собою самое крупное и великолепное собрание образцов христианского искусства своей эпохи. Для такого обширного строительного и художественного начинания мастера-мозаичисты должны были быть собраны из разных мест, естественно, что они были носители разных традиций и школ³⁶. В художественном отношении эти традиции были в немалой степени обусловлены живописью римских катакомб, где христианство после 200 г. впервые стало искать своё художественное выражение. Фрески в катакомбах выполнены в том буколическом стиле, какой мы видим в сохранившихся жилищах Геркуланума и Помпеи. Христианская живопись возникает не на исторической родине христианства в Палестине, но в Риме и с некоторым хронологическим отставанием и большой осторожностью пользуется свободой изображения священных сцен и библейских персонажей. Никаких сведений об их внешнем облике не существовало, эти изображения не претендуют на портретный характер, они являются символами и аллегориями. Так, безбородая фигура Моисея сохраняет преемственность с фигурой из катакомбы св. Присциллы (Илл. 6), на которой 80-летний Моисей в образе юноши пересекает воды Красного моря. Равным образом в сцене излечения кровоточивой женщины (Илл. 7) Сам Иисус изображён безбородым,

36 Весьма настойчиво подчёркивает отсутствие единой художественной системы в эту эпоху В. Н. Лазарев. См. его очерк «Равеннские мозаики» (Лазарев В. Н. Византийская живопись. М., 1971. С. 38–65). Примеры отдельных и независимых решений даны в работе: Carile M. A. Production, Promotion and Reception: The Visual Culture of Ravenna Between Late Antiquity and the Middle Ages. P. 53–85.

как и в многочисленных копиях Доброго Пастыря³⁷. Именно разрыв этих изображений с исторической действительностью делает возможным само их появление. Лишённые историзма, фрески катакомб имеют аллегорический характер. Рыба, агнец и безбородый Пастырь Добрый одинаково условны, и это не мешает им полноценно выражать известную идеологию. Равным образом крест также является в это время одним из способов символического изображения Иисуса.

Эпоха историзации христианского культа приходит позже. Она выражается, прежде всего, в системе праздников и ритуале, основанном на новозаветных текстах, а затем в развитии мистической живописи, задачей которой стало показать сверхъестественную реальность библейского мира. Фронтальная постановка и статичность фигур, их прямое обращение к зрителю, а также техника письма ведут к появлению иконы и соответствующего богословия. Икона не только изображает Иисуса Христа, но предписывает правило Его восприятия.

В этом отношении особый интерес представляет собою мозаика кафоликона синайского монастыря св. Екатерины. Строительство этой базилики началось в 548 г. Тогда она, по всей видимости, была посвящена не Преображению, как сейчас, а Неопалимой Купине (Исх. 3, 2–6)³⁸, т. е. Богородице. Окончание работы над мозаикой датируется 565 г.³⁹, то есть она выполнена практически тотчас после появления мозаики в Класе (Илл. 8). На золотом фоне лицом к зрителю симметрично расположены фигуры участников: в центре Иисус, слева Илия, справа Моисей, коленопреклонённые ученики занимают нижний ряд — слева направо Иоанн, Пётр и Иаков. От фигуры Иисуса расходится 8 световых лучей, сама она помещена в центр мандорлы (символическое изображение сакрального пространства) и только у фигуры Иисуса есть ореол. В отличие от евангельского рассказа (где «облако скрыло») Моисей и Илия не находятся на этой мозаике в том же пространстве, что Иисус. Пальцы Иисуса сложены для архиерейского благословения, у Моисея и Илии — для молитвы. Ученики явно не понимают происходящего, о чём говорят разведённые в стороны руки. На других иконах они иногда изображаются спящими (возможно, что и здесь

37 Пастырь Добрый появляется во фресках римских катакомб более 120 раз. См.: *Jensen R. M. Jesus in Christian Art // The Blackwell Companion to Jesus / ed. by D. Burkett. Chichester, 2011. P. 479.*

38 *Procopius Caesariensis. De aedificiis V, 8, 6–7.*

39 См.: *Alchermes J. D. Art and Architecture in the Age of Justinian // The Cambridge Companion to the Age of Justinian / ed. by M. Maas. Cambridge, 2006. P. 341–375.*

ап. Петр изображен спящим), что соответствует рассказу Луки (Лк. 9, 32) и Гефсиманскому борению.

Синайская композиция предполагает местом события гору Синай. В монастырских путеводителях это указание сохраняется до сих пор. Вопреки рациональному историзму этому способствуют евангелисты Марк и Матфей, ибо тот и другой в своём рассказе тщательно фиксируют элементы синайской традиции⁴⁰. Расположение фигур в два ряда по высоте также указывает на горный пейзаж, который введен в композицию именно таким образом. Богословская связь между Синайским откровением Моисею (Исх. 34) и новозаветным Преображением не может быть поставлена под сомнение, и мандорла, в которую заключена фигура Иисуса, говорит о том, что в отличие от других персонажей Иисус присутствует на вершине горы иным, мистическим образом⁴¹. Паломники посещали Синайский монастырь и св. Гору в надежде теофании, и этой надежде отвечала теофаническая фигура Иисуса⁴². Вполне возможно, что мозаика в Класе с изображением фаворского жертвоприношения, совершаемого Мельхиседеком (см. выше), явилась в VII в. ответом на синайскую попытку «присвоить» себе это знаменательное событие.

В свою очередь синайское Преображение выражает отчётливо отрицательную реакцию на предшествующий период христианской живописи, которая не порвала своих связей с языческим источником. Цветовое заполнение пространства в синайской мозаике явно связано с техникой фаумского портрета, фронтальное расположение фигур напоминает не римские императорские образцы IV–V вв., но композиционное построение, нашедшее применение в Сирии уже в III в. в синагоге Дура-Европос⁴³. Создаётся впечатление, что синайское Преображение находится в состоянии полемики с равеннским.

40 Это упоминание облака, голоса из облака и шести дней (Мк. 9, 2.7; Мф. 17, 1.5 = Исх. 24, 15–16).

41 Ценная сводка богословских, прежде всего святоотеческих толкований мандорлы и синайской мозаики в целом дана в работе: *Andreopoulos A. The Mosaic of the Transfiguration in St. Catherine's Monastery on Mount Sinai: A Discussion of Its Origins // Byzantion. 2002. Vol. 72. P. 9–41.* В значительной мере эта работа опирается на труд: *McGuckin J. A. The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition. Lewiston (N. Y.), 1986.* А. Андреопулос отказывается, однако, всерьёз обсуждать соотношение мозаик в Класе и на Синае, между тем, особенности второй не могут быть поняты вне такого сопоставления.

42 *Caner D. F. History and Hagiography from the Late Antique Sinai. Liverpool, 2010. P. 20.*

43 Именно с Востоком связывали особенности византийской стилистики отечественные искусствоведы М.И.Ростовцев (он в 1928–1937 гг. руководил раскопками в Дура Европос) и А. Грабарь. См.: *Grabar A. L'Empereur dans l'art Byzantin. Paris, 1936. P. 134–136.*

Во всяком случае, там и тогда византийская иконопись нашла своё художественное воплощение.

Наконец, чуть позже и богословы заявили о своих правах на художественную истину, и в 691 г. Трулльский собор запретил изображать Иисуса в виде агнца, указывая на важность того, чтобы Иисус был представлен в человеческом облике (канон 82)⁴⁴.

Обе мозаики опережают по времени установление самого праздника, на появление которого указывают некоторые источники. Это месяцесловы нескольких греческих Евангелий первой половины VIII в.⁴⁵ и слово прп. Андрея Критского (ок. 660–740), в котором отчетливо сказано: «Сегодня мы и празднуем это, то есть обожение нашей природы, её превращение в лучшее бытие и восхождение из естественного состояния в сверхъестественное»⁴⁶. По своей дате 6 августа Преображение входит в круг праздников, которые, так или иначе, отражают осенние праздники иудаизма, связанные с Храмом. Оно соседствует с Успением Богородицы (15 августа), которое совпадает с 9 аба, днём разрушения Храма, и опережает на 40 дней Воздвижение Креста (14 сентября). В свою очередь дата 14 сентября соответствует 10 тишири еврейского календаря — дню освящения первого и второго Храма (3 Цар. 8 и Иеem. 8). Если «катакомбный» период в истории христианства был окрашен стремлением к освобождению от наследия иудаизма, к обретению собственной почвы под ногами, то «императорский» посвящен установлению связей христианского храмоздания с иерусалимским наследием. В связи с этим, становится очевидно, что богословский анализ события Преображения не может быть полным без учёта историко-художественного аспекта. Это входит в прямую задачу искусства — хранить и отыскивать ключ к истолкованию взаимосвязи различных духовных феноменов, на что в своё время авторитетно указал Эрнст Трельч⁴⁷.

44 Об идейной основе иконы как подлинного изображения божественного начала см.: *Grabar A. Byzantine Painting; Demus O. Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium.* Boston, ³1964.

45 *Спасский С., архиеп.* Полный месяцеслов востока. Владимир, 1901. Т. 1. С. 93. На это свидетельство обращено внимание в заметке: *Grumel V. Sur l'ancienneté de la fête de la Transfiguration // Revue des études byzantines.* 1956ю Vol. 14. P. 209–210. Высказано, однако, мнение, что праздник отмечается с эпохи имп. Маврикия (582–602). См.: *Кекелидзе К. С.* Иерусалимский канонарь VII века. Грузинская версия. Тифлис, 1912. С. 264–265.

46 *Andreas Cretensis. Oratio 7. In Domini nostri Transfigurationem // PG. 97. Col. 933A.*

47 *Troeltsch E. Der Historismus und seine Probleme.* Tübingen, 1922. S. 5.

Источники

- Andreas Cretensis*. Oratio 7. In Domini nostri Transfigurationem // PG. T. 97. Col. 932–957.
- Athanasius Alexandrinus*. Historia de Melchisedec (spuria) // PG. T. 28. Col. 525–529.
- Josephus* with an English Translation / ed. by H. St. J. Thackeray. London: W. Heinemann Ltd., 1961.
- Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 3–4.
- Иосиф Флавий*. Иудейские древности / пер. с греч. Г. Г. Генкеля. СПб.: Тип. А. Е. Ландау, 1900. Т. 1.

Литература

- Алексеев А. А. Semeion и доха в Евангелии от Иоанна // XLII Международная филологическая конференция. 11–16 марта 2013 года. Избранные труды. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2014. С. 6–34.
- Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб.: Нестор-История, 2008.
- Алексеев А. А. Мидраш в Новом Завете: Иоанн против синоптиков // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 52. С. 11–35.
- Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь VII века. Грузинская версия. Тифлис: Скоропечатня С. М. Лосаберидзе, 1912.
- Лазарев В. Н. Византийская живопись. М.: Наука, 1971.
- Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов востока. Владимир: Тип. В. А. Наркова, 1901. Т. 3.
- Adler W. The Story of Abraham and Melchizedek in the Palaea Historica // The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone / ed. by L. DiTommaso, M. Henze, W. Adler. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 47–63.
- Andreopoulos A. The Mosaic of the Transfiguration in St. Catherine's Monastery on Mount Sinai: A Discussion of Its Origins // Byzantion. 2002. Vol. 72. P. 9–41.
- Baumstark A. Liturgie comparée. Chevetogne: Éd. de Chevetogne, 1953.
- Blomberg C. L. The Historical Reliability of the Gospels. Madison: Credo Courses, 1987.
- Böttrich C. Geschichte Melchisedeks. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2010.
- Boyd W. J. The Ascension According to John // Studia evangelica. 1973. Vol. 6. P. 20–27.
- Brown R. E. The Gospel According to John. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1966. Vol. 1.
- Burckhardt T. The Foundation of Christian Art: Illustrated. Bloomington (Indiana): Word Wisdom, 2006.
- Caner D. F. History and Hagiography from the Late Antique Sinai. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

- Carile M. A.* Production, Promotion and Reception: The Visual Culture of Ravenna Between Late Antiquity and the Middle Ages // *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* / ed. by J. Herrin, J. Nelson. London: University of London School of Advanced Study; Institute of Historical Research, 2016. P. 53–85.
- Chilton B. D.* The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision // *New Testament Studies*. 1980. Vol. 27. P. 115–124.
- Connell S.* Implications for Worship from the Mount of Transfiguration // *Artistic Theologian*. 2016. Vol. 4. P. 32–52.
- Cranfield C. E. B.* The Gospel According to Saint Mark. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Deliyannis D. M.* Ravenna in Late Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Demus O.* Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium. London: Routledge and K. Paul, ³1964.
- Dennis J. J.* Glory // *Dictionary of Jesus & Gospels* / ed. by J. B. Green, J. K. Brown, N. Perrin. Downers Grove (IL); Nottingham (England): InterVarsity Press, 2013. P. 313–315.
- Dinkler E.* Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Köln: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 1964.
- Evans C. A.* Reconstructing the Halakah of Jesus: Appropriating Early and Late Sources // *The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament* / ed. by B. Chilton, C. Evans, J. Neusner. Boston: Brill, 2002. P. 101–106.
- Grabar A.* Byzantine Painting. Ohio: Skira, New York Graphic Society, 1953.
- Grabar A.* L'Empereur dans l'art Byzantin. Paris: Les Belles lettres, 1936.
- Hagner D. A.* The New Testament. A Historical and Theological Introduction. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Horton F. L.* The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Jäggi C.* Ravenna in the Sixth Century: The Archeology of Change // *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange* / ed. J. Herrin, J. Nelson. London: University of London School of Advanced Study, Institute of Historical Research, 2016. P. 87–109.
- Jensen R. M.* Jesus in Christian Art // *The Blackwell Companion to Jesus* / ed. by D. Burkett. Malden (Mass.): Blackwell Publishing Ltd, 2011. P. 477–503.
- Keener C. S.* The Gospel of John: A Commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Kinlaw P. E.* The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- Knox W. L.* The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. 1. St. Mark. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Lee S. S.* Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation. A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- McGuckin J. A.* The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition. Lewiston (N. Y.): Edwin Mellen Press, 1986.

- Moltmann J.* The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moses A. D. A.* Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Price R. M.* Transfiguration // Encyclopedia of Midrash / ed. by J. Neusner, A. J. Avert-Peck. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 520–534.
- Podskalsky G., Tromley F. R.* Transfiguration // The Oxford Dictionary of Byzantium / ed. by A. Kazhdan. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 2104–2105.
- Sandnes K. O.* Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly? Leiden; Boston: Brill, 2016.
- Troeltsch E.* Der Historismus und seine Probleme. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.
- Viladesau R.* The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Weinfeld M.* Kabod // Theological Dictionary of the Old Testament / ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, trans. by D. E. Green. Grand Rapids (Mich.), 1995. Vol. 7. P. 22–38.

Transfiguration: Theology and Iconography

Anatoly A. Alexeev

Doctor of Philology

Professor at the Department of Biblical Studies at the Saint-Petersburg State University

Universitetskaya naberezhnaya 7/9, Saint-Petersburg 190034, Russia

alexeev.anatoly@gmail.com

For citation: Alexeev, Anatoly A. "Transfiguration: Theology and Iconography". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 132–154 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-132-154

Abstract. The paper deals with a theology of Transfiguration. It points out its mutual theological affinity with the Baptism and Gethsemane Agony scenes within Synoptic Gospels as well as with Glorification in John 12. The first artistic image of Transfiguration in the Basilica di Sant' Apollinare in Classe, about 550, presents a theologically generalized image of Jesus by means of allegory, whereas the next attempt in St Katharina of Sinai, about 565, tends to overcome symbolism and allegory by means of iconography.

Keywords: theology of Transfiguration, Glorification (John 12), Christian visual art, mosaics of Rome, Tabor and Sinai, allegory, symbol.

References

- Adler W. (2018) "The Story of Abraham and Melchizedek in the Palaea Historica", in L. DiTommaso, M. Henze, W. Adler (eds.) *The Embroidered Bible: Studies in Biblical Apocrypha and Pseudepigrapha in Honour of Michael E. Stone*. Leiden; Boston: Brill, pp. 47–63.
- Alexeev A. A. (2008) *Biblija v bogosluzhenii. Vizantijsko-slavjanskij lekcionarij* [Bible in Divine Service. Byzantine Slavic Lecturer]. Saint-Petersburg: Nestor-Istorija (in Russian).
- Alexeev A. A. (2014) "Semeion i doxa v Evangelii ot Ioanna" ["Semeion and Doxa in the Gospel of John"]. *XLII Mezhdunarodnaja filologičeskaja konferencija. 11–16 marta 2013 goda. Izbrannye trudy*. [XLII International Conference in Philology. 11–16 March, 2013. Selected Works]. Saint-Petersburg: SPbGU. Filologičeskij fakul'tet, pp. 6–34 (in Russian).
- Alexeev A. A. (2017) "Midrash v Novom Zavete: Ioann protiv sinoptikov" ["Midrash in the New Testament: John against Synoptics"]. *Vestnik PSTGU. Serija III: Filologija*, issue 52, pp. 11–35 (in Russian).
- Andreopoulos A. (2002) "The Mosaic of the Transfiguration in St. Catherine's Monastery on Mount Sinai: A Discussion of Its Origins". *Byzantion*, vol. 72, pp. 9–41.
- Baumstark A. (1953) *Liturgie comparée*. Chevetogne: Éd. de Chevetogne.
- Blomberg C. L. (1987) *The Historical Reliability of the Gospels*. Madison: Credo Courses.
- Böttrich C. (2010) *Geschichte Melchisedeks*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Boyd W. J. (1973) "The Ascension According to John". *Studia evangelica*, vol. 6, pp. 20–27.
- Brown R. E. (1966) *The Gospel According to John*. Garden City (N. Y.): Doubleday, vol. 1.
- Burckhardt T. (2006) *The Foundation of Christian Art: Illustrated*. Bloomington (Indiana): Word Wisdom.
- Caner D. F. (2010) *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Carile M. A. (2016) "Production, Promotion and Reception: The Visual Culture of Ravenna Between Late Antiquity and the Middle Ages", in J. Herrin, J. Nelson (eds.) *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange*. London: University of London School of Advanced Study, Institute of Historical Research, pp. 53–85.
- Chilton B. D. (1980) "The Transfiguration: Dominical Assurance and Apostolic Vision". *New Testament Studies*, vol. 27, pp. 115–124.
- Connell S. (2016) "Implications for Worship from the Mount of Transfiguration". *Artistic Theologian*, vol. 4, pp. 32–52.
- Cranfield C. E. B. (1959) *The Gospel According to Saint Mark*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deliyannis D. M. (2010) *Ravenna in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demus O. (1955, 1964) *Byzantine Mosaic Decoration. Aspects of Monumental Art in Byzantium*. Boston: Otto Boston.
- Dennis J. J. (2013) "Glory", in J. B. Green, J. K. Brown, N. Perrin (eds.) *Dictionary of Jesus & Gospels*. Downers Grove (IL); Nottingham (England): InterVarsity Press, pp. 313–315.

- Dinkler E. (1964) *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*. Köln: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.
- Evans C. A. (2002) "Reconstructing the Halakah of Jesus: Appropriating Early and Late Sources" in B. Chilton, C. Evans, J. Neusner (eds.) *The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament*. Boston: Brill, pp. 101–106.
- Grabar A. (1936) *L'Empereur dans l'art Byzantin*. Paris: Les Belles lettres.
- Grabar A. (1953) *Byzantine Painting*. Ohio: Skira, New York Graphic Society.
- Hagner D. A. (2012) *The New Testament. A Historical and Theological Introduction*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Horton F. L. (1976) *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to the Hebrews*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jäggi C. (2016) "Ravenna in the Sixth Century: The Archeology of Change", in J. Herrin, J. Nelson (eds.) *Ravenna: Its Role in Earlier Medieval Change and Exchange*. London: University of London School of Advanced Study, Institute of Historical Research, pp. 87–109.
- Jensen R. M. (2011) "Jesus in Christian Art", in D. Burkett (ed.) *The Blackwell Companion to Jesus*. Malden (Mass.): Blackwell Publishing Ltd, pp. 477–503.
- Keener C. S. (2003) *The Gospel of John: A Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kinlaw P. E. (2005) *The Christ is Jesus. Metamorphosis, Possession, and Johannine Christology*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Knox W. L. (1953) *The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. 1. St. Mark*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazarev V. N. (1971) *Vizantijskaja zhivopis' [Byzantine Painting]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Lee S. S. (2009) *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation. A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lihachjov D. S., Dmitriev L. A., Alekseev A. A., Ponyrko N. V. (eds.) (1997) *Biblioteka literatury Drevnej Rusi [Library of Literature of Ancient Russia]*. Saint-Petersburg: Nauka, vol. 3–4 (in Russian).
- McGuckin J. A. (1986) *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*. Lewiston (N. Y.): Edwin Mellen Press.
- Moltmann J. (1993) *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moses A. D. A. (1996) *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Podskalsky G., Tromley F. R. (1991) "Transfiguration", in A. Kazhdan (ed.) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. by. Oxford: Oxford University Press, pp. 2104–2105.
- Price R. M. (2005) "Transfiguration", in J. Neusner, A. J. Avert-Peck (eds.) *Encyclopedia of Midrash*. Leiden; Boston: Brill, pp. 520–534.
- Sandnes K. O. (2016) *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly?* Leiden; Boston: Brill.
- Thackeray H. St. J. (ed.) (1961) *Josephus with an English Translation*. London: W. Heinemann Ltd.



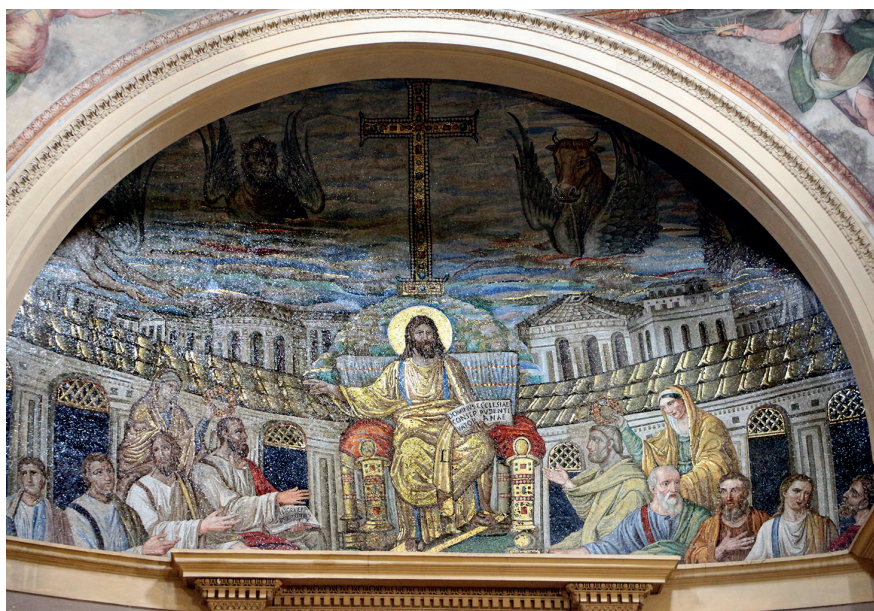
Илл. 1. Сант-Аполлина́ре-ин-Клас́се (Равенна, VI в.).



Илл. 2. Сант-Аполлина́ре-ин-Клас́се (Равенна, VI в.).
Центральная часть абсиды.



Илл. 3. Мавзолей Галлы Плацидии (Равенна, V в.).



Илл. 4. Базилика Санта Пруденция (Рим, IV в.).



Илл. 5. Базилика святых Космы и Дамиана (Рим, VI в.).



Илл. 6. Катакомбы на Via Latina (Рим, IV в.).
Переход через Черное море.



Илл. 7. Катакомбы святых Петра и Марцеллина (Рим, III–IV вв.).
Иисус исцеляет кровоточивую.



Илл. 8. Монастырь св. Екатерины (Египет, Синай). Преображение.

ЗАМЕТКИ
И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

ЕЗДРА: СОСТАВИТЕЛЬ ИЛИ ПИСАТЕЛЬ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ КНИГ?¹

Диакон Николай Шаблевский

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

Для цитирования: Шаблевский Н. Н., диак. Ездра: составитель или писатель ветхозаветных книг? // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 155–166. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-155-166

Аннотация

УДК 27-274.2

Наша заметка посвящена изучению роли Ездры при формировании корпуса книг Ветхого Завета. Отчасти информация об этом встречается в канонической Книге Ездры. Как выяснилось, среди грекоязычных экзегетов бытовало мнение, что Ездра был скорее кодификатором Священного Писания, в то время как в восточносирийском толковании (в частности, у Ишо'дада Мервского) считалось, что Ездра написал заново сгоревшее Писание «из своего сердца». Интерпретация Ишо'дада основана, очевидно, на сирийской версии 4-й Книги Ездры.

Ключевые слова: Ездра, ветхозаветные книги, Великая Синагога, «из своего сердца», божественное Откровение.

1 Выражаю искреннюю признательность диакону Сергию Кожухову за то, что поделился публикациями ключевых источников, а также иеромонаху Феодору (Юлаеву) за консультации при переводе с греческого языка и М. Г. Калинин за предоставление ценной информации в области восточносирийской экзегезы.

Вавилонский плен (приблизительно 586–539 гг. до Р. Х.) повлиял отрезвляющим образом на отношение богоизбранного народа к их Завету со Всевышним. Но для того чтобы понять, как надо было жить дальше, следовало найти ориентир — писанный Закон, о чём неоднократно говорил сам Ездра. Но где он его нашёл, как и в каком виде? Переписывал ли он сам и дописывал ли что-то, или же пытался сохранить всё в найденном состоянии? На эти и подобные вопросы мы и постараемся ответить, проанализировав сначала саму Книгу Ездры, затем поищем ответы в толкованиях грекоязычных писателей, а также обратим внимание и на представителя восточно-сирийской экзегезы Ишо'дада Мервского. Собственно, его толкование на Книгу Бытия², переводом которого мы сейчас занимаемся, и пробудило интерес к данной теме.

Книга Ездры

Ездру вполне можно назвать первым библеистом. В его канонической книге отмечается, что после того, как евреи отправились из Вавилона в Иерусалим в первый день первого месяца, он пришёл в святой град в первый день пятого месяца, כִּי עָזְרָא הָכִין לְבָבוֹ לְדָרוֹשׁ אֶת־תּוֹרַת יְהוָה וְלַעֲשׂוֹת וּלְלַמֵּד (ибо Ездра расположил своё сердце к исследованию Закона Господнего, чтобы исполнять его и учить в Израиле установлению и предписанию (Ездр. 7, 10)). Его целью было изучение Писания и наставление в нём избранного народа. При этом акцент делается на правовых предписаниях. Данную мысль подтверждает следующая дефиниция Ездры из арамейской части его книги: עָזְרָא כְּהֵנָּה סֵפֶר דְּתָא דִּי־אַלְהָ שְׁמַיָּא (Ездра, священник, знаток закона Бога небесного (7, 21)). Если дословно переводить, то выражение עָזְרָא כְּהֵנָּה סֵפֶר דְּתָא דִּי־אַלְהָ שְׁמַיָּא означает «книжник закона/постановления, который Бога небесного». В LXX и Вульгате перевод фразы дословно совпадает: γραμματοεὺς τοῦ νόμου τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ и scriba legis Dei caeli. Между тем в Пешитте подчёркивается, что Ездра был именно книжником, знатоком книги закона: ܟܝܢܝܐ ܕܟܬܒܐ ܕܥܝܠܡܐ³

2 Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. Pt. 1: Genèse / éd. par J.-M. Vosté et C. van den Eynde. Louvain, 1950. (CSCO; vol. 126. *Scriptores syri*; t. 67).

3 В Книге Ездры перевода Пешитты довольно часто используется слово *kumrā* для обозначения священников: 18 вхождений, 3 из которых являются дефиницией Ездры (7, 11.12.21). Наряду с этим словом, 7 раз встречается типичное *kāhnā*, 2 раза обозначая статус Ездры (10, 10.16). Чем обусловлена такая вариативность — до конца непонятно, ведь *kumrā* может обозначать как израильского священника, христианских епископов, митрополитов

עֲזָרָה כֹּהֵן וְחָכָם (Ездра, священник, знаток книги⁴ закона Бога небесного). Такой акцент на существовании книги обосновывает мнение, что Ездра был, по крайней мере, кодификатором ветхозаветных книг, а может быть, и писателем. Наконец, обратим внимание ещё на один стих из Книги Ездры: וְאַתָּה עֲזָרָה אֲלֶהָ דִּי־בִידָךְ מְנִי שְׁפָטִיו וְדִנְיָן דִּי־לְהָוֹן דְּאַנִּין: (И ты, Ездра, мудростью твоего Бога, которая в твоей руке, назначь начальников и судей⁵, которые будут судить весь народ с противоположной стороны реки, всех знающих постановления твоего Бога, а того, кто не знает, будут учить их (7, 25)). Важной «зацепкой» для понимания деятельности Ездры является выражение דְּחָכְמַת אֲלֶהָ דִּי־בִידָךְ «по премудрости Бога твоего, которая в руке твоей». Речь, очевидно, идёт о Священном Писании, которому надлежит стать руководством к жизни репатриантов. Соответственно, это Писание каким-то образом должно было появиться в руке Ездры. И тут возможны два основных варианта: либо Ездра получил сразу все свитки, которые бережно хранились, либо же, что куда вероятнее с учётом особенностей того времени, ему пришлось искать и собирать Ветхий Завет воедино из разнообразных рукописей, в том числе фрагментарных. Итак, посмотрим, какой вариант ответа встречается у некоторых грекоязычных толкователей.

Церковные писатели о деятельности Ездры

В экзегетическом понимании Ездра предстаёт как кодификатор ветхозаветных Писаний. Так, в приписываемом свт. Афанасию Александрийскому (ок. 295–373) «Синописе Священных Писаний»⁷ после перечисления всех, кто пел псалмы и имеет отношение к их составлению, написано:

и патриархов, так и языческих жрецов: Sokoloff M. A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum*. Winona Lake (Ind.); Piscataway, 2009. P. 608.

4 Досл. «книжник книги».

5 דִּי־בִידָךְ :פ

6 Досл. *šōp̄tīn w-ḏayyānīn* переводится как «судьи и судьи». В LXX предложено следующее решение данной проблемы: ὑραγματεῖς καὶ κριταί. Собственно, *šōp̄tīn* для Книги Ездры — гебраизм, да ещё и ἄπαξ λεγόμενον, так что вопрос о том, как правильно перевести это причастие множественного числа в абсолютном состоянии имени остаётся открытым. Наш перевод соответствует Пешитте: ܡܕܢܝܝܐ ܡܕܢܝܝܝܐ.

7 Spuria: CPG. № 2249.

«...οἱ ἱερεῖς, σαλπίζοντες ταῖς σάλπιξι· καὶ λοιποὺς, οὓς ἔγραψαν καὶ οὗτοι, ψαλμοὺς, τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ κινούμενοι, καὶ τούτους ὁ Ἑσδρας λαβὼν, τοῖς τοῦ Δαβὶδ ψαλμοῖς συνήριθμησε, καὶ πάντων ἅμα συνθεῖς, μίαν ταύτην βίβλον Ψαλμῶν ἐποίησεν, ὡς προεῖρηται»⁸.

«...священники, трубящие в трубы, и прочие, те, кто написали псалмы, движимые Святым Духом, и Ездра, приняв их, пронумеровал псалмы Давида, и, сложив их вместе, создал единую эту книгу псалмов, как предсказано».

О том, что Ездра занимался составлением Псалтири после вавилонского плена написано и в толковании Диодора Тарсийского (305/310–394), который, наперёд отметим, имел большое влияние на восточносирийскую экзегезу. Для начала приведём цитату из его Пролога к изъяснению псалмов, а затем прокомментируем важные моменты:

«Ἀρκτέον οὖν ἤδη τῶν ψαλμῶν κεκηρημένοι τῇ τάξει τῇ εὐρίσκομένη ἐν αὐτῇ τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν, οὐ τῇ τάξει τῶν πραγμάτων αὐτῶν. Οὐδὲ γὰρ κατὰ τάξιν οἱ ψαλμοὶ κεῖνται, ἀλλ' ὡς εὐρέθη ἕκαστος. Καὶ τοῦτο διὰ πολλῶν δειχθήσεται τῶν ψαλμῶν, μάλιστα δὲ ἀπὸ τοῦ ἐν μὲν τῷ τρίτῳ ψαλμῷ ἐπιγεγράφθαι· *Ψαλμὸς τῷ Δαυεὶδ, ὅποτε ἀπεδίδρασκεν ἀπὸ προσώπου Ἀβεσαλώμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, ἐν δὲ τῷ ρμγ' τὴν ἐπιγραφὴν εἶναι· *ᾠδὴ πρὸς τὸν Γολιάθ*. Τίς δὲ ἄγνοεῖ ὅσω ἀρχαιότερά ἐστι τὰ κατὰ τὸν Γολιάθ τῶν κατὰ τὸν Ἀβεσαλώμ; Πεπόνθασι δὲ τοῦτο οἱ ψαλμοὶ ἀπὸ τοῦ παρὰ πόλιν εἶναι τὴν βίβλον ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ τῇ κατὰ Βαβυλῶνα, εὐρεθῆναι δὲ μετὰ ταῦτα περὶ τοὺς χρόνους τοῦ Ἑσδρα οὐχ ὅλον ὁμοῦ τὸ βιβλίον ἀλλὰ διεσπαρμένως καθ' ἓνα καὶ κατὰ δύο, τυχόν δὲ καὶ κατὰ τρεῖς ψαλμοὺς, καὶ συντεθῆναι καθὼς εὐρέθησαν, οὐ καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐλέχθησαν. Ἐντεῦθεν καὶ αἱ ἐπιγραφαὶ αἱ πλείους ἐσφαλμένα εἰσὶ, τῶν συνθεμένων τοὺς ψαλμοὺς ἐπὶ πολὺν στοχασμένων τῆς ἐννοίας καὶ οὐ κατ' ἐπιστήμην τεθεικότεων»⁹.

«Итак, следует уже приступить к псалмам, воспользовавшись порядком, находящимся в самой книге псалмов, а не порядком самих событий. Ведь псалмы расположены не по порядку, но так как каждый был найден. И это обнаружится во многих псалмах, особенно от того, что надписано в третьем псалме: *Псалом Давиду, когда он убежал от Авесалом*¹⁰, своего сына, а в 143-м есть надписание: *Песнь к Голиафу*¹¹. Кто же не знает, насколько древнее то, что было с Голиафом, того, что было с Авесаломом? Произошло же это с псалмами из-за того, что эта книга была уничтожена в вавилонском плену, найдена же была после, около времён Ездры, не вся книга целиком, но вразброс по одному и по два, случайно и по три псалма, и была составлена так, как они нашлись, а не так как они изначально были собраны. Отсюда и надписания по большей части ошибочны: составители псалмов в большой степени догадывались об их значении, а не располагали в соответствии со знанием».

8 Athanasius Alexandrinus [spuria]. Synopsis Scripturae sacrae 13 // PG. 28. Col. 333.

9 Diodorus Tarsensis. Commentarii in Psalmos. Prologus // CCSG. 6. P. 6.

10 Досл. «от лица», ἀπὸ προσώπου <= ܡܢ ܠܝܨܢܐ; во-вторых, в LXX евр. מִן־פְּנֵי традиционнно передают как Ἀβεσσαλωμ, а у Диодора — Ἀβεσαλώμ. Поскольку вариант Диодора ближе к МТ, то в переводе будем писать это имя не по синодальной практике (Авессалом), а как у толкователя — Авесалом.

11 Диодор цитирует, очевидно, по памяти: в МТ (Пс. 144, 1) написано просто τῷ Δαυίδ (Давиду/Давида), между тем в LXX — τῷ Δαυιδ πρὸς τὸν Γολιαθ (Давиду, к Голиафу); ср. с вариантом

Согласно Диодору, библейские книги, в частности книга псалмов, буквально погибли, потерялись (*παράλλυμι*). Такое утверждение демонстрирует не только существование Псалтири как книги в допленную эпоху, но и свидетельствует о различных рукописях, благодаря которым у Ездры получилось собрать воедино Псалтирь. При этом Диодор упоминает и составителей псалмов (*τῶν συνθεμένων τοὺς ψαλμούς*), которые, очевидно, помогали Ездре образовать, по крайней мере, Псалтирь, а вполне возможно, и все существовавшие на тот момент ветхозаветные Писания. Стало быть, речь идёт о некоторой школе Ездры, о чём сообщает Евсевий Кесарийский (258/265–339/340). Так, в его толковании на 62-й псалом написано следующее:

«Οὐδὲν οὖν θαυμαστὸν ἐν τοιαύτῃ καταστάσει καιρῶν, καὶ τὰ ἐμφερόμενα τῇ βίβλῳ τῶν Ψαλμῶν διαπεπτοκέναι, λήθῃ τε μακροῖς παραδεδοῖσθαι χρόνοις. Μετὰ δὲ ταῦτα εἴτε Ἑσδράν, εἴτε τινὰ ἕτερον προφητῶν, περὶ τὴν συναγωγὴν αὐτῶν ἐσπουδακέναι, μετὰ τε τῶν λοιπῶν καὶ τὴν βίβλον τῶν Ψαλμῶν συναγοχέναι, οὐκ ἀθρόως εὐρόντα τοὺς πάντας, ἀλλὰ κατὰ διαφόρους χρόνους»¹².

«И неудивительно для такого состояния времён пропасть находящемуся в книге псалмов, которая была предана забвению в течение многих лет. После же сих или Ездрой, или неким иным из пророков, ревностно трудившихся возле их Синагоги, была среди прочих собрана и книга псалмов, не сразу все они были обретенными, но в течение различных времён».

Рассуждая о безбожном состоянии народа перед ассирийским и вавилонским пленом, Евсевий пишет, что пропало не только всё, что было, в частности, в Псалтири, но и сама эта книга была предана забвению. Но затем Ездра или некто из пророков Синагоги смогли среди прочих ветхозаветных Писаний собрать и Псалтирь, причём далеко не сразу. Итак, о какой Синагоге пишет Евсевий? Родившись в Палестине, получив образование в училищах Иерусалима и Антиохии, а также зная сочинения Филона Александрийского и Оригена, да ещё и будучи епископом Кесарии Палестинской, он вполне мог знать иудейское предание о деятельности Ездры и его эпохи, которое отразилось в трактате Мишны *פירקא דאבות* (Пиркей Авот 1, 1), написанном около II–III в. по Р. Х.: *מֹשֶׁה קָבַל תּוֹרָה מִסִּינַי וּמִקְרָא לַיהוָה וַיְהִי שֶׁעַל יְהוָה לְזַמְּנִים וְזַמְּנִים לְנָבִיאִים וְנָבִיאִים מִקְרָאֵי* (Моисей принял Тору на Синае и передал её Иисусу [Навину], Иисус — старейшинам, старейшины — пророкам, а пророки

Вульгаты: David. Adversus Goliad. Также интерес здесь представляет и то, что в LXX имя Голиаф регулярно передаётся как *Γολιάδ*, в то время как у Диодора — *Γολιάθ*. Перемена последней согласной (*δ > θ*) может быть обусловлена тем, что, по крайней мере гипотетически в рукописях LXX мог встречаться и такой вариант, зависящий от спираントного произношения буквы л: *לָגֶלֶךְ*. Собственно, и по-русски мы пишем Голиаф, а не Голиад.

12 Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmos 62 // PG. 23. Col. 604.

передали её мужам Великой Синагоги»). Это, пожалуй, единственное талмудическое упоминание такого библейского института как $\text{בְּיִתְאֲרָם הַגָּדוֹל}$ (Великая Синагога), однако толкования Диодора и Евсевия, очевидно, дают нам существенное основание полагать, что Ездрой действительно была создана некая школа, в задачи которой входило, как минимум, искать и собирать свитки Священного Писания, а также переписывать их. О вероятности такого процесса свидетельствуют Кумранские рукописи. А о том, что упомянутые экзегеты могли обращаться к иудейскому преданию хотя бы ради того, чтобы лучше понять смысл оригинального текста, свидетельствуют и беседы свт. Василия Великого на Шестоднев, в которых он упоминает некоего сирийца ($\alpha\lambda\lambda\alpha \Sigma\upsilon\rho\omicron\upsilon \alpha\acute{\nu}\delta\rho\omicron\varsigma$ ¹³), который из-за сходства еврейского и арамейских языков помог ему более верно понять смысл выражения о Духе Божиим из Быт. 1, 2, почему Он носился над водой ($\epsilon\lambda\epsilon\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\omicron \epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu\omega \tau\omicron\upsilon \upsilon\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$)¹⁴.

Итак, с позиции грекоязычных экзегетов получается, что Ездра — составитель, кодификатор книг Ветхого Завета, который не только посвятил жизнь поиску библейских рукописей, но и, вероятно, создал целую библейскую текстологическую школу. Если это правда, то понятно, откуда появились в Библии разночтения, дополнения, повторы, сравнительно поздние топонимы, арамеизмы и заимствования из других языков — одним словом, всё то, на что так любят обращать внимание библейские критики. А ведь все эти «зацепки» могут быть плодом типичной работы текстолога, которым был не какой-то учёный, а сам библейский писатель, вдохновляемый Святым Духом. Информацию об этом мы встретили в восточносирийской экзегезе.

- 13 Учитывая, что пятикратно встречающееся в Ветхом Завете בְּיִתְאֲרָם «по-арамейски» (4 Цар. 18, 26; Ис. 36, 11; Езд. 4, 7 [дважды]; Дан. 2, 4) в LXX перевели во всех вхождениях как $\Sigma\upsilon\rho\iota\omicron\tau\iota$, хотя речь о западноарамейских языках, о библейском арамейском, но никак не о сирийском, классический вариант которого основан на восточноарамейском диалекте жителей Эдессы, поэтому сириец, которого знал свт. Василий, вполне мог быть носителем западноарамейских диалектов. Хотя сложно понять, к какому интерпретационному варианту ближе объяснение сирийцем библейского בְּיִתְאֲרָם как $\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\theta\alpha\lambda\tau\epsilon$ «согревал» (*Basilius Caesariensis. Homiliae in Hexaemeron* 2, 6 // PG. 29b. Col. 44B). Ведь в Пешитте написан однокоренной вариант — ܡܢܫܒܐ («высживает, заботится»), а в таргумах (Онкелоса, Неофити, Фрагментарном) — ܡܢܫܒܐ («постоянно, усиленно дуёт») (в таргуме Псевдо-Ионафана написан исторический корневой инвариант с той же семантикой, что и ܡܢܫܒܐ — ܡܢܬܒܐ), что тоже можно перевести как «согревал». Если исходить из того, что свт. Василий подчёркивает преимущественную выразительность ($\epsilon\mu\phi\alpha\tau\iota\kappa\omega\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu$) сирийского языка по отношению к библейскому еврейскому (*ibid.*), то созвучие в данном вопросе свидетельствует о следующем: «сириец» опирался именно на вариант Пешитты.
- 14 См. подробнее: *Basilius Caesariensis. Homiliae in Hexaemeron* 2 // PG. 29b. Col. 41C–44AB.

Итак, в последней главе 4-й Книги Ездры (14, 21) написано: *Ибо закон Твой сгорел*¹⁹, и никто не знает того, что Ты сделал, или того, что Ты собираешься сделать²⁰. Возле глагола «сгорел» Е. В. Барский сделал сноску, в которой отметил, что «при переводе учитывается эмендация: ܠܚܝܬ вместо ܠܚܝܬܐ»²¹, то есть «сгорел» вместо «отяжелел, прославил». Такое улучшение текста, выполненное издателями сирийской версии, оправдано не только смысловым контекстом, но и толкованием Ишо'дада, использовавшего тот же глагол — ܠܚܝܬ. Так что версия о том, что ветхозаветное Писание сгорело, попала в восточносирийскую экзегезу, очевидно, из 4-й Книги Ездры.

В свою очередь, утверждение Ишо'дада о том, что Ездра написал всё из своего сердца, основано, вероятно, на фрагменте 4 Ездр. 14, 22–48, где отмечается, что Ездра просил Бога послать ему Святого Духа ради написания сгоревшего Закона. В ответ Бог посоветовал ему уединиться на сорок дней, взять с собой много дощечек, пятерых²² скорописцев (Сераию, Дарию, Шеламию, Елкану и Шиэлема), и тогда Господь поможет ему написать всё, поскольку, Он сказал: *Я зажгу в твоём сердце светильник разума* (14, 25)²³. Опять-таки, речь идёт о сердце, где будет обитать Святой Дух, благодаря горению Которого Ездра сможет написать сгоревшее Священное Писание. После того как Ездра сообщил Израилю о значимости для него Закона и попросил не искать его и не приближаться к нему в течение сорока дней (14, 28–36), что явно напоминает события Синайского законодательства, он со своими скорописцами пошёл в поле и ждал исполнения Божьего обетования. Господь напоил его как-будто водой, вследствие чего Ездра исполнился пронизательности, мудрости, а его *дух сохранял память* (14, 37–40)²⁴. Затем его *рот открылся и не закрывался* (14, 41)²⁵. Пожалуй,

19 ܠܚܝܬܐ ܕܠܚܝܬܐ. Оригинальный текст цитируется по тому же изданию, с которого переводил Е. В. Барский: The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 3: Apocalypse of Baruch, 4 Esdras / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute. Leiden, 1973. P. 45.

20 Рус. пер.: Сирийская версия 4-й книги Эзры. С. 59.

21 Там же. С. 59 (прим. 198).

22 Очевидно, намёк на Пятикнижие как основу Ветхого Завета и иудейской экзегезы. Вполне возможно, что упоминание сотрудников Ездры намекает и на ܡܠܬܐ ܕܥܕܪܐ (Великую Синагогу).

23 ܠܚܝܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܠܚܝܬܐ (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 3. P. 46). Рус. пер.: Сирийская версия 4-й книги Эзры. С. 59.

24 ܠܚܝܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܠܚܝܬܐ (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 3. P. 47). Рус. пер.: Сирийская версия 4-й книги Эзры. С. 60.

25 ܠܚܝܬܐ ܕܠܚܝܬܐ ܕܠܚܝܬܐ (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 3. P. 47). Рус. пер.: Сирийская версия 4-й книги Эзры. С. 60.

даже не то удивительно, что Ездра мог, не вкушая пищи, говорить сорок дней и сорок ночей без остановки, так что скорописцам пришлось есть только ночью, да и то лишь хлеб. Изумительно следующее: писцы не понимали, что писали, поскольку фиксировали всё по порядку *с помощью письменных знаков, которых они не знали* (14, 42)²⁶. В этой связи возникает вопрос: на каком языке они писали? Если они так быстро забыли стандартный еврейский язык, хотя поздний еврейский, и даже раввинистический не так принципиально отличаются, чтобы не знать допленного еврейского (более того, арамейские языки являются родственными библейскому ивриту), то это должен был быть особый язык, возможно шифрованный. Или же речь идёт о том, что евреи в вавилонском плену полностью перешли на арамейские шрифты, совершенно забыв палеоеврейский шрифт, и поэтому не могли разумеать старые письменные знаки (что, кстати, не подтверждается эпиграфикой). Тем не менее, несмотря на историческую несообразность, в этом стихе явно делается намёк на то, что писцы записывали ветхозаветное Откровение палеоеврейской графикой, — именно к этому хочет подвести автор 4-й Книги Ездры. Такое стремление подчеркнуть исключительность Откровения создало абсурдную ситуацию, ведь как можно записывать неизвестными символами слова, воспринимаемые на слух?! Это уже напоминает состояние медиумов, в данном случае — абсолютно подчинённых Святому Духу.

Также автор/-ы 4-й Книги Ездры стремился подчеркнуть, что Ездра в течение сорока дней произнёс как явное, так и тайное Откровение (последнее затем вошло в Талмуд): *За эти сорок дней были написаны девяносто четыре книги. А когда завершились эти сорок дней, Всевышний сказал мне следующее: «Те двадцать четыре книги²⁷, которые вы записали сначала, сделай открытыми, так чтобы их читали и те из народа, кто достойны, и те, кто недостойны. А те семьдесят сохрани и передай их мудрецам твоего народа, ибо в них основа понимания, источник мудрости и река знания»* (14, 44–47)²⁸.

26 ܬܪܝܬܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ ܕܡܕܢܐ (The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 3. P. 47). Рус. пер.: Сирийская версия 4-й книги Эзры. С. 60.

27 Имеется в виду известное деление книг Ветхого Завета на 21 (כ"א) прозаическую и 3 поэтические. Последние обозначаются, как правило, аббревиатурой למח («истина»), представляющей собою акроним именовании книг Литературы Премудрости: זכ (Книга Иова), משלי (Притчи, Екклесиаст, Песнь песней) и תהלים (Псалтирь).

28 Рус. пер.: Сирийская версия 4-й книги Эзры. С. 60.

Заключение

Таким образом, в довольно кратком выражении Ишо‘дада Мервского можно увидеть по-своему интересное учение о том, что всё ветхозаветное Писание сгорело, но Ездра при воздействии Святого Духа смог посредством скорописцев написать всё Откровение, причём непонятными символами. Между тем подобный способ фиксирования материала исключает редакторские правки и задаёт тон трепетного отношения к букве Священного Писания. На этом фоне слова, которыми Ишо‘дад начинает толкование: ...ܠܚܚܝܬܐ ܕܠܚܚܝܬܐ ܕܠܚܚܝܬܐ ܕܠܚܚܝܬܐ ܕܠܚܚܝܬܐ («с помощью Святой Троицы мы начинаем писать изъяснение...»)²⁹ — не кажутся схоластичными, устойчивой формулировкой, как и само слово ܠܚܚܝܬܐ переводится скорее как «озарение, просвещение», нежели просто «экзегеза» или «интерпретация», то есть подразумевается необходимость воздействия Святого Духа на сердце человека, дабы он уразумел смысл Библии. В свете этого предложенный нами перевод ܠܚܚܝܬܐ как «по памяти» представляется не совсем точным. Скорее всего, лучше будет «из своего сердца».

Между тем, насколько получилось выяснить, по крайней мере, некоторые грекоязычные толкователи не считали, что Ездра буквально написал заново Священное Писание. Он представляется первым библистом, решившим собрать все имеющиеся свитки, кодифицировать их, чтобы иудеи могли переписывать книги Завета, изучать их и правильно жить. Такой грандиозный проект вряд ли можно выполнить за сорок дней, поэтому вполне логично предположить, что действительно существовала такая школа, как ܩܕܝܫܐ ܕܥܕܪܐ (Великая Синагога).

Источники

Athanasius Alexandrinus [spuria]. *Synopsis scripturae sacrae* // PG. T. 28. Col. 284–437.

Basilius Caesariensis. *Homiliae in Hexaameron* // PG. T. 29b. Col. 28–52.

Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).

Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem / hrsg. von R. Gryson. 4. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Commentaire d’Išo‘dad de Merv sur l’Ancien Testament. Pt. 1: Genèse / éd. par J.-M. Vosté et C. van den Eynde. Louvain: L. Durbecq, 1950. (CSCO; vol. 126. *Scriptores syri*; t. 67).

29 *Išo‘dad*. *Commentarius in Genesim*. Prologus // CSCO. 126. *Scriptores syri*. 67. P. 1.

- Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I–L* / ed. J.-M. Olivier. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, 1980. Vol. 1. (CCSG; vol. 6).
- Eusebius. Commentaria in Psalmos. Psalmus 62* // PG. T. 23. Col. 600–616.
- Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- The Comprehensive Aramaic Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://cal.huc.edu> (дата обращения 13.02.2020).
- The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version. Pt. IV. Fasc. 3: Apocalypse of Baruch, 4 Esdras / ed. on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute. Leiden: Brill, 1973.
- Сирийская версия 4-й книги Эзры / предисл. и пер. с сирийского Е. В. Барского // Богословские труды. М., 2012. Вып. 43–44. С. 13–60.

Литература

- Sokoloff M. A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum.* Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns; Piscataway: Gorgias Press, 2009.

Ezra: Former or Writer of the Old Testament Books?

Deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

Lecturer at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

nikolay.mda@yandex.ru

For citation: Shablevsky, Nicholay N., deacon. "Ezra: Former or Writer of the Old Testament Books?" *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 155–166 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-155-166

Abstract. Our note is devoted to the study of the role of Ezra in the formation of the corpus of books of the Old Testament. Partly information about this hinted in the canonical Book of Ezra. As it found out, among Greek exegetes were opinion that Ezra was more likely a codifier of the Holy Scriptures, while in the East Syrian interpretation (especially, in the work of Išo'dad of Merv) were think that Ezra wrote the burnt Scripture 'from his heart'. The interpretation of Išo'dad is based, as it evidence, on the Syriac version of the 4th Book of Ezra.

Keywords: Ezra, Old Testament Books, The Great Synagogue, 'from his heart', Divine Revelation.

References

- Barskij E. V. (ed.) (2012) "Sirijskaja versija 4-j knigi Ezry" ["The Syriac Version of the Book of Fourth Ezra"]. *Theological Studies*, issue 43–44, pp. 13–60 (in Russian).
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Gryson R. (ed.) (1994) *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. 4. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Olivier J.-M. (ed.) (1980) *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I–L*. Turnhout: Brepols; Leuven: University Press, vol. 1 (CCSG; 6).
- Rahlf A. (ed.) (1979) *Septuaginta. 2. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Sokoloff M. (2009) *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns; Piscataway: Gorgias Press.
- Vosté J.-M., Eynde C., van den (eds.) (1950) *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. Pt. 1: Genèse*. Louvain: L. Durbecq (CSCO; 126. Scriptores syri; 67).

ДИТРИХ БОНХЁФФЕР: ОЧЕРК БИБЛИОГРАФИИ

Дмитрий Николаевич Лебедев

студент магистратуры богословского факультета
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
127051, г. Москва, пер. Лихов, д. 6
d.lebedev1996@gmail.com

Для цитирования: *Лебедев Д. Н.* Дитрих Бонхёффер: очерк библиографии // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 167–188. DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-167-188

Аннотация

УДК 012 (2-11) (274/278)

В настоящей статье содержится обзор изданного наследия Д. Бонхёффера, его переводов на русский язык, а также некоторых избранных русско- немецко- и англоязычных научных трудов и статей, посвящённых изучению различных аспектов его богословия. Обзор включает в себя семь разделов: 1) описание изданных работ Д. Бонхёффера и их переводов на русский язык; 2) биографии Д. Бонхёффера; 3) обзорные и справочные статьи; 4) базовые работы, посвящённые наследию Д. Бонхёффера; 5) сборники статей; 6) русскоязычные исследования; 7) западные труды по различным аспектам теологии Бонхёффера (избранное).

Ключевые слова: библиография, Дитрих Бонхёффер, немецкая теология, протестантизм, лютеранство, безрелигиозное христианство, исповедующая церковь.

Введение

Дитрих Бонхёффер (Dietrich Bonhoeffer, 1906–1945) — известный немецкий богослов и талантливый проповедник, один из лидеров Исповедующей церкви (Die Bekennende Kirche)¹, казнённый 9 апреля 1945 г. за участие в антигитлеровском заговоре.

Ещё не окончив университета, Бонхёффер оказывается на стыке двух богословских течений: либеральной теологии, царившей в то время на большинстве богословских факультетов Германии, и диалектической теологии, одним из родоначальников которой был Карл Барт, теолог, оказавший, пожалуй, наиболее сильное влияние на становление и развитие богословской мысли Д. Бонхёффера. Познакомившись с двумя противоборствующими богословскими школами, юный Д. Бонхёффер не примыкает ни к одной, а создаёт собственную систему взглядов, в которой можно заметить влияние обоих упомянутых выше течений.

С 50-х годов XX в. интерес к наследию Д. Бонхёффера возрастает. За прошедшие с этого времени 70 лет было написано огромное количество монографий, диссертаций, статей и биографий, издано множество документов. Обозреть все источники не представляется возможным, поэтому мы попытаемся представить лишь те из них, которые кажутся нам наиболее авторитетными и актуальными. Наше изложение будет выстроено в следующей последовательности:

- 1) изданные труды Дитриха Бонхёффера и их переводы на русский язык;
- 2) биографии;
- 3) обзорные и справочные статьи;
- 4) базовые работы, посвящённые Дитриху Бонхёфферу;
- 5) сборники статей;
- 6) русскоязычные исследования;
- 7) западные труды по различным аспектам теологии Бонхёффера (избранное).

1 Исповедующая (исповедническая) церковь — движение внутри Евангелической церкви Германии против внедрения в церковное учение и религиозную практику идей национализма, противопоставившее себя «Немецким христианам», демонстрирующим лояльность национал-социалистическому режиму.

1. Изданные труды Дитриха Бонхёффера и их переводы на русский язык

Наследие Д. Бонхёффера включает в себя 7 книг, 12 работ по библеистике, 11 статей в научных журналах, 23 доклада и отзыва, «Бетельское исповедание»², 2 эскиза катехизисов, ок. 100 проповедей и набросков к ним, 10 курсов лекций в виде конспектов, 6 рецензий, а также размышления по отдельным вопросам, письма (включая письма из заключения), доклады для конференций, 10 стихотворений и фрагмент романа³.

В число упомянутых 7 книг Д. Бонхёффера входят: дипломная работа «*Sanctorum communio*» («Общение святых»), посвящённая философскому и догматическому исследованию фундаментальных категорий церковной социологии⁴; диссертация «*Akt und Sein*» («Действие и бытие»), посвящённая трансцендентальной философии и онтологии в систематической теологии⁵; «*Schöpfung und Fall*» («Творение и грехопадение»)⁶, «*Nachfolge*» («Следование» [за Христом])⁷ и «*Das Gebetbuch der Bibel*» («Библейский молитвенник»)⁸ — три книги, в которых автор размышляет над библейскими текстами, уделяя особое внимание вопросам этики и пастырского богословия. Книга «*Gemeinsames Leben*» («Жизнь сообщества») описывает опыт совместной жизни в Финкенвальдской семинарии⁹. В конце 30-х — начале 40-х гг. Д. Бонхёффер пишет работу «*Ethik*» («Этика»), изданную уже посмертно — в 1949 г.¹⁰

Восьмым важным источником, основную часть которого составляют письма Д. Бонхёффера из заключения, является сборник «*Widerstand*

- 2 Это исповедание было разработано в августе 1933 г. под руководством Д. Бонхёффера и Германа Зассе в качестве одного из программных документов Исповедующей церкви.
- 3 Данные взяты из: *Krause G. Bonhoeffer, Dietrich (1906–1945) // Theologische Realenzyklopädie. Berlin; New York, 1981. Bd. 7. S. 57.*
- 4 *Bonhöffer D. Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Berlin; Frankfurt an der Oder: Trowitzsch & Sohn, 1930.*
- 5 *Bonhöffer D. Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie / hrsg. von A. Schlatter und W. Lütgert. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1931. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie; Bd. 34).*
- 6 *Bonhöffer D. Schöpfung und Fall. Eine theologische Auslegung von Genesis 1–3. München: Kaiser Verlag, 1933.*
- 7 *Bonhöffer D. Nachfolge. München: Kaiser Verlag, 1937.*
- 8 *Bonhöffer D. Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen. Bad Salzungen: Verlag für Missions- und Bibel-Kunde, 1940.*
- 9 *Bonhöffer D. Gemeinsames Leben. München: Kaiser Verlag, 1939.*
- 10 *Bonhöffer D. Ethik. München: Kaiser Verlag, 1949.*

und Ergebung» («Соппротивление и преданность»¹¹), впервые опубликованный в 1951 г.¹²

На сегодняшний момент изданы два собрания сочинений Д. Бонхёффера. Шеститомный сборник «*Dietrich Bonhöffer. Gesammelte Schriften*» (при цитировании обозначаясь как GS) увидел свет в период с 1958 по 1974 г. (с последующими переизданиями) в издательстве «Kaiser Verlag»¹³. В 1986–1999 гг. это же издательство выпустило второе собрание сочинений, существенно дополненное новыми документами — «*Dietrich Bonhöffer Werke*» (цитируется как DBW)¹⁴. Все представленные в нём материалы снабжены подробными сносками, а в конце каждого тома вниманию читателя предлагается обширный справочный аппарат. Кроме того, тексты DBW, публиковавшиеся ранее в GS, имеют дополнительную нумерацию страниц, совпадающую с нумерацией в соответствующем томе старого издания.

Из упомянутых нами восьми книг Д. Бонхёффера на русский язык на данный момент переведены пять. Книга «*Nachfolge*» имеет два перевода. Первый из них — «Следуя Христу», вышедший в издательстве «Бук Чембэр Интернэшнл» в 1992 г.¹⁵ Главное достоинство этого перевода — его литературность и лёгкость слога. Вместе с самой книгой переведено и очень содержательное послесловие Эберхарда Бетге. Среди недостатков следует указать, во-первых, наличие существенных неточностей в переводе, а во-вторых, отсутствие оригинальных ссылок и справочного аппарата.

Второй перевод — «Хожение вслед» был выполнен и опубликован Российским государственным гуманитарным университетом в 2002 г.¹⁶

11 В российской традиции название книги «*Widerstand und Ergebung*» переводится по-разному. В издании 1994 г. это сделано, на наш взгляд, не совсем корректно — «Соппротивление и покорность». В немецком языке слово «*Ergebung*» употребляется в позитивном значении: «преданность», «принятие», «смирение», тогда как «покорность» (термин, употреблённый в переводе) имеет в русском языке явно негативную коннотацию. По этой причине в нашей работе мы используем более корректный вариант перевода: «Соппротивление и преданность» (а название «Соппротивление и покорность» употребляем, ссылаясь на перевод А. Б. Григорьева 1994 г.).

12 *Bonhöffer D. Widerstand und Ergebung. München: Chr. Kaiser Verlag, 1951.*

13 *Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. 6 Bde. / hrsg. von E. Bethge in Zusammenarbeit mit O. Dudzus. München: Kaiser Verlag, 1958–1974.*

14 *Bonhöffer D. Werke, 16 Bde und Registerband / hrsg. von E. Bethge, E. Feil, Chr. Gremmels, H. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H. E. Tödt, I. Tödt. München: Kaiser Verlag, 1986–1991; Gütersloh: Kaiser Verlag, 1992–1999.*

15 *Бонхёффер Д. Следуя Христу. М.: Бук Чембэр Интернэшнл, 1992.*

16 *Бонхёффер Д. Хожение вслед. М.: РГГУ, 2002.*

Нам этот перевод представляется менее удачным. Во-первых, он имеет довольно тяжёлый слог, что усложняет понимание текста. Во-вторых, переводчик неоправданно нарушает устоявшуюся традицию перевода определённых терминов (например, немецкое слово «die Gnade» (благодать) переводит как «милость», что в контексте дискурса об «оправдании по благодати» кажется нам неоправданным новаторством). В-третьих, в нём так же, как и в работе «Следуя Христу», отсутствуют оригинальные сноски. Автор послесловия к этому изданию старается представить богословие Д. Бонхёффера как общехристианское, выходящее за рамки конфессий. Подчёркивая значимость бонхёфферовского наследия для православия, автор пишет, что благодаря христоцентричности богословских построений Д. Бонхёффера, его голос «сливается с голосами Владимира Соловьёва и Павла Флоренского»¹⁷, а показательным примером реализации идеи «следования» является житие прп. Сергия Радонежского¹⁸.

Книга «*Gemeinsames Leben*», как и «*Nachfolge*», представлена двумя переводами на русский язык — «Жить вместе» (2000 г.)¹⁹ и «Жизнь в христианском общении» (2003 г.)²⁰. Оба перевода написаны хорошим слогом, а издание 2003 г. содержит также перевод сносок из оригинального собрания сочинений Д. Бонхёффера. Немецкие предисловия и послесловия в обеих книгах не переведены. В книге «Жить вместе» перед текстом Д. Бонхёффера издатели поместили небольшое предисловие, написанное в публицистическом стиле.

В 2006 г. центром «Нарния» был выполнен перевод книги «*Dietrich Bonhoeffer. Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel. Seelsorge*» издательств «MBK-Verlag» и «Kaiser Verlagshaus»²¹. Немецкие издатели поместили под одной обложкой не только размышления о Псалтири, но и записи лекций Д. Бонхёффера «О душепопечении», прочитанные им в подпольной семинарии в Финкенвальде. Перевод этой книги на русский язык²² представляет собой текст хорошего качества, содержит перевод оригинальных сносок и предисловия Э. Бетге к первой части книги

17 Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 217.

18 Там же. С. 219.

19 Бонхёффер Д. Жить вместе. М.: Триада, 2000.

20 Бонхёффер Д. Жизнь в христианском общении / пер. П. Ласточкина и Г. Ивановой, ред. М. Козлова. Б/м: Евангелическое лютеранское служение, 2003.

21 Bonhoeffer D. Die Psalmen. Das Gebetbuch der Bibel. Seelsorge. Bad Salzungen: MBK-Verlag, 2001.

22 Бонхёффер Д. Псалтирь — библейский молитвенник. О душепопечении. М.: Центр Нарния, 2006.

«Псалтирь — библейский молитвенник». Русское предисловие ко второй части книги, написанное Дмитрием Ватулей, представляет собой довольно содержательный анализ творческого наследия Д. Бонхёффера.

Последний, так и не дописанный, труд Бонхёффера — «Ethik» («Этика»), был переведён на русский язык и опубликован в 2013 г. издательством ББИ²³, в 2016 г. вышло второе издание этого перевода. В 2014 г. там же был издан перевод сборника проповедей, толкований и размышлений Д. Бонхёффера в двух частях, который охватывает временной период с 1925 по 1945 г.²⁴ В этих книгах вниманию читателя, кроме собственно работ Д. Бонхёффера, предлагаются предисловия к русским и немецким изданиям, предметные и именные указатели, а также оригинальные сноски, дающие читателю возможность познакомиться с результатами работы, проведённой немецкими издателями.

Наконец, перевод сборника «Widerstand und Ergebung», название которого было переведено как «Соппротивление и покорность», в 1989 г. был опубликован в журнале «Вопросы философии»²⁵, а в 1994 г. — напечатан издательской группой «Прогресс» в виде отдельной книги²⁶. Перевод снабжён именным указателем и примечаниями. Оригинальное предисловие Э. Бетге не переведено, однако его заменяет весьма содержательное предисловие Е. В. Барабанова.

В 2020 году эта же книга была переиздана издательством Сретенской семинарии²⁷. Перевод А. Григорьева был дополнен и исправлен. Новое издание содержит предисловие издателя и составителя оригинального сборника Э. Бетге, а также вступительное слово Олега Давыдова и заключение Ольги Седаковой.

23 Бонхёффер Д. Этика / пер. с нем. А. Васютина, А. Данилова, С. Коначёвой, Г. Куделич, А. Лукьянова, С. Павлова, А. Тихомирова, К. Уколов. М.: ББИ, 2013. (Современное богословие).

24 Бонхёффер Д. Проповеди. Толкования. Размышления. Т. 1. 1925–1935; Т. 2. 1935–1945 / пер. с нем. О. Хмельёвской, А. Лукьянова. М.: ББИ, 2014. (Современное богословие). Перевод выполнен с: *Bonhöffer D. Predigten. Auslegungen. Meditationen. Bd. 1. 1925–1935; Bd. 2. 1935–1945. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1984–1985.*

25 Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность (Письма и заметки из тюремной камеры) // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 114–167. № 11. С. 90–162.

26 Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность / изд. Э. Бетге, пер. с нем. А. Б. Григорьев, под ред. И. И. Блауберга. М.: Прогресс, 1994.

27 Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность / изд. Э. Бетге, пер. с нем. А. Б. Григорьев. М.: Сретенская семинария, 2020.

2. Биографии

Биография «Dietrich Bonhöffer. Theologe — Christ — Zeitgenosse. Eine Biographie» (Дитрих Бонхёффер. Теолог — христианин — современник. Биография), написанная ближайшим другом Бонхёффера Э. Бетге, вышла в свет в 1967 г. и с тех пор неоднократно переиздавалась²⁸. Эта книга очень детально описывает жизнь и труды Бонхёффера, а также включает в себя тексты некоторых важных документов. Даже спустя пятьдесят лет после её первой публикации она остаётся одним из главных биографических источников по этой теме.

Одной из последних вышедших на данный момент биографий является труд Вольфганга Хубера «Dietrich Bonhoeffer auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt» («Дитрих Бонхёффер на пути к свободе. Портрет»), изданный в 2019 г.²⁹ В. Хубер, один из издателей собрания сочинений Д. Бонхёффера «Dietrich Bonhöffer Werke», выстраивает повествование скорее тематически, нежели хронологически. Таким образом, эта книга представляет собой нечто среднее между биографией и научно-популярным изложением богословских взглядов Д. Бонхёффера.

Пожалуй, единственной переведённой на русский язык биографией Бонхёффера на сегодняшний день является книга американского писателя Эрика Метаксаса «Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy», вышедшая в свет в 2010 г.³⁰ В 2012 г. её перевод на русский язык был опубликован под названием «Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего Рейха»³¹. Эта книга представляет собой подробное изложение жизни и трудов Бонхёффера, содержит большое количество документов, однако написана скорее в художественном, нежели в научном стиле. То, с какой стороны Э. Метаксас преподносит читателю образ Бонхёффера, вызывает неоднозначную оценку со стороны исследователей. Так, например, один из издателей Бонхёффера Клиффорд Грин считает, что Э. Метаксас нарочно подтасовывает факты, стремясь «оправославить» Д. Бонхёффера³². При этом следует отметить, что, несмотря на критику, эта книга пользуется большой популярностью во всём мире.

28 Bethge E. Dietrich Bonhöffer. Theologe — Christ — Zeitgenosse. Eine Biographie. München: Kaiser Verlag, 1967.

29 Huber W. Dietrich Bonhoeffer auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt. München: Verlag C. H. Beck, 2019.

30 Metaxas E. Bonhoeffer: Pastor, Martyr, Prophet, Spy. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2010.

31 Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего Рейха / пер. с англ. Л. Б. Сумм. М.: Эксмо, 2012.

32 См.: Clifford J. G. Hijacking Bonhoeffer // Christian Century. 2010. № 127. P. 34–35, 37–39.

3. Обзорные и справочные статьи, посвящённые Дитриху Бонхёфферу

Среди немецкоязычных работ этого типа следует выделить статью Герхарда Краузе «Art. Bonhoeffer, Dietrich», напечатанную в богословском энциклопедическом справочнике «Theologische Realenzyklopädie»³³. Статья содержит описание жизни Д. Бонхёффера, ёмкий анализ его богословского наследия и краткий рассказ о рецепции этого наследия в послевоенный период.

Кроме того, следует упомянуть многочисленные предисловия и послесловия к немецкоязычным изданиям трудов Д. Бонхёффера. Авторы послесловий, прилагаемых к томам собрания сочинений «*Dietrich Bonhöffer Werke*», не только анализируют содержание трудов, вошедших в конкретный том, но и представляют их проблематику в контексте всего богословского наследия Бонхёффера. Так, например, 4-й том DBW, в который вошла книга «*Nachfolge*»³⁴, содержит подробное послесловие издателей — Мартина Куске и Ильзы Тёдт, в котором авторы описывают развитие богословских идей Д. Бонхёффера, вдохновивших его на написание этой книги, а также прослеживают их дальнейшую судьбу.

В то время как статьи, прилагаемые к изданиям собрания сочинений, чаще всего заостряют внимание на тематике конкретного тома, предисловия и послесловия к отдельным изданиям, включают в себя более широкий обзор аспектов биографии и богословия Д. Бонхёффера. Например, другое издание всё той же книги «*Nachfolge*»³⁵ содержит весьма информативное послесловие Э. Бетге, в котором он подробно излагает различные аспекты богословия Д. Бонхёффера, перечисляя наиболее актуальные научные работы по этим вопросам. Как мы уже упоминали ранее, перевод этого послесловия можно найти в русском переводе в книге «Следуя Христу»³⁶ 1992 г.

«Двухчастная статья «Бонхёффер» в «Православной энциклопедии»³⁷ является, пожалуй, одной из немногих русскоязычных обзорных статей

33 Krause G. Bonhoeffer, Dietrich (1906–1945). S. 55–66.

34 *Dietrich Bonhöffer Werke*. Bd. 4: *Nachfolge* (1937) / hrsg. von M. Kuske und I. Tödt. München: Kaiser Verlag, 1989.

35 *Bonhöffer D. Nachfolge*. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge. 14. Auflage. München: Kaiser Verlag, 1983.

36 *Бонхёффер Д. Следуя Христу*. М.: Бук Чембэр Интернэшнл, 1992.

37 Бровко Л. Н., Гараджа В. И. Бонхёффер // *Православная энциклопедия*. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т. 6. С. 18–20.

о Д. Бонхёффере. Первая часть, написанная Людмилой Николаевной Бровко, кратко повествует о ключевых вехах жизни пастора. Вторая часть, автором которой является В. И. Гараджа, представляет собой анализ богословских идей Д. Бонхёффера, которые тот сформулировал в 1943–1945 гг. в «Письмах из заключения». При этом Виктор Иванович игнорирует остальные аспекты его теологии, поэтому темы богословия «раннего» и даже «среднего» Бонхёффера остаются в данной статье нераскрытыми.

В то же время существуют ещё две статьи Л. Н. Бровко, восполняющие недостатки статьи в «Православной энциклопедии». Первая из них — обзорная статья «Дитрих Бонхёффер» (журнал «Вопросы истории», 2003)³⁸, представляющая собой удачное сочетание довольно подробного пересказа основных пунктов биографии Д. Бонхёффера и анализа его богословских идей. Вторая является одним из параграфов книги «Церковь и Третий рейх» и называется «Дитрих Бонхёффер: судьба и вера»³⁹. Здесь основное внимание автор уделяет политическим деяниям и взглядам Д. Бонхёффера, однако также упоминает и богословские проблемы, связанные с этим аспектом.

Русские издания отдельных книг Д. Бонхёффера также содержат предисловия и послесловия, из которых читатель может почерпнуть много полезных сведений о жизни и творчестве этого богослова. Важное место среди них занимает предисловие Е. В. Барабанова к сборнику писем «Соппротивление и покорность», которое читатель может найти в уже упоминавшемся нами издании 1994 г., а также в журнале «Вопросы философии»⁴⁰. «Этика» и сборник «Проповеди, толкования, размышления» (издательство ББИ), а также сборник «Псалтирь — библейский молитвенник. О душепопечении» (издательство «Нарния») включают в себя предисловия русских исследователей, представляющие собой краткое описание жизни и богословских идей Д. Бонхёффера. Ссылки на эти книги можно найти в первом разделе нашего обзора.

38 Бровко Л. Н. Дитрих Бонхёффер // Вопросы истории. 2003. № 4. С. 58–76.

39 Бровко Л. Н. Церковь и Третий рейх. СПб.: Алетейя, 2013. С. 273–298.

40 Барабанов Е. В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Вопросы философии. 1989. № 10. С. 106–113.

4. Базовые работы, посвящённые обзору наследия Д. Бонхёффера

Основное внимание исследователей творчества Д. Бонхёффера, как правило, привлекают его программные работы: «Nachfolge» (Следование) и «Этика», а также письма из заключения, содержащие радикальные мысли, нетипичные для Бонхёффера 30-х гг. Всякий, кто приступает к изучению наследия этого теолога, неизбежно сталкивается с проблемой согласования богословских систем, представленных в этих трёх источниках. Среди германских теологов первые попытки преодолеть разделение Д. Бонхёффера на «раннего» (ортодоксального) и «позднего» (радикального) были предприняты Ханфридом Мюллером в работе «Von der Kirche zur Welt: Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung» (От церкви к миру: об отношении Слова Божия к социуму в богословском развитии Дитриха Бонхёффера), вышедшей в 1966 г.⁴¹ В шести главах своей работы Х. Мюллер последовательно рассматривает все этапы богословского развития Д. Бонхёффера от его первой диссертации «*Sanctorum communio*» до писем из заключения.

В том же году выходит работа Хайнриха Отта⁴² «*Wirklichkeit und Glaube I: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhöffers*» («Действительность и вера I: О богословском наследии Дитриха Бонхёффера»), выстроенная совершенно по-иному. Если Мюллер выстраивает свою работу хронологически, изучая развитие Д. Бонхёффера в динамике, то Х. Отт, напротив, рассматривает различные аспекты его теологии в статике. Первая часть работы Х. Отта посвящена методологии исследования, а во второй, основной части, состоящей из пяти глав, он исследует основные богословские темы наследия Бонхёффера. Третья часть посвящена перспективам дальнейшего развития идей, разработанных этим теологом.

Похожим образом конструирует исследование «*Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik — Christologie — Weltverständnis*» (Теология Дитриха Бонхёффера. Герменевтика — христология — миропонимание)⁴³ издатель «Этики», католический теолог Эрнст Файль, также рассматривающий богословие Д. Бонхёффера с точки зрения систематической

41 *Hanfried M.* Von der Kirche zur Welt: Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die *societas* in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig: Koehler & Amelang, 1966.

42 *Ott H.* Wirklichkeit und Glaube I: Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhöffers. Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

43 *Feil E.* Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik — Christologie — Weltverständnis. Grünewald: Kaiser Verlag, 1971.

теологии. Его работа состоит из трёх частей, тематически соответствующих трёхчастному названию работы, в которых автор подробно анализирует различные аспекты богословской системы Д. Бонхёффера.

Ральф Вюстенберг в своей диссертации «Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe» («Вера как жизнь: Дитрих Бонхёффер и нерелигиозная интерпретация библейских терминов»)⁴⁴ изучает все этапы богословского творчества Бонхёффера с точки зрения его отношения к феномену религии. Наиболее универсальным результатом этой работы, на наш взгляд, является периодизация, в которой Р. Вюстенберг выделяет три больших периода и которая является каркасом для основной части работы: 1) восприятие религиозной проблематики Д. Бонхёффером; 2) от согласия с религией к критике религии; 3) от критики религии к безрелигиозности. В целом при ознакомлении с этой диссертацией у нас сложилось впечатление, что Р. Вюстенбергу удалось создать работу очень высокого качества, включающую в себя детальный анализ всех нюансов, необходимых для раскрытия заявленной темы.

С точки зрения политической теологии рассматривает богословие Д. Бонхёффера католический теолог Тиимо Райнер Петерс в труде «Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht» («Наличие политического в теологии Дитриха Бонхёффера: историческое исследование с целью систематизирования»)⁴⁵. В первой части работы Т. Р. Петерс рассматривает политические воззрения Д. Бонхёффера, выраженные на всех этапах его творчества, а во второй определяет происхождение идей, которые легли в основу его политических взглядов, анализируя круг чтения пастора и аллюзии, встречающиеся в его работах.

5. Сборники статей

Перечисляя наиболее важную литературу, посвящённую Д. Бонхёфферу, нельзя пройти мимо нескольких сборников статей, целиком посвящённых его наследию. Первым из них является журнал «Die Mündige Welt» («Совершеннолетний мир»), пять частей которого были опубликованы

44 Wüstenberg R. Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe. Frankfurt am Main: Lang, 1996.

45 Tiemo R. P. Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. München: Kaiser Verlag, 1976.

в период с 1959 по 1969 г.⁴⁶ В первых четырёх частях представлены различные статьи, в большинстве своём посвящённые богословию «позднего» Д. Бонхёффера (собственно, термин «совершеннолетний мир», ставший названием журнала, был сформулирован Д. Бонхёффером в «Письмах из заключения»). Кроме того, в первом номере журнала была опубликована переписка Д. Бонхёффера с Карлом Бартом, а также его статья «Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft» («К вопросу о соборности в Церкви»)⁴⁷. Пятый номер сборника, озаглавленный «Dokumente zur Bonhöffer-Forschung. 1928–1945» («Документы к исследованию Д. Бонхёффера. 1928–1945»), включает в себя большое количество различных документов (в основном письма), написанных Бонхёффером в обозначенный период.

Большой интерес представляют также и четыре тома серии «Международный Бонхёффер-форум. Исследование и опыт»⁴⁸. В списке авторов и издателей этого журнала мы можем увидеть имена издателей собрания сочинений Д. Бонхёффера DBW. Пожалуй, большинство публикаций объединено проблемой актуализации теологии Д. Бонхёффера в условиях изменившихся исторических реалий.

В восточной части разделённой Германии интерес к Д. Бонхёфферу был также велик. В 1985 г. по заказу Бонхёффер-комитета Союза евангелических церквей ГДР в печать выходит сборник «Bonhöffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhöffers» («Исследования наследия Дитриха Бонхёффера. Статьи о деятельности и богословии Дитриха Бонхёффера»)⁴⁹. В нём читатель может найти как исследования, посвящённые систематическому изучению аспектов теологии Д. Бонхёффера, так и статьи, целью которых является

46 Die Mündige Welt. München: Kaiser Verlag, 1959–1969.

47 Оригинальная статья 1936 г.: *Bonhöffer D. Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft* // *Evangelische Theologie*. 1936. Bd. 3. S. 214–233.

48 Internationales Bonhöffer Forum «Forschung und Praxis»:

- 1) Genf 1976. Ein Bonhöffer-Symposion / hrsg. von H. Pfeifer. München: Kaiser Verlag, 1976. (Internationales Bonhöffer Forum; Bd. 1);
- 2) Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhöffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus / hrsg. von E. Feil. München: Keiser Verlag, 1979. (Internationales Bonhöffer Forum; Bd. 2);
- 3) Konsequenzen: Dietrich Bonhöffers Kirchenverständnis heute / hrsg. von E. Feil und I. Tödt München: Kaiser Verlag, 1980. (Internationales Bonhöffer Forum; Bd. 3);
- 4) Bonhöffer und Luther. Zur Sozialgestalt der Luthertums in der Moderne / hrsg. von Ch. Gremmels. München: Kaiser Verlag, 1983. (Internationales Bonhöffer Forum; Bd. 6).

49 Bonhöffer-Studien. Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhöffers. Im Auftrage des Bonhöffer-Komitees beim Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik / hrsg. von A. Schönherr und W. Krötke. München: Kaiser Verlag, 1985.

актуализация церковного опыта периода Третьего Рейха для евангелических церквей ГДР.

Годовой выпуск журнала «*Evangelische Theologie*» за 1972 г. хотя и не посвящен целиком тематике Д. Бонхёффера, однако содержит несколько статей, которые нам хотелось бы упомянуть. Эти статьи выделены в отдельную подгруппу под заголовком «*Politik der Nachfolge*» («Политика следования»⁵⁰). Основная статья этого раздела «*Das Weltverständnis Dietrich Bonhöffers*» («Миропонимание Дитриха Бонхёффера») Э. Файля посвящена подробному изложению политических и идеологических корней творчества Д. Бонхёффера⁵¹. Последующие четыре статьи посвящены соответственно: богословским и политическим аспектам отношения Д. Бонхёффера к иудаизму⁵²; его богословию страдания⁵³; попыткам совместить политическое с христианским следованием Христу⁵⁴ и проблеме присутствия политики в жизни Церкви⁵⁵.

Наконец, в 1981 г., как следствие подведения итогов и кристаллизации научных выводов о трудах Д. Бонхёффера, происходящих в это время в западном научном сообществе, в свет выходит богословский сборник «*A Bonhoeffer Legacy*»⁵⁶.

6. Русскоязычные работы

Первые русскоязычные работы, посвящённые Д. Бонхёфферу, появились ещё в конце 60-х годов. В 70-е годы в свет выходят сразу несколько статей и диссертаций по этой теме. Однако более систематическое изучение его наследия началось с наступлением 90-х годов, когда появились и первые переводы его трудов. Несмотря на растущий интерес к этому автору в среде российских исследователей, следует признать, что на сегодняшний момент количество серьёзных научных исследований по этой теме чрезвычайно мало.

50 Это отсылка к названию одного из трудов Д. Бонхёффера — «*Nachfolge*».

51 Feil E. *Das Weltverständnis Dietrich Bonhöffers* // *Evangelische Theologie*. 1972. Bd. 32. S. 511–529.

52 Peck W. J. *Theologie und Politik in Bonhöffers Beziehung zum Judentum* // *Evangelische Theologie*. 1972. Bd. 32. S. 530–549.

53 Schwarz J. *Leiden und Lernen. Ein systemtheoretischer Versuch zu Bonhöffers Leidenstheologie* // *Evangelische Theologie*. 1972. Bd. 32. S. 550–560.

54 Lehmann P. L. *Politik der Nachfolge* // *Evangelische Theologie*. 1972. Bd. 32. S. 560–579.

55 Bethge E. *Politik ohne Kirche — Kirche ohne Politik?* // *Evangelische Theologie*. 1972. Bd. 32. S. 579–594.

56 *A Bonhoeffer Legacy* / ed. A. J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

Одним из первых, кто обратил внимание на богословское наследие Д. Бонхёффера в СССР, был советский философ и религиовед Д. М. Угринович. В 1968 г. в журнале «Вопросы философии» выходит его статья «“Безрелигиозное христианство” Д. Бонхёффера и его продолжателей»⁵⁷, в которой автор с позиций атеизма анализирует богословские идеи «Этики» и «Писем из заключения», при этом ни разу не ссылаясь на ранние произведения Д. Бонхёффера (по видимому, по причине того, что в ранних работах Бонхёффера критика религии — основной предмет интереса Д. М. Угриновича — представлена менее ярко). Д. М. Угринович видит в идеях Бонхёффера одну из попыток спасти Бога от ненужности, такую же, какие ранее предпринимала либеральная теология. Новизна попытки Д. Бонхёффера, по Д. М. Угриновичу, состоит в том, что тот предложил «социальное оправдание» существования христианства, предложив его в качестве идеологии «любви к ближнему». При этом бонхёфферовская критика религии интерпретируется как капитуляция религиозного сознания перед торжеством атеизма.

В начале 70-х годов В. И. Гараджа, советский философ, социолог и религиовед, также затрагивает богословие Д. Бонхёффера в своих работах, посвящённых протестантизму⁵⁸. Так же, как и Д. М. Угринович, В. И. Гараджа подходит к интерпретации идей Д. Бонхёффера и других немецких теологов с атеистической точки зрения, видя в критике религии и идеях секуляризации христианства признаки кризиса протестантизма, а вместе с ним и любых форм религиозности вообще. Как и Д. М. Угринович, В. И. Гараджа практически не упоминает ранних произведений Д. Бонхёффера, например «Nachfolge», которые могли бы разрушить представление о Д. Бонхёффере как о яром борце с предрассудками, а анализируя концепцию «безрелигиозного христианства», мало интересуется значением и коннотацией самого термина «религия» в контексте трудов изучаемого им автора. При этом, по нашему мнению, В. И. Гараджа чуть более объективен, чем его коллега: несмотря на очевидное влияние атеистической идеологии, он относится к попыткам протестантских теологов найти выход из «религиозного кризиса» с некоторым уважением и даже сочувствием.

С начала 90-х годов статьи о Д. Бонхёффере наконец перестают пестреть ссылками на К. Маркса. В 1991 г. выходит книга С. А. Исаева

57 Угринович Д. М. «Безрелигиозное христианство» Д. Бонхёффера и его продолжателей // Вопросы философии. 1968. № 2. С. 94–102.

58 Гараджа В. И. Протестантизм. М.: Политиздат, 1971. С. 123–130; Гараджа В. И. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». М.: Знание, 1973. С. 34–39.

«Теология смерти», одна из глав которой посвящена Д. Бонхёфферу⁵⁹. Автора, как и предшествующих исследователей, больше всего интересуют идеи «позднего» Д. Бонхёффера, о существовании ранних трудов упоминается лишь один раз. При этом название книги «Nachfolge» даётся в переводе с английского, где эта книга получила название «Цена ученичества», а дата её выхода ошибочно определяется как 1932 г. С. А. Исаев категорично разделяет творчество Д. Бонхёффера на две части: в начале 30-х годов тот якобы целиком находился под влиянием К. Барта и был ярким представителем ортодоксального направления протестантизма, «отстаивая значение откровения, церкви и церковной дисциплины»⁶⁰, а к концу этого десятилетия кардинально пересмотрел свои взгляды, найдя «новое обоснование христологии, рассматриваемой... сквозь призму социальных и этических проблем»⁶¹. Впрочем, несмотря на такое утрирование, здесь мы видим одну из первых в России попыток проследить динамику богословского развития Д. Бонхёффера на всём протяжении его творчества.

С 2000-х годов внимание к наследию Д. Бонхёффера повышается, а авторы статей и исследований становятся в ещё большей степени склонными интересоваться мнением самого Бонхёффера вместо того, чтобы подгонять его утверждения под своё мировоззрение. В. В. Антропов в статье «Этика и религия в “Безрелигиозном христианстве” Дитриха Бонхёффера»⁶² 2005 г. уделяет указанным в названии аспектам гораздо больше внимания, нежели предыдущие авторы. Впрочем, и здесь мы не обойдёмся без критики: складывается ощущение, что этот автор весьма плохо различает понятия «вера» и «религия». Во всяком случае, несмотря на то, что в контексте теологии Бонхёффера эти два понятия противопоставляются друг другу⁶³, а «безрелигиозность» представляется

59 Исаев С. Бонхёффер: теология смерти Бога // Исаев С. Теология смерти. Очерки протестантского модернизма. М.: Политиздат, 1991. С. 198–204.

60 Там же. С. 198.

61 Там же. С. 199.

62 Антропов В. В. Этика и религия в «Безрелигиозном христианстве» Дитриха Бонхёффера // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2005. № 6. С. 58–72.

63 Сравни слова Бонхёффера: «Мы должны свидетельствовать об Иисусе Христе не как о религиозном (здесь и далее курсив мой — Д. Л.) гении, учителе этики, философе, а как о Господе над жизнью и смертью, как о воплощённом Слове Божиим...» — с идеей «прыжка веры», позаимствованной Бонхёффером у С. Кьеркегора: «...перед нами разверзается тёмная бездна, и голос велит: Прыгай! Я принимаю тебя. Я держу тебя. Я протягиваю свою руку, а ты рискни своей жизнью. Доверься Мне, и больше никому и ничему» (Бонхёффер Д. Проповеди. Толкования. Размышления. Т. 1. С. 30 и 84 соответственно).

как нечто не только не противоречащее христианству, но даже являющееся его истинной формой⁶⁴, в своей статье Антропов из критики Д. Бонхёффером религии делает вывод об «уничтожении христианского Бога»⁶⁵ и отрицании Д. Бонхёффером необходимости веры в Бога-Творца⁶⁶.

Диакон Максим Бражников в небольшой работе, написанной в Сретенской духовной семинарии в 2011 г.⁶⁷, затрагивает сразу множество различных аспектов богословия Д. Бонхёффера, что, с одной стороны, является существенным минусом работы, ибо не позволяет автору детально проработать какую-то одну из затронутых им тем, а с другой — оставляет надежду на то, что «заделы» отца Максима послужат мотивацией для продолжения исследований по этим темам. М. Бражников интерпретирует богословские идеи Бонхёффера таким образом, что тот предстаёт читателю настоящим проповедником ортодоксии в протестантском обличье⁶⁸ (на примере этой работы мы можем наблюдать диапазон интерпретаций теологии Д. Бонхёффера. Каждый исследователь имеет возможность видеть его по-своему: от «пророка приближения атеизма» в 60–70-х гг. до великого шанса протестантизма вернуться к святоотеческим трудам⁶⁹ в 2011).

В 2015 г. в спецвыпуске журнала «Богословские размышления», посвящённом 500-летию Реформации, выходит статья Анатолия Денисенко «Теология “смерти Бога” и совершеннолетие мира: Ф. Ницше, Д. Бонхёффер и радикальный протестантизм XX столетия»⁷⁰, в которой автор

- 64 Ср.: *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность / изд. Э. Бетге. С. 264–265. (Письмо от 16.07.1944).
- 65 *Антропов В. В.* Этика и религия в «Безрелигиозном христианстве» Дитриха Бонхёффера. С. 62. Ср.: *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. С. 263–265. (Письмо от 16.07.1944).
- 66 *Антропов В. В.* Этика и религия в «Безрелигиозном христианстве» Дитриха Бонхёффера. С. 69. Ср. с мыслями Бонхёффера о том, что в условиях безрелигиозности «Христос уже больше не предмет религии, а нечто иное, действительно Господь мира»: *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. С. 202. (Письмо от 30.04.1944).
- 67 *Бражников М., диак.* Личность и богословие Дитриха Бонхёффера. Курсовая работа. М.: Сретенская ДС, 2011. [Электронный ресурс]. URL: <http://flatik.ru/kursovaya-rabota-lichnoste-i-bogoslovie-ditriha-bonheffera> (дата обращения 04.05.2020).
- 68 Как мы уже писали выше, крайние интерпретации наследия Бонхёффера (как стремление «оправославить» его, так и стремление представить его «теологом смерти Бога») современными исследователями подвергаются критике.
- 69 *Бражников М., диак.* Личность и богословие Дитриха Бонхёффера. URL: <http://flatik.ru/kursovaya-rabota-lichnoste-i-bogoslovie-ditriha-bonheffera-index-3>.
- 70 *Денисенко А.* Теология «смерти Бога» и совершеннолетие мира: Ницше, Бонхёффер и радикальный протестантизм XX ст. // Богословские размышления. Спецвыпуск «Реформация 500». 2015. С. 148–157.

рассматривает теологию Д. Бонхёффера в новом для русскоязычных публикаций аспекте. Если до этого «безрелигиозное христианство» рассматривалось чаще всего либо само по себе, либо в соотношении с либеральной и диалектической богословскими школами, то А. Денисенко предлагает читателю взглянуть на эту концепцию Д. Бонхёффера в контексте философии Ницше и богословского направления «смерти Бога» 60-х годов XX века, прослеживая таким образом её истоки и дальнейшее развитие.

В 2014–2016 гг. в журнале «Консультативная психология и психотерапия» выходят три статьи священника Андрея Ныркова, посвящённые Д. Бонхёфферу⁷¹. В первой из них А. Ныров предлагает условную периодизацию жизни Бонхёффера: период наибольшего влияния либеральной теологии (1923–1932), влияние диалектической теологии К. Барта (1933–1939) и «радикальный» период (1939–1945). Затем автор детально разбирает первый, «либеральный», период творчества пастора, подробно описывая его окружение, домашнюю атмосферу и наставников. Пожалуй, наиболее интересной составляющей этой статьи является попытка автора найти генезис некоторых идей Д. Бонхёффера в теологии А. Гарнака, одного из его университетских преподавателей. В 2015 г. Ныров пишет вторую статью, в которой продолжает развивать положения первой, на этот раз сконцентрировав своё внимание на фигуре К. Барта и влиянии диалектической теологии на Д. Бонхёффера. Отец Андрей подробно описывает различные богословские идеи Бонхёффера «диалектического» и «радикального» периодов, анализируя их изменения, происходящие под влиянием Барта, а в конце статьи делает попытку определить место богословской системы лютеранского пастора по отношению к двум другим христианским конфессиям — православию и католицизму. Наконец, в статье 2016 г. А. Ныров целиком переходит к третьему периоду, частично уже затронутому годом ранее. Большим преимуществом этой статьи является то, что её автор не замыкается лишь на идее «безрелигиозного христианства» (что мы часто могли наблюдать в некоторых уже упоминавшихся нами русскоязычных статьях, где к этой идее сводилось практически всё богословие Д. Бонхёффера), а анализирует основные положения «Этики», которая

71 *Ныров А., священник. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: психологический феномен? // Консультативная психология и психотерапия. 2014. № 5 (84). С. 20–58; Ныров А., священник. Религия и человек в безрелигиозном христианстве Дитриха Бонхёффера // Консультативная психология и психотерапия. 2015. № 5 (89). С. 11–48; Ныров А., священник. Безрелигиозное христианство Дитриха Бонхёффера: секулярное и Божественное // Консультативная психология и психотерапия. 2016. № 5 (94). С. 11–39.*

в русской бонхёффероведческой традиции часто «попадает в тень» писем из заключения, чаще становясь скорее дополнительным источником для изучения «писем», нежели самостоятельным объектом изучения.

Автор этого обзора так же, как и многие другие исследователи, не смог не заинтересоваться теологией «позднего» Бонхёффера и в 2019 г. защитил дипломную работу «“Безрелигиозное христианство” в сборнике писем Д. Бонхёффера “Widerstand und Ergebung”»⁷², в которой сделал попытку определить, что именно значила эта «безрелигиозность» для лютеранского пастора. В первой части нашей работы мы поставили целью проследить развитие богословских взглядов Д. Бонхёффера, послуживших основой для формирования концепции «Безрелигиозного христианства» (опираясь в основном на материалы сборника «Проповеди, толкования, размышления»⁷³). Во второй мы сделали попытку реконструировать смысловой контекст «Писем из заключения», определяющий содержание понятия «безрелигиозность», а также определить роль и значение упомянутой выше концепции в системе богословских взглядов Д. Бонхёффера.

7. Некоторые западные труды по различным аспектам теологии Д. Бонхёффера

В процессе нашей исследовательской работы мы имели возможность познакомиться с большим количеством исследований, посвящённых отдельным аспектам наследия Д. Бонхёффера. В этом разделе мы хотим предложить вниманию читателя некоторые из них.

Американский исследователь Клиффорд Грин в своей работе «The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927–1933» (Социальность Христа и гуманизм: ранняя теология Дитриха Бонхёффера, 1927–1933)⁷⁴ подходит к наследию Бонхёффера с весьма оригинального ракурса. При помощи методов психологии языка этот исследователь пробует показать взаимосвязь биографии и организации личности Бонхёффера с ключевыми аспектами его творчества.

72 Лебедев Д. Н. Безрелигиозное христианство в сборнике писем Д. Бонхёффера *Widerstand und Ergebung*. Дипломная работа. М.: ПСТГУ, 2019.

73 Бонхёффер Д. Проповеди. Толкования. Размышления. Т. 1. Т. 2. 1935–1945. Перевод выполнен с: *Bonhöffer D. Predigten, Auslegungen, Meditationen*. Bd. 1. 1925–1935; Bd. 2. 1935–1945.

74 Clifford J. G. *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927–1933*. Missoula (Mont.): Scholars Press, 1976.

Множество работ посвящено генезису различных идей Д. Бонхёффера. Говоря о трудах в этой области, нельзя пройти мимо экскурса Хайнриха Фогеля «*Spuren Kierkegaards in Bonhöffers "Nachfolge"*» («Следы Кьеркегора в "Nachfolge" Бонхёффера»), который является дополнением к его работе «*Christus als Vorbild und Versöhner. Eine kritische Studie zum Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium im Werke Sören Kierkegaards*» («Христос как Образ и Примиритель. Критическое исследование проблемы соотношения Закона и Евангелия в трудах С. Кьеркегора»), посвящённой самому Кьеркегору⁷⁵. Также следует упомянуть и более масштабный труд Андреаса Пангритца «*Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*» («Карл Барт в теологии Дитриха Бонхёффера»)⁷⁶, в котором автор прослеживает влияние диалектической теологии К. Барта на формирование богословских взглядов Бонхёффера, особое внимание уделяя бартовскому «позитивизму откровения» в сопоставлении с «*disciplina arcani*»⁷⁷ — идее о необходимости некоего «института посвящённых» в Церкви, появляющейся в письмах Д. Бонхёффера из заключения⁷⁸.

Работа Райнера Штрукка «*Nachfolge Christi: Erinnerungen an eine evangelische Provokation*» («Последование Христу: воспоминание об одной евангельской провокации»)⁷⁹ посвящена целиком идее «следования». Начав с Авраама, обратившись к апостолам и далее через всю историю христианской Церкви автор прослеживает, что значила эта идея для христианских аскетов и мучеников, для европейских богословов и отцов Церкви. Затем автор подробно анализирует «Nachfolge» Д. Бонхёффера, но не останавливается и на этом — последние главы посвящены развитию этой идеи в латинской Америке и символизму христианского «последования Христу». Благодаря широте исторического охвата и вниманию автора к деталям, работа Р. Штрукка может стать весьма полезным инструментом для того, кто захочет подробно изучить этот аспект наследия Д. Бонхёффера. Другой важный аспект теологии

75 Vogel H. T. Exkurs «*Spuren Kierkegaards in Bonhöffers "Nachfolge"*» // *Christus als Vorbild und Versöhner. Eine kritische Studie zum Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium im Werke Sören Kierkegaards. Dissertation theologische* (Humboldt-Universität). Berlin, 1968. S. 297–303.

76 Pangritz A. *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Westberlin: Alektor, 1989.

77 Более подробно эту тему Пангритц развивает в другой работе: Pangritz A. *Dietrich Bonhöffers Forderung einer Arkandisziplin. Eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1988.

78 См. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. С. 206. (Письмо от 05.05.1944).

79 Strunk R. *Nachfolge Christi: Erinnerungen an eine evangelische Provokation*. München: Kaiser Verlag, 1981.

Д. Бонхёффера — сакраментологию — делает попытку систематизировать Герхард Мюллер в своей довольно объёмной книге «Bonhöffers Theologie der Sakramente» («Теология таинства Бонхёффера») ⁸⁰.

Одной из современных работ, посвящённых сравнению двух программных книг Бонхёффера «Nachfolge» и «Ethik» и развитию Бонхёффера в этот промежуток времени, является немецкоязычная работа южнокорейского исследователя Иль Кана «Von der “Nachfolge” zur “Ethik” der Verantwortung» («От “Следования” к “Этике” ответственности») ⁸¹. Работа состоит из трёх глав, в которых автор последовательно анализирует эти два произведения, а затем сопоставляет их ключевые аспекты между собой.

Экзегетический метод Д. Бонхёффера в его многочисленных работах, так или иначе связанных с толкованием Писания, также является предметом интереса многих исследователей. Ещё в 1964 г. Вальтер Харрельсон в статье «Bonhoeffer and the Bible» («Бонхёффер и Библия») ⁸² пытается ответить на вопрос о том, почему Д. Бонхёффер в своей работе с библейским текстом как будто бы сознательно игнорирует те навыки историко-критического метода, которые он получил во время обучения в Берлинском университете. Более масштабный труд, в котором рассматривается вся биография Бонхёффера через призму его отношения к Библии, был написан Катариной Оппель и опубликован в 2017 г. под названием «“Nur aus der Heiligen Schrift lernen wir unsere Geschichte kennen”. Bibel und Biografie bei Dietrich Bonhoeffer» («“Только из Священного Писания мы познаём нашу историю”». Библия и биография Дитриха Бонхёффера») ⁸³. По словам автора одной из русских рецензий на этот труд И. С. Вевюрко, он «представляет собой скорее медитацию (учитывая, что meditatio — слово из той же западной культуры) над творчеством и личностью Д. Бонхёффера», нежели научное исследование в полном смысле этого слова ⁸⁴.

80 Müller G. L. Bonhöffers Theologie der Sakramente. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1979. (Frankfurter Theologische Studien).

81 Il Kang A. Von der «Nachfolge» zur «Ethik» der Verantwortung. Berlin: LIT, 2014.

82 Harrelson W. Bonhoeffer and the Bible // The Place of Dietrich Bonhoeffer. Problems and Possibilities in His Thought / ed. by M. E. Marty. London: SCM Press LTD, 1963. P. 115–142.

83 Oppel K. D. «Nur aus der Heiligen Schrift lernen wir unsere Geschichte kennen». Bibel und Biografie bei Dietrich Bonhoeffer. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017.

84 Вевюрко И. С. Рецензия на: Oppel K. D. «Nur aus der Heiligen Schrift lernen wir unsere Geschichte kennen». Bibel und Biografie bei Dietrich Bonhoeffer. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2017 // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 145–151.

В послевоенный период в западном богословии появляется новое направление «теологии после Освенцима», а многие богословы начинают задаваться вопросом о том, как в христианской культуре Германии могла родиться идеология нацизма. В частности, начинается проводиться поиск антииудаистических идей в работах теологов прежних поколений. Подобным образом анализировались и труды Д. Бонхёффера. В 1980 г. в журнале «Auschwitz — Krise der christlichen Theologie: Eine Vortragsreihe» («Освенцим — Кризис христианской теологии: Сборник докладов») публикуется статья Франка Крюземанна «Tora und christliche Ethik» («Тора и христианская этика»)⁸⁵. В этой статье автор рассматривает проблему традиционного для Реформации противопоставления «закона» и «Евангелия» (в котором Крюземан видит корни христианского антииудаизма) и говорит о важном переломе, совершённом Д. Бонхёффером, — о его идее единства Ветхого и Нового Заветов, которую он развивает в «Nachfolge» и, позже, в «Этике»⁸⁶. Другой исследователь, Уильям Пек, статью которого мы уже упоминали ранее, уверен в существовании связи между религиозной формой христианства и антисемитизмом. В его представлении «безрелигиозное христианство» Д. Бонхёффера предполагает «исчезновение ряда характерных для “религии” черт, например, ненависти к миру и антисемитизма»⁸⁷.

Dietrich Bonhoeffer: A Bibliographical Essay

Dmitry N. Lebedev

MA student at the Department of Theology
at the St. Tikhon's Orthodox University
6, Likhov per., Moscow 127051, Russia
d.lebedev1996@gmail.com

For citation: Lebedev, Dmitry N. "Dietrich Bonhoeffer: A Bibliographical Essay". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (6), 2020, pp. 167–188 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-167-188

Abstract. The present paper provides an overview of Dietrich Bonhoeffer's editions and translations into Russian, and also deals with some selected works in Russian, German and

85 Crüsemann F. Tora und christliche Ethik // Auschwitz — Krise der christlichen Theologie: Eine Vortragsreihe / hrsg. von R. Rendtorff. München: Kaiser Verlag, 1980. S. 159–177.

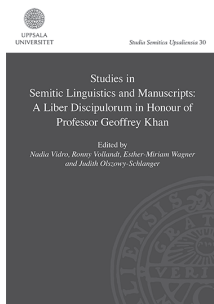
86 Crüsemann F. Tora und christliche Ethik. S. 164.

87 Peck W. J. Theologie und Politik in Bonhöffers Beziehung zum Judentum. S. 547.

English devoted to different aspects of Bonhoeffer's theology. The overview includes seven sections: 1) description of Bonhoeffer's editions and translations into Russian; 2) Bonhoeffer's biographies; 3) overviews and references; 4) main publications; 5) collections of articles; 6) researches in Russian; 7) selected English and German papers on different aspects of Bonhoeffer's theology.

Keywords: bibliography, Dietrich Bonhoeffer, German theology, Protestantism, Lutheranism, non-religious Christianity, the Confessing Church.

РЕЦЕНЗИИ



STUDIES IN SEMITIC LINGUISTIC AND MANUSCRIPTS: A LIBER DISCIPULORUM IN HONOUR OF PROFESSOR GEOFFREY KHAN

ed. by N. Vidro, R. Vollandt, E.-M. Wagner
and J. Olszowy-Schlanger. Uppsala: Uppsala University
Library, 2018. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia
Semitica Upsaliensia; vol. 30). 467 p. ISSN 0585-5535;
ISBN 978-91-513-0290-4

УДК 82-95 (811.411)

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-189-206

Рецензируемый сборник, состоящий из 21-й статьи, посвящён 60-летию профессора кафедры древнееврейского языка¹ Кембриджского университета Джеффри Хана. Данные труды написаны его благодарными учениками, которые продолжают развивать идеи научного руководителя. Область научных интересов самого Дж. Хана, как это отмечено в предисловии издателей, включает в себя семитские грамматики в целом и древнееврейскую, арабскую, арамейскую грамматики в частности, а также лингвистические исследования, вокализацию библейских текстов, рукописи Каирской генизы, арабскую палеографию, кодексы и папирусы. Профессор изучает и синтаксис семитских языков, да и традицию произношения библейских текстов исходя из арабских транскрипций, новоарамейские диалекты, особенно северо-восточные (с. 7).

Прежде чем приступить к анализу сборника статей, пожалуй, стоит оговориться, что далеко не все выводы профессора относительно масоретской огласовки остаются бесспорными. Соглашаясь с рецензией Джонатана Л. Фридманна² в том, что «Краткое введение в тивериадскую

1 Точнее, Regius Professor — профессор, кафедра которого учреждена королём Генрихом VIII в 1540 г. в Кембриджском университете. Эту должность он занимает с 2012 г.

2 Friedmann J. L. Review of: *Khan J. A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition*. 2nd ed. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2013 // *Journal of Hebrew Scriptures*. 2015. Vol. 15. URL: http://jhsonline.org/reviews/reviews_new/review740.htm.

масоретскую Библию и её традиция чтения» действительно является прогрессивным шагом в изучении этого вопроса, тем не менее следует признать, что в книге существует ряд спорных моментов. Так, другой исследователь, преподаватель факультета лингвистики и филологии Уппсальского университета Б. Исаксон в докладе на Кембриджской конференции³ полностью поддержал следующие выводы Дж. Хана⁴: тивериадская огласовка представляет собой плохо понимаемую давно сложившуюся и, по всей видимости, вышедшую из регулярного употребления традицию чтения⁵, поэтому, в частности, *шва подвижное* надо читать как гласную, похожую на *patax*⁶. Точка зрения Дж. Хана основана на сравнении ранних тивериадских масоретских рукописей с восточными грамматиками (особенно *Hidāyat al-Qāri*), караимскими транскрипциями Еврейской Библии на арабский шрифт и иудео-арабскими текстами с тивериадской огласовкой. И она представляется настолько убедительной, что Б. Исаксон прямо пишет о состоянии на сегодня: «Как сейчас уже хорошо известно *шва* читалось тивериадскими масоретами как полноценная гласная, качественно похожая на *patax*»⁷. Это дало ему основания считать, что две формы глагола с *вавом* — וַיִּקְטֹּל וַיִּקְטֹּל — надо читать одинаково: *wa-yiqṭōl*. При этом вторую переменную в уравнении — *сильный дагеш* в וַיִּקְטֹּל — автор доклада объясняет омонимичным расподоблением форм, как, например, в Притч. 26, 17б: עֵלֶיךָ לֹא-לֹו (на спор не свой). А учитывая,

3 Тема конференции: «Библейский и раввинистический еврейский: новые перспективы в филологии и лингвистике»; 8–10 июля 2019 г.

4 Isaksson B. The Biblical Hebrew Perfective Short *Yiqtol* and the 'Consecutive Tenses'. Some Methodological Reflections. P. 4, footnote 7. Черновик доклада удалось обнаружить на следующем электронном ресурсе — URL: https://www.academia.edu/39953042/The_Biblical_Hebrew_perfective_short_yiqtol_and_the_consecutive_tenses_Some_methodological_reflections_Paper_read_at_Biblical_and_Rabbinic_Hebrew_New_Perspectives_in_Philology_and_Linguistics_Cambridge_8_10th_July_2019_Cambridge.

5 Khan J. How Was the Dageš in Biblical Hebrew בָּתִּים Pronounced and Why is It There? // Journal of Semitic Studies. 2018. Vol. 63 (2). P. 324.

6 Khan J. A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and Its Reading Tradition. 2nd ed. Piscataway (NJ), 2013. P. 98. Ср.: Khan J. Shewa: Pre-Modern Hebrew // Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics / ed. by G. Khan, Sh. Bolozky, S. E. Fassberg, G. A. Rendsburg, A. D. Rubin. Leiden, 2013. Vol. 1. P. 543–554.

7 Isaksson B. The Biblical Hebrew Perfective Short *Yiqtol*. P. 4.

8 Печальным представляется то, что анализируя этот типичный для грамматики и синтаксиса древнееврейского и арамейских языков глагол, Б. Исаксон в основной части доклада пишет его правильно, но в самом начале, когда он цитирует арамейскую надпись из Тель Дана, во всех трёх вхождениях, учитывая реконструкцию текста, у него этот глагол образован от неизвестного словарям корня — תלר. При этом автор спокойно его переводит глаголом to kill (см.: Ibid. P. 1–2). Такая небрежность несколько обескураживает.

что масореты основывали чтение текста, в лучшем случае, на традиции периода Второго Храма⁹, вряд ли стоит строго придерживаться тивериадской системы вокализации текста при исследовании классического/стандартного библейского еврейского языка, где и возникли эти формы глагола. Поэтому, подытоживает Б. Исакссон, обе формы глагола (нарратив וַיִּדּוֹל, «и он убил», и юссив וַיִּדּוֹל, «и пусть он убьёт»), читаемые как *wa-yiqṭōl*, выражают «непрерывность дискурса, но в разных областях»¹⁰, то есть морфемные различия обусловлены семантикой, но не синтаксисом.

Вышеизложенное вызывает, как минимум, два недоумения. Во-первых, וַיִּדּוֹל далеко не всегда выражает волеитивность; особенно это относится к позднему библейскому еврейскому, где он обозначает простое действие в будущем, последовательность повествования¹¹. Во-вторых, это весьма смело — считать, что масореты ориентировались на традицию чтения библейских текстов, которая относится к периоду Второго Храма. Куда правдоподобнее с исторической точки зрения выглядит суждение Франца Розенталя: «Поскольку фонетические традиции масоретов были сформированы арамейской речью, то их системы вокализации с большей вероятностью представляют арамейские речевые традиции»¹², чем классическое еврейское произношение. Для библейских текстов, написанных на арамейском языке и огласованных масоретами, это, безусловно, положительный момент, но для изучающих библейский еврейский такое положение дел скорее «минус», чем «плюс». Так что работы Дж. Хана в этой области являются вполне оправданными, ведь если масоретская огласовка — теоретическая реконструкция, то её можно смело подвергать сомнению. Вот только выводы учёных в таком случае тоже представляют собой всего лишь гипотезы, пусть и правдоподобные. Итак, рецензируя сам сборник статей, попытаемся вкратце изложить их основные идеи, отмечая спорные, на наш взгляд, положения.

Сборник разделён на две части. Первая посвящена вопросам лингвистики, грамматики и экзегетики, а вторая — текстам, писателям, созданию книг и документов.

Первую часть открывает статья Питера Дж. Уильямса о семитской длинной /и/ в греческом новозаветном кодексе из Ватиканской

9 См., например: *Khan J.* How Was the Dageš in Biblical Hebrew בָּתִּים Pronounced and Why is It There? P. 341, 344.

10 *Isaksson B.* The Biblical Hebrew Perfective Short *Yiqtol*. P. 4 and sq.

11 См., например: *Joosten J.* The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem, 2012. P. 308–311.

12 *Rosenthal Fr.* A Grammar of Biblical Aramaic. 6th, rev. ed. Wiesbaden, 1995. P. 13.

библиотеки¹³. Для сравнения он обратил внимание на то, как передаются имена собственные (родословие Господа Иисуса Христа), а также ряд ключевых еврейских терминов и наименований в Ватиканском кодексе (IV в.), в известных вариантах Синайского кодекса¹⁴ (IV в.) и в ряде новозаветных папирусов приблизительно III в. Результат изучения получился впечатляющим: именно в Ватиканском кодексе с завидной регулярностью передаётся исторически долгая гласная /и/, которая в еврейских и арамейских словах маркируется буквой *йод*. Особенно это касается слова *φαρισαῖος* (традиционный для новозаветных рукописей вариант *φαρίσαος*), которое в такой форме встречается только в Ватиканском кодексе и лишь дважды в папирусе P45¹⁵, то есть это безусловно инновация переписчиков. В общем, такая ситуация подводит к тому, что постепенно разрабатывалась писательская реформа, которая имела более древнюю тенденцию различать длинную /и/ посредством *εἰ* от краткой /и/, передаваемой *ι*. Так что знание традиционного семитского различения этих гласных и попытка его сохранения вполне могли повлиять на последующие инновации (с. 25).

Несмотря на убедительность и аргументированность статьи, в ней всё же есть некоторые недостатки. Во-первых, автору стоило бы обратить внимание на то, что долгота семитских гласных, как об этом написано в любом из учебников¹⁶, является понятием условным. Основное различие между гласными заключается не в их долготе, а в качестве произношения. Особенно это видно на примерах вавилонской огласовки, где один и тот же значок может обозначать как краткую /а/, так и такую же по долготе /е/¹⁷. Так что вопрос изначально поставлен неверно. Во-вторых, непонятно, почему автора не удивляет, что имя Давид в Ватиканском кодексе передаётся как *Δαβειδ* (с. 17–18), хотя вариант с *йодом* относится к позднему библейскому еврейскому (דָּוִד), в то время как в классическом еврейском был вариант без *йода*, что вполне можно распознать как краткое /и/ — *דִּיד*. В связи с этим возникает вопрос: какую традицию произношения пытались сохранить греческие

13 Williams P. J. Semitic Long /i/ Vowels in the Greek of Codex Vaticanus of the New Testament // Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan. P. 15–26.

14 «א = Codex Sinaiticus; אא = Codex Sinaiticus Scribe A; אד = Codex Sinaiticus Scribe D» (Williams P. J. Semitic Long /i/ Vowels. P. 19).

15 См.: Williams P. J. Semitic Long /i/ Vowels. P. 21, table 3.

16 См., например: Rosenthal Fr. A Grammar of Biblical Aramaic. P. 13–14.

17 См. подробнее: Lambdin T. O. An Introduction to the Aramaic of Targum Onkelos / rev. by J. Huehnergard. Cambridge (Mass.), 1995. P. VII–IX.

переписчики? Не было ли это осознанное копирование орфографии без чёткого понимания того, как это должно произноситься? Скорее всего, Ватиканская рукопись представляет собой образец школьного подхода к переписыванию текстов, стандартизация этого процесса посредством жёстких правил. Именно такое простое объяснение представляется более верным, а не предположения о каких-то попытках узнать и сохранить долготу гласных. Сначала надо доказать, что самих евреев этот вопрос интересовал.

Вторую статью первого раздела написал Аарон Д. Хорнколь на тему «Библейские еврейские время-вид-наклонение, порядок слов и прагматика: некоторые замечания о последних подходах»¹⁸. В статье сначала излагаются традиционные учебные сведения о библейском еврейском языке, которые активно критикуются автором как во многом ошибочные, затормаживающие правильное понимание специфики еврейской глагольной системы. Изучая три традиционные оси глагольной семантики: время (прошедшее, настоящее, будущее), вид (законченный — незаконченный, продолжительность, повторяемость и тому подобное¹⁹) и наклонение глагола (изъявительное, побудительное, повелительное, волеитивное), А. Д. Хорнколь посвятил специальный параграф важности нахождения баланса между этими осями, поскольку изучение ни одной из них не поможет целиком постичь глагольную семантику (с. 32–33). Затем автор статьи обращается к синтаксису предложения, глагольной семантике и порядку слов. Изучая последний, автор пишет сначала о *фокусе* предложения, то есть о предглагольном элементе во второй части предложения, который даёт ответ на вопрос, поставленный в первой части предложения (с. 34–35). Изучая *фокус*, он пришёл к выводу, что в ряде случаев фокусирование становится *топикой* или *темой* предложения, то есть элементом, являющимся точкой отсчёта для последующей информации (с. 35–36). Поскольку различия между *фокусом* и *топикой* довольно условны, то автор, чтобы более чётко провести демаркационную линию, изучает те предложения в Библии, где *фокус* и *топика* образуют контрастную информацию (с. 36–37). Приблизившись к глаголу, А. Д. Хорнколь пишет о том, что, согласно А. Мошави, в прозаических текстах Книги Бытия 56,6% глаголов имеют предглагольный именной компонент, включающий различные

18 Hornkohl A. D. Biblical Hebrew Tense–Aspect–Mood, Word Order and Pragmatics: Some Observations on Recent Approaches // Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan. P. 27–56.

19 По-англ.: *perfectivity* — *imperfectivity*, *durativity/on-goingness*, *iterative*.

дополнения, которые могут быть рассмотрены как *фокус/топика*. Чтобы понять это явление, автор сначала рассматривает аргументы в пользу того, что последовательность *субъект-глагол* (S-V) является базовым порядком слов в библейском еврейском, а затем все аргументы в пользу того, почему это не так (с. 38–44). Поскольку в большинстве выявленных случаев последовательности *субъект-глагол* первый элемент не является ни *топикой*, ни *фокусом*, возникает необходимость в рассмотрении альтернативных синтаксических конструкций. Сначала он отмечает, что долгое время *wa-yuqṭōl* ассоциировался с временной последовательностью, в то время как *X qāṭal* её разрывал, поскольку выражает предшествование события (anteriority). Изучив вопрос с *X qāṭal* (с. 45–46), автор приводит библейские примеры, показывающие, что *wa-yuqṭōl* может и не выражать временную последовательность (с. 46–47). Затем автор постепенно переходит к вопросу о переднем и заднем плане повествования. Автор не ссылается, но ему не помешало бы уточнить, что этот вопрос для французского языка разработал ещё в 1964 г. Харальд Вайнрих²⁰, а 10 лет спустя его применил к библейскому еврейскому Вольфганг Шнайдер²¹. И тем не менее А. Д. Хорнколь сделал важное наблюдение. До этого традиционно считалось, что формы *wa-yuqṭōl* продвигают повествование, образуют передний план (нем. Vordergrund), в то время как *X qāṭal* образует задний, фоновый план рассказывания (нем. Hintergrund). Но исследователь нашёл примеры, где именно *X qāṭal* образует «вероятностный передний план» (с. 48).

В последнем параграфе своего труда А. Д. Хорнколь затрагивает вопрос об образовании непрерывности и о методах разрыва дискурса (с. 48–53). В итоге автор считает, что в основе верного изучения порядка слов библейского еврейского должно быть изучение не только глагольной семантики (время–вид–наклонение) и синтаксиса, но и прагматики текста. Такими, прагматичными, измерениями текста является анализ *субъектов*, предшествующих *глаголу*, которые могут быть *фокусом*, или *топикой/темой*, или чем-то иным. И здесь спасает «непрерывность дискурса», напрямую связанная с фронтированием (разделением на передний и задний план) повествования, изучением всего предложения в целом, а также поиском и изучением всех прагматических альтернатив. Непрерывность дискурса, образуемая формами *wa-yuqṭōl*, так называемыми *вав-последовательностями*, может прерываться их противовесными *вав-лишёнными* дубликатами, *w-X-qāṭal* (с. 53–54).

20 Weinrich H. Tempus. Besprochene und erzählte Welt. Neuauflage, 1964.

21 Schneider W. Grammatik des biblischen Hebräisch. München, 1974.

С последним утверждением об определении *w-X-qāṭal* как *вав-лишённых* форм не согласен Б. Исаксон, который считает, что оно некорректно в силу тотального образования последовательности посредством *вава*²². Однако аргументы А. Д. Хорнколя кажутся нам убедительнее доводов Б. Исаксона, хотя бы потому что *w-X-qāṭal* лингвистически образует новую главу повествования (см., например, Быт. 3, 1; 4, 1).

Автор третьей статьи Йохан М. В. Лундберг посвятил её изучению «длинных» и «коротких» *wa-yūiqṭōl* (их же изучал Б. Исаксон, об этом см. выше) в библейских, околобиблейских и комментаторских свитках из Кумрана²³. Основной акцент Лундберг сделал на изучении практики копирования рукописей через призму сравнительного анализа использования длинных и коротких *wa-yūiqṭōl* в различных видах текстов, а также жанров. Ему было важно выявить, какую форму предпочитали переписчики, и установить, почему именно её. Для анализа были выбраны «слабые» глаголы, а именно с III-у, а также со II-w и II-у, то есть «пустые» глаголы, поскольку во всех этих глаголах наиболее хорошо отличаются на морфемном уровне изучаемые виды *wa-yūiqṭōl*. В результате автор пришёл к выводу, что краткие формы *wa-yūiqṭōl* предпочитались длинным, особенно если так было в библейских текстах, которые копировали кумраниты. Только в большом свитке Книги пророка Исайи (1QIsa^a), а также в Первой и Второй книгах Царств (1QSam) несколько отступают от этих норм. Нежелание удлинять краткие *wa-yūiqṭōl* в случае с III-у простым дописыванием к глаголу буквы *ṭ* свидетельствует в пользу того, что кумраниты имели определённый стиль копирования, своеобразную школу, а также и о том, что длинный *wa-yūiqṭōl* попросту выходит из употребления, уступая место короткому. При этом Й. Лундберг предупреждает, что из всех свитков наиболее полным сохранился 1QIsa^a, а поэтому его выводы не столь неопровержимы, ведь именно на несохранившихся фрагментах теоретически могли быть написаны длинные *wa-yūiqṭōl* (с. 72–73). Однако, как было отмечено выше, Ян Йостен относительно позднего библейского еврейского писал, что для него было характерно вытеснение краткими формами *wa-yūiqṭōl* длинных²⁴, так что возможность материальной утраты длинных форм представляется надуманной. Также недоумение вызывает рассуждение

22 Isaksson B. The Biblical Hebrew perfective short *yiqṭol*. P. 6, footnote 18.

23 Lundberg J. M. V. Long or Short? The Use of Long and Short *Wayyiqṭols* in Biblical, Parabiblical and Commentary Scrolls from Qumran // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 57–74.

24 См. выше сноску 11 настоящей рецензии.

исследователя о том, насколько аккуратно и верно переписчики копировали краткие *wa-yuyiqṭōl*²⁵. Каким образом автор статьи может проверить точность копирования библейского текста, если он до нас дошёл в посткумранском состоянии, то есть спустя, как минимум, девять столетий? Хронологически более верно сравнивать масоретскую Библию с кумранскими рукописями, а не наоборот.

Следующая статья написана Элизабет Робар относительно немаркированной модальности и риторических вопросов в древнееврейском языке²⁶. Изучая библейскую систему модальностей, в частности эпистемическую (модальность возможности, которая относится к знаниям говорящего или даёт уверенность в отношении предложения), деонтическую (модальность долженствования) и модальность доказательную, или уверенности, автор приходит к выводу, что на образование модальностей сильное влияние оказывает порядок слов и определённые частицы (אֲנִי, אֲנִי אֵלֶיךָ). В результате Э. Робар на внушительном ряде примеров доказала, что модальности (возможности, долженствования и доказательная) образуются не только глагольной системой, о чём было написано немало, но и синтаксисом, и нужными частицами. Последние обычно воспринимались как дополнительная нагрузка к глаголам, но не как творцы модальностей. Помимо обозначенных модальностей, автор доказала, что средствами еврейского языка образуются и такие модальности, как условная и вопросительная, в частности риторические немаркированные вопросы. Последние выявляются глобальным синтаксическим анализом наряду с изучением глагольной системы. С одной стороны, у нас на все случаи нет соответствующих глагольных форм или каких-то знаков пунктуации, чтобы их выявлять, но с другой — по-иному их нельзя перевести. И тут автор ставит ключевой вопрос:

- 25 «Тем не менее, переписчики, копировавшие рукописи в корпус, были весьма последовательными в использовании определённых кратких форм (здесь и далее под «формами» подразумеваются глагольные морфемы. — диак. Н. Ш.). Подобная последовательность засвидетельствована в скрупулёзном копировании длинных форм первого лица. Относительно этого принципа возможны два объяснения: это может указывать на тщательно выполненный процесс копирования (особенно в случае Торы), либо же если переписчики были знакомы со стилем копируемых ими текстов, также возможно, что краткая форма была частью их литературного инструментария (даже если она не использовалась творчески). Сочетание этих двух факторов — лучшее объяснение последовательного копирования кратких форм» (*Lundberg J. M. V. Long or Short? The Use of Long and Short Wayyiqṭols in Biblical, Parabiblical and Commentary Scrolls from Qumran.* P. 72).
- 26 *Robar E. Unmarked Modality and Rhetorical Questions in Biblical Hebrew // Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan.* P. 75–97.

как тесно взаимосвязан порядок слов в предложении с выявленными ею модальностями? На него ещё предстоит ответить. Ясно одно: наличие риторических вопросов легко позволяет разрешить богословские затруднения. Главное — правильно их идентифицировать. По заверению Э. Робар, таких вопросов много и в Книге пророка Исаяи, и в Книге Иова. Так что её работа, с нашей точки зрения, в силу новизны и нетривиальных методов решения заслуживает специального изучения и поиска ответов на поставленные вопросы, особенно исследование образования риторических вопросов.

Статья Шай Хейманс посвящена анализу такого явления как *шва медиум*²⁷, то есть это *шва*, которое считается *покоящимся*, непроизносимым, но оно появляется в тех позициях, где обычно бывает *шва подвижное*. В стремлении разрешить эту научную апорию, автор обращается к Санкт-Петербургскому кодексу Поздних Пророков, который датируют 916 г. по Р. Х. Он примечателен тем, что вокализирован так называемой «составной вавилонской огласовкой», которая во многом соответствует тивериадской огласовке. Она, в отличие от родной вавилонской огласовки Таргума Онкелоса, имеет несколько вариантов составного *шва*. По сути дела, над значком для *шва* или под ним пишется любая из пяти возможных (*holem* не учитывается) гласных. Благодаря сравнительному изучению кодекса *Babylonicus Petropolitanus* и масоретской Библии, удалось выяснить, что в последнем зафиксирована другими знаками тивериадская система огласовки, но *шва* в ней отмечено куда лучше в виду того, что отражаются всевозможные оттенки его вокализации. Так что природа *шва* в вавилонской составной системе куда яснее, чем в масоретской Библии, поэтому сличение двух систем вокализации прояснило ряд тёмных мест из тивериадской системы. В большинстве случаев обе системы совпали, в ряде вавилонская оказалась яснее, а ещё нашлись примеры, в которых системы вокализации показали отличительные варианты в ряде сегментов. По каждому из них автор вынес решение.

Даниэль Бирнстиль изучает вопрос различной огласовки определённого артикля на примере однокоренных существительных: *חָכֵם*, «мудрец», и *חָכְמָה*, «мудрость»²⁸. В своей работе он вначале изучает

27 Hejmans Sh. The *Shewa* in the First of Two Identical Letters and the Compound Babylonian Vocalisation // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 98–110.

28 Birnstiel D. *חָכֵם*, but *חָכְמָה*: Some Notes on the Vocalisation of the Definite Article in Tiberian Hebrew // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 111–131.

предысторию определённого артикля, затем анализирует тивериадскую систему огласовки, особенность огласования гортанных и буквы *resh*. Последний анализ обусловлен тем, что интересующие его слова начинаются именно с гортанной, которая в числе прочих гортанных масоретами не удваивалась, что вызывает трудности с огласовкой определённого артикля. Важным аспектом его статьи является обстоятельный анализ удлинения и редуцирования гласных, заместительное удлинение. При этом он обратил внимание и на особенности системы гласных в позднем библейском еврейском. В результате в качестве выводов (с. 129–130) автор представил восемь основных правил, по которым не происходит удвоения (degemination) гортанных и *resh*, и суждение о том, какие при этом происходят изменения в системе огласовки. На основании данных правил составлена таблица изменения гласных определённого артикля. Как отмечает Д. Бирнстиль, такое диахроническое исследование показало изменение системы огласовки, вызванное ослаблением произношения гортанных ко времени Рождества Христова и дальше. Но при этом автор верит, что исключения из правил подтверждают тот факт, что на момент огласовки текста ещё сохранялась традиция живого произношения, память о том, как гортанные произносились во времена более ранние, по сравнению с эпохой жизни масоретов. Если бы язык окончательно умер, то система огласовки, не учитывающая его естественного развития, была бы безупречной.

Самуэль Блапп обратил исследовательское внимание на использование *дагеша* в нестандартизированных библейских текстах, представленных тивериадскими манускриптами из Каирской генизы²⁹. Ещё во введении (с. 132) автор отмечает, что помимо тивериадской огласовки существовали вавилонская, палестинская и самаритянская. Более того, сама тивериадская делится на стандартную (библейскую) и нестандартную. Последняя появилась в силу того, что после смерти последнего тивериадского масорета Аарона бен Ашера система знаков и их произношение стали бытовать раздельно. Система знаков для библейских манускриптов, которая произношением отличается от стандартной, именуется здесь нестандартной. Итак, С. Блапп, сравнив использование *дагеша* в нестандартных тивериадско-палестинской и тивериадско-вавилонской системах огласовки со стандартной системой, пришёл к выводу, что в первой из упомянутых *дагеш* всегда

29 Blapp S. The Use of *Dageš* in the Non-Standard Tiberian Manuscripts of the Hebrew Bible from the Cairo Genizah // Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan. P. 132–150.

используется как сильный, поскольку он написан только в тех буквах, которые не могут быть написаны без него (а не так, как в *bgdkpt* стандартной системы); кроме того, он явно произносился, то есть была фонетическая реализация; а также *дагеш* с XI в. всегда удваивает согласную, даже если это *слабый дагеш*³⁰. После смерти последнего тивериадца-масорета в X в. утратились сведения о том, как следовало произносить *дагеш*. По этой причине в нестандартных библейских рукописях начали его использовать для того, чтобы более чётко показать границу слога, доказательством чему служит то, что он встречается в первых буквах слов, а также после открытых слогов, то есть вопреки всем правилам стандартной огласовки. Любопытно и то, что в нестандартных текстах, особенно вавилонских, *дагеш* частенько удваивает сонорные (ל, נ, י), а также гортанные, что могло быть использовано с целью подчеркнуть их эмфатическое звучание. В противном случае забылось бы их специфическое произношение.

Статья Лили Хан посвящена лингвистическому анализу произведения Натана Наты Хановера «Йевен Мецула» (1653)³¹. Сама работа переводится как «Бездна отчаяния» и написана на ашкеназском языке о еврейских погромах Богдана Хмельницкого на Волыни в 1648–1649 гг. В то время Натан убежал с Волыни, а свою работу опубликовал в Венеции. Затем жил в Румынии, возглавлял Ешиву. В Румынии его и убили турки в 1689 г. Помимо упомянутой работы, Натан опубликовал серию гомилий на Пятикнижие, собрание молитв. Он был талантливым проповедником и писателем, любившим ашкеназский язык. Исследуя его, Л. Хан описала орфографию, морфосинтаксис имён, при этом в качестве неопределённого артикля отметила числительное *תן*, «один» (с. 155–156). Начиная со с. 165 описывается глагольный морфосинтаксис. Прделанная работа позволила Л. Хан сделать вывод, что в еврейском языке сочинения «Йевен Мецула» смешались особенности библейского еврейского языка с раввинистическим, но вместе с тем там есть и свои специфические черты, которые, впрочем, встречаются в европейских еврейских диалектах XIX в. Такие совпадения позволили автору предположить, что все варианты еврейского, бытовавшего в Европе, являются ашкеназским разнообразием иврита. Эта теория, согласно автору, требует дальнейшей верификации.

30 Об этом см. следующую статью.

31 Kahn L. The Ashkenazic Hebrew of Nathan Nata Hannover's *Yeven Meşula* (1653) // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 151–180.

Фиона Блумфилд написала статью о средневековом экзегетическом взгляде на использование абсолютного инфинитива как эквивалента предшествующей финитной формы глагола³². Эта тема на данный момент кажется совершенно прояснённой: инфинитив хотя и чаще появляется как эквивалент предшествующего финитного глагола в позднем еврейском языке, однако довольно часто встречается и в классическом. Но современные учёные, как отмечает автор, не заметили того, на что обратили внимание средневековые экзегеты: абсолютный инфинитив меняет финитную форму глагола в силу преемственности и/или в целях повторения. Именно этот игнорируемый в наше время вопрос и предстоит изучать в дальнейшем, тем более что ряд библейских примеров, приведённых Ф. Блумфилд, наглядно убеждают в актуальности такого исследования.

Мейра Поллиак изучала вопрос внедрения арабских терминов *qiṣṣa* и *ḵabar* как инновацию в средневековом истолковании библейского нарратива и историю его редакции³³. Её работа представляется важной и для истории библейской критики. Так, автор доказывает, что с IX по XII в. евреи-караимы, живя с арабами, не только выучили их язык, который, кстати, записывали еврейскими буквами, но и начали изучать их истории, зафиксированные в Коране, а также сказания (например, знаменитое собрание «Тысяча и одна ночь»). Более того, они под влиянием своей аггады хорошо усвоили жанр исторического повествования, эпосов и новостей (по-арабски *qiṣṣa* и *ḵabar*), так что у них появляются קצת חברה, «История Авраама», קצת יוסף, «История Иосифа», и тому подобное. Такое увлечение историями, по мнению М. Поллиак, повлияло и на изменение их отношений к библейским текстам. Караимы впервые начали интересоваться библейским нарративом, а не только законодательными текстами. Такой подход, как считает исследователь, привёл к тому, что арабоязычные евреи стали первыми библейскими критиками, воспринимающими Священное Писание как многовековой труд авторов, переписчиков, кодификаторов, а не как книгу, сугубо инспирированную Святым Духом. Впрочем, хотя её выводы и кажутся

32 Blumfield F. Medieval Jewish Exegetical Insights into the Use of Infinitive Absolute as the Equivalent of a Preceding Finite Form // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 181–199.

33 Polliack M. Implementation as Innovation: The Arabic Terms *Qisṣa* and *Ḵabar* in Medieval Karaite Interpretation of Biblical Narrative and Its Redaction History // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 200–216.

обоснованными, но она сама признаёт необходимость дальнейшего изучения столь важного вопроса.

Лидия Напиорковская исследовала закономерности распространения фонологических изменений на северо-восточном новоарамейском диалекте Азрана³⁴. Автор провела кропотливую работу, в которой зафиксировала не только факт фонологичных изменений, но и попыталась выявить основные законы, по которым происходит, в частности, палатализация. При этом факт влияния на данные процессы других языков ставится Л. Напиорковской под сомнение.

Элеонор Когхилл посвятила статью новоарамейскому северо-восточному диалекту Тель-Кеппе³⁵, в которой всесторонне его описала. При этом, как отметила исследователь, в своей статье она сфокусировала внимание на фонологии, морфологии и лексике диалекта, в то время как вопросам синтаксиса планировала посвятить специальную монографию (с. 236).

О. Алони изучал особенности народной сказки на еврейском северо-восточном новоарамейском диалекте захо, именуемую «Король и Визирь»³⁶. В конце статьи он наряду с транслитерированным текстом предложил собственный перевод сказки на английский язык (с. 281–293). Такой подход (аудиозапись, транскрибирование) является очень важным в свете того, что современные новоарамейские диалекты постепенно вымирают; отдельную благодарность хочется выразить и авторам предшествующих статей, которые изучают новоарамейские диалекты³⁷. Захо принадлежит к северо-восточным новоарамейским диалектам. Как отмечает автор, на тот момент, когда он работал с этой необычной сказкой, уже было записано около 150 часов аудиофайлов с речи носителей языка. Собственно, Дж. Хан вдохновил О. Алони на этот подвиг. Необычность же сказки, изложенной Хабубой Мессусани,

34 *Napiorkowska L. Patterns of Diffusion of Phonological Change in the North-Eastern NeoAramaic Dialect of Azran // Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan. P. 217–233.*

35 *Coghill E. The Neo-Aramaic Dialect of Telkepe // Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan. P. 234–271.*

36 *Aloni O. 'The King and the Wazir': A Folk-Tale in the Jewish North-Eastern Neo-Aramaic Dialect of Zakho // Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan. P. 272–295.*

37 Также см. следующую статью о новоарамейском восточном диалекте млахсо, последний носитель которого — Ибрагим Ханна — умер ещё до её написания: *Barsky E., Kalinin M., Loesov S. The Basic Lexicon of Mlaḥsô: A Comparative Study // Aula orientalis. 2018. Vol. 36 (2). P. 209–239.*

состоит в том, что в ней происходит гендерная трансформация: царь, любясь собой в отражении воды, трансформировался в прекрасную женщину. Мотив половой трансформации исследователь нашёл в ряде других сказок Востока. Его труд представляется важным ещё и потому, что он не только подробно проанализировал мотивы сказок, но и осветил историю носителей диалекта города Захо.

Вторая часть, как было отмечено выше, посвящена вопросам текстологии. Она начинается со статьи Джудит Ольшови-Шлангер о магрибском курсиве, который связан с вопросом о пересечении палеографических границ би-алфавитников³⁸. Поскольку евреи из Магрибы хорошо знали и еврейский, и арабский языки, да ещё и живо интересовались книгами, переписывали их, то на их стиль письма сильное влияние оказал арабский язык. Исследуя средневековые рукописи из Каирской генизы, Дж. Ольшови-Шлангер убедительно доказала, что под влиянием арабского еврейский шрифт уподобился ему, причём иногда до такой степени, что визуально сложно отличить отдельные еврейские буквы от арабских. Очевидно, это было обусловлено и тем, что евреи не ставили перед собой цели заботиться о шрифте, а поскольку языки родственные и евреи владели арабской грамотой, то на уровне подсознания произошло уподобление курсивов.

Бенджамин М. Аутвейт продолжает тему Каирской генизы. Он написал работу о Самуиле бен Иакове, величайшем переписчике XI в.³⁹ Именно этот мастер, имя которого мало кому известно, создал знаменитый Ленинградский кодекс — основу для большинства критических изданий Ветхого Завета. Изучая колофон из Ленинградского кодекса и рукописи из Каирской генизы, к созданию которых Самуил бен Иаков тоже приложил творческую руку, а также исследуя различные упоминания об этом талантливом переписчике, автор статьи пришёл к выводу, что Самуил происходил из семьи, связанной с Вавилонской академией, а его предки были хорошо известными среди евреев Магрибы. Вполне возможно, что Самуил некоторое время обучался в школах Северной Африки. Его уважали раввины палестинской египетской общины, но также он принимал поручения и от членов общины Магрибы. Благодаря

38 *Olszowy-Schlanger J.* Crossing Palaeographical Borders: Bi-Alphabetical Scribes and the Development of Hebrew Script — The Case of the Maghrebi Cursive // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan.* P. 299–319.

39 *Outhwaite B. M.* Beyond the Leningrad Codex: Samuel b. Jacob in the Cairo Geniza // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan.* P. 320–340.

интеллектуальным способностям, он был широко востребован среди евреев Египта, Палестины, вавилонских и караимских. Благодаря своей авторитетности он получил деньги для создания величайшего произведения искусства, по общему мнению библеистов, — Ленинградского кодекса.

Автор следующей статьи сборника — Надия Видро — исследовала арабскую вокализацию в иудейско-арабской грамматике периода классического арабского языка⁴⁰. В своей работе она изучила арабскую вокализацию, найденную в классических грамматиках арабского языка и скопированных на иврите. Она издала и проанализировала фрагмент генизы, который последовательно озвучен арабскими знаками, предполагая, что он принадлежит человеку, который учился огласовывать текст на классическом арабском языке.

Эстара Дж. Аррант провела структурно-лингвистический анализ особенностей трёх еврейских писем из Каирской генизы⁴¹. Написанные в период Фатимидов, они содержат просьбу о милостыне. Как выяснилось, эти произведения относятся к гаоническому еврейско-арабскому формальному стилю корреспонденции, но при этом на них слабое влияние оказывает исламская модель петиции. Вместе с тем просьба составлена в яркой форме, однако настолько стандартно, что подобное письмо мог написать любой еврей. Более того, все три письма состоят из шести частей, демонстрирующих композиционную продуманность стиля. В целом, как справедливо отмечает автор статьи, все эти письма входят в богатый континуум петиционной практики на Ближнем Востоке в период раннего средневековья.

Эстер-Мириам Вагнер изучила сходства и расхождения между иудейско-арабским и христианским арабским языком⁴². Для этого она сравнила переписку XVIII и XIX вв., найденную в Каирской генизе. Ключевыми аспектами для анализа она выбрала контекст грамотности, использование сценариев и общие нормы переписчиков. В результате она заключила, что в обоих текстах наблюдается значительная

40 Vidro N. Arabic Vocalisation in Judaeo-Arabic Grammars of Classical Arabic // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 341–351.

41 Arrant E. J. The Structural and Linguistic Features of Three Hebrew Begging Letters from the Cairo Geniza // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 352–375.

42 Wagner E.-M. Birds of a Feather? Arabic Scribal Conventions in Christian and Jewish Arabic // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 376–391.

доля разговорных явлений, во всяком случае на уровне лексики. Если смотреть на шрифт, то иудейско-арабские буквы более витиеваты, что даже приводит к морфологическим разновидностям. Из-за этого кажется, будто иудейско-арабский язык отступил от жёстких норм классического арабского языка, в отличие от христианского арабского. Однако лексический и, особенно, синтаксический уровни демонстрируют, что никаких серьёзных отступлений от классического арабского ни у иудейского, ни у христианского нет. Следовательно, необходимо, как считает исследователь, подключать более широкий корпус текстов для последующего анализа.

Магдален М. Коннолли написала статью о народном нарративе египетского иудейско-арабского языка XIX в. — «Текст, перевод и грамматические заметки»⁴³. Она нашла арабский рассказ в рукописи Paris. (BNF) hebr. 583, датированной 1839 г. В нём речь идёт о том, что сельская еврейская община угнеталась «необрезанными» правителями. В результате в ответ на молитву евреев Бог послал Авраама ибн Эзру, который их избавил, — стало быть, в этом рассказе рисуется мифологизированный эпизод из жизни ибн Эзры.

Ребекка Дж. В. Джефферсон изучала, каким образом грубо сформированный вокализованный рукописный кодекс может рассказать о местном произношении и о практике молитвы на примере популярных исполнений еврейских гимнов в Йемене в XIX в.⁴⁴ Содержание этих гимнов отражает скорбь, покаянные мотивы, еврейские причитания и гимны, а также тексты, фиксирующие погребальную практику и связанные с этим процедуры. Всё это дало учёной богатый материал для исследования специфики тогдашнего произношения.

Ронни Волландт изучает *status quaestionis* исследований по арабской Библии⁴⁵. По сути, его пространный труд логично завершает весь сборник статей, поскольку отражает основную позицию Дж. Хана: необходимо всегда задавать правильные вопросы к оригиналам, желательно

43 Connolly M. M. A 19th Century CE Egyptian Judaeo-Arabic Folk Narrative: Text, Translation and Grammatical Notes // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 392–420.

44 Jefferson R. J. W. Popular Renditions of Hebrew Hymns in 19th Century Yemen: How a Crudely Formed, Vocalised Manuscript Codex Can Provide Insights Into the Local Pronunciation and Practice of Prayer // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 421–441.

45 Vollandt R. The Status Quaestionis of Research on the Arabic Bible // *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan*. P. 442–467.

к рукописям. Сначала Р. Волландт досконально всё изучает, а затем определяет новые проблемы и предлагает варианты их решений.

Итак, подводя некий итог рецензированию, хочется отметить высокий уровень исследований, безусловную актуальность затронутых вопросов, оригинальные варианты их решений и широчайший спектр научного поиска. Дж. Хан действительно смог основать серьёзную школу по библеистике. И хотя у него, а также у его учеников встречаются спорные теории и выводы, это скорее стимулирует научный прогресс, чем приводит к его деградации. Понимая, что невозможно в рамках одной рецензии основательно рассмотреть все статьи, пространные по объёму и глубокие по содержанию, хочется всё же надеяться, что столь беглый обзор сумеет заинтересовать читателя и спровоцирует его лично ознакомиться с этим замечательным сборником по фундаментальным, филологическим вопросам библейской науки.

Библиография

- Barsky E., Kalinin M., Loesov S. The Basic Lexicon of Mlaḥsô: A Comparative Study // *Aula orientalis*. 2018. Vol. 36 (2). P. 209–239.
- Friedmann J. L. Review: Khan J. A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition. 2nd ed. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2013 // *Journal of Hebrew Scriptures*. 2015. Vol. 15. [Электронный ресурс]. URL: http://jhsonline.org/reviews/reviews_new/review740.htm (дата обращения 15.04.2020).
- Isaksson B. The Biblical Hebrew Perfective Short *Yiqtol* and the 'Consecutive Tenses'. Some Methodological Reflections. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/39953042/_The_Biblical_Hebrew_perfective_short_yiqtol_and_the_consecutive_tenses_.Some_methodological_reflections_.Paper_read_at_Biblical_and_Rabbinic_Hebrew_New_Perspectives_in_Philology_and_Linguistics_Cambridge_8_10th_July_2019_.Cambridge (дата обращения 13.02.2020).
- Joosten J. The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem: Simon Ltd, 2012.
- Khan J. A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition. 2nd ed. Piscataway (NJ): Gorgias Press, 2013.
- Khan J. How Was the Dageš in Biblical Hebrew בְּחִים Pronounced and Why is It There? // *Journal of Semitic Studies*. 2018. Vol. 63 (2). P. 323–351.
- Khan J. Shewa: Pre-Modern Hebrew // *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics* / ed. by G. Khan, Sh. Bolozy, S. E. Fassberg, G. A. Rendsburg, A. D. Rubin. Leiden: Brill, 2013. Vol. 1.
- Lambdin T. O. An Introduction to the Aramaic of Targum Onqelos / rev. by J. Huehnergard. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1995.

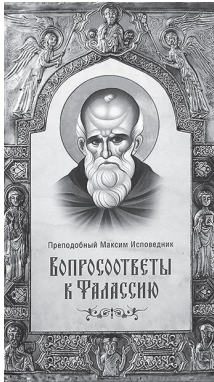
Rosenthal Fr. A Grammar of Biblical Aramaic. 6th, rev. ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995.

Schneider W. Grammatik des biblischen Hebräisch. München: Claudius Verlag, 1974.

Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan / ed. by N. Vidro, R. Vollandt, E.-M. Wagner and J. Olszowy-Schlanger. Uppsala: Uppsala University Library, 2018. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia; vol. 30).

Weinrich H. Tempus. Besprochene und erzählte Welt. Neuauflage: C. H. Beck, 1964.

Диакон Николай Шаблевский



Преподобный Максим Исповедник

ВОПРОСООТВЕТЫ К ФАЛАССИЮ

перевод, предисловие, комментарии профессора Московской духовной академии, доктора церковной истории А. И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница; Нижегородская духовная семинария, 2019. 976 с.
ISBN 978-5-00127-125-3; 978-5-904720-25-4

УДК 82-95 (27-28) (27-788.35)

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-207-223

Из всей святоотеческой литературы особое внимание отечественных исследователей уже давно привлекает прп. Максим Исповедник. Так, труд С. Л. Епифановича¹ явился настоящим прорывом в богословской науке своего времени. Начало работы А. И. Сидорова над «Вопросоответами к Фалассию» как раз и было связано с переизданием и дополнением книг дореволюционного русского патролога. Воспроизведение критического издания греческого текста в знаменитой серии «Sources chrétiennes»², снабженное французским переводом, создало благоприятные условия для завершения многолетних усилий по переводу главного экзегетического произведения прп. Максима. Результатом явился рецензируемый том почти в тысячу страниц.

Подавляющую часть издания занимает, естественно, текст. При этом часть его, а именно схолии, вынесена в комментарии, что оставляет не так уж много места для развёрнутых богословско-философских пояснений, из которых многие принадлежат С. Л. Епифановичу. Повидимому, это дело будущего, когда книгу можно будет не ограничивать одним томом. Тогда в ней, возможно, найдётся место и для подробного комментария, и для научной библиографии, которая займёт не один печатный лист, и для некоторых базовых указателей, которые помогут

1 Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915 (М.: Мартис, 1996).

2 *Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. T. 1* / intr. et notes par J.-C. Larchet, trad. par F. Vinel. Paris, 2010. (SC; vol. 529); *Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. T. 2* / intr. et notes par J.-C. Larchet, trad. par F. Vinel. Paris, 2012. (SC; vol. 554); *Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. T. 3* / intr. et notes par J.-C. Larchet, trad. par F. Vinel. Paris, 2015. Vol. 3. (SC; vol. 569).

ориентироваться в столь обширном материале. Так, очень полезен был бы индекс библейских цитат. Указатель же богословско-философской терминологии прп. Максима есть вообще насущная потребность патрологии. И теперь, с выходом переводов крупнейших его сочинений, вполне реально осуществить такое предприятие для русскоязычных изданий. На предварительной стадии достаточно было бы русско-греческого глоссария. Эту задачу можно было бы, например, предложить кому-либо из студентов последнего курса высших духовных школ в качестве выпускной квалификационной работы.

В настоящем виде издание, как представляется, ориентировано на достаточно широкий круг читателей. Это, разумеется, не означает, что А. И. Сидоров поступается каким-либо из принципов научного подхода к материалу. В то же время его переводческая манера изначально ориентирована на интерпретацию текста, что, несомненно, существенно облегчает читателю уяснение того, как прп. Максима понимает А. И. Сидоров. Отсюда, в частности, изобилие квадратных скобок в тексте. К примеру, максимовский термин *πρᾱξις* последовательно передаётся как «[духовное] делание». Есть случаи, когда одно греческое слово соответствует четырём русским, причём без квадратных скобок (ср. с. 477: «обладающий ясным духовным видением» = *διωρατικός*, «прозорливый»). Поскольку автор рецензии придерживается совершенно иных взглядов на методику перевода, затевать здесь какую-то общую дискуссию вряд ли уместно. Однако поспособствовать по мере сил улучшению будущего нового издания, которого этот монументальный труд, несомненно, заслуживает, всё же возможно.

К сожалению, в отечественной патрологии по понятным причинам остро ощущается недостаток рецензий, содержащих подробный филологический разбор переводов с древних языков. Книга же А. И. Сидорова как раз и представляет собой действительно достойный предмет для подобного разбора, который будет представлен ниже. Если автор/переводчик сочтёт возможным использовать что-то из этих замечаний в дальнейшей работе, цель рецензента будет достигнута. Сквозная сверка перевода с оригиналом была проведена лишь в отношении основного текста, но не схолий.

С.	Греч. оригинал	Перевод	Предлагаемый вариант
15	τὸν δὲ... πηγὴν ἀένναον	чувство же явил... вечнотекущим источником	ум (м. р. νοῦν) же явил... вечнотекущим источником
16	ἐνθα μόνης ἐστὶν ἀγνώστως εὐφροσύνης ἀντιλαμβάνεσθαι	где неведомым образом он [удостаивается] воспринимать божественную радость	где можно неведомым образом воспринимать лишь божественную радость
19	διαφόροις ζῴοις τοῖς αὐτὸν φημι τὸν λόγον ποτιζομένοις ἄνθρωποις	для... различных животных, так и Оно для пьющих Его (разумею Слово) людей	для... различных животных, я имею в виду напоаемых Самим Словом людей
20	προσηγορίας	приближения	наименования
22	ἀπόπειραν λαβεῖν	ввести в искушение (душу)	покуситься на (душу)
24	τὸν γεγόντων	[всего] происшедшего	возникших [вещей]
27	λανθάνειν δοκῇ τοῖς ἔχοντας	кажется сокрытой у имеющих [это наслаждение]	кажется сокрытой от имеющих [это наслаждение]
32	ἐξηρημένους	как зависящее	завися (относится к подлежащему)
33	φύσει καλοῦ	Благу, по естеству... пребывая	Благу по естеству,... пребывая
34	γράψαι καὶ πέμψαι σοι	обнародовать	записать и послать тебе
43	οὐκ ἔσχισαν,... καὶ ἐκδύσαι συνεχωρήθησαν	хитон..., который не растерзали распинатели, хотя им и позволили это сделать	...хотя им и было позволено совлечь его
47	πρὸς σύστασιν τῆς παρούσης ζωῆς	для устройства здешней жизни	для поддержания здесьней жизни
49	τῆς ἐπ' ἄλλο ροπῆς	от склонности... [ко греху]	от склонности к иному
50	καθαρῶς ἑαυτοῦς ὄλους κατὰ τὴν γνώμην ἐμπαρέχειν	добровольно предоставить себя	чисто и по своей воле всцело предоставить себя
52	διὰ τοῦ καὶ νεκροῦς σῶσαι κατελθόντος εἰς ἅδην τοῦ σωτῆρος πιστεύσαντες	веруя во Спасителя, сошедшего во ад спасти мёртвых	уверовав благодаря Спасителю, сошедшему во ад спасти даже мёртвых
53	ἀληθῶς φῶς γενομένοις	(Бог) становится подлинно светом в тех, кто...	(Бог) присутствует... в тех, кто... поистине стал светом

55	εἰσηγείται τὴν εἶδυσιν	Истолковывает	вводит знание (цели) (ср. <i>выше ἄγνοιαν</i>)
59	ἀλλ' αἰδούμενος αὐτόν	и не благоговеет перед Ним	но опасается Его (без отрицания)
63	ἐξ ἑαυτοῦ δεικνὺς γνώριμον τὴν ψυχὴν	являющая собою вульгарность души	являя душу узнаваемой по себе
66	θεραπεία	попечение [о Боге]	угождение [Ему]
88	ἡμῖν προδήλως, ἀλλ' οὐχ ἑαυτῷ τὴν νίκην ποιοῦμενος	конечно, не Себе, а нам приписывая победу	явно не для Себя, а для нас одерживая победу
93	εἰ γὰρ αὐτὸς τῆς ἐπὶ τῷ ἀνθρωπισθῆναι μυστικῆς ἐνεργείας εἴληφε πέρας	Ибо если Сам Он достиг в таинственном осуществлении Вочеловечения	Ибо если Сам Он при Вочеловечения достиг завершения таинственного действия
94	εἰς ταῦτον περίπτωσιν... παθεῖν	будто божественный апостол в одном и том же допустил случайную ошибку	будто божественный апостол впал в самоповтор
97	ἑαυτῇ συγκρατοῦσαν	увеличивает свою мощь	удерживает вместе с собой (<i>переходный глагол</i>)
100	ἠλπίζετο	он надеялся	на него была надежда
103	συνίστησι	созерцает	поддерживает
104	δεικνὺς... τὸν ἐν ᾧ κατὰ φύσιν ὑπάρχει θεός	Бог существует в том, что соответствует естеству	показав... того, в ком Бог есть по естеству.
105	ἐπιβατεύει	плавает [по морю] чувственного естества	шестьует по чувственному естеству
109	τῶν ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων	созидающего и несозидающего	того, что следует и не следует делать
111	δοκῇ πως τὴν ὀλέθριον κεκτῆσθαι πρὸς ἡμᾶς... ἀγάπην	стяжал к нам... мнимую любовь	кажется, будто он питает к нам какую-то губительную любовь
112	Τοῦτο δὲ συγχωρηθεὶς, τάς ἐπαλλήλους ἐπινοῶν τῶν ἀκουσίων παθῶν ἐπαγωγάς	И поддавшийся этому осознаёт беды, вытекающие из добровольных страстей	Получив на это попущение, он (<i>διαвол.</i> — Д. А.) измышляет идущие одно за другим нападения невольных страстей
113	ἀντὶ νοουθεσίας ἀθεΐας αἰτίαν ποιομένην τὴν τῶν ἀλγεῖνως συμβαίνοντων ἐπαγωγὴν	творя вместо увещания причину безбожия, влекущую за собой тягостные беды	вместо увещания делая нашествие тягостных бед причиной безбожия

113	πρὸς τὰ παρόντα... ὥς μηδὲν τιμωρίας πλέον εἰς κέρδος κεκτημένα κατὰ τὴν χρῆσιν	так что [в душе не остаётся] больше ничего [заслуживающего] наказания за стяжаемое ради корыстолюбия при их использовании	к здешним [вещам]... потому что от них нет в употреблении никакой выгоды, кроме наказания
114	πρέπον ἐστὶ καὶ δίκαιον κολάζεσθαι τοὺς... δεξαμένους...	карается диаволом и праведник за охотно воспринимаемые им от него лукавые залого добровольных грехов	правильно и справедливо, чтобы охотно принявшие от него (диавола. — Д. А.) лукавые побуждения к добровольным грехам несли наказание
114	εἰδώς	видя	зная
116	ᾧδεῖ... φυλακτικὴν τῶν θείων κατὰ ψυχὴν θησαυρῶν ὑπάρχουσιν τὴν ἐκτὸς περὶ τὸ σῶμα συνισταμένην διὰ τῶν πόνων ταπεινώσιν καὶ διὰ τοῦτο στέργων ὑπέμεινε	Ведь... апостол знал о смирении, возникающем благодаря скорбям, окружающем снаружи тело и охраняющем Божественные сокровища в душе, а поэтому пребывал стойким в любви	Ведь... апостол знал, что смирение, возникающее вовне в отношении тела благодаря трудам, сохраняет божественные сокровища в душе, и потому охотно терпел.
118	ἄλλης γὰρ ἄλλος ἐστὶ ποιητικὸς κακίας, καὶ ἄλλος ἄλλου σαφῶς ἐστὶ μιαρότερος	Ибо один есть производитель одного порока, другой с очевидностью наводит скверну иного порока	Ибо каждый производит иной порок, и один явно отвратительнее другого.
120	οὐ ψωμοῦσιν, ἀλλὰ σπαράττουσιν	не кормят, но срывают [εἶ] (траву)	не кормят, но растерзывают
121	ἑάσας	допускающий	оставив
122	ἐδεῖτο	боялся	нуждался
123	πανεύφημος	благочестивый	всехвальный
125	θῦειν (везде на странице)	принести в жертву	заклать
126	ἐκελεύετο θεοθεν ἢ τῶν ἀποστόλων ἀκρότης, Πέτρος ὁ πανένδοξος	апостольское величие определяется свыше, и всеславный Пётр	приказано было от Бога вершине апостолов, всеславному Петру
126	ζωῆς σύμβολον εἶναι τὸ αἷμα	признаком животного служит кровь	что кровь — символ жизни
128	ἐκελεύετο... ἀπόστολος	апостол побуждает	апостолу повелевалось

131	ἄπερ μηδαμῶς ὑπάρχων (ὁ Θεός)	которые не существуют [буквально]	которыми никоим образом не будучи, (Бог)
134	Εἰ δὲ μηδὲ τοῦτο λέγοντες πείθομεν, ἐπειδὴ φίλον τῷ πνεύματι καὶ τοῖς τὸ πνεῦμα φιλοῦσιν ἀγαπητὸν τὸ μὴ μάχεσθαι	И если нас не убеждают глаголющие сие, поскольку для [сердца], любящего Дух, не любезно вступать в спор с любящими Дух	Если же и это говоря, мы не убедительны, то, поскольку Духу и любящим Дух не по нраву препирательства
138	τοὺς περὶ αὐτοῦ κατὰ τὸ χάρισμα τῆς ἀγάπης προφητεῦοντας	(научал) пророчествующих о нём дару любви	(научал) пророчествующих о Нём по дару любви
138	οὐκ ἦν λόγου τοῦ πᾶν διευθύνοντος	нет основания исправлять всё	не делом всем управляющего Слова было
138	ὑπὲρ τοῦ λόγου κακοπαθείας	[, как бы являя его] превышающим смысл [такого мучения]	страдания за Слово
142	τὸν πολὺ πλεον τῶν ἀναισθητῶν τύπων	наполнить нечувственными образами	(ум, оплотневший) гораздо больше, чем бесчувственные образы
144	Εἴ που κεκρυμμένον εὗροι... μαργαρίτην λόγον	он найдёт... драгоценный смысл.	не обретёт ли где-нибудь... жемчужину-Слово
149	πρὸ πάντων... καὶ οὕτω	о предшествующем всему (познании)	прежде всего..., и тогда уже...
152	ὡς πάντως ποτὲ βρωθησομένους καὶ ποθησομένους	которыми в будущем все полностью насытятся и удовлетворят жажду	потому что когда-нибудь непреренно будут съедены и выпиты
154	θυόμεθα	приносим жертвы	приносимся в жертву
157	ἐνεργὸν ἐποίει τοῦ ἀποστόλου τὴν ἀγιότητα	произвела святость апостола	делала действенной святость апостола
158	πρὸς τὸ... τέλος, εἴτε δίκαιον, εἴτε ἀδικον	каждого, праведного или неправедного... к концу	к концу... праведному или неправедному
161	κατὰ τὴν μίμησιν τῶν τρόπων ἀναστροφῇ ζωοποιεῖται	подражая способам [осуществления добродетелей пророком], вновь возвращается к жизни путём [своего] обращения	животворится поведением, подражающим нравам [пророка]
164	ἀρμοσθεῖσαν	приведённой в созвучие	обручённой

164	ὥς τῆς χρονικῆς τέλους λαβούσης φύσεως	когда оно достигнет временного конца [своего бытия]	поскольку временная природа пришла к концу
165	ἡμέραν γενέσθαι παντελῶς ἀμήχανον	(без солнца) день становится совершенно бессильным	(без солнца) совершенно невозможно быть дню
167	οὐκ ἀπολύονται νήστες	не прерывают поста	не отсылаются голодными
170	πρὸς τοῦτοις	для них	вдобавок к ним
171	οἰκείας... ἐπιλαβόμενος αἰτίας	овладеваемый своей Причиной	прикоснувшись к своей Причине
171	ποιεῖν εὖ καὶ πάσχειν	благих дел и страданий	творить и получать добро
176	ᾧδεῖ	Видел	Знал
180	οὐκ εἶναι καλόν...	человек... не настолько благ, чтобы обладать бессмертной природой	нехорошо человеку... обладать бессмертной природой
189	ἐπιτριβέντων ὕθλων	губительной для него вздорности	навязанного ему вздора
191	ἅπερ ἱερεῦσιν ἀφώρισεν ὁ λόγος	Это и расчленяет Слово посредством священников	Это Слово отвело священникам
196	τὴν περὶ θεωρίαν καλὴν τῆς ψυχῆς ἀπληστίαν	ненасытной [духовной] алчности души жаждет прекрасного созерцания	добрую ненасытность души в созерцании
199	ἃς εὐθύνουσι	ходящие этими стежами	(стези), которые делают прямыми
202	μήτε... τῇ περὶ τὴν σάρκα φειδοῖ τὴν ὁδὸν τῶν ἐντολῶν ὥς δύσβατον διὰ τὴν τραχύτητα τῶν πόνων τῆς σαρκὸς παραιτούμενος	умеренностью в плотских потребностях делая более лёгким путь заповедей, который [обычно] бывает затруднительным по причине суровых трудов плоти	не отказываясь из жалости к плоти от пути заповедей как от труднопроходимого по причине суровых трудов плоти
202	ἀπλανῶς παραπεμπούσας	отсылая себя	(путями), безошибочно препровождаящими
210	δεομένους καὶ αὐτοὺς ποτισθῆναι τὸν περὶ ταπεινώσεως... λόγον	нуждаются в том, чтобы быть напоёнными Словом в качестве воздаяния за [их] смирение и т. д.	нуждаются в том, чтобы быть напоёнными словом о смиреномудрии, подавании и т. д.

211	ἀλλ' οὐκ ἰουδαϊκῶς τὴν αἰσχύνην δόξαν ἡγούμενος	но не ставя во главу [всего] постыдную славу, наподобие иудеев	но не считая по-иудейски позор славой
211	τῶν πεπιστευμένων τὴν χάριν	от уверовавших в благодать	которым была вверена благодать
216	ἵνα μὴ διαφθεῖρη τὴν ψυχὴν τὸ κατορθούμενον	чтобы не расторглось достигнутое благое состояние души	чтобы достигнутые успехи не растлевали душу
223	συναγθέντος (λαοῦ)	соболезнующих	собравшихся
229	τῆς ἀληθείας κατεπαιρόμενος	торжествующий над истиной	превозносящийся над истиной
232	λαβόντα πέρας τὴν τότε ἱστορούμενων ἔκβασιν	обретшее [свой естественный] предел	завершившееся исходом того, о чём повествовалось тогда
243	πρόφασιν ἀπολογίας ἔχη τὴν ἀγνοίαν	не имел повода оправдывать [свое] неведение	не имел повода оправдываться неведением
244	καὶ διὰ τῶν ἀμφοτέρων δεξιουμένην τὸν κατ' ἀμφοτέρα κρατίστως εὐδοκμεῖν δυνάμενον, λέγω δὲ τὸν κατὰ λόγον καὶ βίον πράξεώς τε καὶ θεωρίας τελειωθέντα φιλόσοφον νοῦν.	радушно принимается [Богом], а любомудрый ум, достигший совершенства в делании и созерцании, может быть весь прославлен соответственно обоим, то есть соответственно [правому] разумению и жизни.	(творение) тем и другим принимает того, кто может наилучшим образом отличаться в том и другом, я говорю о любомудром уме, достигшем совершенства в слове и жизни, деянии и созерцании.
245	δηλαδὴ τῆς τούτων προεισφέρων κτήσεως τοὺς κατὰ τὴν μετάνοιαν πόνους... καὶ οὕτως...	Разумеется, стяжав [указанные основополагающие учения веры, он принимает и] труды покаяния,... а затем...	то есть прежде приобретения их (даяний. — Д. А.) делая взнос в виде трудов покаяния..., и тогда уже...
251	βουλομένοις σωθῆναι	желающих сохранить	желающих спастись
255	κατ' αὐτοὺς ἐκείνους	если понимать данные слова буквально	согласно им же самим
255	ἀκμητί	неприступной	без труда
258	διὰ τὸ τὴν πρώτην ἐγκατάλειψιν τῆς καλῆς εὐγνώμοσύνης γενέσθαι διδάσκαλον	который вслед за попущенной прежде богооставленностью научает ум прекрасному благомыслию	потому что первая богооставленность научила его (Езекию. — Д. А.) доброму благомыслию

259	καθάπερ ἀνηγόρευται παθών	как возвестил, страдая, и Саул, первый царь Израиля	что, как возвешено, случилось с Саулом
259	Τῇ ἄλλῃ ταμειυθεὶς ὀργῇ συγκατέληξε	был избличён другим гневом, лишился [царского трона]	сбережённый для другого гнева, нашел вместе с ним свой конец
271	ἀπὸ Δαρείου τοῦ βασιλέως	от царя Давида	от царя Дария
271	λάβῃ ψῆφον	Получив всеобщее одобрение	Получив решение [царя]
274	οἶνον καλῶν πᾶσαν ὁμοῦ κατὰ περιγραφὴν τὴν... μέθην	Он называет вином, давая вместе с тем и определение его, всякое... опьянение	Он описательно называет вином всякое вообще... опьянение
274	τυραννοῦν τοὺς ἐπ'αδόντας	тиранически властвует над певчими [существами]	берёт верх над заклинателями
276	ψηφίσασθαι... ἐλευθερίαν	решить дело в пользу	вынести оправдательный приговор
277	ὑπεραγωνιζομένων τοῦ σώματος	воюющими с телом	защищающими тело
278	Μηδὲ πέφυκεν ἐλαττοῦσθαι τοῦ πνεύματος ἡ χάρις ἐν τοῖς συμμετέχουσι	благодати Духа не присуще терзать тех, кто ей сопричастствует	благодати Духа не присуще умяляться в тех, кто ей сопричастствует
282	ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς μὴ οὕσαν ὑπεστήσατο, οὕτω διαρρνεῖσαν ἀνασώσεται	поскольку [Слово] сделало [плоть] такой, какой она не являлась изначально, то Оно возвратило ей, [постоянно] текущей, то, что было утеряно	и как Оно дало ей (плоти. — Д. А.) существование, изначально не бывшей, так и восстановило растлившуюся (придаточное цели)
285	ἀφ' ἧς ὁρμώμενοι, πολλοὺς καὶ ποικίλους ἐκ τῆς τῶν ὄντων αἰσθητῶν τε καὶ νοητῶν οὐσιῶν σοφῆς θεωρίας εὐσεβεῖς λόγους περὶ ἀληθείας ἀποδώσομεν	мы [сможем] держать многие и разнообразные речи об истине перед [людьми] благочестивыми, исходя из мудрого созерцания чувственных и умопостигаемых сущих	исходя из которого (созерцания. — Д. А.), мы дадим множество разных благочестивых разъяснений об истине от мудрого созерцания чувственных и умопостигаемых сущностей сущих

289	μηδενὸς τὸ σύνολον ποιούμενοι λόγον τῶν... συμβόλων	никогда не принимают за смысл ни один из символов	вовсе не обращают внимания на ни один из символов
292	ὧν τῆς ἀρετῆς τὴν ἀκρότητα καὶ τῆς γνώσεως... διαποικίλας	приукрашивая это	приукрашивая... высоту их добродетели и знания
294	ἡ τυχοῦσα τροφή	вкусённая пища	первая попавшаяся пища
306	καθέζεσθαι προσετάγη	сажают по повелению [Давида]	велено было садиться
312	τούτους γάρ τις συναγαγόν	Соединяющий их [всех]	ведь если кто соберёт их,
312	σαφῶς	премудро	явно
319	οὔτε νηστεῖαν βδελύσσονται, οὐ χρημάτων διάδοσιν, οὐ φιλοξενίαν, οὐ... οὐ... οὐ τὰ λοιπὰ πάντα, δι' ὧν ὁ κατὰ θεὸν χαρακτηρίζεται βίος, ἕως πρὸς αὐτοὺς νένευκεν ὁ σκοπὸς καὶ ἡ αἰτία τῶν γινομένων.	и не гнушаются постом. Не к раздаянию имущества, не к страннолюбию, не к..., не к..., не к..., и не к остальному прочему, чем определяется жизнь по Богу [побуждают они людей], но склоняют их обращать внимание только на самих себя	(бесы) не гнушаются ни постом, ни раздаянием имущества, ни страннолюбием, ни..., ни..., и ничем прочим, чем определяется жизнь по Богу, пока цель и причина происходящего направлены на них самих.
321	στῆναι	воздвигать	стоять
323	τοσοῦτον... ὅσον τῆς μὲν ἦν ἐπ' ἀνόδου ἐλπίς εὐχερῆς συγγνωσθεῖσι διὰ τὴν ἀσθένειαν, τῆς δὲ ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δυσχερῆς ἔσται μισηθεῖσι διὰ τὴν ὑπερφημίαν καὶ τοῦ δεξιού ποιουμένοις ἕτερόν τι δεξιώτερον	хотя надежда также будет доступной, но препятствием, закрывающим путь к ней, послужит гордыня, которая станет внушать нам, что мы, стяжавшие [кое-какие] добродетели, [сами по себе можем совершить] и ещё нечто более добродетельное	настолько,... насколько от первого (падения) надежда на возвращение была доступной для из- виняемых по немощи, а от этого или не будет её, или будет затрудни- тельна для тех, кого воз- ненавидели за гордыню и за то, что они предпо- читают правому нечто другое как более правое
326	φθάνουσιν τὸν συγχώρησιν διδόναι τῶν πλημμεληθέντων δυνάμενον	молитву... способной даровать прощение согрешившим	молитву... доходящей до Того, Кто может даровать прощение прегрешений

329	πρὸς τὸ τῶν ἀκουσίων πειρασμῶν εἶδος... μὴ συστέλλεσθαι	не уменьшать невольные искушения	не теряться перед лицом невольных искушений
331	τὴν τῶν ἡδέων ἐπινοητικὴν συνημμένην αὐτῇ κατὰ τὴν γνωμικὴν σχέσιν τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχουσα δύναμιν,	ибо в самом себе оно не обладает мыслящей силой, сочетаемой со сладостными удо- вольствиями [плоти, поскольку эта сила рождается] вследствие произвольной привя- занности души [к телу]	не имея способности души, придумывающей наслаждения, связанной с нею отношением произволения
334	αἰσθήσεως... πάντων κατὰ φύσιν τῶν αἰσθητῶν ἐστερημένης	ум лишится всего того, что свойственно естеству чувственных вещей	чувства, естественно лишившегося всех чувственных вещей
336	ὅταν τῆς ψυχῆς κατ' ἀρετὴν ἀκολύτως ὁ δρόμος ἀνύηται	когда шествие души по ристалищу добродетели завершается	когда шествие души в добродетели совершается беспрепятственно
342	πιστευθέντος	уверовавшего	которому было вверено
349	τὸν πρόχειρον νοῦν προδεικνύμενος	делая смысл [этих речений] доступным и очевидным	показывая подручный смысл [этих речений]
350	σαφῶς	премудро	явно
351	Δικαιοσύνη γάρ ἐστι βασιλεία ἐνεργουμένη καὶ βασιλεία ἐστι δικαιοσύνη δι' ἔργων κεκυρωμένη	Правда есть, а Царство свершается, поскольку Царство есть правда, обретаемая через дела	Ибо справедливость есть действенное царство, а царство есть справедливость, подтверждённая делами
356	στῇ τὰ κατὰ φύσιν κινούμενα	Постоянно пребывали движущиеся по природе [вещи]	остановились движущиеся по природе [вещи]
358	γνώσιν τὴν μετὰ πάντα λόγον ἐπιγινομένην	ведение, превышающее всякое разумение	ведение, которое наступает после всякого разума
367	πλέον αὐτῆς τὸ καθ' ἐαυτῶν ἐπικυροῦμεν χειρόγραφον	мы только расписываемся [в собственной немощи]	мы еще больше подтверждаем его (наслаждения. — Д. А.) рукописание против нас
376	ζῶσάν τε καὶ ἐνεργουμένην... τὴν... τοῦ Ἀδὰμ κρατήσαν τῆς φύσεως γένεσιν	удерживают в себе... по естеству приводимое в действие [в них]... живое рождение Адамово	живущее и действующее... возникновение естества..., овладевшее Адамом

376	τοῖς ἡμῶν ἀτιμασθῆναι παθήμασι	нечестие наших страданий	быть обесчещенным нашими страстями
380	ὑποτυπώσεις, ἄλλην δι' ἄλλου τῶν προφητῶν. ὡς ἕκαστος ἦν χωρητικός, προδεικνύμενος	поскольку каждый из пророков был способен вместить [Откровение], то [Бог] заранее явил один [из таких прообразов] через одного из этих пророков.	предвестия, показывая каждое через того или иного из пророков, насколько каждый мог вместить.
387	ἐνθα τῆς ἐμῆς προαιρέσεως ἐνεσπάρη κατὰ γνώμην ἢ κίνησιν	где добровольно рассеялось по моему произволению движение [души]	где было добровольно посеяно движение моего произволения
387	κατάραν	осуждению	проклятию
393	ἀπάγων δηλονότι τῶν ἐν τοῖς γεγονόσι πνευματικῶν λόγων τὴν κατὰ νοῦν τῆς ψυχῆς θεωρίαν	он выводит из области умного созерцания души духовные смыслы, которые существуют во [всех] тварных вещах	уводя, стало быть, умное созерцание души от духовных смыслов, содержащихся в тварных вещах
403	τὸ γὰρ γράμμα, μὴ νοούμενον πνευματικῶς, μόνην ἔχει τὴν αἰσθησιν περιγράφουσαν αὐτοῦ τὴν ἐκφώνησιν	Ибо буква, не постигаемая умом духовно, имеет одно только ограничивающее выражение того, что [понимается] этим [человеком];	ибо буква, не понимаемая духовно, ограничивается в своём выражении только чувством
404	Μὴ τοίνυν τὸν θεῖον λύχνον,... ἀνάπτοντες διὰ θεωρίας καὶ πράξεως ὑπὸ τὸν μόδιον θήσωμεν	Поэтому, не зажигая свечу,... посредством созерцания и делания, мы ставим её под сосудом	Поэтому, зажёвши божественную свечу,... посредством созерцания и делания, не будем ставить её под сосудом
405	κατὰ τὴν ἐπίνοιαν τῆς ἀνθρωπότητός ἐστιν ὁ Χριστός	Христос по [Своему] человечеству	Христос по примышлению человечества
412	καθάπερ σφύρα τι	[сильным ударом] ноги	словно неким молотом
413	τοσαύτην ἐμφέρειαν... ὥστε δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν γνωρίζεσθαι	этот ум обретает весьма сильное сходство с Богом	столь большое сходство,... что через него познаётся Бог
417	Τὸ μὲν... γέγονεν (ὁ λόγος)	Одно произошло	Одним [Слово] стало

420–421	κομῶσαν κατὰ τὴν ἐλαίαν	покрывается словно маслина шкуркой	с пышной кроной, словно маслина
422	μόνου τοῦ θεοῦ... τὸ ἀγαθόν	один только Бог является Благом	Благо принадлежит лишь Богу
425	ὅστις ποτ' ἂν εἴη ὁ παράδεισος οὗτος, ὁ χειρὶ θεοῦ φυτευθείς	рай этот некогда был насаждён рукой Божией	что бы это ни был за рай, насаждённый рукою Божией
426	πυθμένα τῆς ἐσχάτης ἀβύσσου	Эта земля — тёмная и мрачная, земля вечной тьмы	пропасть последней бездны
433	Δόμα γὰρ θεοῦ, καὶ δῶρον ὡς ἀληθῶς προσφιλὲς καὶ φιλόανθρωπον	дар и даяние Божие как человеколюбец	дар и даяние Божие поистине дружелюбное и человеколюбивое
434	τὸν ἐπὶ τοῖς ἡθεσι... κοσμικῆς δόξης τύπον	чад мирской славы, ставший привычным	спесь мирской славы, связанная с нравами
447	ἠῤῥξαντο καθ' ἑαυτῶν	предвосхитили	пожелали на свою голову
448	αὐτονομία τῆς πλάνης	самозаконию осуждения	самозаконию заблуждения
448	καθικμασμένην	схожего (с благочестием)	увлажнённого (благочестием)
453	εἰσῳκίσατο	вселился (в то...)	сделал Своим (то...)
453	μεγαλεῖον	будущее	величие
456	Ἄρμόσει δὲ καὶ πρὸς τὴν κοινὴν φύσιν τοῦτο λεγόμενον καὶ πρὸς τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθ' ἕκαστον ψυχὴν	[Наконец, Господь] гармонично сочетал [такую кротчайшую красоту нетления] и с общим [человеческим] естеством, и со Святой Церковью, и с душой каждого [человека]	Это высказывание применимо и к общей природе, и к Святой Церкви, и к душе каждого человека.
464	ὁ Δαυὶδ ἀπητήθη δίκας	Давид уступил требованию возмездия	с Давида было взыскано возмездие
465	κἂν ἐξ εἰκότων τινῶν στοχασμῶν	при подобающих побуждениях	хотя из неких правдоподобных соображений
470	ἄλλην οὐ προσίεται πλὴν αὐτῆς πρὸς συμβίωσιν	Помимо неё нельзя сожительствоваť ни с кем другим	(ум) не приемлет иной сожительницы, помимо неё
471	τοῖς τοῦ νόμου συμβόλοις ὡς πρωτοτύποις προστετηκώς	воспринимает символы Закона как нераздельно слитые с первообразами	прилепившись к символам Закона, будто к первообразам
472	χορηγούς	Податель	подателей

481	ὕπὲρ οὗ ἑθανάτωσε	[сказано, что он поступил] неправедно, не умертвив (гаваонитов)	за то, что он умертвил (гаваонитов)
484	ἐν παντὶ μυστικῷ τρόπῳ τε καὶ λόγῳ	во всяком смысле	во всяком таинственном образе и смысле
487	αὐτὸν ἑαυτοῦ τὸν νοῦν ποιῶν ὡραιότερον	(делая ум) зрелым и прекрасным для Самого Себя	(делая ум) прекраснее самого себя
489	ἄλλοιωτῆς ἀπογενομένης κινήσεως	оно становится непричастным и чуждым двигающемуся	когда прекратится изменчивое движение
490	καθ' ἑτεροίωσιν τοῦ χρόνου φοράν	вследствие тления, [порождённого] изменением	вследствие потока времени, [сопровожаемого] изменением
491	οἶον τῆς θεραπείας μισθὸν τὴν τῶν ἀμαρτημάτων παρεχόμενον τοῖς προσφέρουσιν ἅφεσιν... ὡς ἐμπαθῶς ἐκείνων διὰ πολλῆς ἐφιεμένον τῆς σπουδῆς, περὶ ἧ, καὶ ἀνθρώπους περιπαθῶς ἔχοντας θεωρήσωμεν, ὡς ἀκολάστους... διαβάλλομεν	как мзда [нашего] почитания [Его], даваемая приносящими во оставление их грехов... [и не думая о Нём] как о Том, Кто со многим усердием и страстью заботится о тех же [вещах], о коих волнуются человеки, отвергали подобных людей, предающихся распутности.	доставляя приносящим оставление как бы в качестве мзды за почитание [Его]... как будто бы Он со многим усердием и страстью стремится к тем же [вещам], к которым если мы видим даже людей страстно влекомыми, то браним тех как распущенных.
496	ἀνέσχε	благодаря этим смыслам, уничтожаемым Саулом, Бог ниспосылает... ливень	из-за этих смыслов, уничтожаемых Саулом, Бог удержал... дождь
498	Μωυσῆς γὰρ ὕδωρ ἐρμηνεύεται σπᾶῖρον	«Моисей» толкуется как «спасённый из воды»	«Моисей» толкуется как «бурлящая вода»
504	μυστικὸν λόγον εὐρεῖν καὶ κτῆμα ποιήσασθαι διαρκὲς πρὸς ἐφόδιον αἰωνίου ζωῆς	обрести таинственный смысл,... и собрать припасы, достаточные для пути в вечную жизнь	обрести таинственный смысл и сделать его приобретением навсегда и припасом для вечной жизни

Из других замечаний. Вопросы вызывает перевод γενικωτάτη как «наиглавнейшая (добродетель)» (например, в Вопросе 40) вместо «наиболее общая», как в других местах. Крайне проблематично использование слов «зрелый» и «зрелость» для передачи греческого ὡραῖος/ὡραιότης («прекрасный»/«красота»), особенно применительно к Богу (с. 219, 243, 272 и т. д.). Нередки неточности при переводе глагола ποτίζω («поить»), управляющего двойным винительным падежом (кого чем). Сложно сказать, почему иногда для перевода χάρισμα используется вполне традиционные «дар», «дарование» (с. 262, 409 и т. д.), а иногда — весьма, на мой взгляд, неудачное «харизма» (с. 254, 258, 273, 284 и т. д.). Наконец, на с. 215 глагол ὑπαλείφω понят в своём первоначальном, совершенно уже стёршемся значении «умашать» (вместо «тренировать, подготавливать»), в результате чего появилось «[масло] из выкопанных цистерн».

В переводе имеется ряд пропусков (сокращённо «пр.»):

- с. 38 «душа пребывает без уменьшения и во всём теле, и в каждом его члене» — пр. φυσικῶς, «по природе»;
- с. 41, гл. 5 «и в неё посылаются» — пр. διαπαντός, «постоянно»;
- с. 50 посл. абзац не переведено τοῦ καλοῦ, «(совершенство) добра»;
- с. 59 = с. 200, 77–79³ — пр.: καὶ ἐμπρὸς καὶ ὀπίσω καὶ ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ ἀριστερῶν, «и спереди и сзади, и справа и слева»;
- с. 66 «доведённое до совершенства житие» — пр. διὰ τῶν ἀρετῶν, «посредством добродетелей»;
- с. 68 = с. 220, 33–34 — пр. τῆς κατὰ Χριστὸν ἐξαγγελτικὸν προαγορεύσεως, «провозглашающее предвещание согласно Христу⁴»;
- с. 72 = с. 228, 53 «соответственно естественному созерцанию; “запастья” же — осуществление добродетелей согласно [духовному] деланию» — пр. οἱ δὲ περὶ τράχηλον κόσμοι, «а шейные украшения»;
- с. 75 = с. 111, 10 — пр. ἡμέρως, «(не наставил) кротко»;
- с. 78, гл. 6 — пр.: ἀλλ’ ἐν τῷ καταλύματι, «но на стану (встретил ангел)» (Исх. 4, 24); с. 100 = с. 278, 53 — пр.: διὰ φθόνον, «из зависти»;
- с. 119 = с. 314, 175 — пр. τὸν ὕφ’ ὃν γεγόνασι, «которому они были подвластны»;

3 Здесь и далее после номера страницы указаны номера строк. В издании SC применяется сквозная нумерация строк для каждого вопроса.

4 Возможно, следует читать προαγορεύσεως, «именование».

- с. 134 = с. 338, 59 — пр. μονὰς γὰρ ἐν τράδι καὶ ἐν μονάδι τριάς ἐστὶν ὁ θεὸς ἡμῶν, «ибо единица в Троице и Троица в единице есть Бог наш»;
- с. 134 = с. 340, 1 — пр. σαφῶς, «явно»;
- с. 163 — «заманивая нас в ловушку» — нет в греческом тексте;
- с. 166 = с. 396, 20 — пр. ἐν ἐκάστῳ νόμῳ, «в каждом законе»;
- с. 173, гл. 6 — пр. τοὺς στρατηγούς, «полководцев»;
- с. 207 = с. 74, 28 — пр. νοῦ, «ума»;
- с. 74, 29 — пр. ἴλαθι, «смилуйся»;
- с. 74, 35–36 ἕως τινός — пр. «до поры до времени»;
- с. 236, гл. 6 «сторицей» — нет в греческом тексте;
- с. 237 = с. 134, 117 — пр. ἀρετῶν, «добродетелей»;
- с. 264 = с. 184, 36 — пр. διὰ τὴν ἀπιστίαν, «из-за неверия»;
- с. 268 = с. 188, 110 — пр. ἐν πᾶσι κατὰ δικαιοσύνην, «во всём согласно праведности»;
- с. 288 «во все концы» — нет в греческом тексте;
- с. 296 = с. 246, 176 — пр. γνωσθέντων, «узнанных»;
- с. 308, гл. 27 = с. 262, 410–411 — пр. καθάπερ οὐρανὸν... γῆν, «словно небо... ни “земли”»;
- с. 341 = с. 62, 86–88 цитата Зах. 1, 9 вместо Зах. 2, 2;
- с. 387 = с. 136, 151–152 — пр. καταβάλλει τὰ ξύλα αὐτοῦ καὶ τοὺς λίθους αὐτοῦ, «низвергает камни и дерева его»;
- с. 387 — пр. καὶ ψεύστης, «и лживый»;
- с. 392 «Ведь говорят, что исчисление присуще по естеству разумному [существу]» — пр. μόνου «только»;
- с. 415 = с. 176, строки 363–368 — пр. τὸ τῆς θεολογίας φῶς, καθάπερ λαμπάδιον, «свет богословия, словно свечило»;
- с. 417 = с. 178, 398 «открывает истинные и наиболее общие смыслы» — пр. κατὰ πρόνοιαν καὶ κρίσιν, «согласно Промыслу и Суду»;
- с. 425 = с. 196, 55 — пр. σοφία, «мудрость»;
- с. 426 = с. 198, 67–68 «обретают одно» — пр. ποντισθῆναι καὶ ὑπὸ τοῦ κήτους καταποθῆναι, «потонуть и быть проглоченными китом»;
- с. 431 = с. 204, 169–170 после «море невольных несчастий» пр. ἐν τῷ κλύδωνι τῶν ἐν τοῖς διωγμοῖς ἐπαναστάσεων, «в буре напастей от гонений»;
- с. 433 = с. 206, строка 213 — пр. ὑπὲρ ἀληθείας, «за истину»;
- с. 435 последняя строка гл. 10 — пр. ὑπὸ τοῦ λόγου, «Словом»;

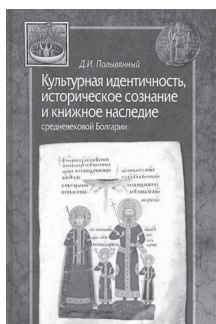
- с. 445 «не могущего» — «не» лишнее; с. 446 = с. 224, 471 после «плоть» пр. διὰ τὴν φύσιν εὐχεύρωτον, «легко уязвимую из-за естества»;
- с. 451 = с. 230, 576 — пр. παρ' αὐτοῖς, «у них»;
- с. 452 = с. 232, строка 606 — пр. ἡ πολὺ πόρρω τυγχάνουσα τῆς λεγομένης ἀγίας γῆς καὶ τῷ σωματικῷ Ἰσραὴλ ἐπηγγελημένης, «которая далеко отстоит от земли, называемой святой и обещанной Израилю»;
- с. 463 = с. 244, строка 797 после «тыквы» пр. λέγω δὲ τὴν σάρκα καὶ τὴν σαρκὸς ἡδονήν, «я говорю о плоти и плотском наслаждении»;
- с. 478, строка 3 = с. 272, строка 284 — пр. ἡ νοῦς μόνης κατ' αἴσθησιν ἀντεχόμενος σωματικῶς τῆς ὕλης τοῦ γράμματος, «или ум, чувством телесно держащийся только за вещество буквы»;
- с. 495 = с. 294, строка 632 после «Божественным» пр. καὶ ἀνανεωτικῶ, «и обновляющим».

Какова бы ни была ценность предложенных уточнений (это решать коллегам), можно констатировать, что на пути к формированию полного Максимова корпуса на русском языке сделан очень большой и важный шаг. Поистине, А. И. Сидорову удалось стяжать, по слову самого прп. Максима, κτῆμα διαρκές, заложив фундамент, на который, хочется надеяться, предстоит опираться ещё многим поколениям отечественных исследователей.

Библиография

- Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915 (М.: Мартис, 1996).
- Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию / пер., предисл., комм. А. И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница; Нижегородская духовная семинария, 2019.
- Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. T. 1 / intr. et notes par J.-C. Larchet, trad. par F. Vinel. Paris: Cerf, 2010. (SC; vol. 529).
- Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. T. 2 / intr. et notes par J.-C. Larchet, trad. par F. Vinel. Paris: Cerf, 2012. (SC; vol. 554).
- Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. T. 3 / intr. et notes par J.-C. Larchet, trad. par F. Vinel. Paris: Cerf, 2015. Vol. 3. (SC; vol. 569).

Дмитрий Евгеньевич Афиногенов



Поливянный Д. И.

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ, ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И КНИЖНОЕ НАСЛЕДИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ БОЛГАРИИ

М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
512 с. (Medievalia) ISBN 978-5-98712-846-6

УДК 82-95 (904)

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-224-236

Книга «Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии» доктора исторических наук, профессора Ивановского государственного университета Д. И. Поливянного, с одной стороны, является итогом многолетних трудов одного из ведущих отечественных болгаристов, с другой — новым словом. В основу настоящей монографии положена его книга, вышедшая в свет на рубеже тысячелетий¹, однако она обогащена целым рядом новых идей и наблюдений (первый раздел книги). Второй раздел основан на статьях, вышедших за последние годы и посвящённых духовной культуре средневековой Болгарии. Третий раздел представляет переводы памятников средневековой болгарской литературы.

Для содержания этой книги характерна трезвость, взвешенность, глубина. Автор рассматривает духовную историю Болгарии, с одной стороны, в контексте концепции Византийского содружества, выработанной Дмитрием Оболенским², с другой стороны — концепции *Slavia Orthodoxa* Рикардо Пиккио³. Отметим справедливое замечание Д. И. Поливянного: «В то же время идентичность нового сегмента христианской культуры, созданной последователями св. Кирилла и Мефодия в Болгарии, формировалась в конце IX в. прежде всего через утверждение достоинства славянского языка не как *lingua ethnica*, но как нового литургического

1 Поливянный Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте Византиско-Славянской общности IX–XV веков. Иваново, 2000.

2 Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 2012.

3 Пиккио Р. *Slavia Orthodoxa*. Литература и язык. М., 2004.

и общецерковного языка, принадлежащего всему “Божьему стаду”, которое славит Господа на своём языке» (с. 52).

Однако его концептуальный багаж явно не ограничивается этим. Весомым вкладом явилась концепция византийско-болгарской биполярности, которая связана как с византийско-болгарским противостоянием, так и с их симбиозом. Высказывание автора относительно того, что имп. Василий Болгаробойца завершил дело царя Симеона, выглядит парадоксальным, но тем не менее весьма проницательным. Действительно, Симеон стремился создать болгаро-византийское царство, быть царём ромеев и болгар, но не того ли достиг Василий II? Описывая период византийского господства, автор трезво отвергает концепцию ромеизации болгар, популярную среди болгарских учёных в первой половине XX в. (Д. Ангелов и др.)⁴. Действительно, у нас нет серьёзных доказательств того, что в Болгарии в XI–XII вв. проводилась ромеизация. Помимо доказательств, связанных с греко-славянскими палимпсестами, убедительно приведённых в книге, следует упомянуть тот факт, что почти все дошедшие до нас самые ранние славянские рукописи датируются периодом византийского владычества⁵.

Судя по ряду источников, прежде всего по письмам Феофилакта Болгарского, линия антагонизма находилась не в этнической, а в социально-экономической сфере: сборщики налогов одинаково грабили греков и славян, а в восстаниях Петра Деляна и Георгия Войтеха участвовали и греки, и болгары.

Характеризуя поздний период, автор пытается объяснить протокатолический выбор Иоанна Калояна следующим образом: «Вместо вырезки разбитого крестоносцами византийского зеркала, Болгария пыталась найти своё отражение в зыбком мираже отдалённого Рима, но его смутные очертания в болгарском культурном сознании не представляли тех возможностей, которые давал симбиоз-противостояние с Константинополем» (с. 144). Это справедливое и глубокое суждение всё же требует некоторых корректив. Во-первых, византийское зеркало разбивали не только крестоносцы, но и свои сепаратисты, к которым можно с известными оговорками причислить и болгар. Тот же Иоанн Калоян беспощадно громил византийцев и заживо закапывал в землю византийских пленных. К тому же процесс унии Болгарии с Римом был запущен Калояном до того, как крестоносцы разбили византийское

4 См. в частности: История на България. София, 1982. Т. 3.

5 Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. М., 2000. С. 42.

зеркало. Вероятно, для него отдалённость Рима как раз и являлась преимуществом, позволявшим больше просить, меньше давать.

При этом Калоян был отнюдь не первым римофилом в средневековой Болгарии. Ещё креститель Болгарии, князь Борис I, колебался между Римом и Константинополем⁶. Его сын, царь Симеон, при всём своём византийстве и православности, симпатизировал Риму, что выразилось в его архитектурных вкусах и, в частности, в форме Золотой Церкви в Преславе, которая напоминает равеннские мартирии и капеллу Карла Великого в Ахене⁷. И если они в конечном счёте выбирали Константинополь, то потому, что он, по справедливому замечанию Д. И. Польшванного, предлагал больше возможностей и выгод, чем Рим, который, однако, отнюдь не являлся расплывчатым и неопределённым, а во всей чёткости и жёсткости своих властолюбивых требований и претензий.

Ценной и интересной находкой автора является разработка темы «Тырново — новый Константинополь» во времена Латинской империи, а также наблюдение над осью «Тырново — Афон» и через неё — выходом на многополярность православного мира (с. 155–189). Идея византийского содружества, таким образом, получает новое измерение.

Вторая часть книги является антологией современных исследований Д. И. Польшванного. Первая глава посвящена судьбам славянства и обретению болгарами своей идентичности (с. 241–255). Автор справедливо отмечает сдвиг в научной парадигме с исследования племенных миграций на изучение распространения обычаев и норм позднего Рима и Византии в варварской среде. Известной теоретической новацией, хотя и опирающейся на определённую традицию⁸, является понятие «ограниченной ойкумены». Хотя, с одной стороны, оно может показаться оксюмороном, поскольку понятие «ойкумена», вселенная, апеллирует к бесконечности, оно является глубоко верным, если мы будем опираться на другое значение термина — «обжитое пространство». Действительно, если мы рассмотрим имперское сознание VII–XI вв., то увидим осознание византийскими политиками и философами понимание ограниченности Империи и её возможностей и необходимости взаимодействовать с иными государствами и народами. Ценным

6 Из новейших трудов на эту тему см. нашу статью: *Василик В. В.* О настоящих патриархах и не очень // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2013. №1. С. 54–67.

7 *Георгиев П.* Базилика «Гебе Клисе» и въпросът за връзките между България и Рим в края на 9 век // Преславска книжовна школа. София, 2002. Т. 6. С. 49.

8 *Lounghis.* La théorie de la oecumène limite et la révision de Constitutum Constantini // Общото и специфичното в балканските култури до краинна век. Сборник в чест на проф. Василка Тълкова-Заимова. София, 1999. С. 119–122.

является вписывание протоболгар в эсхатологический контекст VI–VII вв., а равно исследование этнических оппозиций «болгары — греки», «болгары — христиане».

Вторая глава «Кирилло-мефодиевское славянство и судьбы Болгарии» (с. 255–269) значима с методологической точки зрения идеей применения к кирилло-мефодиевскому славянству методов сетевого анализа, использованных для изучения византийских сообществ. Автор прослеживает эволюцию термина «словене» от обозначения язычников к наименованию христианской славянской общности. Заслуживает внимания просопографический метод, применённый к деятелям Кирилло-Мефодиевской миссии.

Глава третья «Историзм и историописание в средневековой Болгарии» (с. 269–286) посвящена средневековой болгарской историографии и её проблемам. Автор трезво критикует за неадекватность традиционную секулярную схему национальной истории — просвещенческое преодоление провиденциализма, а затем и романтизма. Нельзя не согласиться с метким замечанием автора: такие названия, как «Древнейшие государства на территории СССР» остаются прекрасными напоминаниями тем, кто мнит вечной сегодняшнюю государственность, созданную на обломках империй и федераций XIX–XX вв. или переписывает средневековую историю под вновь открывшиеся обстоятельства» (с. 270). Подобный подход к средневековому историописанию ведёт к «комплексу неполноценности» и явной неадекватности в её оценке.

Автор справедливо вооружается против потребительского подхода, при котором историки ищут только «реальных фактов» в сообщениях средневековых историописателей и совершенно не интересуются тем, что понимали под историей люди средневековья, какое содержание они находили в письменных текстах. Серьёзным открытием автора является его гипотеза относительно того, что в эпоху первых четырёх Асений, благодаря связям Тырнова и Святой Горы, формируется исторический метатекст (метанарратив). Под метатекстом автор понимает совокупность языковых и художественных образцов, универсально применяемых для описания событий прошлого и настоящего. На наш взгляд термин «совокупность» не очень удачен, скорее, следует говорить о системе образцов, однако за этим единственным исключением формулировку автора следует признать справедливой.

Четвёртая глава посвящена мощам (с. 286–299) и их значению в духовной жизни средневековой Болгарии. Весьма ценными являются

наблюдения над географией положения мощей, динамикой их перенесения, их роли в определении границ Болгарского царства. Следует отметить, что автор во многом использует опыт, накопленный византистикой в исследовании христианских реликвий⁹.

В пятой главе рассматривается отражение османского завоевания Балкан в древнерусских и южнославянских произведениях (с. 299–319). Автор показывает столкновение двух моделей в историографии: традиционной — «конфликта цивилизаций», связанного с идеей крестового похода со стороны балканских политий и Запада и идеей джихада со стороны османов, и новаторской модели — «инклюзионной», связанной с представлением о включении турками балканских государств и народов в свою империю путём присоединений-союзов. Автор указывает на такие факты, как решающая роль тяжёлой сербской кавалерии под предводительством Стефана Лазаревича под Никополем и под Анкарой, а также участие балканских государей в походах против своих единоверцев. Стоит, однако, отметить, что, во-первых, и участие Стефана Лазаревича, и эти походы трудно назвать добровольными, во-вторых, со времени Мехмета II Османская империя проводила решительную политику ликвидации балканских автономных политий.

Весьма ценным и интересным является исследование апокалиптических представлений в эпоху османского завоевания. Автор отмечает две тенденции — миллениаристскую, согласно которой османы должны быть разгромлены и воцарится тысячелетнее царство святых, и скептическую, согласно которой османское владычество предваряет конец света (с. 304–307).

В третьем разделе представлены переводы средневековых болгарских текстов на русский язык, причём отчасти повторяются соответствующие разделы книги «Родник златоструйный», созданной Д. И. Польшанским и И. Калигачевым в 1990 г. Однако, во-первых, все тексты сверены с новейшими научными изданиями, а во-вторых, антология обогащена новыми: записями в рукописях X–XI вв., «Повестью полезной о латинах», рассказом о мученичестве двадцати шести зографских братьев и т. д. Польза от подобной хрестоматии несомненна.

Как и всякое фундаментальное и глубокое исследование, книга Д. И. Польшанского не может не вызвать дискуссий. Одним из дискуссионных тезисов является следующий: «Если имперский Восток сжимался под натиском арабов, а затем сельджуков, то на балканском Западе,

9 Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. СПб., 2003.

устоявшем против аварских нашествий, но опустошённом пандемией чумы, империя должна была допустить поселение пришельцев и наладить с ними отношения» (с. 28).

Во-первых, если речь идёт о ситуации VI — начала VII в., то для порядка надлежало бы упомянуть персов. Во-вторых, нападения сельджуков относятся к гораздо более позднему времени — XI в. В третьих, наиболее тяжёлый удар чумы приходится на 544 г. — за 15 лет до появления аваров на Балканском полуострове. Далее, нельзя сказать, что балканский Запад твёрдо стоял против аварских нашествий, если аварами и славянами были взяты такие мощные крепости и значительные города, как Коринф, Салона, Юстиниана Прима и т. д. Кроме того, чума разила не только жителей империи, но и её врагов.

Следующий дискуссионный тезис автора: в VII–VIII вв. византийские власти сами способствовали переселению славян на подвластные им балканские территории, образуя Славинии во главе с подвластными им князьями (с. 29). Ситуация была сложнее, мы знаем только один случай приглашения славян на территорию империи: в конце двадцатых — начале тридцатых годов VII в. имп. Ираклий приглашает сербов и хорватов на номинально имперские земли, на самом деле занятые аварами. В целом, однако, политика как Ираклидов, так и Исавров была далека от покровительства славиниям и насаждению их на Балканах. Так, в 658 г. император Константин II, воспользовавшись миром с арабами, напал на славинии и многие из них поработил. В 688 г. во время своего триумфального похода к Фессалоникам, император Юстиниан II захватил в плен около тридцати тысяч славянских семей, обитавших в славиниях, и всех их переселил в Малую Азию, в Вифинию, где сформировал отборное тридцатитысячное войско. В дальнейшем, византийские императоры предпочитали заселять Балканы пленными из Сирии и востока Малой Азии (имп. Константин Копроним в 744–751 гг., отсюда возникает богомилская проблема, поскольку многие из переселенцев были павликианами). Иными словами, византийская политика была чисто имперской: *divide et impera*.

Далее следует дискуссионное утверждение: «К этому времени славянское население, организованное в племенные княжения, накопило опыт общения и с древними культурными традициями Балкан, и с изменяющимися политическими реалиями Запада» (с. 29). Возникает вопрос: каким образом им это удалось? Ознакомиться одновременно и с традициями Балкан, и с реалиями Запада мог лишь двор протоболгарского хана, но не подвластные ему славяне, которые сидели в своих

славиниях и защищали протоболгарский каганат — одни от Ромейской империи, другие против Запада и до поры до времени ко двору допущены не были.

Вызывает вопросы также следующее утверждение автора: «Официальная культура раннего Болгарского государства, опиравшаяся на традиции предков Аспаруха, накопила немало славянских элементов»¹⁰. В качестве примеров предлагается ономастика, в частности название укрепленного лагеря Онгл. Однако по поводу Онгла до сих пор идут дискуссии: происходит ли от славянского слова «угол»¹¹ или от тюркского «аул»¹². Славянские имена в протоболгарских надписях встречаются не ранее времени Омуртага (814–831), до этого, по мнению исследователей, славянских вождей не включали в господствующую элиту протоболгарского каганата¹³. Судя по тому, что мы знаем о культе, он являлся исключительно тюркским¹⁴. Более того, мы можем наблюдать попытки культурной ассимиляции со стороны протоболгар по отношению к славянам: например, предложение Крума славянским вождям пить вино из черепа имп. Никифора, гонения Омуртага и Маламира на христиан, в том числе христиан-славян. Если же мы будем углубляться в славянскую терминологию власти, то увидим, что большая часть терминов — иностранного происхождения: князь — германизм (*konung*), кмет — латинизм (от *comes*), жупан — тюркизм, не говоря уже о таких словах, как «царь» и «король».

Далее дискуссионно: насколько протоболгарский каганат можно считать полноценным государством, к чему склоняется Д. И. Полывянный? Сам автор пишет о конгломерате полунезависимых славиний в составе каганата. Непременный атрибут государства — системное, письменное законодательство, которого у протоболгар ещё не было: несколько законов Крума в поздней передаче Свиды ещё не являются законником. Показательно настойчивое требование хана Бориса и к патриарху Фотию, и к папе Николаю дать законы. Законодательство в виде «Закона судного людям» появляется в Болгарии только после крещения¹⁵.

10 *Полывянный Д. И.* Идентичность. С. 29.

11 Жголь. Юс большой первоначально читался как /о/ носовое.

12 Свод древнейших источников по истории славян. М., 1995. Т. 2. С. 278.

13 Там же. С. 300.

14 Корж И. А., Темелски Хр. Болгария // ПЭ. М., 2004. Т. 5. С. 584.

15 Максимович К. А. Законъ соудный людьмъ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004.

Д. И. Польшванский считает, что процесс слияния славян и прото-болгар в единую народность в целом завершился до крещения, ещё при Омуртаге. На с. 30 своей книги он пишет: «Отличие славян под властью императора, остававшихся вне границ протоболгарского государства, от подданных “кана сюбиги” свидетельствует о далеко зашедшем процессе развития древнеболгарской народности». На наш взгляд, напротив, приведённые им цитаты, например: «...остальные славяне, которые не подчинены императору»¹⁶ — как раз свидетельствуют о том, что славяне и в том и в другом случае являются этносом, отличным от протоболгар, и здесь важным является момент подданства. Именно подданство отличает одних от других, а славяне под властью «кана сюбиги» ещё не слились с его подданными протоболгарами

Другое дискуссионное суждение автора: «На закате первого тысячелетия у Болгарии был один реальный объект сравнения — Византия» (с. 31). Во-первых, Византия являлась объектом не для сравнения, а для подражания. Византия на тот момент была цивилизованной сверхдержавой, а Болгария — варварским протогосударством. Во-вторых, у Болгарии были и иные объекты для сравнения в том сложном, бурном и противоречивом мире: это прежде всего империя Карла Великого, а затем Восточно-Франкское королевство. И не случайно князь Борис в выборе церковного устройства колебался между Константинополем и Римом и, соответственно, между Восточно-Римской империей и Восточно-Франкским королевством. Затем, это Великая Моравия, откуда болгары получили азбуку, священные книги и закон на своём языке (пусть и против воли моравского князя), наконец, Хорватия, мощная военная держава¹⁷, от которой болгарам случалось терпеть тяжёлые поражения¹⁸

На с. 32 автор замечает: к середине IX в. укрепилось положение Византии, одержавшей верх над халифатом в борьбе, длившейся более полутора веков. Арабский халифат был основан в 632 г., после смерти Мухаммеда. Борьба Византии с ним начинается в 634 г. Более чем полтора века приводят нас к середине восьмидесятых годов IX в.,

16 Договор 815 г. *Бешевлиев К.* Първоболгарски надписи. София, 1979. С. 154.

17 «Знай, что крещёная Хорватия может выставить до 100000 воинов и 100 длинных кораблей» (*Constantinus VII Porphyrogenitus. De administrando imperio* 31; рус. пер.: *Константин Багрянородный. Об управлении империей.* М., 1991. С. 120).

18 Так, в 927 г. войско царя Симеона, посланное для завоевания Хорватии, было уничтожено целиком. Узнав об этом, царь Симеон умер (*Theophanes Continuatus. Chronographia* VI, 20–21; рус. пер.: *Жизнеописания византийских царей / пер., вступ. и комм. Я. М. Любарского.* СПб., 1992. С. 205).

то есть к концу, а не к середине IX в. Вероятно, автор имел в виду борьбу с Востоком в целом, вначале с Сасанидским Ираном (603–630), затем — с халифатом. К тому же в шестидесятые годы IX в. вряд ли можно говорить о переломе. Ещё в конце IX — начале X в. империя теряет Сицилию и терпит ряд чувствительных поражений, например взятие Фессалоник, второго города Романии в 904 г.

Достаточно дискуссионным является высказывание автора: «Из эпохи иконоборческого кризиса Византия вышла не рудиментом императорского Рима, а вселенским царством Христа» (с. 32). Вселенским царством Христа Византия чувствовала себя уже во времена Юстиниана, что выражается, в частности, в памятниках гимнографии, например, в «Кондаке на освящение святой Софии»¹⁹. Подобное сознание присутствует в «Увещательных главах диакона Агапита», новеллах Юстиниана и других источниках²⁰.

Автор указывает на рост имперского сознания среди болгар и на «оппозицию “болгары — греки”, постоянно присутствующую в болгарских надписях VIII–IX вв.» (с. 33). На наш взгляд, протоболгары здесь не самостоятельны, и эта оппозиция идёт с Запада, конкретно — от Карла Великого и его потомков, которые не признавали имперского универсализма Восточно-Римской империи (Византии), и в этом плане протоболгарские ханы-князья усвоили их терминологию и риторику в антиимперских целях.

Говоря о конфессиональном противостоянии первой половины IX в., автор пишет об истреблении византийцами славян, отказавшихся принять христианство, участвовавших в восстании Фомы Славянина (с. 35). В источниках, однако, говорится о сравнительно мягких наказаниях для пленных бунтовщиков. Так, продолжатель Феофана сообщает следующее: «Победоносный царь вернулся из материковых городов и ничего другого не придумал для бунтовщиков, как провести их в процессии со связанными за спиной руками во время устроенных по такому случаю ристаний, а самых из них виноватых отправил в ссылку»²¹.

На с. 46 автор высказывает мнение, что к текстам, принесённым учениками св. Мефодия в Болгарию, возможно принадлежало краткое

19 См. в частности главу из работы автора данной рецензии: *Василик В. В.* Кондак на освящение святой Софии // *Церковь и Империя в византийских церковно-поэтических памятниках*. СПб., 2016. С. 360–380.

20 См.: *Вальденберг В. М.* История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб., 2006. С. 75–90.

21 *Theophanes Continuatus. Chronographia* II, 20. Рус. пер.: Жизнеописания византийских царей. С. 54.

Евангелие — апракос. Следует отметить, что, по мнению ряда исследователей, например А. М. Пентковского²², древнейшим славянским Евангелием всё же является тетр — полное Четвероевангелие.

Следующий дискуссионный момент — мнение автора относительно того, что первоначальный объём славянской книжности в Болгарии определяется не политической конъюнктурой, или актуальными запросами общества, а литургическими и гомилетическими потребностями (с. 49). В принципе, данное высказывание справедливо, однако не следует забывать, что и служащий священник, и проповедник, и церковный писатель существуют не в вакууме, они ориентируются в той или иной мере на свою паству, на церковную общину, а поскольку она в средневековье в значительной степени совпадала с обществом как таковым, постольку, следовательно, и проповедник, и священник откликались на запросы болгарского общества, которое было на тот момент далёким от сложных богословских проблем (в отличие от византийского) и нуждалось в достаточно простых, но действенных вещах (говоря языком св. ап. Павла, в молоке, а не в твёрдой пище). Кстати, этот пример приводится и в «Житии св. Климента Охридского», написанное Феофилактом Болгарским.

Весьма сомнительным, хотя и связанным с определённой научной традицией на Западе, представленной в том числе именами Р. Пиккио и Ф. Томсона, является тезис автора о том, что версия о трёхязычной ереси, якобы поддерживавшейся на Западе частью духовенства и осуждённой римскими папами, сложилась в славянской среде в конце IX в. и не отвечала тогдашней римской догматике и канонической ситуации²³. Слова о том, что она значительно преувеличивала препоны, воздвигавшиеся перед славянским языком на Западе, к сожалению, трудно совместимы с данными исторических источников: письма папы Стефана св. Мефодия с угрозами канонических прещений, изгнание учеников св. Мефодия и даже их продажа в рабство с санкции римской курии²⁴, письма папы Иоанна X князю Томиславу с требованием запретить славянский язык в богослужении как неоправданное новшество еретика Мефодия, постановления Сплитских Соборов 925–928 гг. с принципиальным запретом славянского богослужения и его допущения

22 Пентковский А. М. Лекционарии и Четвероевангелия в византийской и славянской литургических традициях // Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб., 1998. С. 3–54.

23 Польшанский Д. С. Культурная идентичность. С. 54.

24 Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. С. 55.

только в случае полного отсутствия латиноязычных священников²⁵, наконец, полный запрет славянского богослужения в Чехии в XI в., опиравшийся на известную традицию. Что касается догматического оправдания «трёхъязычной ереси», то оно было создано ещё в VII в. Исидором Севильским.

Монополия латыни в богослужении касалась не только славянского языка, но и германских языков: древневерхненемецкого, англо-саксонского, древненижненемецкого и т. д. На них могли создаваться великолепные поэтические переложения Библии («Гелианд», саксонское «Бытие», «Евангелическая гармония» Отфрида)²⁶, но в области литургической практики максимум, на что могли рассчитывать германские народы — перевод «Отче наш», «Символа веры», «Ave Maria». Сходная ситуация складывалась и в Ирландии. Из этого можно сделать вывод, что монополия латинского языка, как богослужебного, для западного клира была принципиальной.

Вызывает несогласие характеристика исихазма, как сочетание внутренней молитвы и практики изошрённой медитации (с. 190). Понятие «медитация» относится к римо-католической молитвенной практике, построенной на принципиально иных духовных основах, в частности — на возбуждении фантазии, что абсолютно неприемлемо для православной традиции.

На с. 309 автор отрицает реальность представлений о джихаде и православной священной войне и в то же время представляет убедительный материал в их защиту. Цитата: «и с тех пор начали измаильтяне завладевать царствами христиан» — говорит о конфессиональном противостоянии: «измаильтяне» являлись в византийской традиции традиционным обозначением мусульман, в том числе и в литургических текстах, начиная с VIII в. Позднее оно перешло к славянам. Автор справедливо критикует сообщение русской летописи о сожжении святых мощей при взятии Тырнова, не соответствующее действительности, однако оно базировалось на неких источниках, а те, в свою очередь, на слухах, связанных с антитурецкой и антиисламской пропагандой. Сохранение полного титула Ивана Шишмана (**ИВАН ШИШИАНЪ БЪ ХРИСТІ БОІИ БЛАГОВЕРЕН ЦАРЬ И САМОДРЪЖЕЦЪ**), несмотря на его вассалитет по отношению к туркам, как раз может свидетельствовать

25 Акимова О. А. Христианство в далматинских, хорватских и сербских землях в X–XI вв. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия. М., 2002. С. 267–339.

26 Арсеньева М. Г., Балашова С. П. Введение в германскую филологию. М., 2000. С. 15–20.

о его готовности не принимать реальную ситуацию и бороться с турками до последнего для восстановления прежнего порядка вещей.

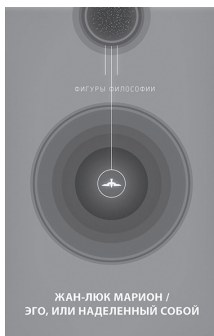
Тем не менее эти мелкие частные замечания не умаляют огромного значения труда уважаемого автора. Книга, написанная живым и лёгким языком, со множеством красочных примеров, не только представляет явную пользу для широкой публики, к сожалению мало знакомой с богатейшим духовным наследием средневековой Болгарии, она также является ценнейшим пособием для специалистов: болгаристов, византиноведов и медиевистов в целом, а также для религиоведов и историков христианства как в силу целого ряда новых фактов, так и мощной концептуальной базы и богатства методологии — целого ряда новых методов и подходов, которыми Д. И. Полывянный обогатил историческую науку. Эта книга без преувеличения представляет собой новое слово в отечественной болгаристике и славистике. Дай Бог, чтобы уважаемый автор радовал нас подобными книгами и впредь.

Библиография

- Арсеньева М. Г., Балашова С. П. Введение в германскую филологию. М.: ГИС, 2000.
- Вальденберг В. М. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. СПб.: Наука, 2006.
- Василик В. В. Кондак на освящение святой Софии // Церковь и Империя в византийских церковно-поэтических памятниках. СПб.: Алетейя, 2016. С. 360–380.
- Георгиев П. Базиликата «Гебе Клисе» и въпросът за връзките между България и Рим в края на 9 век // Преславска книжовна школа. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2002. Т. 6. С. 49.
- Жизнеописания византийских царей / пер., вступ. и комм. Я. М. Любарского. СПб: Наука, 1992.
- История на България. София: Издателство на науките, 1982. Т. 3.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1991.
- Корж И. А., Темелски Хр. Болгария // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2004. Т. 5. С. 570–614.
- Максимович К. А. Законъ соудьныи людъмъ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М.: древлехранилище, 2004.
- Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: ВРС, 2012.
- Пентковский А. М. Лекционарии и четвероевангелия в Византийской и славянской литургических традициях // Евангелие от Иоанна в славянской традиции. СПб.: РБО, 1998. С. 3–54.

- Пиккио Р. Slavia Orthodoxa. Литература и язык. М.: Языки славянской культуры. 2004.*
- Полывянный Д. И. Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.*
- Полывянный Д. И. Культурное своеобразие средневековой Болгарии в контексте Византийско-Славянской общности IX–XV веков. Иваново: Ивановский государственный университет, 2000.*
- Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Прогресс–Традиция, 2006.
- Свод древнейших источников по истории славян. М.: Наука, 1995. Т. 2.
- Флоря Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. М.: Языки славянской культуры. 2000.*
- Христианство в странах Центральной, Южной и Восточной Европы. М.: Индрик, 2002.

Протодиакон Владимир Василик



Марион Ж.-Л.

ЭГО, ИЛИ НАДЕЛЁННЫЙ СОБОЙ

пер. с франц. А. Черноглазова. М.: РИПОЛ классик;
Панглосс, 2019. 159 с. (Фигуры философии).
ISBN 978-5-386-12300-0

УДК 82-95 (82-96)

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-237-244

Книга «Эго, или Наделённый собой» Жана-Люка Мариона — это лишь центральная глава из его более объёмной книги «Вместо себя: подход Августина»¹, посвящённой проблеме субъектности, тому, что значит и как быть самим собой. Чтобы понять актуальность этого перевода, стоит сказать несколько слов о более широком проблемном поле, в который эта работа должна быть помещена.

В основании классической метафизики долгое время утверждалась концепция субъекта, выдвинутая Р. Декартом и впоследствии развитая другими философами, в первую очередь И. Кантом. Следовательно, кризис этой метафизики, увенчавшийся в XX в. разговорами о необходимости «преодоления» последней и разработками постметафизических дискурсов, был непосредственно сопряжён с кризисом концепции субъекта и сопровождался его всесторонней критикой вплоть до полного его устранения. В середине — конце XX в. эта последовательная и неотступная борьба с субъектом достигла известной кульминации в формуле «смерть субъекта». *Топос субъектности* оказался опустошённым.

Одной из черт «преодоления метафизики», возможно, самой важной, является то, что современная философия в качестве одного из процессов совершает отбрасывание, элиминацию центрального элемента метафизики — картезианского субъекта. Последовательная критика субъекта, начавшаяся ещё в XIX в., велась на протяжении всего XX в. Следовательно, существует необходимость в поиске новых способов описания человека, в новых формах субъектности, новых способах говорения.

В. Декомб назвал происходившую дискуссию (в некоторой степени длящуюся до сих пор) «общеевропейской схваткой вокруг понятия

1 Marion J.-L. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris, 2008.

субъекта»². По мнению Декомба, схватка оказалось бесплодной. Однако это не совсем так. После длительной философской работы выяснилось, что Декартов субъект не может быть сохранён с помощью каких-либо внутренних операций: модификаций, трансформаций и т. д. — сколь бы серьёзными и значительными они ни были. Отбросить некоторые, пускай и важнейшие, его черты, например транспорентность и суверенность, — недостаточно. Бессмысленно также обращаться к альтернативным *фигурам* (будь то душа, сознание, дух, личность, даже понятие человека оказывается проблематичным), аналогичным этому субъекту, так как те или иные принципиальные характеристики, качества субъекта таким образом сохранялись бы.

Несомненно, изгнание и уничтожение субъекта не могло остаться автономным, изолированным событием в контексте всей философии. Картезианский субъект был фундаментом элементом всей классической метафизики, её генерирующим принципом: особенно таких её областей как эпистемология, антропология, этика. Поэтому совершенно закономерно, что со «смертью субъекта» кризис охватил и иные области философии.

Однако вскоре после этого было осознано также и то, что невозможно остановиться на простой констатации «смерти субъекта», на констатации отсутствия всякого содержания *топоса субъектности*, на ничто. Культура, различные повседневные практики, сама жизнь требуют различных форм деятельности, а для этого необходимы средства описания и обоснования условий возможности присутствия человека, или лучше просто *нас* в этом мире, среди других людей и т. д. По этой причине почти сразу после (а на самом деле одновременно) сокрушительной критики субъекта начинаются поиски принципиально нового наполнения.

Одна из тенденций этих поисков — смещение центра тяжести с *Я*, с первого лица на фигуру Другого, Иного, Ты. В связи с этим развитие философской мысли происходит неизбежно в стихии общения, диалога.

Другая ведущая тенденция — отказ от субстанциалистских, эссенциалистских моделей и языка описания человека. В классической европейской философской традиции, берущей начало от Аристотеля, человек описывался с помощью сущности, но сегодня такой подход представляется нерабочим, неспособным объяснить опыт современной антропологической ситуации и хоть что-то сообщить нам о человеке.

2 Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М., 2011. С. 5.

Уход от подобного дискурса ярко выражен в заявлении современного французского философа Ж.-Л. Нанси: «Могу выразить это и по-другому, поставив вопрос: что такое быть человеком?.. Сегодня — то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это, по крайней мере, не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас (на “Западе”) такая сущность действительно просто исчезла»³. Любой ответ, имеющий структуру: «человек — это то-то и то-то, и он должен быть таким-то и таким-то» — Нанси называет *гуманизмом*. И факт в том, что гуманизм устарел.

Вклад Ж.-Л. Мариона в развитие постметафизической философии вообще и поиск ответа на вопрос: «кто приходит после субъекта?»⁴ — крайне значителен и для философии, и для богословия. Одной из задач, поставленных и решаемых Марионом, всегда было желание заменить старую метафизику, оперирующую «понятийными идолами»⁵ и окончательно похороненную критикой XIX и XX вв., феноменологией. Соответственно, и все категории старой метафизики также должны быть пересмотрены, подвергнуты ревизии, замене или полному и бескомпромиссному упразднению.

Ещё в своей статье 1988 г. «L'interloqué» Марион писал: «Феноменология, возможно, никогда не сталкивалась с более насущной задачей, чем определение того, что — или, возможно, кто — следует за субъектом»⁶.

Мы уже указали, что одной из тенденций переосмысления субъектности является уход от автономного, эгоцентричного я. Феноменологическая постановка проблемы, в свою очередь, движется в русле вопроса: «как вещи мне даны?» — и я становится оптикой постижения всего остального, условием возможности для познания Бога, мира, самого себя, иными словами, постижение чего бы то ни было осуществляется через *того*, кому это нечто дано.

Так, в упомянутой выше статье Марион предлагает новую, лишённую экзистенциальной автаркии (в отличие от трансцендентального

3 Нанси Ж.-Л. Сегодня // *Ad Marginem*'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской академии наук. М., 1994. С. 151–152.

4 Who Comes After the Subject? / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York; London, 1991.

5 См. подробнее: Марион Ж.-Л. Идол и дистанция. Пять этюдов // *Символ*. 2009. № 56. С. 9–287.

6 Marion J.-L. L'interloqué // *Topoi*. 1988. № 7. P. 175.

субъекта и даже Dasein) субъектную фигуру — Interloqué, что можно перевести как «поставленный в замешательство», «ошеломлённый», тот, к кому обращён Зов, Призыв. Interloqué вызван, окликнут, одёрнут, поэтому я обнаруживает себя производным полюсом отношений, из-за чего оно изначально лишено всякой автономии и субстанциальности. Зов окликает *меня*, моя субъектность фигурирует в винительном падеже, поскольку я/меня (I/me), которое он мне сообщает, обозначает не субстанциальное, безусловное я, а скорее только сам *отлик*. Неожиданность зова всецело пронизывает, всецело овладевает Interloqué.

Представленная глава из книги «Вместо себя: подход Августина», по сути, развивает эту разработку. Центральный вопрос рассматриваемой нами книги — что значит «быть самим собой», что имеется в виду, когда мы говорим о себе *я, я сам*.

Начиная (§ 9. Обличие cogito) с констатации формальной близости позиций блж. Августина и Декарта, признаваемой и самим Декартом, и его корреспондентами (что демонстрируется множеством цитат), Марион переходит к рассмотрению принципиальных различий. На проверку оказывается, что из одной и той же предпосылки — отождествление бытия и мышления — Декарт и блж. Августин приходят к прямо противоположным результатам.

У блж. Августина аргумент от cogito не приводит ни к какому познающему *эго*. Основная позиция блж. Августина на сей счёт, как показывает Марион, заключается в том, что, когда я мыслю и, следовательно, существую, мне ещё тем самым не дано моего я, которое могло бы высказаться от первого лица, сказать о себе как о я, не дано знание этого я, своей сущности.

Принципиальная разница, согласно Мариону, состоит в том, что у блж. Августина речь идёт не о бытии (*esse*, которое у Декарта всегда моё *esse*, в первом лице — *sum*, что значит, что «имеется бесспорное, неоспоримое сущее, и это как раз я, *эго*»), а о *жизни*, внешней по отношению к я категории. Достоверна именно жизнь, а не бытие, а точнее моё бытие. Уже у жизни я «заимствую своё бытие, но с которой сам я отнюдь не тождественен, хотя и существую лишь благодаря ей», «ибо — и это главный, решающий пункт — ничто живое не является своей собственной жизнью: всё живое живёт не само собой — оно живёт жизнью, с которой само не тождественно и которой не обладает. Ничто не живёт само собой» (с. 51). Мыслить себя живым, живущим — значит, выходить за пределы самого себя, своей самости. Жизнь — это то, ради чего я отчуждаю себя от самого себя.

Но ещё важнее то, что Декарт сомнением удостоверяет *cogitatio*, акт мысли, а *эго*, обретая в нём свою сущность, начинает пониматься в качестве *res cogitans*. Мысль Декарта замыкается на самой себе, происходит присвоение *эго* самому себе, его мысль удостоверяет для него его собственное бытие в качестве *res cogitans*. В итоге в аргументе Декарта *sum* исчерпывается и полностью совпадает с *cogito*, а само *cogito* всецело включается, поглощается, присваивается его в качестве собственного акта. Таким образом, *эго* абсолютно утверждается в своём бытии. Эго, субъект становится бесспорным и неоспоримым самосушим основанием, первоначалом всего остального, из него выводятся и бытие, и бытие Бога.

Принципиально, что для блж. Августина субъект не есть бессодержательная точка, чистая форма, чистое, пустое сознание. Идея Декарта такова, что всё, любое содержание может быть мне внушено, я могу ошибаться в любом из содержаний, но я не могу ошибаться в том, что я сомневаюсь, сам факт сомнения обязывает к тому, чтобы я существовал. Эта формальная структура безусловна. Но она формальна. Субъект познания, субъект как формальный носитель, как бессодержательная точка, из которой исходит познающий взор, есть лишь функция и одна из способностей субъекта как носителя непосредственно являющей себя жизни.

У блж. Августина аргумент от сомнения работает иначе. Самопротиворечивость сомнения не приводит его к обнаружению и удостоверению какой-либо сущности *эго*, не ведёт к утверждению никакого познающего самосущего я, но «наделяет сущностью *жизнь*, неколебимую и несомненную, но от нас не зависящую» (там же), отчуждает ум, *mens*, от самого себя. Блж. Августин, конечно, тоже через самоотрицающее сомнение приходит к удостоверению *mens*, но как к обособленной и самодостаточной субстанции, чтобы от него прийти к тому, что делает сам ум возможным, к его основанию, то есть *жизни*. Мы, как живущие, не обладаем своей жизнью, она нам не принадлежит, мы её жильцы, жизнь — это дар, она нам дана и притом дана временно, но правильнее было бы сказать не то, что я обладаю жизнью, а что я, *mens*, принадлежит *жизни*, что мы отданы ей на милость, «жизнь во мне». «Я не есмь *моя* жизнь, я лишь пользуюсь *жизнью*, которая доверена мне» (там же), «она то, ради чего я с этого момента отчуждаю себя от себя самого» (с. 53).

Из того, что жизнь лишь дана нам, а значит, может быть отнята, взята назад, следует, что мы живём лишь временно. Поскольку моя жизнь не принадлежит мне, и я не принадлежу сам себе, отчуждён от себя, то я разделён сам с собой, разделён сам в себе, таков удел «живущего *иной* жизнью, нежели он сам» (с. 56). Марион вводит тезис об *анонимности эго* (§ 10).

Здесь стоит указать на актуальное и богословски аккуратное дистанцирование от сущностного языка. В контексте антиэссенциалистских тенденций современности (как в философии, так и в богословии) ход Мариона выглядит очень привлекательным: комментируя блж. Августина, он не отказывается от сущности, но помещает её в сферу непознаваемого, недоступного. Таким образом, сущность, природа и прочие подобные категории оказываются совершенно нерабочими и даже ненужными в контексте разговора о собственном я, собственной идентичности. Сущность не то чтобы ничего не говорит мне обо мне самом, она мне просто не дана, я не знаю её, не могу постичь, она остаётся непознанной, как бы тщательно я себя не исследовал: «Апория моего *эго* связана здесь как раз с тем, что моя собственная *природа* (мое *quid*, моя сущность) остаётся для меня в принципе недоступной — тем более недоступной, что сам факт существования моего духа для меня бесспорен» (с. 80).

Это принципиальный момент, на что мы указывали выше. Так, например, вопрос о перспективе и статусе субстанциалистского языка поднимает современный православный богослов митр. Иоанн (Зизиулас) и, отвечая на него, он, с одной стороны, делает это положительно: «Что же, получается, что нет такой вещи, как человеческая природа? Неужели вероопределение Халкидона, в котором явно упоминается “человеческое естество”, не указывает на нечто конкретное и реальное? Конечно, на этот вопрос можно ответить только одним утверждением: человеческая природа есть»⁷, — но, с другой стороны, утверждает, что «этого недостаточно, чтобы показать, каким должен быть правильный подход к феномену человека» и что «феномен человека не поддаётся никакому “субстанциалистскому” определению»⁸. Сам митр. Иоанн разговору о сущности предпочитает разговор о личности (ипостаси), которую он понимает как *отношения*, как категорию *реляционную*, как «тропосную идентичность».

В § 11 и § 12 Марион исследует структуру и работу памяти (*memoria*), главная функция которой — это не реактуализация того, что имелось, а обеспечение *эго* непрерывным выходом за самое себя. Она не даёт ему застыть в самотождественности.

Субъектность, моя идентичность в марионовском рассмотрении блж. Августина конституируется путём потери себя, исхождением из себя, зависимостью от иного, «необладанием» собой, «дистанцированием»,

7 Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012. С. 274.

8 Там же.

«отчуждение» от себя самого и т. п.: я и есть не что иное, как собственный выход за пределы *своего я*. «Вместо того чтобы сделать меня своим себе самому в качестве *своего я*, *cogito* изгоняет меня из моего я и определяет меня через это изгнание» (с. 62). Моё Я, моя идентичность формируется, констатируется «через изгнание», трансгрессию, нетождественность самому себе, пребывание в *ином*, открытость к иному: «у меня нет иного эго, нежели само разделение меня с моим я» (там же). Формальная схожесть с постмодернистскими моделями дивидизации, шизофрении на поверку оказывается лишь видимостью, у блж. Августина субъект хотя и существует в расколотости и постоянной утрате самого себя, тем не менее не децентрирован абсолютно, просто его центр находится вне его самого, он — в Боге.

Всё это описание может быть подведено под общее понятие *размыкания*, *разомкнутости*. Парадигма *размыкания* (*Erschliessung*), проговорённая М. Хайдеггером, была подхвачена в XX в. как одна из основных моделей построения идентичности, особенно когда речь шла о различных практиках⁹. Последнее актуально и для нашего текста, поскольку и для блж. Августина, и, собственно, для Мариона речь идёт о перформативности письма, о практике (себя), конкретном действии, живом поиске, а отнюдь не просто о спекулятивном построении. Эта расколотость, нетождественность себе и обеспечивают возможность поиска самого себя, который единственно только и возможен, что через Бога. Я могу знать себя лишь постольку, поскольку меня знает Бог.

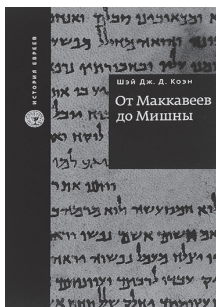
Раз я не есть моя собственная жизнь, то жизнь я могу лишь получить, особенно если речь идёт о *блаженной жизни* (*vita beata*), которой я страстно жажду, но никак не могу быть её источником. Но от кого, как не от Бога? Таким образом, эго переосмысливается: оно должно быть понято не через *cogitatio*, а как *amans*, как любящее. Любовь становится для него онтологически конститутивным, поэтому «чтобы достичь себя, ему надлежит не овладеть своей сущностью, *усией* (якобы принадлежащей ему, хотя у него, вполне возможно, её нет вовсе), а достичь того, что он любит; а если он хочет познать себя, ему нужно не заниматься самопознанием, а познать или хотя бы обнаружить то, что решает его судьбу, — то, что он поистине любит» (с. 148). Я есмь не то, что я есмь, а то, что я люблю. Я для себя самого есть дар, полученный от Бога, на Чей зов, на Чьё призвание я и могу лишь смиренно ответить, позволив Ему явить Себя во мне самом.

9 См. подробнее: Хоружий С. С. Уроки Хайдеггера // Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М., 2010. С. 425–491.

Библиография

- Декомб В.* Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011.
- Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М.: ББИ, 2012.
- Марион Ж.-Л.* Эго, или Наделённый собой / пер. с франц. А. Черноглазова. М.: РИПОЛ классик; Панглосс, 2019. (Фигуры философии).
- Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция Пять этюдов / пер. с франц. Г. Вдовиной // Символ. 2009. №. 56. С. 9–287.
- Нанси Ж.-Л.* Сегодня // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
- Хоружий С. С.* Уроки Хайдеггера // Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 425–491.
- Marion J.-L.* Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: PUF, 2008.
- Marion J.-L.* L'interloqué // Topoi. 1988. № 7. P. 175–180.
- Who Comes After the Subject?* / ed. by E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York; London: Routledge, 1991.

Алексей Андреевич Савинов



Коэн Ш. Дж.

ОТ МАККАВЕЕВ ДО МИШНЫ

пер. с англ. М. Вогмана, А. Крупновой. М.:
Книжники; Текст, 2014. 288 с. (История евреев)
ISBN 9-785-9953-0230-8; 9-785-7516-1223-8

УДК 82-95 (94 (33))

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-245-251

Книга Ш. Дж. Коэна представляет собой обзор истории евреев эллино-римской эпохи. Как «Маккавеи», так и «Мишна» отмечают здесь её намеренно заузненные границы по историческим событиям: восстанию Маккавеев 166–160 гг. до н. э. и началу письменной фиксации устного предания раввинов в конце II в. н. э. Таким образом, Коэн даёт несколько более широкий контекст, чем Э. П. Сандерс в похожем и довольно известном, но не переведённом на русский язык труде¹. Коэн работал над своей историей раньше, чем Сандерс, опубликовав её в 1987 г., но в 2006 г. переиздал с дополнениями², что гарантирует для читателя её (относительную, конечно) свежесть в плане репрезентации современных мнений по указанному профилю. Как правило, собственное мнение у Коэна максимально усреднённое и нейтральное; он периодически противопоставляет научный взгляд и взгляд верующего как две парадигмы с различными границами допустимого или вероятного, в то же время не скрывая свою принадлежность к иудаизму и заинтересованный угол зрения, в той или иной мере присущий любому изложению национальной истории своего народа. Двойная специфика этого угла зрения применительно к евреям заключается в том, что с определённого момента (и до другого, не столь давнего момента) национальная история здесь отрывается от связи народ-земля и основной акцент почти полностью смещается к связке народ-конфессия. Этим и объясняет автор избранные им хронологические рамки: «три с половиной столетия от Маккавеев до Мишны» были временем зарождения раввинистического иудаизма, как, впрочем, и христианства (с. 11). И хотя

1 Sanders E. P. *Judaism: Practice and Belief 63 BCE — 66 CE*. London, 1992.

2 Cohen. Sh. J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 1987; ²2006.

Коэн не устаёт отмечать, что иудаизм в Палестине и диаспоре до 70 г. был не тем же самым, чем стал победивший раввинистический иудаизм изгнания, ему важно подчеркнуть преемственность эпох и единство еврейского народа в историческом времени.

Книга, по собственному признанию автора, написана для широкого круга читателей и в значительной степени разгружена от библиографического аппарата, который можно было бы обнаружить в её фундаменте (с. 13). В приложение помещена сокращённая тематическая библиография по главам (включая работы, изданные до 2005 г.) и глоссарий.

Рассматриваемый период истории Коэн помещает в более широкий контекст «древнего иудаизма» (Ancient Judaism), что переводчики не очень удачно передали как «античный иудаизм». Хотя книга Коэна действительно погружает читателя прежде всего в историю эллинистической культуры, дата, которой он открывает хронологию «древнего иудаизма», — 587 г. до н. э., вавилонское переселение (с. 20), — указывает вовсе не на античность, а на окончание допленного периода. После возвращения из плена (событие, которое датируется у Коэна непосредственно вслед за первым, 539 г. до н. э.) «персы, дав первосвященнику властные полномочия, заложили основу политической жизни следующих веков» (с. 124).

Почему иудаизм, сформировавшийся в персидский период, аттестуется автором как «Ancient Judaism»? Причина ясна из обсуждения им коллизии между терминами «поздний» и «ранний» применительно к иудаизму (с. 26). Коэн отмечает, что «поздним» иудаизм рубежа старой и новой эры называли христианские учёные XIX столетия, подразумевая под этим окончание Ветхого Завета. Напротив, новые исследователи предпочитают термин «ранний иудаизм», который представляется Коэну несколько размытым (там же). Он отмечает, что для эллинистического периода используется также термин «средний иудаизм»³. Но сам он явным образом отдаёт предпочтение названию «иудаизм эпохи Второго Храма» (с. 27–31), хотя эпоха, обозначенная таким образом, не покрывает верхнюю хронологическую границу его обзора. «Древним» же автор именует иудаизм этого времени в противопоставление средневековому и современному.

Коэн отмечает, что древний иудаизм принято ограничивать сверху раввинистическим периодом. Такой подход не лишён проблематичности: «Концепт раввинистического периода отодвигает “проигравших” противников рабби в тень и наводит на ложную мысль, будто после 70 г.

3 Cp.: *Boccacini G. Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE to 200 CE. Minneapolis, 1991.*

н. э. все евреи приняли раввинов в качестве своих предводителей... И всё же... понятие раввинистического периода остаётся наиболее удобным и правомерным концептом, поскольку подчёркивает, что основные письменные свидетельства об иудаизме того времени почти исключительно раввинистические» (с. 25). Вообще, в отличие от некоторых исследователей, предпочитающих говорить в связи с рубежом старой и новой эры исключительно об «иудаизмах» во множественном числе⁴, Коэн полагает, что существовал «общепринятый иудаизм», составлявший «то единство, на котором держалось всё многообразие соперничающих сект и движений» (с. 32). Подробнее о нём он пишет в главе 3-й, а ещё дальше, в главе 5-й, даёт удивительно простое определение «нормативного иудаизма» как «иудаизма большинства» (с. 154).

Сведения, которые читатель может почерпнуть из книги Коэна, в подавляющей части уже известны ему из литературы на русском языке⁵. Но в этой книге они впервые собраны у нас в такой концентрации применительно к данному историческому периоду. Кроме того, некоторые суждения автора отличаются от ставших привычными, прочно вошедших в оборот научных шаблонов. Так, он вполне обоснованно утверждает, что «никакого антисемитизма в античности не существовало» (с. 56), отвергая злоупотребление термином, который имеет законную «прописку» лишь в контексте расовых теорий XIX–XX вв.⁶ Интересны рассуждения Коэна о молитве в Иерусалимском Храме

- 4 Ср.: *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* / ed. J. Neusner. Cambridge, 1987; *Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^{er}–III^e siècles: les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins. Actes du colloque de Lausanne, 12–14 décembre 2012* / publiés sous la direction de C. Clivaz, S. C. Mimouni, B. Pouderon. Turnhout, 2015.
- 5 Ср.: Ауди Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000; Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма. М., 2000; Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М., 2011; Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М., 2003; Ковельман А. Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М., 1996; Нот М. История Древнего Израиля. СПб., 2014. Ч. 4; Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995; Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб., 2010; Шифман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху второго Храма и период Мишны и Талмуда. М., 2000.
- 6 Расовые теории привели к попытке решить «еврейский вопрос» в Европе именно на расовом уровне в годы Второй мировой войны. (Евреи были тогда единственными представителями «семитической расы», массово проживавшими на Западе.) Подобная постановка вопроса в античности была немыслима, несмотря на высокий уровень межэтнической и межрелигиозной напряжённости, периодически возникавшей между евреями и их соседями как в Иудее, так и в диаспоре. Поэтому словосочетание «античный антисемитизм» является с научной точки зрения некорректным, держится же оно на уровне клише за счёт эффекта узнавания, возникающего при сопоставлении межэтнических столкновений разных эпох.

до эпохи Хасмонеев. И хотя его сомнение в том, что словесная молитва там вообще имела место, кажется преувеличенным (всё-таки многие псалмы являются молитвами, а они должны были исполняться во время храмового богослужения), ценно то, что Коэн обращает внимание на высокое значение безмолвия, которым сопровождался священный акт жертвоприношения (с. 75–76). Также заслуживает внимания метафора «серебряного века», употреблённая им в отношении литературного процесса эллинистической эпохи у евреев. Коэн полагает, что к этому времени большинство книг, входящих в библейский канон, уже заняли место «классики», на которую ориентировались и которую толковали новые авторы. При этом «канонизация Танаха была не только тормозом, но и трамплином. Она раскрепощала воображение, поскольку слово Бога теперь было надёжно законсервировано и заставляло развивать новые литературные жанры» (с. 215).

Коэн последовательно проводит отказ от грубого противопоставления иудаизма и эллинизма, которое, хотя во многом уже изжито, ещё сохраняет характер стереотипа. Историк отмечает: «Еврейское общество эпохи Второго Храма и раввинистического периода было во многих отношениях типичным античным обществом». Вместе с тем он подчёркивает и то, что «политевма... использовалась евреями» для «обеспечения свободы религиозного служения» (с. 142).

Итак, книгу «От Маккавеев до Мишны» можно рекомендовать в качестве дополнительного источника для учебных курсов, в которых рассматриваются межзаветная эпоха и та среда, в которой происходило зарождение христианства. При этом следует указать и на ряд сомнительных моментов и неоправданных обобщений.

Так, когда Коэн утверждает, что в эпоху Второго Храма евреи «не писали больше в библейском стиле и (как минимум, ивритские авторы) не подписывали своих трудов своим именем» (с. 215), он игнорирует целый ряд литературных фактов как в Кумране, так и за его пределами⁷. Подобным образом тезис: «поскольку слово Бога более не открывалось, как издревле через пророков, евреи обратились к экзегезе священных писаний» (с. 153), может быть принят лишь в ограниченном виде. Коэну не удаётся разрешить противоречие между двумя данностями: с одной стороны, широко признанным окончанием бесспорной преемственности пророков и, как следствие, прекращением появления произведений,

7 Среди сочинений, найденных в Кумране, некоторые написаны именно на иврите в библейском стиле (например, Храмовый свиток), а Премудрость Иисуса, сына Сирахова, не только составлена на иврите, но и подписана именем автора.

обладающих всеобщим авторитетом; с другой стороны, тем, что продолжали выходить в свет произведения, на такой авторитет претендующие⁸. Кажется, он упускает из виду тот факт, что эпоха закрытия канона была в то же время продолжением священной истории для своих современников, живших напряжённым ожиданием новых откровений.

Противопоставляя древний иудаизм религии допленного периода, Коэн допускает, с нашей точки зрения, ряд существенных неточностей. Во-первых, он резко отличает «Бога Библии» Древнего Израиля, антропоморфного и антропопатического, от «Бога философов», лишённого конкретных качеств (с. 104–105). Якобы понятие о невидимом и вездесущем Боге появляется в еврейской религиозной мысли только после плена, точнее, в эллинистическое время. Однако несколько выше Коэн сам приводит цитату: «...небо и небеса небес не могут вместить Тебя» (3 Цар. 8, 27), причём неясно, к какому времени он её относит. На самом деле в разных библейских текстах содержится множество примеров, показывающих, что Бог и до и после плена мыслился в Израиле как *непостижимый, беспредельный* и доступный чувственному восприятию только в явлении ангела (см. Быт. 18; Исх. 33, 20; Втор. 4, 15; Суд. 13, 22; Пс. 138). «Бог философов» заинтересовал эллинистических иудеев (особенно Филона Александрийского) не тем, что к нему можно было редуцировать прежний образ, но тем, что на уровне экзегезы он демонстрировал принципиальную совместимость библейского монотеизма с античной философией.

Резкое отделение одной эпохи от другой может быть наглядным, но нередко такой наглядности приносится в жертву самая суть дела. Подобное происходит и с тезисом Коэна о «демократизации религии» в эпоху Второго Храма (с. 119)⁹. Чтобы доказать это, в общем, справед-

8 Коэн сознаёт проблему, но формулирует её под несколько иным углом зрения: «Отдельные еврейские группы, наподобие кумранитов, могли вовсе не иметь чёткого представления о каноне... тем не менее священные писания были достоянием всего сообщества, а не тщательно охраняемой от чужих прерогативой узкой прослойки. Поэтому книга Юбилеев, Храмовый свиток, кумранские тексты и апокалиптическая литература (кроме Даниила) не вошли в Библию. Куда менее понятно, почему их судьбу разделили вполне экзотерические книги, например Бен-Сира и Юдифь» (Коэн Ш. Дж. От Маккавеев до Мишны / пер. с англ. М. Вогмана, А. Крупновой. М., 2014. С. 210–211).

9 Фактически, речь идёт о том, что в религиоведении чаще называется «приватизацией религии», — не просто о более широком участии народных масс в её формировании (трудно представить себе время, когда бы они в этом не участвовали, если религия непосредственно касалась их жизни), но об увеличении частной сферы удовлетворения религиозных потребностей.

ливое положение, он пытается убедить читателя, что еврей допленной эпохи практически не знал таких личных религиозных чувств, как раскаяние (с. 107, 110–114, 120). Но, помимо крайней сомнительности сердцеведческих выводов, здесь следовало бы задаться вопросом из области методологии: не вынуждают ли столь обобщённые схемы в дальнейшем датировать тексты в соответствии с собой, зачастую игнорируя более твёрдые лингвистические и исторические данные?

Некоторые нарекания вызывает и перевод. Иногда он двусмыслен, как, например, в случае со следующей неудобопонятной фразой: «Иудаизм как религия запрещал брак между евреями и неевреями, что в допленные времена было абсолютно невозможно» (с. 28). То ли запрет был абсолютно невозможен в допленные времена, то ли сами браки; последнее, кажется, ближе к тому, что хотел сказать Коэн, хотя такой смысл грубо противоречит целому ряду библейских свидетельств. Иногда перевод игнорирует стилистические нормы русского языка, как в словосочетании «сложение раввинистического иудаизма» (сложение — термин из области арифметики, а не истории). Наконец, нельзя не обратить внимание на хаос в передаче имён собственных: Шет, Авраѓам, Элиша, Йехезкель, Михаэль, Эуэргет (подразумевается Эвергет), Эзра и Нехемия, но вместе с тем Ездра (на с. 160), Енох, Илия, Моисей, Исая, Иеремия, Даниил, Еврипид. Переводчики проявляют то оригинальность на фоне привычной номенклатуры, то вдруг заурядность, не следуя при этом никакому правилу, доступному для разумения читателя. Понятно, что это не от злого умысла, а от невнимательности; жаль, что тем самым отнимается от книги часть, вероятно, присущего ей в оригинале блеска.

Библиография

- Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000.
- Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма. М.: Мосты культуры, 2000.
- Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М.: ББИ, 2011.
- Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М.: Мосты культуры, 2003.
- Ковельман А. Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М.: Изд. Еврейского университета в Москве, 1996.
- Коэн Ш. Дж. От Маккавеев до Мишны / пер. с англ. М. Вогмана, А. Крупновой. М.: Книжники; Текст, 2014.
- Нот М. История Древнего Израиля. СПб.: Юрий Буланin, 2014.

- Сантала Р.* Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995.
- Чериковер В.* Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб.: Гуманитарная академия, 2010.
- Шиффман Л.* От текста к традиции. История иудаизма в эпоху второго Храма и период Мишны и Талмуда. М.: Мосты культуры, 2000.
- Boccacini G.* Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE to 200 CE. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era / ed. J. Neusner. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^{er}–III^e siècles: les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins. Actes du colloque de Lausanne, 12–14 décembre 2012 / publiés sous la direction de C. Clivaz, S. C. Mimouni, B. Pouderon. Turnhout: Brepols, 2015.
- Sanders E. P.* Judaism: Practice and Belief 63 BCE — 66 CE. London: SCM, 1992.

Илья Сергеевич Вевюрко

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ

ОБЗОР МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«МУЖЧИНУ И ЖЕНЩИНУ
СОТВОРИЛ ИХ
(Быт. 1, 27): ПАРАДИГМЫ
МУЖСКОГО И ЖЕНСКОГО
В АНТИЧНОМ
ХРИСТИАНСТВЕ»

(ИНСТИТУТ ПАТРИСТИКИ
АВГУСТИНИАНОМ, 9–11 МАЯ 2019 г.,
УЛИЦА ПАВЛА VI, 25 — 00193, РИМ)

УДК 82-92 (27-18)

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-2-6-253-263

В Институте патристики и христианской древности «Августинианум» ежегодно проходят конференции, посвящённые исследованию таких вопросов христианского знания как патристика, христианская философия и история, христианская жизнь, богословие и т. д. С 9 по 11 мая 2019 г. прошла очередная международная, сорок седьмая по счёту, встреча учёных со всего мира под эгидой «XLVII встречи исследователей христианской древности»¹. Тема конференции: «Мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27): парадигмы мужского и женского в античном

1 История этих встреч весьма долгая и ведёт начало с 1972 г. Первая встреча прошла спустя два года после основания самого института (1970 г.).

христианстве»². Было представлено тринадцать докладов (*relazione*) и пятьдесят сообщений (*comunicazione*) исследователями из Италии (39), Великобритании (4), Венгрии (4), Румынии (2), Франции (2), Испании (2), США (1), Аргентины (1), Чехии (1), Германии (1), России (1), Канады (1), Польши (1), Мальты (1), Бразилии (1). В первый день конференции после приветственной речи декана института Дж. Карузо³ были прочитаны три вступительных доклада на общую тему конференции об отношении мужского и женского в Свящ. Писании, богословии, экзегезе отцов и христианских писателей Церкви: К. Морескини (Пиза, Италия): «Ни мужское, ни женское: сотворение человека согласно Григорию Нисскому и Максиму Исповеднику»⁴; Р. Франки (Будапешт, Венгрия) «“Жена привязывается к мужу и отдаётся ему в подчинение” (Ambr. exh. virg. 4, 21): мужская сила и женское рабство? Общий обзор между IV и V вв.»⁵; М. Кутино (Страсбург, Франция): «Толкование Быт. 2, 21–24 у христианских латинских авторов IV–V вв.»⁶. К Морескини представил богословско-философскую точку зрения на творение человека двух отцов Церкви, одной традиции толкования Священного Писания и направления богословской мысли свт. Григория Нисского и прп. Максима Исповедника. Второй докладчик рассмотрел проблематику супружеской жизни мужчины и женщины и сохранения девства, взяв в качестве эпиграфа текст свт. Амвросия Медиоланского из его «Увещания к девству». Автор осветил проблемные точки данной темы, рассмотрев богословские мнения и экзегезу восточных и западных христианских авторов IV–V вв. М. Кутино, как и предыдущий докладчик, попытался представить анализ экзегезы и богословского осмысления библейского повествования о создании жены из ребра Адама и других касающихся Адама и Евы мест Священного Писания, рассматривая тексты латинских христианских авторов IV–V вв.

Далее конференция была распределена по секциям «А» и «В», которые, в свою очередь, были разделены тематически по направлениям

- 2 «Masculinum et feminam creavit eos (Gen. 1, 27): paradigmi del maschile e femminile nel Cristianesimo antico» (Institutum Patristicum Augustinianum, 9–11 maggio 2019, Via Paolo VI, 25 – 00193, Roma)
- 3 Caruso G. OSA (Preside dell'Augustinianum) «Saluto ai partecipanti».
- 4 Moreschini C. (Pisa) «Né maschio, né femmina: la creazione dell'uomo secondo Gregorio di Nissa e Massimo il Confessore» (*relazione*).
- 5 Franchi R. (Budapest) «“Alligatur viro nupta, et ei in subiectionem astringitur” (Ambr., exh. virg. 4, 21): potere maschile e servitù femminile? Uno sguardo panoramico tra IV e V secolo» (*relazione*).
- 6 Cutino M. (Strasbourg) «L'interpretazione di Gen. 2, 21–24 negli autori latini cristiani del IV–V sec.» (*relazione*).

и персоналиям. Всего их было организовано пятнадцать, в каждой — от 3-х до 10-ти докладов и сообщений. Мы приведём описание последовательно по дням и секциям так, как они чередовались в процессе конференции. Помимо вступительной торжественной части, в первый день конференции 9 мая состоялись четыре секции: две «А» и две «В». Первая секция «А» — «Археология» (Archeologia) — представила три сообщения по результатам археологических исследований и различных свидетельств: М. Чекелли (Рим, Италия) «Равнозначное парадигматическое значение в мужском и женском посвящении церковью Рима между IV и IX веками»⁷; Дж. Хейдл (Пеш, Венгрия) «Супружеская любовь за гробом: “христианская” Алкестида в склепе на Via Latina»⁸; А. Милелла (Рим, Италия) «Мужской и женский монашеский опыт в Риме и в пригороде в период раннего средневековья: некоторые соображения»⁹.

Первая секция «В» под названием «Монашество» (Monachesimo) включала в себя три сообщения: Ф. Алео (Катанья, Италия) «Ева “немошной сосуд”, интеграция женского и понимание Быт. 3 в “Макарьевском корпусе”»¹⁰. Докладчик рассматривает повествование Книги Бытия (гл. 3) об искушении, грехопадении и изгнания из рая Адама и Евы и их роли в этих событиях, отражённых на страницах корпуса духовных бесед, входящих в «Макарьевский корпус». С. А. Роббе (Пескара, Италия) «От атлета до солдата. Упадок образа мужского в евагрианской традиции “Жизни Антония”»¹¹; С. Найт (Лондон, Англия) «Немного менее ангелов. Черты мужественности и женственности и обновление образа Божия в некоторых свидетельствах древнего ирландского монашества»¹². Оба сообщения посвящены главным образом анализу древних монашеских текстов и их традиции по аскезе, борьбе со страстями и проявления в этой борьбе мужского и женского.

7 Cecchelli M. (Roma) «Un identico valore paradigmatico nella dedicazione maschile e femminile delle chiese di Roma tra IV e IX secolo» (comunicazione).

8 Heidl G. (Pecs) «Spousal Love Beyond the Grave: The “Christian” Alcestis in Via Latina Hypogeum» (comunicazione).

9 Milella A. (Roma) «Esperienze monastiche maschili e femminili a Roma e nel Suburbio nell’altomedioevo: alcune considerazioni» (comunicazione).

10 Aleo F. (Catania) «Eva “vaso fragile”, integrazione del femminile e comprensione di Gen. 3, nel *Corpus macarianum*» (comunicazione).

11 Robbe S. A. (Pescara) «Da atleta a soldato. La declinazione del paradigma del maschile nella traduzione evagriana della *Vita Antonii*» (comunicazione).

12 Knight S. (London) «Poco meno degli angeli. Tratti della mascolinità e della femminilità e *Imaginis Dei renovatio* in alcune testimonianze del monachesimo antico irlandese» (comunicazione).

Во второй половине дня были проведены ещё две секции: «А» — «Право/роль Церкви» (*Diritto / ruolo ecclesiale*) и «В» — «Гностики/внешние» (*Gnostici/alternativi*). Первая секция включала один доклад и пять сообщений, касающихся разных аспектов мужского и женского, таких как отношения полов, брака, религиозного и обычного уклада жизни, правовых регламентаций и отношений. М. Гарджуло (Рима, Италия) в докладе «Несовершенная пара; гендерные асимметрии в раввинистической литературе»¹³ затронул тему мужского и женского, равенства и неравенства полов, рассматривая еврейскую галахическую и агадическую литературу. А. Ореньо (Пиза, Италия) в своём сообщении «Женские образы и роль женщины в праве и в армянском богословии IV и V века»¹⁴ проанализировал с этих позиций армянские тексты первых веков христианства в Армении. П. О. Кунео (Милан, Италия) в докладе «Согласие и “супружеская привязанность”. Муж и жена: игра сторон в римском бракосочетании»¹⁵ рассмотрел процесс построения отношений, начиная со знакомства будущих супругов в римском обществе. Следующее за этим сообщение М. Реста (Бари, Италия) «О теле женщин: заметки о похищении и изнасиловании в каноническом законодательстве поздней античности»¹⁶ касалось правовых действий и суждений законодательства в период IV–V вв. о преступлениях против женщин. Два последних сообщения секции «А» рассматривают брачную и религиозную сторону жизни и служения женщин Богу: Л. Одробины (Сегед, Венгрия) «Различие пола, различие вероисповедания: запрет смешанных браков для женщин и мужчин в античном христианстве и в иудаизме»¹⁷ и А. С. Стюарта (Аптон с Чалви, церковь в графстве Беркшир, Англия) «Диакониссы в “Завете Господа”»¹⁸.

Завершала первый день работы конференции секция «В» — «Гностики/внешние» (*Gnostici/alternativi*), объединившая сообщения о различных спекуляциях в христианской гностической литературе по поводу

13 Gargiulo M. (Roma) «La coppia imperfetta: asimmetrie di genere nella letteratura rabbinica» (relazione).

14 Orenzo A. (Pisa) «Figure femminili e ruolo della donna nella società, nel diritto e nella teologia armena del quarto e quinto secolo» (comunicazione).

15 Cuneo P. O. (Milano) «Consenso e *affectio maritalis*. Marito e moglie ed il gioco delle parti nel matrimonio romano» (comunicazione).

16 Resta M. (Bari) «Sul corpo delle donne: note su ratto e stupro nella legislazione canonica tardoantica» (comunicazione).

17 Odrabina L. (Szeged) «Disparità di genere e disparità del culto: il divieto dei matrimoni misti per donne e per uomini nel cristianesimo antico e nel giudaismo» (comunicazione).

18 Stewart A. C. (Upton cum Chalvey) «The Deaconess in Testamentum Domini» (comunicazione).

так называемого Бога/Божественной плеромы гностиков и наличия в ней мужского и женского начала. Одно сообщение было посвящено манихейской космологии. Перечислим эти доклады: А. Дж. Кристаудо (Катанья, Италия) «Бог — это Отец и Мать? Проекция биполярности полов в божественном начале согласно барбелогностической и валентинианской теологии»¹⁹, Х. С. Альби (Санта Фе, Аргентина) «София/Господь. Роды познания в гностическом мифе Птолемея»²⁰, М. Делл'Изола (Турин, Италия) «В образе жены явился мне Христос и внушил мне знание (Epiph. Pan. 49,1,3): женское лидерство и церковная иерархия в ересиологической литературе»²¹, А. Косентино (Мессина, Италия) «Мужское не есть мужское и женское не есть женское (EvThom log. 22). Эсхатологический андрогинизм в гностицизме»²², А. Д'Инка (Милан, Италия) «“Нет мужского пола и женского”, понятия “мужского” “женского” в размышлениях Присциллиана Авильского, между пророческими восхождениями и харизмами: к ослаблению гендерных различий?»²³, Е. Моисеева (Бостон, США) «Двулика Ева в манихейском мифе о творении»²⁴, Л. Чериони (Ноттингем, Англия) «Светоносные жены и душевные мужи. Метафоры полов в гностическом толковании бытийного творения»²⁵.

Второй день конференции (10 мая) состоял из четырёх секций в первой половине дня и трёх во второй. Секция «А» объединила докладчиков по двум темам: «Греки» (Greci) и «Златоуст/Антиохийцы» (Crisostomo/Antiocheni), в ней были прочитаны два доклада и восемь сообщений. Докладчики сосредоточили внимание на греческих источниках отцов и христианских писателей, в частности Антиохийской школы, касающихся экзегезы, богословия, антропологии, воспитания, отношения полов, девства, особенностей мужского и женского. Назовём выступавших и их темы:

- 19 *Cristaudo A. G.* (Catania), Dio è Padre e Madre? La proiezione della bipolarità dei generi nel principio divino secondo la teologia barbelognostica e valentiniana (comunicazione).
- 20 *Alby J. C.* (Santa Fe) «Sophía/Kyrios. Los géneros de la Sabiduría en el mito gnóstico de Tolomeo» (comunicazione).
- 21 *Dell'Isola M.* (Torino) «“In forma di donna venne a me Cristo e mi instillò la sapienza”» (Epiph. Pan. 49,1,3): leadership femminile e gerarchia ecclesiastica nella letteratura eresilogica (comunicazione).
- 22 *Cosentino A.* (Messina) «Il maschio non sia maschio e la femmina non sia femmina (EvThom log. 22). Androginismo escatologico nello gnosticismo» (comunicazione).
- 23 *D'Inca A.* (Milano) «“Non est masculus neque femina”». I concetti di “maschile” e “femminile” nella riflessione di Prisciliano di Avila, tra asceti e carisma profetico: verso un depotenziamento delle differenze di genere? (comunicazione).
- 24 *Moisseeva E.* (Boston) «Two-Faced Eve in the Manichaean Creation Myth» (comunicazione).
- 25 *Cerioni L.* (Nottingham) «Donne Luminose e Uomini Psicichi. Metafore di genere nell'interpretazione gnostica della creazione genesiaca» (comunicazione).

М. А. Барбара (Мессина, Италия) «Женщина да защитит красоту, которая дана в образе Божьем (Or. CCt 2, 1. 8)»²⁶, Дж. Джерминарио (Мольфетта, Италия) «Андрогины и рождающий родитель: единство и различие вне всякого смешения. Теологические и антропологические замечания, исходя из текста псевдо-афанасьевского *Dialogus III de Sancta Trinitate*»²⁷, А. Л. Р. да Силва (Рио-де-Жанейро, Бразилия) «Значение моногамии и полигамии в “Диалоге с Трифоном”: между полом и духовностью»²⁸, Т. Интери (Турин, Италия) «“Как, кто рождается от беременных женщин, которые потом страдают от боли в родах” (CPs 89, 1–2): материнство и рождение в Комментариях на псалмы Евсевия»²⁹. Ф. Кондидо (Рим, Италия) «Роль отца (и матери) в воспитании девственницы. Размышления, исходя из анализа анонимной “Гомилии о девстве” (IV век?)»³⁰.

В второй половине секции «А» — «Златоуст/Антиохийцы» С. Дзинконе (Рим, Италия) в докладе «Творение человека (мужчины и женщины) в образе Божиим в антиохийской экзегезе Быт. 1, 26–27 и 1 Кор. 11, 7»³¹ исследовал антиохийскую традицию толкования двух мест Свящ. Писания. В первом тексте говорится о сотворении мужа и жены по образу Божию, второй текст, принадлежащий ап. Павлу, предлагает признавать только мужа образом Божиим, жену же — «славой мужа». Автор анализирует эти два места и выявляет сходства и противоречия. Три следующих выступления были посвящены фигуре свт. Иоанна Златоуста, анализу его богословия и экзегезе: Д. Чарло (Генуя, Италия) «Феноменология мужского и женского в опасном сожителстве: совместное аскетическое существование, по Иоанну Златоусту»³², А. Бромбин (Падуя, Италия) «“Голова” и “тело” в антропологическом и экклезиологическом видении

26 Barbara M. A. (Messina) «La donna protegga la bellezza che le è stata donata ad immagine di Dio (Or. CCt 2, su 1,8)» (relazione).

27 Germinario G. (Molfetta) «ἀνδρογύναϊος и γεννηταγέννητος: unità e distinzione al di là di ogni commistione. Note di teologia e antropologia a partire da un passo dello pseudo-atanasiano *Dialogus III de Sancta Trinitate*» (comunicazione).

28 Da Silva A. L. R. (Rio de Janeiro) «Il significato della monogamia e della poligamia nel Dialogo con Trifone: tra genere e spiritualità» (comunicazione).

29 Interi T. (Torino) «Come chi nasce da donne incinte che poi nel parto soffrono doglie» (CPs 89, 1–2): maternità e generazione nel Commento ai Salmi di Eusebio di Cesarea» (comunicazione).

30 Candido F. (Roma) «Il ruolo del padre (e della madre) nell'educazione della vergine. Riflessioni a partire dall'analisi dell'Omelia anonima sulla verginità (IV secolo?)» (comunicazione).

31 Zincone S. (Roma) «La creazione dell'uomo (maschio e femmina) a immagine di Dio nell'esegesi antiochena di Gen. 1, 26–27 e I Cor. 11, 7» (relazione).

32 Ciarlo D. (Genova) «Fenomenologia del maschile e del femminile in pericolosa convivenza: le coabitazioni ascetiche secondo Giovanni Crisostomo» (comunicazione).

Иоанна Златоуста: основные элементы для нового прочтения отношений между мужским и женским полом»³³. А. Ротондо (Катанья, Италия) «Без гнева и с целомудрием (1 Тим. 2, 8–10): эмоции как конституциональные элементы пола у Иоанна Златоуста»³⁴. Последнее сообщение этой секции посвящено богословскому взгляду на женщину и супружество Феодорита Кирского: П. Перретти (Ренде, Италии) «Достоинство женщины и супружества у Феодорита»³⁵.

Секция «В» — «Латинские авторы» (Latini) и «Иероним/Амвросий» (Girolamo / Ambrogio) — была во второй день представлена двумя докладами и семью сообщениями. Обзор богословия и экзегезы Тертуллиана на тему мужского и женского рассматривается в докладе А. М.-Ф. Р. Нокки (Рим, Италия) «Мужчина и женщина у Тертуллиана»³⁶. С. Мантелли (Парма, Италия) в сообщении «Обманчивая лесть и тлетворные наслаждения. Непреодолимый мужской и женский магнетизм в сожительстве среди аскетов по “De singularitate clericorum”»³⁷ обратился к положениям трактата «Об безбрачии клириков», который ошибочно приписывается сщмч. Киприану Карфагенскому и направлен против так называемого духовного брака мужчины и женщины, — автор доклада провёл анализ подобного опыта для церковных клириков. К. Симонелли (Верона, Италия) в сообщении «Присвоили себе право учить» (Tert. Bapt. 17, 4 // Praes. 41, 5). Герменевтика моделей пола, между описанием и конструкцией»³⁸ обращается к текстам Тертуллиана, чтобы выяснить, до каких пределов простираются права мужчины и женщины в зависимости от их родовой модели как данности. В сообщении И. Д’Аурия (Неаполь, Италия) «Повествования о творении: мужчина и женщина в ветхозаветных перефразированных переписях на латинском языке Драконтия и Авита»³⁹ были рассмотрены перефразы ветхозаветных повествований о сотворении мужчины

33 Brombin A. (Padova) «Il “capo” e il “corpo” nella visione antropologico-ecclesiologica di Giovanni Crisostomo: lineamenti per una rilettura dei rapporti tra il genere maschile e femminile» (comunicazione).

34 Rotondo A. (Catania) «Senza ira e con pudore (1 Tim. 2, 8–10): le emozioni come elementi di costruzione del genere in Giovanni Crisostomo» (comunicazione).

35 Perretti P. (Rende) «Dignità della donna e del matrimonio in Teodoreto» (comunicazione).

36 Nocchi A. M.-F. R. (Roma), Uomo e donna in Tertulliano (relazione).

37 Mantelli S. (Parma) «*Deceptoriae blanditiae et mortiferae voluptates*. L’ineluttabile magnetismo maschile e femminile nella coabitazione tra asceti secondo *De singularitate clericorum*» (comunicazione).

38 Simonelli C. (Verona) «Quae usurpavit docere (Tertulliano Bapt. 17, 4 // Praes. 41, 5). Ermeneutica dei modelli di genere, fra descrizione e costruzione» (comunicazione).

39 D’Auria I. (Napoli) «Racconti di creazione: l’uomo e la donna nelle riscritture parafrastiche veterotestamentarie in lingua latina di Draconzio e Avito» (comunicazione).

и женщины двух латинских поэтов Драконтia (кон. V — нач. VI в.) и Авита, который впоследствии стал епископом в Южной Галлии (ум. 518 г.). В сообщении, в частности, анализируются выдержки из поэмы Драконтia «Хвала Господу» и «Поэма о подвигах духа» Авита.

Секция «Иероним/Амвросий» началась докладом К. Ноче (Рим, Италия) «Воспитательные парадигмы для аскетического тела: диалектика между гендерным различием и ангельским идеалом в письменном наследии Иеронима»⁴⁰. В докладе предлагался анализ аскетической антропологии приближения к ангельскому подобию и того, чем является этот ангельский идеал тела на основании переписки блж. Иеронима с разными лицами. Последующие сообщения предлагают нравственно-богословский анализ образа мужчины и женщины в текстах свт. Амвросия и блж. Иеронима: Д. Вапрада (Прага, Чехия) «Использование полярности мужчины и женщины в крещальных катехизисах св. Амвросия»⁴¹, М. Гросси (Болонья, Италия) «“Которая прежде всего победила пол” (Ambr. Virg. II 5, 35) гендерная зависимость, нравственный выкуп» (сообщение)⁴², И. Шааф (Констанц, Германия) «“Ибо прежде нарушения закона в раю были девственные”. Адам и Ева в аргументации “Adversus Iovinianum” Иеронима»⁴³, Е. С. Ибаньез (Барселона, Испания) «Адам и Ева в раю: творение мужчины и женщины в трудах Амвросия Медиоланского»⁴⁴.

Вторая половина второго дня конференции включала две секции: «А» — «Каппадокийцы» (Cappadoci) и «Максим Исповедник» (Massimo il Confessore), секция «В» — «Августин» (Agostino). Секция, посвящённая отцам-каппадокийцам: свв. Василию Кесарийскому Великому, Григорию Назианзину Богослову и Григорию Нисскому, — обращена к богословию, экзегезе и нравственным аспектам их учения: М. М. Иборра (Рим, Италия) «Различие мужчины и женщины в писаниях Василия Кесарийского»⁴⁵, Л. Перенди (Будапешт, Венгрия) «Толкование

40 Noce C. (Roma) «Paradigmi educativi per un corpo ascetico: la dialettica tra distinzione di genere e ideale angelico nell'epistolario geronimiano» (relazione).

41 Vopřada D. (Praha) «L'utilizzo della polarità uomo-donna nelle catechesi battesimali di Sant'Ambrogio» (comunicazione).

42 Grossi M. (Bologna) «Quae primo etiam sexum vinceret (Ambr. Virg. II 5, 35): inferiorità di genere, riscatto morale» (comunicazione).

43 Schaaf I. (Konstanz) «...quod ante offensam in paradiso virgines fuerint. Adamo ed Eva nell'argomentazione dell'Adversus Iovinianum di Girolamo» (comunicazione).

44 Ibáñez E. S. (Barcelona) «Adam et Eva in Paradiso: la creación del Hombre y la Mujer en la obra de Ambrosio de Milán» (comunicazione).

45 Iborra M. M. (Roma) «La diversità tra l'uomo e la donna negli scritti di Basilio di Cesarea» (comunicazione).

(Быт. 1, 26–27) в работах каппадокийских отцов»⁴⁶, Дж. Масперо (Рим, Италия) «Связь и символ: пары мужчина-женщина в понимании Григория Нисского»⁴⁷, А. Де Блази (Падуа, Италия) «Максим Киник — кинед?»⁴⁸ Григорий Назианзин и двуличие недруга (СС. II 1, 11; II 1, 39)⁴⁹. Два других сообщения докладчиков из Румынии и России были посвящены богословию и экзегезе прп. Максима Исповедника: Б. Татару-Казабан (Бухарест, Румыния) «Экзегезис и антропология. О взаимоотношениях мужское-женское / мужчина-женщина в понимании святого Максима Исповедника»⁵⁰, О. Белтек (Санкт-Петербург, Россия) «Объединяющие полярности: гендерное различие по св. Максиму Исповеднику»⁵¹.

Секция, посвящённая блж. Августину включала один доклад и пять сообщений. Э. Моро (Падуа, Италия) вновь обращается к повествованию Книги Бытия о сотворении мужчины и женщины в контексте учения блж. Августина: «“Мужчине и женщину сотворил их” (Быт. 1, 27): мужчина и женщина в учении Августина о сотворении»⁵². М. Маццарини (Сенигаллия, Италия) в выступлении на тему «Моника и Церковь: умаление материнской парадигмы»⁵³ проводит анализ образа матери и образа Церкви в богословии блж. Августина. Сообщение Э. А. Эгуиарте (Рим, Италия) «Рахиль и Лия. Две женщины, парадигмы двух типов жизни и духовного пути у св. Августина»⁵⁴ общается к интерпретации образов двух жён Иакова и их значения для духовной жизни в замужестве. Последующие сообщения раскрывают разные аспекты богословия и экзегезы блж. Августина: Г. М. Малджери

46 Perendy L. (Budapest) «Interpreting Gen. 1:26–27 in the Works of the Cappadocian Fathers» (comunicazione).

47 Maspero G. (Roma) «Relazione e simbolo: le coppie uomo-donna nel pensiero di Gregorio di Nissa» (comunicazione).

48 Латинское слово (*cinaedus*) позаимствовано из греческого языка. Оно означает человека, который предаётся противоестественному греху.

49 De Blasi A. (Padova) «Maximus Cynicus an cinaedus? Gregorio di Nazianzo e la «doppiezza» del nemico (CC. II 1, 11; II 1, 39)» (comunicazione).

50 Tătaru-Cazaban B. (Bucarest) «Esegesi ed antropologia. Sul rapporto maschile-femminile / uomo-donna nel pensiero di San Massimo il Confessore» (comunicazione).

51 Beltek O. (St. Petersburg) «Unifying Polarities: Gender Distinction According to St. Maximus the Confessor» (comunicazione).

52 Moro E. (Padova) «*Masculum et feminam fecit eos* (Gen. 1, 27): maschile e femminile nella dottrina agostiniana della creazione» (relazione).

53 Mazzarini M. (Senigallia) «Monica e la Chiesa: declinazioni di un paradigma materno» (comunicazione).

54 Eguarte E. A. (Roma) «Rachele e Lia. Due donne, paradigmi di due tipi di vita e di un itinerario spirituale in S. Agostino» (comunicazione).

(Кальяри, Италия) «“Когда человек крепко спал, была создана Ева, Христос умер за Церковь”. Экклесиологическая метафора прародителей в двух “Enarrationes in Psalmos” Августина»⁵⁵, Дж. Х. де Рейченфилд (Экстер, Англия) «Парадигмы мужского и женского в тринитарном цикле у Августина»⁵⁶, К. Б. Перез (Барселона, Испания) «Особенность женщины в текстах св. Августина против донатистов»⁵⁷.

Заключительный день конференции (11 мая) был разделён на секцию «А» — «Агиография» (Agiografia) и другую секцию также «А» — «Разное» (Miscellanea), которые включали два доклада и шесть сообщений. Заключительная часть «Итоговые доклады» (Relazioni conclusivi) состояла из двух выступлений. В агиографической секции выступили: Д. Е. Арфуч (Монреаль, Канада) «“Ради двух жизней”, или святость несмотря на брак в византийской агиографии»⁵⁸, С. Адамиак (Варшава, Польша) «Женская модель святости в древности — миф или реальность?»⁵⁹, Дж. Фарруджа (Мальта) «Мужчины и женщины, стоящие перед лицом мученичества: по-разному ли они изображены в мученических текстах первых веков?»⁶⁰, Ф. Бре (Лион, Франция) «“Доверяй, о дочь, действуй мужественно”. Мужские установки “Vita Genouefae”»⁶¹.

В следующей секции были представлены два доклада и два сообщения различного содержания, которые не вошли в тематические блоки. Сравнительный анализ трактовок сотворения мужчины и женщины в древнегреческом классическом обществе, еврействе и христианстве представила Дж. Пиккалуга (Рим, Италия) «Повествования о сотворении от классического мира и иудаизма до христианства первых веков»⁶².

55 Malgeri G. M. (Cagliari) «“Viro dormiente Eva facta est, moriente Christo ecclesia” (En. Ps. 127, 11). La metafora ecclesiologica dei progenitori in due *Enarrationes in psalmos* di Agostino (comunicazione).

56 De Reichenfeld G. H. (Exeter) «Paradigmi del Maschile e del Femminile nella processione trinitaria in Agostino» (comunicazione).

57 Perez C. B. (Barcelona) «La condición femenina en las obras de San Agustín de polémica contra los donatistas» (comunicazione).

58 Arfuch D. E. (Montreal) «Κατ’ἀμφοτέρους τοὺς βίους, ou la sainteté malgré le mariage dans l’hagiographie byzantine» (comunicazione).

59 Adamiak S. (Warszawa) «Il modello femminile della santità nell’antichità — mito o realtà?» (comunicazione).

60 Farrugia J. (Malta) «Men and Women Facing Martyrdom: Are They Depicted Differently in the Martyrial Texts of the First Centuries?» (comunicazione).

61 Bret F. (Lyon) «“Confide, filia, uiriliter age”. Les modules masculins de la *Vita Genouefae*» (comunicazione).

62 Piccaluga G. (Roma) «Racconti di creazione tra mondo classico, ebraismo e cristianesimo dei primi secoli» (relazione).

Доклад Р. Барчелони (Катанья, Италия) «Родовые роли и конфликты власти: Редегунда и епископы»⁶³ проанализировал эпоху VI в. во время царствования франкского короля Хлотаря I, его супруги королевы св. Редегунды и её отношения с церковной властью. Б. В. Веса (Клуж-Напока, Румыния) в своём сообщении: «Материнский образ Бога в ранней сирийской литературе и “порождающая” жизнь Церкви»⁶⁴ исследовала раннесирийскую традицию и особенности выражения в ней идеи Бога как порождающего материнского образа и жизни Церкви. Сообщение М. Мунарини (Падуя, Италия) «Ипатия: христиане и язычники в сравнении с проблемной женщиной»⁶⁵ познакомило нас с образом авторитетной женщины и связанных с этим проблем в христианстве и язычестве.

Финальная секция состояла из двух докладов: Ф. Бисконти (Рим, Италия) «Мужчины и женщины в раннехристианском иконографическом изображении: от искусства катакомб до образного мира христианской древности»⁶⁶ представил историю иконографического изображения мужчины и женщины в разных эпохах христианского искусства. В докладе Т. Сарделла (Катанья, Италия) «Целомудрие во власти: рождение родовой иерархии (Сирикий, Посл. к Имерию)»⁶⁷ анализируется послание папы Сирикия (384–399) к Гимерию, еп. Террагонскому, где впервые говорится о celibate как о единственно возможном образе жизни клириков.

Диакон Сергей Кожухов

63 *Barcellona R.* (Catania) «Ruoli di genere e conflitti di potere: Radeconda e i vescovi» (relazione).

64 *Vesa B. V.* (Cluj-Napoca) «The Maternal Imagery of God in the Early Syriac Literature and the “Generative” Life of the Church» (comunicazione).

65 *Munarini M.* (Padova) «Ipazia: cristiani e pagani a confronto con un femminile problematico» (comunicazione).

66 *Bisconti F.* (Roma) «Uomini e donne nell’immaginario iconografico paleocristiano: dall’arte delle catacombe al repertorio figurativo dell’*orbis christianus antiquus*» (relazione).

67 *Sardella T.* (Catania) «La castità al potere: nascita di una gerarchia di genere (Siricio, Ep. a Imerio)» (relazione).

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (6) • 2020

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

А. О. Солдаткина

Корректор

Е. В. Ткачёв

Макет и вёрстка

диакон Николай Ежихин

Издательство Московской духовной академии

141312, г. Сергиев Посад,

Троице-Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 16,5

Подписано в печать 25.06.2020

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»

www.yulis.ru • inform@yulis.ru

г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444

г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42