

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (14)
2022



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2022

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 2 (14)
2022



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2022



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р22-213-0288

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. — № 2 (14). — 306 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, 2022
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2022
© Кожухов С. А., 2022

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия

старший преподаватель кафедры библеистики

Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, доцент, заве-
дующий кафедрой богословия Московской духовной академии

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

Игумен Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафе-
дры филологии Московской духовной академии

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

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

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской ду-
ховной академии

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Deputy editors: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

- 13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- 15 **Бахрэй**
История галла / критическое издание, перевод и комментарий Е. В. Гусарой
- 57 **Ориген**
Беседы III и IV на Пс. 36. Часть 2 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт
- 106 **М. Куске, И. Тёдт**
Послесловие издателей к книге Д. Бонхёффера «Nachfolge» / перевод с немецкого языка и комментарии Д. Н. Лебедева

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патрология

- 128 **Олег Николаевич Ноговицин**
Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2

Экзегеза в истории

- 147 **Мария Равильевна Ненарокова**
Символика корабля в средневековом богословии Западной Европы (II–IX вв.)

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

- 170 **Александр Валериевич Тамразов**
Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание
- 184 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Журнал «Aposcrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes». Библиографический обзор. Часть 2: 1992–1993
- 200 **Вадим Валентинович Серов**
Журнал церковной истории. Том 71 (2020), выпуски 2 и 3: обзор материалов

НОВЫЕ КНИГИ

- 229 **Диакон Николай Шаблевский**
Новые выпуски серии «Вклад в библейские экзегезу и богословие»
(Contributions to Biblical Exegesis & Theology) за 2021–2022 гг.

РЕЦЕНЗИИ

- 235 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на издание: Aramaic Studies. Vol. 16. Leiden: Brill, 2018. 299 p.
ISSN 1477-8351
- 254 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Рецензия на издание: Шевцов И., *протодиак*. Писания пророков
Исаии и Иеремии: учебное пособие. М.: Изд. ПСТГУ, 2021. 180 с.
ISBN 978-5-7429-1342-9
- 261 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Рецензия на издание: Десницкий А. Библия: что было «на самом деле»? М.:
Альпина нон-фикшн, 2022. (Танах/Ветхий Завет). 300 с. ISBN 978-5-00139-489-1

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ

- 272 **Диакон Сергей Кожухов**
Международная конференция «Христианский Восток: взаимодействие
с другими культурами»
- 290 **Артема Тарасович Шелест**
Ежегодная научно-богословская конференция «Экзегетика и герменевтика
Священного Писания» на кафедре библеистики МДА

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Bahrey**

History of the Galla. Critical Edition, Translation and Commentary
by Ekaterina V. Gusarova

57 **Origen**

Homilies III and IV on Psalm 36. Part 2. Translation from Ancient Greek,
Introduction and Commentaries by Anna Grünert

106 **M. Kuske, I. Tödt**

An Afterword by Publishers of 'Nachfolge' (Discipleship), a Book by D. Bonhoeffer.
Translation from German and Commentaries by Dmitriy N. Lebedev

RESEARCHES

Patrology and Byzantine studies

128 **Oleg N. Nogovitsin**

The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common
Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea
and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries.
Part 2

Exegesis in history

147 **Maria R. Nenarokova**

Ship Symbolism in Medieval Theology of Western Europe (II–IX Centuries)

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

170 **Alexander V. Tamrazov**

Simon the Persecuted and his «Book on the Union»: A Review of the Manuscript
Heritage. Notes Preceding the Critical Edition

184 **Ilia S. Vevjurko**

Journal «Apocrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes».
Bibliographical Review. Part 2: 1992–1993

200 **Vadim V. Serov**

The Journal of Ecclesiastical History. Bibliographical Review. Part 2: Vol. 71. Issues 2–3. April – July 2020. 159+142 pp.

NEW BOOKS

229 **Deacon Nicholay Shablevsky**

New Issues of the Contributions to Biblical Exegesis & Theology Series 2021–2022

REVIEWS

235 **Deacon Nicholay Shablevsky**

Review of: Aramaic Studies. Vol. 16. Leiden: Brill, 2018. 299 p. ISSN 1477-8351

254 **Aleksey S. Kashkin**

Review of: *Shevtsov I., protodiak*. Pisaniya prorokov Isaii i Iyeremii: uchebnoye posobiye. [The Scriptures of the Prophets Isaiah and Jeremiah: A Study Guide]. Moscow: Publishing House of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities, 2021. 180 p. (In Russian). ISBN 978-5-7429-1342-9

261 **Aleksey S. Kashkin**

Review of: *Desnitskiy A.* Bibliya: chto bylo «na samom dele»? [The Bible: What was «Really»?] Moscow: Alpina non-fiction, 2022. 300 p. (Tanakh / Old Testament). (In Russian). ISBN 978-5-00139-489-1

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

272 **Deacon Sergiy Kozhukhov**

International Conference «Christian East: Interaction with Other Cultures»

290 **Artema T. Shelest**

Annual Scientific and Theological Conference «Exegesis and Hermeneutics of the Holy Scriptures» at the Department of Biblical Studies at the Moscow Theological Academy

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. 1993–. № 1–.
- БХД Библия и христианская древность. Сергиев Посад: МДА, 2019–. № 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N. Y.); Boston (Mass.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- BHG Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani], 3^e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, ³1957. Т. 1–3. (Subsidia hagiographica; vol. 8a, b, c); *Halkin F.* Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (Subsidia hagiographica; vol. 65).
- BHL Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis / éd. par la Société des Bollandistes. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1898–1901. (Subsidia hagiographica; vol. 6); Novum supplementum / édité par H. Fros. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986. (Subsidia Hagiographica; vol. 70).
- CCSA Corpus christianorum. Series apocryphorum / Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne. Turnhout: Brepols, 1983–. Vol. 1–.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- CPG Clavis partum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Berlin: Akademie Verlag; W. de Gruyter, 1891–. Bd. 1–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.P. Migne. Parisiis: J.P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1844–1864. Т. 1–225.
- PTS Patristische Texte und Studien. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 1963–. Bd. 1–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

БАХРЭЙ

ИСТОРИЯ ГАЛЛА

КРИТИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ, ПЕРЕВОД
И КОММЕНТАРИЙ

Екатерина Валентиновна Гусарова

кандидат исторических наук
научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока
Института восточных рукописей РАН
библиотекарь 1 категории сектора Восточных фондов ОР РНБ
доцент Департамента востоковедения и африканистики НИУ ВШЭ
(Санкт-Петербург)
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
ekater-ina@mail.ru

Для цитирования: *Бахрэй. История галла / критическое издание, перевод и комментарий Е. В. Гусарой // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 15–56. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.001*

Аннотация

УДК 82`282 (811.411.42) (94 (41/99))

Настоящая публикация представляет новое более полное критическое издание текста сочинения эфиопского монаха Бахрэя, названное им «История галла» (Zena-hu lä-galla). Это старейшее из произведений, которые составляют корпус литературы, посвящённый народу оромо. Это сочинение на языке геэз представляет собой уникальный источник по истории, этнографии и географии расселения кушитоязычного народа оромо (галла — в эфиопской христианской традиции), который на протяжении уже более четырёх столетий проживает на обширных территориях Африканского Рога. В отличие от предыдущих изданий, нами был использован ранее не известный четвёртый список этого произведения.

Ключевые слова: оромо, галласы, Бахрэй, история Эфиопии, эфиопская монархия, массовая миграция.

Bahrey. History of the Galla

Critical Edition, Translation and Commentary

Ekaterina V. Gusarova

PhD in Historical Sciences

Research Fellow at the Department of the Near and Middle East

at the Institute of Oriental Manuscripts at the Russian Academy of Sciences

Librarian of the 1st category of the Sector of the Eastern Funds

at the Manuscripts Department at the National Library of Russia

Associate Professor at the Department of Oriental and African Studies

at the National Research University Higher School of Economics (Saint Petersburg)

18 Palace Embankment, Saint Petersburg 191186, Russia

ekaterina@mail.ru

For citation: "Bahrey. History of the Galla". Critical Edition, Translation and Commentary by Ekaterina V. Gusarova. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (14), 2022, pp. 15–56 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.001

Abstract. This publication presents a new, more complete critical edition of the text of the work of the Ethiopian monk Bahrey, which he called «The History of the Galla» (Zena-hu lä-galla). This is the oldest of the works that make up the body of literature dedicated to the Oromo people. This essay in the Geez language is a unique source on the history, ethnography and geography of the settlement of the Cushitic-speaking Oromo people (Galla – in the Ethiopian Christian tradition), who have been living in the vast territories of the Horn of Africa for more than four centuries. Unlike previous editions, we used the previously unknown fourth list of this work.

Keywords: Oromo, Gallas, Bahrei, Ethiopian history, Ethiopian monarchy, mass migration.

Введение

Народ оромо¹ и история его появления и расселения по территории христианской Эфиопии между концом XVI и первой половиной XVII в. оставили значительный след в эфиопской литературной традиции. Миграция этих воинственных племён, исповедовавших на тот момент собственные народные верования, на территорию Африканского Рога дала толчок к появлению свода литературных памятников², посвящённых так называемым галла или галласам (этноним, которым христианские авторы в то время пренебрежительно называли представителей многочисленных племён народа оромо).

Этнические оромо, представители кушитской ветви афразийской языковой семьи³, обладающие чёткой культурной идентичностью, в настоящее время составляют около половины населения Эфиопии. Сегодня большая часть оромо исповедует ислам и проживает в Эфиопии и северной Кении. Их происхождение неясно. Известно, что оромо пришли на Эфиопское нагорье с юга или юго-запада. Их неконтролируемая естественная миграция выпала на правление эфиопского царя Лебна Денгеля (1508–1540), ознаменованное кровопролитными войнами с мусульманскими джихалистами имама султаната Адалъ Ахмада Граня⁵. Изначально племена оромо сеяли хаос и разрушение, но затем осели на занятых ими землях, на которых в основном проживают и по сей день.

- 1 См. наиболее полную и лаконичную информацию по истории народа оромо в: *Ezekiel Gebissa. Oromo History* // *Encyclopaedia Aethiopica* / ed. S. Uhlig in cooperation with A. Bausi. Wiesbaden, 2010. Vol. 4. P. 61–64.
- 2 Со временем в Эфиопии появился ряд сочинений, так или иначе посвящённых оромо. Этим сочинениям присуща общая тематика, которая позволяет объединить их в свод литературных памятников. Информация, содержащаяся в этих произведениях эфиопской литературы, зачастую носит легендарный характер и содержит массу противоречивых данных. Тем не менее такого рода сочинения являются, за редким исключением, единственным источником информации о прошлом народа оромо.
- 3 Впрочем, большинство оромо интегрировались в новое эфиопское общество и владеет, по крайней мере в качестве второго языка (а иногда и в качестве основного), амхарским и другими распространёнными в общественной жизни языками.
- 4 Султанат на юго-восточных границах Эфиопии, существовал приблизительно с XII по XVI в. Имел выходы к Красному морю и Аденскому заливу. Хотя, по легенде, этот султанат основали потомки арабов – участников первой хиджиры, фактически его население было представлено афарцами и сомали.
- 5 Ахмад б. Ибрагим ал-Гази по прозвищу Грань (левша) в первой половине XVI в. (до своей гибели в феврале 1542 г.) вёл священную войну против эфиопских христиан.

Причина того, что в рамках эфиопской христианской традиции возникли сочинения, посвящённые чужому народу, состояла, судя по всему, в потребности коренного населения Эфиопии и его правителей каким-то образом обосновать победоносное продвижение чужаков в глубь территории Эфиопского государства, так или иначе обладавшего более или менее регулярной армией и гражданским бюрократическим аппаратом, и найти причины поражения христиан. Эфиопские христиане, несомненно, считавшие себя более развитым и цивилизованным народом, оказались уязвимыми перед лицом неконтролируемой миграции племён, как тогда казалось, неразвитых дикарей. Успешное продвижение оромо по стране и неспособность царского войска остановить их казались современникам чем-то невероятным и, конечно, произошедшем не без участия Провидения Божия. Кроме того, это нашествие ещё более усугубило и без того нестабильную политическую ситуацию в стране⁶.

Рассматриваемый литературный корпус, частью которого по праву считается «История галла», является едва ли не единственным источником исторической, этнографической, социальной и даже географической информации, относящейся к народу оромо⁷. Отметим, что второстепенные источники об этом народе составлялись не только на эфиопских⁸, но и на европейских языках⁹, а их особое значение заключается также

- 6 Эфиопию, в которой периодически наблюдались центробежные тенденции среди духовенства, знатных вельмож и феодалов, в значительной степени ослабила война с мусульманами Адаля. В дополнение к этому начались постоянные набеги неизвестных племён, приверженцев традиционных верований, появившихся на территории христианской Эфиопии.
- 7 Эти источники информации ничтожны по сравнению, например, с обширными сводами царской историографии. Тем не менее они имеют большую ценность для истории народа, не обладавшего собственной письменной традицией.
- 8 Основная масса текстов составлялась на геэзе. Среди них есть и амхарские версии (см.: *Lusini G. Tradizioni amariche sulle origini degli Oromo // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. 1993. Vol. 53. P. 267–277*). В этом контексте стоит упомянуть бумажную рукопись **EMML 1610** (*Getatchew Haile, Macomber W. F. A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Library, Collegeville. Vol. V. Collegeville (Minn.), 1981. P. 116–117*) из частной библиотеки Аддис-Абебы (скорее всего, переписана в XX в.). На fol. 3–37 этой рукописи записан амхарский перевод отрывка из «Истории» Бахрэя, а также исторические предания, которые можно хронологически отнести к периоду правления императора Сисиния (1607–1632). В рукопись входит текст из «Книги истории галла» (fol. 13^v–17^v) и (на fol. 27^v–29) — описание правления императора Сарца Денгеля (1563–1597).
- 9 См.: *D'Abbadie A. Géographie de l'Éthiopie: ce que j'ai entendu, faisant suite à ce que j'ai vu, Paris, 1890; Beckingham C. F., Huntingford G. W. B. Some Records of Ethiopia 1593–1646: Being Extracts from the History of High Ethiopia or Abassia by Manoel Almeida Together with Bahrey's History of the Galla. Nendeln, 1954. P. 133–139.*

и в том, что они показывают, как изменялось отношение христианского населения Эфиопии к оромо с течением времени¹⁰.

Тексты этого корпуса литературы условно делятся на самостоятельные произведения, например, рассматриваемая нами «История галла», и фрагменты, которые являются частью различных исторических компиляций, например, обширный свод «Истории Эфиопии» (Yä-'itəuṛuṛa tarik). Общей чертой этих работ является тот факт, что оромо в них представлены негативно, как жестокие и агрессивные дикари, посланные Господом на Эфиопию за грехи эфиопских христиан.

Отметим, что автор «Истории галла» прекрасно понимал реальную ситуацию в стране, был хорошо знаком с обычаями оромо, их социальной структурой и ритуальными практиками. Это явствует из содержания его работы, её структуры и очевидной объективности автора в его суждениях. Бахрэй был придворным духовником и свидетелем нашествия этих племён, от которых пострадал лично¹¹.

«История галла» органично разделена на двадцать глав, каждая из которых посвящена отдельной теме в контексте миграции оромо и реакции на неё со стороны жителей Эфиопии. Бахрэй кратко повествует о появлении оромо, перечисляет их имена, этнонимы, поясняет структуру многочисленных племён, особенности их образа жизни и пр. Более того, он описывает маршруты их миграции и дальнейшего распространения по территории страны.

Несколько слов об истории изучения «Истории галла». Это сочинение не раз привлекало внимание исследователей (историков, филологов и этнографов) как в России, так и за её пределами. В отечественной традиции народу оромо посвящено несколько научных публикаций этнографа К. П. Калиновской, которая в своей работе использовала материал «Истории галла»¹².

Перевод работы Бахрэя на русский язык был выполнен С. Б. Чернецовым и издавался дважды. Первый раз — с обширным историко-этнографическим исследованием, принадлежащим в основном В. М. Мисюгину¹³. Второй раз он был опубликован в рамках обширного проекта

10 См. об этом: *Lusini G. Documents on the History of the Oromo // Proceedings of the 11th International Conference of Ethiopian Studies. Vol. I. Addis Ababa, 1994. P. 641–647; Lusini G. Documenti per la storia degli Oromo // Egitto e Vicino Oriente. 1991–1992. Vol. 14. P. 163–169.*

11 См. об этом главу 2 «Истории галла».

12 *Калиновская К. П. Возрастные группы народов Восточной Африки: структура и функции. М., 1976.*

13 *Мисюгин В. М., Чернецов С. Б. «История галла» как этноисторический источник // Африканский этнографический сборник. 1978. Вып. XI. (Труды Института этнографии; т. CV). С. 151–192;*

С. Б. Чернецова по изучению и переводу эфиопских хроник¹⁴. В данном случае автор взяла за основу издание текста «Истории галла», выполненное в 1907 г. итальянским исследователем И. Гвиди¹⁵.

В отличие от предыдущих изданий¹⁶, основанных на одном, двух и трёх рукописных копиях произведения, сегодня в нашем распоряжении имеются четыре списка этого текста. Из них только два содержат полный текст сочинения. Первый — **Orient. 534**, fol. 1–3 (далее по тексту — **L**)¹⁷ — входит в состав рукописи из собрания Британского музея (Лондон)¹⁸. На его основании в 1893 г. А. В. Шлейхером было подготовлено первое издание текста «Истории» Бахрэя¹⁹. Эта рукопись, сохранившая оригинальный переплёт, записана мелким неаккуратным почерком без разделения на столбцы. Местами в тексте имеются пропуски, предназначенные для добавления глав и их номеров красными чернилами, которые, однако, не были вписаны²⁰.

Второй список происходит из собрания Австрийской национальной библиотеки — **Wien, Hofbibliothek 21**, fol. 1^v–2^v, 103–104, 86^v–88^v (далее по тексту — **W**)²¹. Текст в нём написан крупным почерком и разделён на два столбца. В данной рукописи присутствует разделение сочинения на главы и своеобразная пунктуация (разделители из 7 и 9 точек). Текст «Истории» Бахрэя был записан в этой рукописи на оставленных чистыми листах; следовательно, его части разбросаны по кодексу (впрочем, восстановление правильного порядка отрывков не составляет труда). На fol. 103 текст начинается с середины первого столбца, первая часть которого занята другим текстом, отделённым от «Истории галла» двумя линиями точек-разделителей. Этот список был использован

14 Эфиопские хроники XVI–XVII веков / введ. и закл., пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. М., 1984. С. 139–152.

15 *Guidi I. Historia gentis Galla // CSCO. 20. [Scr. Aeth. 3]. P. 221–231.*

16 *Schleicher A. W. Geschichte der Galla. Text und Übersetzung. Berlin, 1893; Guidi I. Historia gentis Galla // CSCO. 20. [Scr. Aeth. 3]. P. 221–231 (оригинальный текст); CSCO. 21. [Scr. Aeth. 4]. P. 195–208 (перевод); Getatchew Haile. Yeabba Bahriy Dirsetoch. Collegeville (Minn.), 2002. Отметим, что Гетатчеу Хайле снабдил «Историю галла» английским и амхарским переводами.*

17 *Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1847. London, 1877. P. 84.*

18 Ныне — Британской библиотеки.

19 *Schleicher A. W. Geschichte der Galla. Text und Übersetzung. S. 6–42.*

20 Происходило это чаще всего тогда, когда на момент переписки рукописи в распоряжении писцов не было красных чернил.

21 *Rhodokanakis N. Die aethiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Sitzb. D. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Philol.-Hist. Kl. Wien, 1906. S. 69.*

Э. Литтманом для сопоставления с текстом, изданным А. В. Шлейхером²². На основе этих двух рукописей в 1907 г. И. Гвиди подготовил новое издание текста²³. Список **L** был выбран им в качестве основного для данного издания, снабжённого указанием разночтений с **W**.

Позднее были обнаружены ещё две рукописи, частично содержащие «Историю» Бахрэя. Обе они входят в состав восточного фонда Государственной библиотеки в Берлине. Первая — **Or. Fol. 4096**, fol. 2–4, (далее по тексту — **B**)²⁴, переписанная в XX в., которая включает первые пятнадцать глав сочинения²⁵. Текст в ней записан в два столбца хорошим ровным почерком. Он открывается введением на амхарском языке, в котором переписчик рассказывает, как он нашёл текст «Истории галла» вместе с «Хроникой царя Сисиния» и скопировал его. Затем переписчик переходит к первой главе сочинения Бахрэя. Первая глава воспроизводит текст списков **L** и **W** только в первых строках, а затем прерывается коротким интерполированным абзацем. После этого **B** возвращается к стандартному тексту «Истории галла». Разделение на главы отсутствует, иногда места для их указания и нумерации оставляются пустыми (впрочем, непоследовательно). Рукопись **B** обрывается в конце главы 15, за которой следует переработка главы 19 и начало главы 20 на амхарском языке.

Последний список — **Or. quart. 996**, fol. 164–165, переписанный в XVII в. (далее по тексту — **S**)²⁶, содержит конец «Истории галла». Текст написан аккуратно в два столбца, на последней странице — в один столбец (не считая четырёх строк постороннего текста в верхнем правом углу листа). В рукописи представлены только последняя часть главы 18 и главы 19 и 20. Список не разделён на главы, а место для заголовков оставлено для главы 20 (но не для главы 19).

Текст из списка **S** ранее не рассматривался исследователями. Несмотря на его неполноту, текстологический анализ позволяет нам

22 Litmann E. Zu A. W. Schleicher's Geschichte der Galla // Zeitschrift für Assyriologie. 1896. Bd. 11. S. 389–400.

23 Guidi I. Historia gentis Galla // CSCO. 20. [Scr. Aeth. 3]. P. 221–231.

24 Hammerschmidt E., Six V. Äthiopischen Handschriften 1: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. Wiesbaden, 1983. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. XX/4). S. 305.

25 Копии были любезно предоставлены нам профессором Восточного института («L'Orientale») Университета города Неаполь (Италия) Дж. Лузини во время бытности автора этих строк студентом упомянутого института.

26 Hammerschmidt E., Six V. Äthiopischen Handschriften 1: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. XX/4). S. 116.

попытаться реконструировать *stemma codicum* рукописей «Истории галла» на основании разночтений, обнаруженных в списках, и в этом свете осуществить более корректное издание текста этого сочинения.

На основе анализа разночтений, которые указывают на общее происхождение списков (от одного протографа) или позволяют разделить их на параллельные ветви (восходящие к общему архетипу), удалось условно восстановить историю переписки текста в четырёх обнаруженных нами рукописях «Истории галла». Несмотря на ограниченность объёма текста списка **S**, закраившиеся в него ошибки позволяют сделать определённые выводы. Основываясь, в частности, на филологических наблюдениях, сделанных Дж. Лузини²⁷, списки **L**, **W** и **B**, судя по всему, происходят от общего протографа, а список **S** стоит обособленно и, несомненно, был переписан с другого протографа²⁸.

Для удобства работы с текстом и его переводом нами было принято решение разделить его на приблизительно равные по объёму параграфы (§ 1–36). При этом в эфиопском тексте, в связи с особенностями эфиопских шрифтов, примечания также делятся на параграфы и размещаются постранично под текстом. Внутри каждого параграфа примечания отмечены буквами латинского алфавита. В примечаниях к эфиопскому тексту даны все разночтения с указанием на соответствующую рукопись и другие особенности переписки.

Что касается выбора написания в основном тексте тех или иных слов, содержащих знаки эфиопского алфасиллабария, которые уже не различались по произношению в разговорном языке и свободно взаимозаменялись на письме, то нами выбиралась форма, приведённая в словаре А. Дилмана²⁹, который был нами выбран как наиболее авторитетное издание.

В ходе работы мы приняли следующие сокращения шифров рукописей, которые, для удобства читателя и с целью экономии пространства, были обозначены заглавными буквами латинского алфавита:

L	London, Orient. 534
W	Wien, Hofbibliothek 21
B	Berlin, Staatsbibliothek. Or. fol. 4096
S	Berlin, Staatsbibliothek. Or. quart. 996

27 *Lusini G.* Documenti per la storia degli Oromo // Egitto e Vicino Oriente. 1991–1992. Vol. 14. P. 163–169.

28 См. подробнее в: *Гусарова Е. В.* Новый список «Истории галла» эфиопского монаха Бахрэя: текстологические особенности рукописной передачи памятника // Христианский Восток. Новая серия. Т. 9 (XV). СПб., 2020. С. 278–280.

29 *Dillman A.* Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino. Osnabruck, 1970.

- [комментарий к тексту отсюда и до знака примечания
- [] слова и выражения, отсутствующие в оригинале, но необходимые для адекватного понимания текста
- () пояснение переводчика
- [...] это примечание относится к отрезку текста от квадратной скобки до знака примечания
- В:** в рукописи **В**
- § обозначает номер раздела в оригинальном тексте
- курсив* эфиопские термины

О переводе

Как мы уже сказали, за основу нами был взят перевод «Истории галла» (у автора — галласов) С. Б. Чернецова, выполненный на основе издания текста этого сочинения И. Гвиди³⁰ и опубликованный им в 1984 г. (Эфиопские хроники XVI–XVII веков / введ., закл., пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. М., 1984. С. 139–152 (перевод с. 140–148)). Нами были внесены незначительные исправления, в частности формальные (например, слово «бог», употребляемое в духе советского научного стиля, исправлено на «Господь», соответствующее геэзскому тексту), а также исходящие из соответствующих разночтений в списках текста. Перевод дополнен разночтениями в личных именах, этнонимах, топонимах и пр., а также в том случае, когда они отражаются на смысле повествования, и снабжён более подробным (в свете вышедшей с 1984 г. по настоящее время научной литературы) научным комментарием (включённым здесь наравне с комментарием С. Б. Чернецова³¹). Комментарий указан в постраничных примечаниях со сквозной нумерацией.

Для передачи личных имён, топонимов, этнонимов, эфиопских терминов и пр. в переводе используется облегчённая кириллическая транслитерация, принятая в отечественной научной традиции. Что касается некоторых личных имён и этнонимов оромо, которые в большом количестве встречаются в тексте, то читателю не всегда ясно, имя это или название племени. В данном случае выбор написания с заглавной или прописной буквы делался на основе общего смысла повествования. И автор этих строк не претендует на беспорочность подобного выбора.

30 Guidi I. Historia gentis Galla // CSCO. 20. [Scr. Aeth. 3]. P. 221–231.

31 Который, впрочем, легко идентифицировать, обратившись к соответствующему изданию 1984 г., которое не представляет собой библиографической редкости.

ዜናሁ፡ ለጋላ።

- 1 | ወጠንኩ፡ እጽሕፍ፡ ዜናሁ፡ ለጋላ፡ ከመ፡ አእምሮ፡ ጐልቄ፡ ነገዱ፡ W1v,
ወግብረ፡ ትጋሁ፡ ለቀቲለ፡ ነፍሳት፡ ወተአንስሶተ፡ ግእዙ። ወለእመቦ፡ L1r
ዘይብለኒ፡ ለምንት፡ ጸሐፊ፡ ዜናሁ፡ ለእኩይ፡ ከመ፡ ዜና፡ ሠናያን። አገብእ፡
ሎቱ፡ ተሰጥዎ፡ ወእብሎ፡ ጎሥሥ፡ ውስተ፡ መጻሕፍት፡ ወትርአይ፡ ከመ፡
5 ተጽሕፈ፡ ዜናሁ፡ ለመሐመድ፡ ወዜና፡ ነገሥቶሙ፡ ለተንበላት፡ እንዘ፡ ፀር፡
ለነ፡ እሙንቱ፡ በሃይማኖት። ወጊዮርጊስኒ፡ ወልደ፡ አሚድ፡ ጸሐፊ፡
ዜናሆሙ፡ ለነገሥተ፡ አጀም፡ ዝንጉዓን፡ ዘውእቶሙ፡ እለ፡ አፍሪዶን፡
ወካልአኒሆሙ፡ ነገሥተ፡ ፋርስ፡ ወይሰምይዎሙ፡ በዝንቱ፡ ዘመን፡ ሶፊ።
2 ክፍል፡ ፩። | ይቤ፡ በዓለ፡ መጽሐፍ፡ ጋላሰ፡ ወፅኦ፡ እምዕራብ፡ B2r
ወአደወ፡ እምፈለገ፡ ብሔሩ፡ ዘይብልዎ፡ ገለና፡ ጎበ፡ ጽንፈ፡ ባሊ፡ በመዋዕለ፡
ሐፂ፡ ወናግ፡ ሰገድ። ወክልኤቱ፡ ነገድ፡ ውእቱ፡ ዘይሰመዩ፡ በረይቱማ፡
ወቦረን። ወወለደ፡ በረይቱማ፡ ስድስተ፡ ውሉደ፡ በኩሩ፡ ይሰመይ፡ ከረዩ፡
5 ወዳግም፡ መረዋ፡ ወሣልስ፡ ኢቱ፡ ወራብዕ፡ አከቹ፡ ወኃምስ፡ ወረንጢሻ፡
ወሳድስ፡ ሁምበና፡ ወለቦረን፡ ይሰመይ፡ አቡሆሙ፡ ሰጺራ፡ ወሰጺራ፡
ወለዶ፡ ለዳጩ፡ ወዳጩ፡ ወለዶ፡ ለመጫ፡ ወመጫ፡ ወለዶሙ፡ ለዳአሌ፡

WL 2,1 a ይቤ፡ inc. B

1,1 እጽሕፍ፡] እጽሕፍ፡ W | ጐልቄ፡] ጐልቄ፡ W 2 ወተአንስሶተ፡] ወተአንሱሶተ፡
W | ግእዙ።] ግዕዙ፡ W 3 ለምንት፡] ለምንተ፡ W
2,1 ክፍል፡ ፩።] om. L | ይቤ፡-እምዕራብ፡] illeg. B 2 እምፈለገ፡ ብሔሩ፡] illeg.
B | ገለና፡-ጽንፈ፡] illeg. B | ገለና፡] ገላና፡ W 3 ሐፂ፡] ሐፂ፡ WB
3/5,13 ወክልኤቱ፡-አፍሬ።] ወኮኑ፡ ፻ ወ ፪፡ ነገድ፡ ውእቱ፡ ዘይሰመዩ፡ <illeg.> ወሳድስ፡
ሁብና፡ ወቦረንሂ፡ ወለደ፡ ፲ ወ ፩፡ ውሉደ፡ በኩሩ፡ ዳጩ፡ ወዳግሞ፡ ጅሌ፡ ወሣልስ፡ ኮኖ።
ወራብዕ፡ በቾ። እሉ፡ ይሰመዩ፡ ቱለማ፡ ኃምስ፡ ከ ካ ኮ። ሣድስ፡ ወቦ። ወሳብዕ፡ ሉባ። አሉ፡
<illeg.> B 6 ወለቦረን፡] ለቦረን፡ L

История Галла

§ 1. Начал я писать историю галласов, чтобы показать число их племён, и дела их, направленные на душегубство, и скотские их обычаи. И если найдётся такой, который скажет мне: «Зачем написал историю дурных, подобно истории хороших?» — то я отвечу ему и скажу: «Ищи в книгах и увидишь, что написана история Мухаммеда и история царей мусульманских, которые враги нам по вере. И Георгий, сын Амида³², написал историю царей Персии беспечных, то бишь Феридуна³³ и других персидских царей, что назывались в те времена Сефидами»³⁴.

W1^r; L1

§ 2. Глава 1. Говорит автор этой книги: галласы вышли с запада и перешли от реки своей страны, называемой Галана³⁵, к пределам Бали³⁶ во времена государя Ванаг Сагада³⁷...ⁱ То были два племени, называемые барайтума и боран. И родил Барайтума шестерых сыновей: первенца звали Карайу, второго — Марава, третьего — Иту, четвёртого — Акачу, пятого — Варантиша, шестого — Хумбана. И отца боранⁱⁱ звали

B2

i В: далее так воспроизводит первую главу: «И были сто и два племени. И именовались они «нечитаемо» и шестой — Хубана. А Боран же родил одиннадцать детей: первенца Дача, второго — Джэле, третьего — Коно, четвёртого — Бачо. И зовутся они тулама. Пятый... шестой Вабо, седьмой Луба. Эти... «нечитаемо»» ii L: баран

32 Имеется в виду Джирджис ал-Макин б. ал-Амид (1206–1273), арабо-христианский историк, сочинения которого прочно вошли в эфиопскую литературную традицию. Он составил большую историческую компиляцию «Благословенное собрание», которая носит характер хронографического свода и состоит из двух частей: истории человечества от ветхозаветного Адама до византийского императора Ираклия (610–641) и истории халифов, доведённой до 1260 г. Эфиопы были знакомы с этой своеобразной христианской «всеобщей историей»; существует эфиопский перевод этого произведения, который, в частности, входит в состав рукописи **Orient. 814** из собрания Британского музея (см. в каталоге: *Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1847. London, 1877. P. 293*).

33 Траэтаон, мифологический царь из династии Пишдадидов.

34 Имеется в виду обширный хронографический свод Джирджиса ал-Макина б. ал-Амида, называемый в Эфиопии по имени автора (на эфиопский манер произношения его имени) Гийоргис Вольдэ Амид. Это сочинение было переведено на язык геэз с арабского в XVI в.

35 На языке оромо — «река». Вероятно, имеется в виду река Ганале Дория, или Генале, близ границы с Сомали.

36 Должно быть, имеется в виду Бале, историческое мусульманское государственное образование и обширный административный регион на юге современной Эфиопии.

37 Лебна Дэнгэл (1508–1540).

ወለጂዳ። ወክልኤሆሙ፡ አኅው፡ ወለዱ፡ ብዙኃን፡ አንጋደ፡ ዘውእቶሙ፡ ውሉደ፡ ደአሌ፡ ሆኑ፡ ወዳግም፡ ጭሌ፡ ወሣልስ፡ አቦ፡ ወራብዕ፡ ሱባ።

3 ወጂዳ፡ ወለዶሙ፡ ለሐካኮ፡ በኩሩ፡ ወለጉድሩ፡ ካልኡ፡ ወለሊበን፡ ሣልሱ። ወካዕበ፡ ወለዶሙ፡ ዳጩ፡ ለዳጭ፡ ወስመዮ፡ በስመ፡ ዚአሁ። ወለኮኖ፡ ወለበቾ፡ ወለጅሌ። ወእሉሂ፡ ወለዱ፡ አንጋደ፡ ብዙኃን፡ ወዝውእቱ፡ አስማቲሆሙ፡ ለደቂቀ፡ በቾ፡ ዑሩ፡ ወኢሉ። | ወደቂቀ፡ ዳጭ፡ ሶዶ፡ አቦ፡ ጋላን። ወውሉደ፡ ኮኖ፡ ሰቅሰቅ፡ ሊበን፡ ወውሉደ፡ ጅሌ፡ ኤላ፡ አቦ፡ ወልኢስ፡ እሉ፡ ኩሎሙ፡ ይሰመዩ፡ ቱለማ፡ እስመ፡ ብዙኃን፡ እሙንቱ።

W2r

4 ወኮኑ፡ ይጸብኡ፡ ኅቡረ፡ ወእምድኅረ፡ ጉንዱይ፡ መዋዕል፡ ተጋእዙ፡ ወተፈልጡ፡ በበይናቲሆሙ፡ በከመ፡ ተፈልጡ፡ አብርሃም፡ ወሎጥ፡ ሶበ፡ በዝኅ፡ እንስሳሆሙ፡ እስከ፡ ተበሀሉ፡ ንትፈለጥ፡ እመ፡ አኮ፡ አንተ፡ የማነ፡ ወአነ፡ ፀጋመ። ወእመ፡ አኮ፡ አነ፡ የማነ፡ ወአንተ፡ ፀጋመ፡ ወኮነ፡ በከመ፡ ኮነ፡ ወካዕበ፡ ነገደ፡ ደአሌ፡ ክልኤቱ፡ ዘውእቶሙ፡ ጭሌ፡ ወሆኑ፡ ወዓዲ፡ ክልኤሆሙ፡ ነገደ፡ ጅዳ፡ ሊበን፡ ወጉድሩ፡ ተፈልጡ፡ እምእጋዊሆሙ፡ ወተሰነአዉ፡ ወተሰምዮ፡ አፍሬ፡ በዘመነ፡ ሉባ፡ ዘይሰምዮ፡ ቦረን፡ አምቢሳ፡ ወበርቱማ፡ ይሰምዮ፡ ሮባሌ።

5 ወካእበ፡ ተሰነአዉ፡ ሐካኮ፡ ወልደ፡ ጅዳ፡ ወደቂቀ፡ ደአሌ፡ አቦ፡ ወሱባ፡ ወተሰምዮ፡ ሰደቻ፡ በዘመነ፡ ሉባ፡ ዘይሰመይ፡ ቢርመጄ፡ ወእሉሂ፡ ወለዱ፡ ብዙኃን፡ አንጋደ፡ ወዝአስማቲሆሙ፡ ውሉደ፡ ጭሌ፡ ገላም፡ ወቦ። ወውሉደ፡ ሆኑ፡ ኪረሞ፡ እሙሩ፡ ጂዳ፡ ወዉሉደ፡ ሊበን፡ ዋሊሶ፡ ኩታዌ፡ አምዬ፡ ወውሉደ፡ ጉድሩ፡ ሲርባ፡ መሎል፡ ጨረቃ፡ ወነገደ፡ ሐካኮ፡ አቦ፡ ሐርሱ፡ ሊሙ፡ ወነገደ፡ ሱባ፡ ሐገለባቦ፡ ጨራ፡ ወነገደ፡ አቦ፡ ሰዮ፡ አቦኖ፡ ቱምኤ፡ ሌቃ፡ ወእሉ፡ ኩሎሙ፡ ሶበ፡ ተፋቀሩ፡ ይሰመዩ፡ መጫ፡ ወሶበ፡ ታጻልኡ፡ ይትበሀሉ፡ አፍሬ፡ ወሰደቻ፡ ወለእመ፡ ኩሎሙ፡ ኅብሩ፡ ምስለ፡ ቱለማ፡ ይሰመዩ፡ ሰጸራ። ወቦረንሂ፡ ወለደ፡ አሰርተ፡ ወክልኤተ፡ ደቂቀ፡ በኩሩ፡ ዳጩ፡ ወዳግም፡ ጅሌ፡ ወሣልስ፡ ኮኖ፡ ወራብእ፡ በቾ፡ እሉ፡ ይሰመዩ፡ ቱለማ፡ ኃምስ፡ ሆካኮ፡ ሳድስ፡ አቦ፡ ወሳብእ፡ ሱባ፡ እሉ፡ ይሰመዩ፡ ሰደቻ፡ ሳምን፡ ጭሌ፡ ታስዕ፡ ሊበን። | ወዓሥር፡ ጉድሩ፡ አሰርቱ፡ ወአሐዱ፡ ሆኑ፡ እሉ፡ ይሰመዩ፡ አፍሬ።

W2v

WLB

2,8 አኅው፡] አኃው፡ LW Guidi 9 አቦ፡] አቦ፡ W

3,1 ወለሊበን፡] ወለሊበን፡ W 2 ወስመዮ፡] ወስመዮሙ፡ L 3 ወዝውእቱ፡] ወዝ፡ ውእቱ፡ W 4 ለደቂቀ፡] ደቂቀ፡ W 5 ሊበን፡] ሊበን፡ W 6 ቱለማ፡] ቱለማ፡ W

4,4 ወአንተ፡] ወአነ፡ L 5 ደአሌ፡] ዳአሌ፡ W 6 ነገደ፡] ነገደ፡ L 7 ቦረን፡] በረን፡ L | አምቢሳ፡] አምቢሳ፡ L

5,1 ጅዳ፡] ጂዳ፡ W 3 ወዝአስማቲሆሙ፡] ወዝአማቲሆሙ፡ W | ወቦ፡] አቦ፡ W

5 ሐካኮ፡] ሆካኮ፡ W, ሐካኮ፡ L 9 ወቦረንሂ፡] ወቦረን፡ሂ፡ W | ወለደ፡] ወልደ፡ L

11 ቱለማ፡] ትሉማ፡ W

Сапира. И Сапира родил Дачу, а Дача родил Мачу, а Мача³⁸ родил Да'але и Джиду. И эти два брата породили много племён. Из детей Да'але — Хоко, второй — Чэле, третий — Обо, четвёртый — Суба.

§ 3. А Джиди родил первенца Хакако, второго — Гуадру и третьего — Либанаⁱ. А ещё Дача родил Дача и назвал его своим именем, и Коно, и Бачо, и Джэле. А они породили многие племена, и вот имена их: чада Бачо — Уру и Илу; чада Дача — Содо, Або, Галан; чада Коно — Саксак, Либанⁱⁱ; и чада Джэле — 'Ела, Або и Лэ'ис, которые все называются туламаⁱⁱⁱ, ибо их много.

W2

§ 4. И стали они воевать вместе. А спустя долгое время поссорились они и разделились меж собою, как разделились Авраам и Лот, когда умножился скот их, так что сказали они друг другу: «Разделимся, или ты направо, а я налево, или я направо, а ты налево» (ср. Быт. 13, 9). И стало так, как стало. А потом [отделились] два племени даале, то бишь чэле и хоко. И ещё два племени джэда — либан и гуадру — отделились от братьев своих, и пришли к согласию, и стали называться афре во времена луба, которых боран^{iv} называли амбиса, а бартума³⁹ называли робале.

§ 5. А потом пришли к согласию Хакако, сын Джэда^v, и чада Даале — Або и Суба. И стали именоваться они во времена луба — садача, которые зовутся бирмадже. И они породили много племён, и вот имена их: чада Чэле — галам и бо; чада Хоко — кирамо, эмуру, джиди; чада Либана — валисо, куатаве, амэйе; чада Гуадру — сирба, малол, чарака; а племя хакако^{vi} — або, харсу, лиму; племя суба — хагалабабо, чура и племя або — сайо, абано, тум'е, лека. И все они, когда в союзе, называются мача, а когда воюют между собой, называют друг друга афре и садача. А если все они в союзе с тулама, то называются сапира. А боран породил двенадцать (так!) детей⁴⁰: первенец — Дача, второй — Джэле, третий — Коно, четвертый — Бачо, которые называются Тулама^{vii}, пятый — Хакако, шестой — Обо, седьмой — Суба, которые называются садача, восьмой — Чэле, девятый — Либан, десятый — Гуадру, одиннадцатый — Хоко, которые называются афре.

W2^v

i W: Либон ii W: Либон iii W: тулама iv L: баран v W: Джиди vi L: Хакака vii W: Тэлуема

38 Мачча — одно из ответвлений в племенной структуре оромо, традиционно населяющих земли к юго-западу от озера Тана (ныне регион Оромийя). Делились, в свою очередь, на баренту и борана (см. подробнее в: *Hultin J. Mäčča // Encyclopaedia Aethiopica / ed. S. Uhlig. Vol. 4. Wiesbaden, 2007. P. 616–619*).

39 Имеется в виду «барайтума».

40 В тексте перечислены только одиннадцать.

6 ክፍል፡ ፪። ወዳዌ፡ ዘአጥፍአ፡ ለበጥረ፡ አሞራ፡ እምስብእ፡ ቦረን፡
 ውእቱ። ወቦ፡ ዘይቤ፡ እምካልእ፡ ረከበ፡ ምክንያተ፡ በእንተ፡ ተጻብአቱ፡
 ምስለ፡ ቦረን። ዝንቱስ፡ ዜና፡ የዋህ፡ ውእቱ፡ ወኢኮነ፡ ጽድቀ። ወመጠይቅስ፡
 ይብል፡ አመ፡ ወፅኡ፡ እምሀገሮሙ። አኮ፡ ኩሎሙ፡ ዘወፅኡ፡ አላ፡ ተርፈ፡
 5 ዘፈቀደ፡ ወወፅኡ፡ ዘፈቀደ፡ እስመ፡ አልቦ፡ እግዚእ፡ ዘይኤዝዞ፡ አላ፡ ዘአደሞ፡
 ልቡ፡ ይገብር። ወእሉ፡ ዘተርፉ፡ እምቦረን፡ ወፅኡ፡ እምሀገሮሙ፡ በፍኖተ፡
 ኬራ። ወመረደ፡ ቦሙ፡ ፋሲል፡ ወቀተልዎ።

7 ወአሜሃ፡ ወጠነ፡ ዳዌ፡ ጸቢአ፡ ክርስቲያን። ወአሜሃ፡ ተነበየ፡ ጸሐፌ፡
 ዝንቱ፡ ታሪክ። እንዘ፡ ይብል፡ እፈርሆ፡ ለቀታሌ፡ ፋሲል፡ እስመ፡ ጥዕመ፡
 ደመ፡ ክርስቲያን። ወውእቱ፡ አጥፍኦሙ፡ ለበጥራ፡ አሞራ፡ ወወጅ። ወኮነ፡
 በከመ፡ ቃሉ፡ እስመ፡ መንፈስ፡ ትንቢት፡ ኢይርሕቅ፡ እምካህናት። ወለዝንቱ፡
 5 ነቢይ፡ ሰደዶ፡ ዳዌ፡ ወአጥፍአ፡ ሀገሮ፡ ዘገሞ፡ ወማኅረከ፡ ኩሎ፡ ዘአጥረየ።
 ንግባእኬ፡ ኀበ፡ ዜና፡ በረይቱማ፡ ዘኅደ|ግናሁ፡ እስከዛ፡ ጊዜ።

B2v

8 ክፍል፡ ፫። ወወለደ፡ ከረዩ፡ ሰድስተ፡ ውሉደ፡ ወኮነ፡ አንጋደ፡
 ብዙኃን፡ ወኃያላን። ቀዳሚሆሙ፡ ሊበን፡ ወዳግም፡ ወሎ፡ ወሣልስ፡ ጅሌ፡
 ወራብዕ፡ አቦ፡ ወኃምስ፡ ሱባ፡ ወሳድስ፡ በላእ። ወወለደ፡ ወሎ፡ ሰድስተ፡
 ውሉደ፡ ዘውእቶሙ፡ ወረ፡ ቡኮ፡ ወረ፡ ጉራእ፡ ወረ፡ ኖሌኤሉ። እሉ፡
 5 ሀለዉ፡ በስመ፡ ወሎ። ወረ፡ ከረዩ፡ ወረ፡ ኢሉ፡ ወረ፡ ኖሌኤሉ። እሉሂ፡ ፫፡
 ይሰመዩ፡ ሰደቻ፡ ወተፈልጠቶሙስ፡ እምአመ፡ ቀተልዎ፡ ለአቦሊ፡ ወይእዜ፡
 ገብሩ፡ ዕርቀ፡ በላዕሌነ፡ ተሰካተዩ፡ ወተ|ካየዱ።

W103r

WLB

6,1 ክፍል፡ ፪። om. LB | ወዳዌ፡] ዳዌ፡ B | ለበጥረ፡ አሞራ፡] ለበጥራሞራ፡ W,
 ለአብጥር፡ ሞራ። B 3 ዝንቱስ፡] ዝንቱ፡ ስ፡ W | ውእቱ፡] om. L | ጽድቀ።] ጽዱቀ።
 B 4 ወፅኡ፡] ለወጽኡ፡ B 5 እግዚእ፡] እግዚእ፡ B | ዘይኤዝዞ፡] ዘይኢዝዝ፡ B
 7 ኬራ።] ኬራ፡ W, ኮራ፡ B | ወቀተልዎ።] ወቀተዎ፡ W

7,3 ለበጥራ፡ አሞራ፡] ለበጥራ፡ ሞራ፡ W, ለበጥር፡ ሞራ B | ወወጅ።] ወወንጅ። B
 4 ትንቢት፡] ትዕቢት፡ L | ኢይርሕቅ፡] ኢይርጉቁ B 5 ወአጥፍአ፡—ዘገሞ፡] om. B
 ኩሎ፡] ኩሎ፡ B 6 ንግባእኬ፡] ንግባእ፡ B | ኀበ፡—ዘኅደግናሁ፡] om. B, ዘኃደገ፡ ናሁ፡
 L | እስከዛ፡ ጊዜ።] እስከ፡ ይእዜ። B

8,1 ክፍል፡ ፫። om. LB | ወወለደ፡] ወለደ፡ B | አንጋደ፡] አናግደ፡ B
 2 ወኃያላን።] ኃያላን። B | ወሣልስ፡] ወሳድስ፡ L 4 ጉራእ፡—ኖሌኤሉ።] ጉራ፡ ወረ፡
 ኖሊ፡ ኢኦ። B 5/7 ኖሌኤሊ።—ተሰካተዩ፡] ኖሊ፡ ኢኦ። እሉ፡ ይሰመዩ፡ ሰደቻ፡
 ወተፈልጠቶሙስ፡ እም፡ እመ፡ ቀተልዎ፡ ለአቦሊ፡ ወይእዚኒ፡ ገብሩበላዕነ፡ እርቀ፡ ወተሰካተዩ፡
 ወተካየዱ። B 5/6 ኖሌኤሊ።—ወተፈልጠቶሙስ፡] ወተፈልጠሙስ፡ W

§ 6. Глава 2. Даве разорили Батра Амораⁱ из людей боран. Есть такие, которые говорят, что из других они, и приводят в доказательство то, что воевали они против боран. Но это известие неверно, и это неправда. А сведущие говорят: «Когда вышли они из своей страны, то не все вышли, но остался, кто хотел, и ушёл, кто хотел, ибо нет у них господина повелевающего, но делают они то, что их сердцу угодно. А оставшиеся из боран вышли из своей страны по дороге на Куаруⁱⁱ. И напал на них Фасил⁴¹, и убили они его.

§ 7. И тогда начали даве воевать христиан. И тогда пророчествовал писатель этой истории, говоря: «Страшусь я убивших Фасила, ибо вкусили они крови христианской, и они погубили Батра Амораⁱⁱⁱ и Вадж^{iv}». И стало по слову его, ибо не удаляется дух пророчества от иереев. И сего пророка изгнали даве и погубили его страну Гамо и захватили всё достояние его. Возвратимся же к истории барайтума, которую оставили мы до сего времени.

B2^v

§ 8. Глава 3. И родил Карайу шестерых сыновей, и стали они племенами многочисленными и сильными. Первый из них — Либан, второй — Вало, третий — Джэле, четвёртый — Обо, пятый — Суба и шестой — Балаэ. И родил Вало шестерых сыновей, из которых *вара*⁴² Буко, *вара* Гуара’э^v и *вара* Ноле’елу^{vi} носят имя вало, а *вара* Карайу, вара Илу, вара [Нолеали^{vii} — эти трое называются садача. И разделились они после того, как убили Аболи⁴³. А ныне заключили они союз против нас, сговорились и объединились^{viii}.

i **W**: Батрамо́ра; **B**: Абтэ́р Мо́ра ii **W**: Ке́ра; **B**: Ко́ра. Койра, или Бадиту, расположена к югу от озера Маргарита. Г. Хайле, опираясь на рукопись **EMML 7109**, именует Квара iii **W**: Батра Мо́ра; **B**: Батэ́р Мо́ра iv **B**: Вандж. Исторический регион в провинции Шоа, на юге Эфиопии v **B**: Гвара vi **B**: Ноли́ Ину vii **B**: Ноли́ Ину viii [...] **B**: представляет этот отрезок текста следующим образом: «Ноли́ Ину. И именуются они садача. И отсоединились они, чтобы убить Аболи. Заключили они мир и объединились»

41 Имеется в виду *абетохун* (титул эфиопских принцев крови) Василид, сын *абетохуна* Иакова, внук царя Лебна Денгеля и отец царя Сисинния. Упоминания о нём имеются как в «Истории царя Сарца Денгеля», где его называют кратким именем Фасило, так и в «Истории царя Сисинния», в которой он, как отец царя, именуется полным именем Василид. Известно, что Фасил восстал против брата — царя Сарца Дэнгеля, а в 1567 г. это восстание было подавлено.

42 Патрилинейная группа потомков.

43 «Краткая хроника» сообщает о смерти Аболи в 1585 г., под 22-м годом царствования Сарца Денгеля: «А на 22-м году убили галласы Аболи в Вадже во время наместничества его, [и были то] галласы бирмадже» (см.: *Basset R. Études sur l'histoire d'Éthiopie // Journal Asiatique*. 1881. 7 série. T. 17. № 3. P. 333).

9 ክፍል፡ ፬። ወመረዋ፡ ወለደ፡ ለወረድአያ፡ ወወረድአያ፡ ወለዶሙ፡
ለአና፡ ወለዑሩ፡ ወለአበጢ። ወከማሁ፡ በዝኑ፡ ደቂቆሙ፡ ወደቂቀ፡ ደቂቆሙ፡
ወኮኑ፡ አንጋደ፡ ብዙኃን፡ ወይሰመዩ፡ አስማቲሆሙ፡ በበነገዶሙ። ወአልቦሙ፡
ንጉሠ፡ | ወኢእግዚአ፡ ከመ፡ ካልአን፡ ሕዝብ፡ እለ፡ ይትኤዘዙ፡ ለሉባ፡ L1v
5 እስከ፡ ፰፡ ዓመት። ወድኅረ፡ ፰፡ ዓመት፡ ይሰመይ፡ ካልእ፡ ሉባ፡ ወይስዓር፡
ቀዳማዊ። ከመዝ፡ ይገብሩ፡ በበዘመኑ። ወብሂለ፡ ሉባስ፡ ዘተገዝሩ፡ በ ፩፡
ዘመን። ወሥርዐተ፡ ግዝረቶሙስ፡ ከመዝ፡ ውእቱ። እስመ፡ ሶበ፡ ይሰአር፡
ሉባ፡ ያወፅኡ፡ ስመ፡ ለርእሶሙ፡ ኩሎሙ፡ በርቱማ፡ ወቦረን። በከመ፡
ይሰመዩ፡ ሐራ፡ ንጉሥ፡ ሥሉስ፡ ኃይሌ፡ በድል፡ ፀሐይ፡ ወጊዮርጊስ፡
10 ኃይሌ።

10 ክፍል፡ ፭። ወከማሁ፡ ዘተገዝረ፡ አመ፡ ወጠነ፡ ጸቢአታ፡ ለባሊ፡
ይሰመይ፡ ሜልባሕ። ወስመ፡ አቡሁ፡ ኢየአምር፡ እስመ፡ አልቦ፡ ዘይነግረኒ።

ክፍል፡ ፮። ወዳግማይ፡ ሉባ፡ ተሰምየ፡ ሙደና። ወለዝንቱኒ፡ ጅቦና፡
ስመ፡ አቡሁ፡ ወውእቱ፡ ዘዓደወ፡ ፈለገ፡ ወቢ።

5 ክፍል፡ ፯። ወሣልስ፡ ሉባ፡ ተሰምየ፡ ኪሎሌ፡ ወውእቱ፡ ጸብአሙ፡
ለቄላተ፡ ደዋሮ፡ ዘከመ፡ አደል፡ መብረቅ፡ ወዘቄላቲሃ።

11 ክፍል፡ ፰። ወራብዕ፡ ሉባ፡ ተሰምየ፡ ቢፎሌ፡ ወውእቱ፡ ዘአጥፍአ፡
ለደዋሮ፡ በምልዓ፡ ወወጠነ፡ ተጸብአተ፡ ፈጠጋር፡ ወወጠነ፡ ሄውዎተ፡ ሰብእ።

WLB

9,1 ክፍል፡ ፬።] *om.* LB | ወለደ፡-ወወረድአያ፡] *om.* LW Guidi 2 ወደቂቀ፡
ደቂቆሙ፡] *om.* B 3 አንጋደ፡] አናግደ፡ B 4 ንጉሠ፡] ንጉሥ፡ B | ወኢእግዚአ፡]
ወኢእግዚአ፡ W, ወኢእግዚአ፡ B | ካልአን፡] ካልእ፡ L Guidi | እለ፡] *corrigendum in*
አላ፡ 5 ዓመት፡] *om.* B | ይሰመይ፡] ይሠየም፡ W, ይሰየም፡ B 6 ከመዝ፡] ወከመዝ፡
B | በበዘመኑ፡-ዘተገዝሩ፡] *om.* B 7 ወሥርዐተ፡] ወሥርዓተ፡ B | ግዝረቶሙስ፡]
ግዝረቶሙ፡ B | ከመዝ፡] ከመ፡ዝ፡ W | ይሰአር፡] ይሠዓር፡ B 8 በከመ፡] ከመ፡ B

10,1 ክፍል፡ ፭።] *om.* LB | ዘተገዝረ፡] ዘተግዝረ፡ L, ተገዝሩ፡ B | ለባሊ፡] ለባሊ፡
B 2 አቡሁ፡] አቡሁስ፡ WB 3 ክፍል፡ ፮።] *om.* LB | ወዳግማይ፡] ወዳግም፡ B
ወለዝንቱኒ፡] ወለ፡ ዝንቱኒ፡ B | ጅቦና፡] ጅባና፡ B 4 ወውእቱ፡ ዘዓደወ፡] ውእቱኒ፡
ዘአደወ፡ B | ፈለገ፡] *om.* B 5 ክፍል፡ ፯።] *om.* LB | ወሣልስ፡] ሣልስ፡ B
ጸብአሙ፡] ጸቦሶሙ፡ B 6 ወዘቄላቲሃ፡] ወዘቄላቲሂ፡ W, ወዘቄላቲሂ፡ B

11,1 ክፍል፡ ፰።] *om.* LB | ዘአጥፍአ፡] ዘዓጥፋአ፡ B 2 በምልዓ፡] ወለፈጠጋር፡ *add.*
B | ተጸብአተ፡] ጸቢአተ፡ B | ፈጠጋር፡-ሄውዎተ፡] *om.* B

W103

L1*

§ 9. Глава 4. А Марава [родил Варад'айа; Варад'айаⁱ родил Ана, Уру и Абати. И так умножились чада их и чада чад их, и стали племенами многочисленными, и назвались именами своими по племенам своим. И нет у них ни царя, ни господина, как у других народов, но подчиняются они *луба* на протяжении восьми лет. А через восемь лет назначают они других *луба* и смещают прежних, и так поступают они каждый раз. А *луба* означает «обрезанные одновременно». А порядок обрезания⁴⁴ у них такой, что когда смещают *луба*, тогда те дают своё имя всем, и бартума⁴⁵, и боран, подобно тому, как имеют свои имена царские войска — Сэлус Хайле⁴⁶, Бадэл Цахай⁴⁷ и Гийоргис Хайле⁴⁸.

§ 10. Глава 5. Также и те, кто был обрезан тогда, когда начали они завоёвывать Балиⁱⁱ, именуются *мельбах*, а имени отца его я не знаю, ибо некому сказать [это] мне.

Глава 6. А второй *луба* именуется мудана, а имя отца его — Джэбана, и вот он пересёк реку Ваби⁴⁹.

Глава 7. А третий *луба* именуется килоле, и он воевал такие долины Даваро, как Адаль Мабрак⁵⁰ и её долины.

§ 11. Глава 8. А четвёртый *луба* назывался бифоле⁵¹. Это он разорил всё Давароⁱⁱⁱ, и начал воевать [Фатагар⁵², и стал угонять в полон^{iv} людей,

i Этот фрагмент опущен в **L, W** и, как результат, в издании Гвиди ii **В**: Баси, т. е. в 1523 г. iii «И Фатагар» — добавлено в **В** iv [... **В**: опущено

44 Ритуал инициации, распространённый среди племен оромо, используемый для перехода из одной возрастной группы в другую, подробнее об этом см.: Калиновская К. П. Возрастные группы народов Восточной Африки: структура и функции. М., 1976. С. 24–43.

45 Имеется в виду «барайтума».

46 Имя матери царя Сарца Денгеля, жены царя Мины. Здесь оно, однако, фигурирует как название царского полка, который должен был, по-видимому, охранять двор вдовствующей царицы.

47 Дословно «В победе солнце». Название царского полка.

48 Дословно «Георгий моя сила». Название царского полка.

49 Одна из крупнейших рек в Эфиопии, протекает на юго-востоке Африканского Рога. Полное название Ваби Шабалле. См. о ней в: Gascon A. Wabi Šäbälle // Encyclopaedia Aethiopica / ed. S. Uhlig, A. Bausi. Vol. 4. P. 1064–1066.

50 Это старинное поселение цевов (т. е. царских воинов) полка Адаль Мабрак (букв. «Молния в Адале»), который был поселён в области Даваро, граничащей с мусульманским княжеством Адаль, и должен был охранять границу от мусульманских вторжений. Название этого полка упоминается ещё на страницах «Истории царя Зара Якоба» (середина XV в.) (см.: Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. / пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского. М.; Л., 1936. (Труды Института востоковедения; т. 18). С. 64).

51 Только со времени *луба* бифоле галласы попадают в поле зрения эфиопской историографии. Но эфиопские летописцы далеко не сразу оценили масштабы грозившей опасности. ►

ወረሰዮሙ፡ አግብርተ፡ ወሰመዮሙ፡ ገበር። ወወጠነ፡ ሰትየ፡ ኮሦ፡
 ቀዳማውያንስ፡ ሉባ፡ ዘዘከርናሆሙ፡ ይቀትሉ፡ ሰብአ፡ ተባዕተ፡ ወአንስተ፡
 5 ወይቀት|ሉ፡ አፍራሰ፡ ወአብቅልተ። ወኢያተርፋ፡ ዘእንበለ፡ አባግዕ፡ ወአጣሌ፡ ወአልህምተ። ወኢይቀትሉ፡ በመድኃኒት፡ አርዌ፡ ከርሦሙ። አላ፡ ይውሕዝ፡
 በአቀላያዲሆሙ፡ ከመ፡ እንስሳ።

W103v

12 ክፍል፡ ፱። ወኃምስ፡ ሉባ፡ ተስምየ፡ ምስሌ፡ ውእቱ፡ ዘቀተሎ፡
 ለሃኖን፡ አሞራ። ወተጻብአ፡ ለሐመልማል፡ በደጎ፡ ወአጥፍአሙ፡ ለኮሎሙ፡
 አህጉራት፡ ወተሠልጠ፡ ላዕሌሆን፡ ወቦአ፡ ምስለ፡ እንስሳሁ። ወቀደምትስ፡
 ጋላ፡ ኮነ፡ ይጻባእ፡ ወዲአ፡ እምወቢ፡ ወይትመየጥ፡ ህየ። ወኪያሁ፡ ጸብኡ፡
 5 ንጉሥነ፡ አጽናፍ፡ ስገድ፡ ተንሢአሙ፡ እምዓሣ፡ ዘነብ። ወአመ፡ ይወርድ፡

WLB

11,3 ወሰመዮሙ፡ ገበር።] ወሰመዮ፡ ገብር፡ ገብረ። B 4 ቀዳማውያንስ፡] ቀዳምያንስ፡
 B | ሉባ፡] om. B | ወአንስተ፡] ወንስተ፡ B 5 ወይቀትሉ፡] om. B | አፍራሰ፡]
 ወአፍራሰ፡ B | ወኢያተርፋ፡] ወኢያትረፋ፡ L 6 ወአልህምተ።] ወአልሕምት። B
 ወኢይቀትሉ፡] ወኢቀተሉ፡ B 7 በአቀላያዲሆሙ፡] በአቁያዲሆሙ፡ W, በአቁያዲሐሙ፡ B
 12,1 ክፍል፡ ፱።] om. LB | ተስምየ፡] ተሰይመ፡ B | ዘቀተሎ፡] ዘቀተሎሙ፡ B
 2 ለሃኖን፡] ለገርን፡ W | ወተጻብአ፡] ወተጻብዓ፡ B | በደጎ፡] በዳጐ፡ B 3 ላዕሌሆን፡]
 ላዕሌነ፡ B | ወቀደምትስ፡] ቀደሚስ፡ B 4 ወዲአ፡] ወዲአ፡ B | እምወቢ፡] እም፡
 ወቢ፡ B 5 እምዓሣ፡] ዓሣ፡ L | ዘነብ።] ዘኑብ፡ B | ይወርድ፡] ተመይጠ፡ B

и обращать в рабов, и называть их *габар*⁵³. И он начал пить *косо*⁵⁴. Прежние же лубаⁱ, о которых мы упоминали, убивали людей, мужей и жён, и убивали коней и мулов. И оставляли только овец, коз и коров. И не убивали они лекарством живность чрева своего, но выползали они у них по ляжкам, как у скотины.

W103*

§ 12. Глава 9. А пятый луба называется мэсле. Это он убил Жанⁱⁱ Амора, и сражался он с Хамальмалем⁵⁵ в Дагоⁱⁱⁱ, и разорил все страны, и властвовал над ними, и пришли [туда] со своим скотом. Прежние же галласы воевали, выходя из Ваби и возвращаясь туда же. И воевал их царь наш Ацнаф Сагад⁵⁶, поднявшись из Аса Занаб⁵⁷. И когда вернулся Нур⁵⁸ в свою

i В: опущено ii W: Жин iii В: Дагва

► Историограф царя Клавдия (1540–1559) так писал о набегах бифоле: «Сейчас царь Клавдий, вернувшись из похода (имеется в виду поход на Адаль в 1547 г. — комментарий С. Б. Чернецова), нашёл свой царствующий град в пределах, определённых ему, и пользующимся совершенным миром. Он был обеспокоен лишь небольшим смятением из-за набега людей дальних, именуемых галла» (см.: Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. / пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского. (Труды Института востоковедения; т. 18). С. 143).

- 52 Исторический регион на юго-востоке провинции Шоа. Расположен на северном берегу реки Аваш. Вероятно, некогда являлся мусульманским султанатом.
- 53 *Габар, габбаро, габаро* или *гэббар* — те, кто не являлись, собственно, оромо и считались своего рода арендаторами, которые платили особый налог. Это своеобразная и пока ещё недостаточно хорошо изученная форма личной зависимости крестьян, которая в XVI в. была по своему характеру чем-то средним между патриархальным рабством и крепостной зависимостью. Это эфиопский термин, которым воспользовались галласы, так как их социальному строю подобные формы зависимости были чужды. Что здесь поражает, так это скорость, с которой галласы, начиная со времени луба бифоле, стали переходить от бесклассового общества к классовому. Здесь, безусловно, сказывалось воздействие того развитого классового общества, в среду которого они вторглись.
- 54 *Коссо* — растение *Brayera anthelmintica*, из листьев которого эфиопы традиционно готовят глистогонное средство.
- 55 Имеется в виду Хамальмаль, сын *вайзаро* Романа Верк, дочери царя Наода (1494–1508), о котором много говорится и в «Истории царя Мины», и в «Истории царя Сарца Дэнгеля». Человек знатного рода, который поднял восстание против царя Сарца Дэнгеля. В связи с тем, что он, наравне с царём, приходился племянником царю Лебна Дэнгелю (но по материнской линии), он претендовал на эфиопский трон. Мэсле воевали с Хамальмалем в 1556 г., когда он был наместником пограничной с ними области. Поражение Хамальмаля вынудило царя Клавдия отправиться в специальный поход против галласов.
- 56 Царь Клавдий (1540–1559).
- 57 Об этом событии есть упоминание в записках эфиопского монаха Павла под 209 годом милосердия (1656/1557): «И в 209 году вышли мы из Бэра и пришли в Аида. И когда ►

ኑር፡ ሀገሮ፡ እምድሃረ፡ ዘገብረ፡ ገብረ፡ ውእቱ፡ ተራከቦ፡ በቅሩብ፡ ኀዘሎ፡
ወቀተለ፡ መብዝሃተ፡ ሠራዊቱ፡ ዘአልቦ፡ ኅልቄ።

13 ወእምአመ፡ ወፅአ፡ ጋላ፡ ሀገርነ፡ አልቦ፡ ዘሞቱ፡ ዘከመ፡ ሞቱ፡
አሜሃ። ወእምሠራዊተ፡ አውሳ፡ ዘሀለወነ፡ ንዝከሮሙ፡ በጊዜሁ፡ ይበዝኑ፡
ሠራዊተ፡ ኑር፡ ዘተቀትሉ፡ አሜሃ። እስመ፡ ፈደዮሙ፡ እግዚአብሔር፡ በቀለ፡
ደሞሙ፡ ለአግብርቲሁ፡ ዘከዓዉ፡ በመጅ። ወዝንቱ፡ ምስሌ፡ ወጠነ፡ ተጽዕኖ፡
ፈረስ፡ ወበቅል፡ ዘኢኮነ፡ እምቅድሜሁ፡ እስከ፡ ይቤሎሙ፡ ለሉባ፡
ዘቀደምዎ። ለእለ፡ ኮኑ፡ የሐውሩ፡ በ ፪፡ ወ ፫፡ እግር፡ ረሰይክምሙ፡ ይሐሩ፡
በ ፬፡ እግር። ወብሂሎቱስ፡ በ ፫፡ እግር፡ በእንተ፡ ዘይትመረገው፡ ኩናቶሙ፡
ሶብ፡ ደክሙ፡ በፍኖት።

14 ክፍል፡ ፲። ወኃምስቱስ፡ ሉባ፡ እለ፡ ዘከርናሆሙ፡ ኮነኑ፡ ፵፡
ዓመተ፡ ወኢተገዝሩ፡ ውሉዶሙ። ወነበሩ፡ እንዘ፡ ይወግሩ፡ ቈላፋን፡ ውሉደ፡
ወአዋልደ፡ እስመ፡ ከመዝ፡ ሕጎሙ። ወሶብ፡ ተገዝሩ፡ ይሐፅኑ፡ ውሉደ።
ወለአዋልድስ፡ ዓዲ፡ ይወግርዎን፡ እስከ፡ ፪፡ ወ ፫፡ ዓመት፡ እምድሃረ፡
ተገዝሩ።

B3r

WLB

12,6 ሀገሮ፡] ፀገሮ፡ B | ዘገብረ፡ ገብረ፡] ገብረ፡ ዘገብረ W, ውእዘገብረ፡ B
ተራከቦ፡] ተራከቦ፡ B | በቅሩብ፡] በቅሩብ፡ W 7 ሠራዊቱ፡] ሠራዊተ፡ B

13,1 ወእምአመ፡] ወአመ፡ B | ዘሞቱ፡] ዘሞተ፡ B | ሞቱ፡] ሞተ፡ B 2 አውሳ፡]
ጋላ፡ B | ዘሀለወነ፡] ከመ፡ add. B | ንዝከሮሙ፡] ንዘከሮሙ፡ W 3 ሠራዊተ፡ ኑር፡]
ሠራዊተሱር፡ B 4 ለአግብርቲሁ፡—ወዝንቱ፡] ለአግብርቲከ፡ ዘተክዕወ፡ በዝንቱ፡ B
5 ወበቅል፡] om. B | ዘኢኮነ፡] ዘኢኮ፡ B 6 ኮኑ፡] ለእለኮኑ፡ B | የሐውሩ፡] om. B
ይሐሩ፡] ይሐሩ፡ B 7 ወብሂሎቱስ፡—እግር፡] om. B | ኩናቶሙ፡] ኩናታቲሆሙ፡ B

14,1 ክፍል፡ ፲።] om. L B | ወኃምስቱስ፡] ወ ፭ ሰ፡ WB | ኮነኑ፡] ወኮነኑ፡ B
2 ውሉዶሙ።] om. B | ይወግሩ፡] ይወግሩ፡ B 3 ይሐፅኑ፡ ውሉደ።] ይሐፅኑ፡ ወየሐፅኑ፡
ውሉደሙ፡ B 4 ወለአዋልድስ፡] ወአዋልድስ፡ W, ወለ፡ አዋልድስ፡ LB | ዓዲ፡] om.
B | ይወግርዎን፡] ይወግርዎን፡ B

страну, после того как свершил он деяние своё⁵⁹, встретили они [мэсле] его близ Хазало и убили большую часть его войска, без числа.

§ 13. И с тех пор, как пришли галласы в нашу страну, никогда не погибало столько, сколько погибло тогда. И убитых тогда из войска Нура было больше, чем из войска Авса¹, о котором мы упоминали прежде, ибо воздал Господь отмщение за кровь рабов своих, пролитую в Вадже⁶⁰. И эти мэсле начали ездить верхом на конях и мулах⁶¹, чего не было до них, так что говорили они о прежних луба: «Тех, кто ходил на двух или трёх ногах, мы заставили ходить на четырёх ногах». А говорили они о трёх ногах потому, что те опирались на свои копья, когда уставали в пути.

ВЗ

§ 14. Глава 10. И те пять луба, которых мы упоминали, пребывали сорок лет и не обрезали своих детей, а жили, бросая необрезанными сыновей и дочерей, ибо таков их закон⁶². А когда обрезали их, то сыновей воспитывали, а дочерей бросали на два или три года после обрезания⁶³.

1 В: опущено и добавлено «галла»

► были мы там, то услышали мы слух о том, что разорил государь стан галласский» (см.: *Conti Rossini C. L'autobiografia di Pawlos, monaco abissinodel secolo XVI // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. 1918. Vol. 27, fasc. 7–10. P. 285*). Говорится об этом и в «Истории царя Клавдия»: «Царь Клавдий пошёл к стану галласов, воевал с ними и уничтожил их мечом, а уцелевших подчинил, как рабов, своей власти. Вследствие этого успокоилась земля от галласских убийств и набегов; они не нападали явно, но как воры, подкапывающие дом без ведома его хозяина» (см.: *Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. / пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского М.; Л., 1936. (Труды Института востоковедения; т. XVIII). С. 149*).

58 Нур б. Муджахид (1542–1567), эмир Харара и преемник знаменитого Ахмада Граня. К моменту появления оромо на территории Африканского Рога Эфиопия на протяжении примерно тридцати лет воевала с войсками Граня.

59 Имеется в виду убийство царя Клавдия в битве с Нуром в 1569 г. Нур ибн ал-Муджахид был племянником имама Ахмада ибн Ибрагима ал-Гази (Граня). После смерти Граня Нур женился на его вдове, и решил продолжить джихад против христианской Эфиопии, и отомстить за смерть своего дяди, погибшего в битве с царём Клавдием в 1543 г.

60 Это правильное прочтение. В тексте Мадж (в В опущено). Под кровью, пролитой в Вадже, подразумевается завоевание Ваджа войсками Нура в 1532 г. во время нашествия Граня (подробнее об этом см.: *Chihab ed-Din. Histoire de la conquête de Abyssinie. Texte Arabe / ed. R. Basset. Paris, 1897. P. 296; Traduction Francaise et notes / ed. R. Basset. Paris, 1897. P. 391*).

61 Эти события можно условно датировать периодом между 1554 и 1562 гг. Датировка имеет значение для понимания того, что прежде племена оромо передвигались на длинные дистанции пешими.

62 Под «обрезанием» через сорок лет имеется в виду большой праздник инициации нового цикла возрастных групп, происходивший у галласов через каждые сорок лет после окончания правления очередных пяти луба.

15 ክፍል፡ ፲፩። ወእምድኅረ፡ ፭፡ ሉባ፡ ተገዝሩ፡ ውሉዱ፡ ለሜልባሕ።
 ወተሰምዩ፡ ሐርሙፋ፡ ወውእቱ፡ ቀተሎሙ፡ ለጊዮርጊስ፡ ኃይሌ፡ በቀጭኖ።
 ወቦረንሂ፡ ይሰምዮ፡ ዱሉ፡ ውእቱ፡ ዘአጥፍኦሙ፡ ገኘ፡ ወለአንጎት፡
 ወለአምሐራ፡ ውእቱ፡ ዘወጠነ፡ ጸቢኣተ፡ በጌምድር፡ ወሐርሙፋ፡ ዘበርቱማ፡
 5 ጸብኦ፡ ለበጌምድር፡ ወቀተሎ፡ ለዋካ፡ እኅሁ፡ ለሐርቦ። ወአሜሃ፡ ነበበ፡
 ሐርሙፋ፡ ቃለ፡ ትዕይርት፡ ወይቤ። ለሲዳማ፡ እለ፡ ይለብሱ፡ ባሕረ፡
 አጽደፍክዎሙ፡ | ባሕረ።

W104r

16 ክፍል፡ ፲፪። ወእምድኅረ፡ ፰፡ ዓመት፡ ተሥዕረ፡ ሐርሙፋ፡
 ወተሰይመ፡ ሮባሌ፡ ወልደ፡ ሙደና፡ ወተጽሕፈ፡ ስሙ፡ በክፍል፡ ፯፡ ውእቱ፡
 ዘአጥፍኦ፡ ለሸዋ። ወወጠነ፡ ጸቢኣታ፡ ለጎሣጎም። ወሎቱ፡ ጸብእዎ፡ ሐዲጌ፡
 በዝዋይ። ወቀተሎ፡ ብዙኃነ፡ እምኔሁ፡ ወማኅረኩ፡ አልህምቲሁ፡ ወኮነ፡
 5 ብዙኃን፡ አብዕልተ፡ እምነ፡ ውእቱ፡ ምህርካ።

L2r

WLB

15,1 ክፍል፡ ፲፩።] *om.* LB | ሉባ፡] *om.* B 2 ቀተሎሙ፡] ቀተሎ፡ B 3 ዱሉ፡]
 ዱሉ፡ B | ገኘ፡] ለገኝ፡ WB 4 ውእቱ፡—ጸቢኣተ፡] ወወጠነ፡ ጸቢኣታ፡ B
 ጸቢኣተ፡] ፀቢኣቱ፡ L | በጌምድር፡] በጌ፡ ምድር፡ W, ለበጌምድር፡ B 5 ጸብኦ፡] ፀብኦ፡
 W, ጸብኦ፡ B | ለበጌምድር፡] ለቤጌ፡ ምድር፡ W, ለበጌምድር፡ B | ወቀተሎ፡]
 ወቀተሎሙ፡ B | ለሐርቦ።] ለአርቦ። B 6 ቃለ፡ ትዕይርት፡] ቃለትእይርት፡ B, ቃለ፡
 ትእይርት፡ W 7 ባሕረ።] ውስተ፡ ባሕር፡ WB

16,1 ክፍል፡ ፲፪።] *om.* LB | ወእምድኅረ፡] ወእምድኅረ፡ W | ተሥዕረ፡ ሐርሙፋ፡]
om. B 2 ወተሰይመ፡] ተሰይመ፡ B | ሮባሌ፡ ወልደ፡] ሮባሌ፡ ወልደን፡ B | ሙደና፡]
om. B | ወተጽሕፈ፡] ዘተጽሕፈ፡ WB | በክፍል፡ ፯፡] በክፍል፡ ስድስቱ፡ L
 2/3 ውእቱ፡—ለሸዋ።] ወውእቱ፡ ዘአጥፍኦ፡ ለሸዋ። B 3 ለሸዋ።] ወውእቱ፡ ዘአጥፍኦ፡
 ለሸዋ። B | ለጎሣጎም።] ለጎሣጎም፡ W, ለጎሣጎም፡ B 3/4 ጸብእዎ፡—በዝዋይ።] ፀብእዎ፡
 ሐዲጌ፡ በዝዋይ። *in marg.* W 4 በዝዋይ።] በዝዋይ፡ B | ወቀተሎ፡] ወቀተሎ፡ W
 ወማኅረኩ፡] ወማኅረኩ፡ W | አልህምቲሁ፡ ወኮነ፡] አልህምተ፡ W, አልህምተ፡ ወስብእ፡ B

§ 15. Глава 11. И после [этих] пяти лубаⁱ были обрезаны сыновья мельбаха, и назвали их хармуфа. Они убили Гийорггиса Хайле в Качно. А [обрезанных у] боран назвали дулуⁱⁱ. Это они разорили Ганиⁱⁱⁱ, и Ангот^{iv}, и Амхару. Они же начали воевать Бегемдер. И бартумские^{vi} хармуфа воевали Бегемдер и убили Ваку, брата Харбо^{iv}. И тогда изрекли хармуфа слово скверное и сказали: «Сидамо^{vi}, одетых морем, мы сбросим в море!»

W104

§ 16. Глава 12. А спустя восемь лет [сместили хармуфу и^v поставили Робале, сына Мудана^{vi}, и написано имя его в главе шестой. Он разорил Шоа и начал воевать Годжам. Воевал его [Робале] государь^{vi} в Звайе^{vii}, и убил многих из его [людей], и захватил скот его, и многие обогатились этой добычей^{vi}.

L2

i В: опущено ii В: дуло iii В, В: Гань. Ныне — Гань. Историческая провинция на юге провинции Амхара, к востоку от озера Тана iv В: Арбо. Имеется в виду Вака, брат азмача Харбо, военачальника бахр-нагаша. Исаака. Вака был убит, по-видимому, в той же битве, в которой Харбо потерпел поражение. Об этом событии упоминает монах Павел под 221-м годом милосердия: «В 221-м году потерпел поражение Харбо от галласов 23-го дня месяца генбота в среду (19 мая 1569 г.)» v В: опущено vi В: опущено vii В: Завай. Это название озера и городка на его-западном берегу, в южной части Эфиопии

-
- 63 Это «бросание» дочерей, в отличие от сыновей, всегда приводило в смущение исследователей «Истории галла» Возможно, что церемония инициации девушек у гураге (народа, живущего на юге Эфиопии в окружении галласов) может пролить некоторый свет на эту проблему: «Церемония посвящения, которая обозначается у гураге языковой идиомой “бросать молодых девушек”, совершается ежегодно <...> “вождём молодых девушек”. Когда вождь “бросает” девушек, они находятся под его властью и вместе с его помощниками учатся ритуалам, необходимым для женщин» (см.: *Shack W. A. The Guragé: A People of Ensete Culture. Oxford, 1966. P. 133*).
- 64 О разорении Ангота есть упоминание в записках Павла под 215-м годом милосердия (1563 г.): «И в тот же год напали на Ангот галласы, и полонили многих, и угнали скот без числа; и я лишился достояния своего».
- 65 Имеются в виду барайтума.
- 66 По поводу этнонима «сидамо» в употреблении галласов следует привести наблюдение русского исследователя Эфиопии А. К. Булатовича. «Замечателен тот факт, что галласы называют всех абиссинцев “сидамо”, не видя разницы между двумя нациями» (см.: *Булатович А. К. С войсками Менелика II. М., 1971. С. 81*). Об этом же пишет и Карл Эрик Кнуттссон (см.: *Knutsson K. E. Dihotomization and Integration. Ethnic Group and Boundaries. Bergen; Oslo; London, 1970. P. 92*).
- 67 Имеется в виду Сарца Денгель. Это событие произошло в 1573 г.
- 68 Об этом сообщает и «Краткая хроника» под 10-м годом царствования Сарца Денгеля: «А на десятый год пошёл он в землю Звай и воевал боран, луба Амбиса». В произведении Бахрэя говорится, правда, о луба Робале, но в первой главе упоминается о «времени луба, которых боран называли амбиса, а барайтума называли робале», т. е. робале и амбиса — это разные названия одной и той же группы луба. Подробнее о разгроме галласов в Звайе повествуется в пятой главе «Истории царя Сарца Денгеля» (с. 45–53).

17 ወውእቱ፡ ቀተሎ፡ ለአዝማች፡ ዘርአ፡ ዮሐንስ፡ ርእሰ፡ መኳንንት፡
 ላዕሌሁ፡ ሰላም። ወበወእቱ፡ መዋዕል፡ ኮነ፡ ሶሊ፡ ወቢዳሮ፡ ኢላላ፡ በነገደ፡
 ሱባ፡ ዘቦረን። ወእምድኅረዝ፡ በ ፭፡ ዓመት፡ ጸብእዎ፡ ሐፄጌ፡ ለሮባሌ፡
 ዘአበጢ፡ በወይና፡ ደግዓ። ወቀተልዎ፡ እንበለ፡ አትርፎ። ቦዘይቤ፡ ተርፋ፡
 5 ዘኢይበዝጉ፡ እም ፲፡ ወበጽሑ፡ ሀገሮሙ፡ ለዜና።

18 ክፍል፡ ፲፫። ወእምድኅረ፡ ፰፡ ዓመት፡ ተሠይመ፡ ቢርመጄ፡ ወልደ፡
 ኪሎሌ፡ ዘአጥፍአ፡ ለደዋሮ። ወዝንቱ፡ ቢርመጄ፡ ዘቦረን፡ ገብረ፡ ወልታ፡
 ዘአነዳ፡ ላህም፡ መጠነ፡ ቆሙ፡ ወጸብአሙ፡ ለማያ፡ ሰብአ፡ ቀስት፡ ወሞአሙ፡
 ሶበ፡ ኃጥኡ፡ ዘይነድፍዎ፡ እስመ፡ ተወልተወ፡ አነዳ፡ ላህም፡ ይቡሳ፡
 5 ወዓጽአቆ፡ ለአዝማች፡ ደኅረኅት፡ መልአከ፡ ኃይሉ፡ ለንጉሥ፡ ወቀተሎሙ፡
 ለእለ፡ ዜናይ፡ ወወዓልያኒሁ፡ ቅድመስ፡ ኮነ፡ ይመውኦ፡ ብዙኃ፡ ጊዜ።
 ባሕቱ፡ በፈቃደ፡ እግዚአብሔር፡ ኮነ፡ በእንተ፡ ዘኢተፈጸመ፡ ዕዳሆሙ፡
 ለክርስቲያን፡ ተሞአ፡ መዋኢ፡ ወአጥፍአ፡ ለአርእኝ፡ ሀገረ፡ ሢመቱ፡
 ወቀተሎሙ፡ ለእለ፡ ኃቶ፡ ወበትሮ፡ ወበድሎ፡ ወዓምዶ። ወካልአኒሆሙ።
 10 ወኮኑ፡ በድወ፡ እሉ፡ ፪፡ አህጉር፡ ዘኸሎሙ፡ ነዳያን፡ ይብዕሉ፡ በኅቤሆሙ።

19 ወቢርመጄ፡ ዘበርቱማ፡ ጸብአ፡ ለደምብያ፡ ወቀተሎ፡ ለአቦሊ፡
 እምዘመደ፡ መንግሥት። ወለሠምረ፡ አብ፡ ባሕር፡ ነጋሽ፡ ወካልአኒሁ።
 ወዝንቱ፡ ኮነ፡ ኀበ፡ ኢሀለዉ፡ ንጉሥነ፡ ዘኃያል፡ በምግባሮሙ፡ ወጠቢብ፡
 በምክሮሙ። ሶበሰ፡ ነበሩ፡ በደምብያ፡ እምበጽሑ፡ ለቢርመጄ፡ ዘበጽሑ፡
 5 ለሮባሌ። ባሕቱ፡ ከመ፡ ይኩን፡ መዊእ፡ በተባርዮ፡ አርትዓ፡ እግዚአብሔር፡

WLB

17,1 ቀተሎ፡] ቀተሎሙ፡ B 2 ሰላም።] ሰላም L 3 ወእምድኅረዝ፡] ወእምድኅረ L om.
 B | ዓመት፡] om. B | ለሮባሌ፡] ለሮባሌ፡ B 4 ዘአበጢ፡-ደግዓ።] ወወይናደጋ፡ B
 ወቀተልዎ፡] om. B | ቦዘይቤ፡] ወቦ፡ ዘይቤ፡ B 5 ዘኢይበዝጉ፡] ዘይበዝጉ፡ LW Guidi
 18,1 ክፍል፡ ፲፫።] om. LB | ወእምድኅረ፡] ወበ B | ቢርመጄ፡] ቢርመጄ፡ B
 2 ቢርመጄ፡] ቢርበጅ፡ B 3/4 ላህም፡-አነዳ፡] om. B 4/5 ይቡሳ፡ ወዓጽአቆ፡] ይቡስ፡
 ወአጽዓቆ፡ B 5 ለአዝማች፡] ለአዝማቹ፡ LW Guidi | ደኅረኅት፡] ዳረኅት፡ B
 6 ወወዓልያኒሁ፡] ወዓልያኒሁ W, ወአልያኒሁ፡ B | ጊዜ።] ጊዜያተ፡ B 7 ባሕቱ፡] በሕቱ፡
 W | ኮነ፡] ተመውዓ፡ መዋኢ፡ B | ዕዳሆሙ፡] ዕዳሆሙ፡ W 8 ተሞአ፡ መዋኢ፡]
 om. B | ለአርእኝ፡] ለዓርኝ፡ B 9 ለእለ፡ ኃቶ፡] ለኣኃቶ፡ B | ወዓምዶ።] ወአምዶ፡
 W | ወካልአኒሆሙ።] ወካልዓኒሆሙ። B 10 እሉ፡] om. L Guidi, ወእሉ፡ B
 አህጉር፡] አህጉራት፡ B

19,1 ወቢርመጄ፡] ወቢርበጅ፡ B | ለደምብያ፡] ለደንቢያ፡ B 2 ባሕር፡ ነጋሽ፡] ባሕረ፡
 ነጋሻ፡ W | ወካልአኒሁ።] ወካልዓኒሁ። B 3 ኀበ፡] ሀበ፡ B 4 በደምብያ፡] በደምቢያ፡
 B | ለቢርመጄ፡] ለቢርበጅ፡ B 5 ለሮባሌ።] ለሩባሌ፡ WL, ለሮባሌ፡ B
 እግዚአብሔር፡] om. B

§ 17. И он убил *азмача* Зара Иоханнэса⁶⁹, главу князей⁷⁰, да будет над ним мир! И в это время соли, бидаро и илала были в боранском племени суба. А спустя пять лет воевал государь робале [племени] абати в Вайна-Даг'а и убил их, не оставив никого⁷¹. И были те, что говорили, что уцелело их не более десятка, и пришли они в свою страну с этим известием.

§ 18. Глава 13. А спустя восемь лет назначили Бирмаджеⁱ, сына Килоле, который разорил Даваро. И этот боранский Бирмаджеⁱⁱ сделал щит из шкуры [быка в свой рост, и воевал майа⁷² — лучников, и победил их, когда не смогли те уязвить, ибо защищала их твёрдая шкураⁱⁱⁱ бычьей. И они были вытеснены в сторону *азмача* Дахарагота^{iv}, военачальника царя, и убили Зенайюа и дружинников его. А прежде побеждал он их много раз, но по воле Господа стало [так]^v, ибо не была искуплена вина христиан, [был побеждён победитель^{vi}. И разорили они Ар'эню^{vii}, землю наместничества его, и убили Гато, и Батро, и Бадло, и Амдо, и других. И опустели обе страны, от которых обогатились там все бедняки.

§ 19. А бартумские⁷³ бирмадже^{viii} воевали Дамбию^{ix} и убили Аболи из рода царского⁷⁴, и Самра Аба, *бахр-нагаша*⁷⁵, и других. И случилось это, ибо не было царя нашего, могучего деяниями и мудрого советом⁷⁶. Если бы

i В: Бирмадж ii В: Бирбадж iii [...] В: опущено iv В: Дарагот. Военачальник и свойственник царя Сарца Денгеля, женатый на Валатта Денгель, дочери *вайзаро* Амата Гиоргис, внучке Лебна Дентеля и двоюродной сестре Сарца Денгеля. В то время он был *кацем* (наследственный титул наместников некоторых эфиопских областей) Ваджа, а впоследствии — наместником Тигрэ v В: добавлено: что побеждает победитель vi В: опущено vii В: Арэнь viii В: бирбадж ix В: Данбия

-
- 69 Один из военачальников. Об этом же сообщает Павел под 226-м годом милосердия: «В 226-м году милосердия пришли турки в Тигрэ во второй раз. Когда турки были в Дабарве, погиб Зара Иоханнес в битве с галласами в Амхаре 1 миязия» (27 марта 1574 г.).
- 70 «Глава князей» — титул главы царской курии. Его Зара Йоханнес заслужил, несмотря на скромное происхождение, своей неизменной верностью как царю Сарца Денгелю, так и его отцу, царю Мине.
- 71 «Краткая хроника» сообщает об этом под 15-м годом царствования Сарца Денгеля: «А на 15-й год сразился он с боран у реки Малжо, и победил, и вернулся в Дамбию, и нашел абати в Вайна-Дега, и убил их без остатка». Подробнее эти битвы описаны в шестой главе «Истории царя Сарца Денгеля» (с. 53–59).
- 72 Лучники племени майа славились в Эфиопии и меткостью, и тем, что их попадания были смертоносны, поскольку они стреляли отравленными стрелами.
- 73 Имеются в виду «барайтумские».
- 74 См. выше третью главу «Истории галла».
- 75 Титул правителя провинции Тигрэ.
- 76 Сарца Денгель собирался воевать против бирмадже в Дамбии, но, когда войско уже готовилось выступить, пришло известие, что отложились фалаша (эфиопские иудеи или бета ►

ፍኖቶሙ፡ ለንጉሥነ፡ ኀበ፡ ዳሞት፡ ወረከቡ፡ መዊአ፡ ኀበ፡ ሖሩ።
ወተመውኡ፡ መኳንንት፡ ኀበ፡ ኢሀለዉ።

20 ክፍል፡ ፲፬። ወቢርመጄ፡ ዘቦረን፡ ዓገታ፡ ለምድረ፡ ዳሞት።
ወዚወወ፡ ሰብአ፡ ወእንስሳ፡ ሶበ፡ ረከባ፡ ለሀገር፡ እንዘ፡ አልቦ፡ ዘያድኀን፡
ወዘይባልሕ። ወአሜሃ፡ ኮነ፡ ደጅ፡ አዝማች፡ ዓስቦ። ወተማከረ፡ ምስለ፡
አኅዊሁ። ወአስተጋብአ፡ ሠራዊተ፡ ወዴገኖ፡ ወበጽሐ፡ ኀበ፡ ሀለወ፡
5 ይትካፈል፡ ምህርካሁ። ወዓገትዎ፡ ኀሩያን፡ ወመስተፅዕናን፡ በመስልስት፡
ዝብሂል፡ ዓገቶሙ፡ በ ፫፡ አውራሪ።

B3v

21 ወጐየ፡ ጋላ፡ ወተቀትለ። | ወመብዝሃቱ፡ ተኅብኡ፡ ውስተ፡ በዓት፡
ስፋሕ። ወአስተጋብአ፡ ዕፀወ፡ ወአንደደ፡ ውስተ፡ አፈ፡ በዓት። ወብዙኃን፡
ወፅኡ፡ እምፍርሃተ፡ እሳት፡ ወተአስሩ። እስከ፡ አምጽኡ፡ ሎቱ፡ ወወሀብዎ፡
ለወልደ፡ መንግሥት፡ ዘተዟወወ፡ ምስለ፡ ብዙኃን፡ ያውዋን። ወለእለ፡ ሞቱ፡
5 መተሩ፡ አርእስቲሆሙ፡ ወበዝኃ፡ እምኡልቀኑ፡ ወዓቀብ፡ ሀገር።
ወእምድኅረዝ፡ እስከ፡ አመ፡ የኃልፍ፡ መዋዕለ፡ እብሬቱ፡ ለቢርመጄ፡ ወእደ፡
እግዚአብሔር፡ ዓዲሃ፡ ልዕልት፡ ወእስከ፡ ዓዲ፡ ኢተፈጸመ፡ ዕዳሆሙ፡
ለክርስቲያን። እመኒ፡ ተዓቀቡ፡ በመዋዕለ፡ ቢርመጄ፡ ሀለወ፡ ያጠፍአሙ፡
ደኃራይ፡ ሉባ፡ ዘንዜከር፡ ድኅረ፡ በገጸ፡ መካኑ።

W86v

22 ክፍል፡ ፲፭። ወእምዝ፡ ተስዕረ፡ ቢርመጄ፡ ወተሠይመ፡ ሙልአታ፡
ወልደ፡ ቢፎሌ። ወገብረ፡ ዱላጉቶ፡ በጐዣም፡ ወፍካሬሁ፡ ለዱላጉቶ፡ ጸብአ፡
ጉትያ፡ ውእቱ፡ እስመ፡ ጋላ፡ ሶበ፡ ተገዝሩ፡ በ ፩፡ ዘመን፡ ያወፅእ፡ ስመ፡
ለርእሱ፡ በከመ፡ ንቤ፡ በርእሱ፡ ክፍል፡ ፬። ወይጸብእ፡ አሐደ፡ ሀገረ፡

WLB

19,6 ፍኖቶሙ፡ ለንጉሥነ፡] ፍኖቶ፡ ንጉሥነ፡ B | መዊአ፡ ኀበ፡] መዊዓ፡ ሐበ፡ B
7 ኢሀለዉ።] ኢሃለዉ። B

20,1 ክፍል፡ ፲፬።] om. LB | ወቢርመጄ፡] ወቢርበጅ፡ B 3 አዝማች፡] አዝማቹ፡ LW
Guidi | ዓስቦ።] አስቦ። B | ወተማከረ፡] ወተማከሩ፡ B 4 አኅዊሁ።] አኃዊሁ፡
WB | ሠራዊተ፡] ሠራዊቶ፡ B | ሀለወ፡] ሀለው፡ B 5 ወዓገትዎ፡] ወአገትዎ፡ B
5/6 በመስልስት፡-ዓገቶሙ፡] በመሥልስት፡ ወእምዝ፡ አገትዎ፡ B

21,1 ተኅብኡ፡] ተኃብኡ፡ L Guidi | በዓት፡] በአት፡ W 2 ወአስተጋብአ፡]
ወአስተጋብአክ፡ W, ወዓስተጋብአ፡ B | ወአንደደ፡] ወንደዱ፡ B | በዓት።] በአት W
ወብዙኃን፡] ወብዙኀን፡ W 3 እምፍርሃተ፡] እመፍርሃት፡ W | ወተአስሩ።] ወተዓሥሩ። B
4 ብዙኃን፡] ብዙኀን፡ W | ሞቱ፡] ለእለ፡ ሞቱሂ፡ B 5 መተሩ፡] መተረ፡ W, om. B
አርእስቲሆሙ፡] እርእስቲሆሙ፡ W, አርእስቲሆሙ፡ B | ወበዝኃ፡] በዝኃ፡ B | ወዓቀብ፡]
ወአቀብ፡ B 6 የኃልፍ፡] የሐልፍ፡ B | ለቢርመጄ፡] ለቢርበጅ፡ B 7 ዓዲ፡] ይእዚ፡ B
8 ቢርመጄ፡-ያጠፍአሙ፡] ቢርመጅ፡ ሀሎ፡ ያጠፍሎሙ፡ B 9 ደኃራይ፡] ደኅራይ፡ W

22,1 ክፍል፡ ፲፭።] om. LB | ቢርመጄ፡] ቢርበጅ፡ B 2 ወልደ፡] ሙዓልታ፡ B
ወገብረ፡ ዱላጉቶ፡] ገብረ፡ ዱላጉቶ፡ B | በጐዣም፡] በጐዣም W | ወፍካሬሁ፡]
ፍካሬሁ፡ W, ፍካሬሁስ፡ B | ጸብአ፡] ጸብዓ፡ B 3 ጋላ፡] om. B | ተገዝሩ፡] ተገዝረ፡
B 3/4 በ-ለርእሱ፡] ያወጽኡ፡ ስመ፡ ለርእሱሙ፡ በ ፩፡ ዘመን፡ B 4 ወይጸብእ፡] ይጸብእ፡ W

был он в Дамбии, то постигло бы бирмаджеⁱ то, что постигло робалеⁱⁱ. Но чтобы была победа [каждому] в свой черед, направил Господь путь царя нашего в Дамот, и обрели они победу там, куда пошли, и потерпели князья поражение там, где его не было.

§ 20. Глава 14. А боранские бирмаджеⁱⁱⁱ окружили землю Дамот и угнали людей и скот, когда застали они страну без спасителя и избавителя. И тогда *дедж-азмачем* был Асбо⁷⁷. И держал он совет с братьями своими, и собрал войско^{iv}, и отправился в погоню, и пришёл туда, где делили они свою добычу. [И окружили их отборные воины и всадники, стоит сказать, подобием тройной стены^v.

B3^v

§ 21. И бежали галласы, и были убиты. А большая часть спряталась в пещере обширной. И собрали древесину, и подожгли её на входе в пещеру. И многие вышли из страха перед огнём, и хватали их, пока не привели они обратно ему и не отдали юношу царского рода⁷⁸, которого угнали они в полон вместе со многими пленниками. А погибшим отрубили головы, и было их больше, [чем можно] сосчитать. И так защитил он страну свою. А потом, пока не завершились дни правления бирмадже^{vi}, была вновь поднята рука Господа (ср. Втор. 32, 40), но пока не была искуплена вина христиан. И тех, кто уцелел во времена бирмадже^{vii}, погубили следующие луба, которых мы упомянем потом на странице их места.

W86^v

§ 22. Глава 15. А затем сместили бирмадже^{viii} и назначили Мул'ата, сына Бифоле. И устроил он *дулагуту*⁷⁹ в Годжаме^{ix}. А толкование [слова] *дулагуту* — война *гуатйа*⁸⁰, ибо галласы^x, когда их обрезают в одно время, берут себе имя, как мы говорили в начале четвёртой главы, и идут войной на ту страну, которую не воевали прежние [луба]. Если^{xi} убивают

i В: бирбадж ii W, L: рубале iii В: бирбадж iv В: добавлено «своё» v В: И окружили его отборные воины и всадники после подобием тройной стены vi В: бирбадж vii В: бирмадж viii В: бирбадж ix W: Годжим x В: опущено xi В: ибо

► эсра'ел (самоназвание)) Самена (высокогорный район к северо-западу от оз. Тана), и царь пошёл походом на фалаша. Подробнее об этом см. в восьмой главе «Истории царя Сарца Денгеля» (с. 78–102).

77 Эфиопский военачальник, который в 1574 г. спас от пленения галласами царя Сисинния.

78 Имеется в виду Сисинний, сын *абетохуна* Василида, убитого галласами. Об этом же повествует и начало «Истории царя Сисинния» (с. 156–158).

79 Набег. Галласское слово, которое буквально означает «всеобщая война», то есть имеется в виду не набег молодёжи, а война, в которой принимает участие всё мужское население племени, способное носить оружие.

80 *Гуту* на языке оромо — «завершать» или способ символически зачёсывать волосы.

- 5 ዘኢጸብእዎ፡ ቀደምቱ፡ ለእመ፡ ቀተለ፡ ሰብአ፡ ወአራዊተ፡ ዓቢያነ፡ ይትላጸይ፡
ኩሎ፡ ርእሶ፡ ወየኃድግ፡ ንስቲተ፡ ሥዕርተ፡ በማእከለ፡ ድማሁ፡
ወዘኢቀተለሰ፡ ኢይትላጸይ፡ እስከ፡ ይትመነደብ፡ በቅማል፡ ወበእንተዝ፡
ይተግህ፡ ለቀቲሎትነ።

- 23 ወበውእቱ፡ መዋዕል፡ መከሩ፡ ሐዘኔ፡ ከመ፡ ይሐሩ፡ ምድረ፡
ዳሞት፡ ወእንዝ፡ ሀለዉ፡ በፍኖት፡ ሰምዑ፡ ከመ፡ ጸብአ፡ ጋላ፡ ምድረ፡
ጐዣም፡ ወከመ፡ ዐርጉ፡ እሞሙ፡ ንግሥት፡ ደብረ፡ አብርሃም፡ ይጸወኑ፡
ህየ፡ ወዌዘሮ፡ ቴዎዳዳ፡ እኅተ፡ አበዊሆሙ፡ ነገሥታት፡ አጽናፍ፡ ሰገድ፡
5 ወአድማስ፡ ሰገድ፡ ላዕሌሆሙ፡ ሰላም፡ ወሶበ፡ በጽሐ፡ ኅቤሆሙ፡ ጋላ፡
ግብተ፡ በጊዜ፡ ኢተሐዘብዎ፡ ደንገ፡ ኩሎሙ፡ ሰብአ፡ ሀገር፡ ወተዘርዉ፡
ሠራዊቶሙ።

- 24 ወወልደሙስ፡ ዘይልህቅ፡ ተኅየለ፡ ላዕለ፡ ጋላ፡ እለ፡ ቀርቡ፡ ኀበ፡
እሙ፡ ሰደዶሙ፡ እስመ፡ ወሬዛ፡ ውእቱ፡ ወይትዌደስ፡ በኃይሉ፡ ወተመይጦ፡
ወአኅዘ፡ እደ፡ እሙ፡ ወአዕረኅሙ፡ ኀበ፡ ደብረ፡ ነዋኅ፡ ዘስመ፡ ጅባላ።
ወሐዘጌስ፡ ኀደጉ፡ ፍኖቶሙ፡ ወተመይጦ፡ በጐጐዓ፡ ኀበ፡ ሀሎ፡ ጋላ፡
5 ወቦኡ፡ ምስለ፡ ሠራዊት።

- 25 ወኅደጉ፡ ሥርዐተ፡ አበዊሆሙ፡ ነገሥታት፡ እስመ፡ ኮነ፡ ልማዶሙ፡
ሶበ፡ ይበጽሑ፡ ኀበ፡ ጸብእ፡ ይፌንዉ፡ መስተቃትላነ፡ ወይቀውሙ፡ ምስለ፡
ኅሩያን፡ ሰብአ፡ አፍራስ፡ ወእግር፡ ይዌድስዎ፡ ለዘበደረ፡ ወይኳንንዎ፡
ለዘተድኅረ፡ አሜሃስ፡ ቀደሙ፡ ንጉስነ፡ እምኃያላን፡ ወተኃየሉ፡ ወሶበ፡
5 ርእዩ፡ ዘንተ፡ ሠራዊት፡ ሮጹ፡ ወተአርወዩ፡ ላዕለ፡ ጋላ፡ ወቀተሉ፡ ኩሎ፡

L2v |
W87r

WLB

22,5 ዘኢጸብእዎ፡] ዘይፀብእዎ፡ W | ለእመ፡] እስመ፡ B | ይትላጸይ፡] ወይትላጸይ፡
B 6 ወየኃድግ፡] ወየኅድግ W | በማእከለ፡] ማዕከለ፡ B

23,1 ይሐሩ፡] ይሐሩ፡ WL ይሐሩ፡ B 2 ጸብአ፡] ጸብአ፡ B | ምድረ፡] ለምድረ፡ B
3 ጐዣም፡] ጐዣም፡ W | ዐርጉ፡] ዓርጉ፡ B 4 ቴዎዳዳ፡] ቴዎዳዳ፡ LW, ቴዎዳዳ፡
a.corr. B, ቴዎዳዳ፡ p. corr. B | ነገሥታት፡] om. B 5 ወአድማስ፡] ወአድማሳ፡ L
ላዕሌሆሙ፡ ሰላም።] om. B | ወሶበ፡] ሶበ፡ B | ጋላ፡] om. B 6 ኢተሐዘብዎ፡]
ኢተኅዘብዎ፡ W, ኢተኃዘብዎ፡ L Guidi | ወተዘርዉ፡] ወተዘርወ፡ B

24,1 ወወልደሙስ፡] ወወልደሙስ፡ W | ተኅየለ፡] ተኃየለ፡ L Guidi 2 ሰደዶሙ፡]
ሰደዶሙ፡ L | በኃይሉ፡] በኀይሉ፡ W | ወተመይጦ፡] ወተመስጦ፡ B 3 ወአኅዘ፡]
ወአኃዘ፡ B | ነዋኅ፡] ነዋህ፡ B | ጅባላ፡] ጅባላ፡ B 4 ወሐዘጌስ፡] ሠርፀ፡ ድንግል፡
add. B | ወተመይጦ፡—ጋላ፡] ወተመይጦ፡ ኀበ፡ ጋላ፡ በጐጐዓ፡ B | በጐጐዓ፡] በጐጐዓ፡
W 5 ወቦኡ፡—ሠራዊት።] om. B | ሠራዊት።] ሠራዊቱ፡ W

25,1 ውኅደጉ፡] ወኃደጉ፡ L Guidi | ሥርዐተ፡] ሥርዓተ፡ W B | ነገሥታት፡
እስመ፡] om. B 2 ይፌንዉ፡] ይፈንዉ፡ L ይፌንዉ፡ B | መስተቃትላነ፡] መስተቃትላን፡
W 4 ለዘተድኅረ፡] ለዘ፡ ተድኅረ፡ W | እምኃያላን፡] ኃያላን፡ B | ወተኃየሉ፡]
ወተኅየሉ፡ W 5 ወተአርወዩ፡] ወተዓርወዩ፡ B | ወቀተሉ፡] ወቀተሎ፡ W | ኩሎ፡]
ጋሎ፡ L

они человека или большого зверя, то выбривают себе всю голову, оставляя лишь немного волос на макушке. А не убившие не бреют, так что мучаются от вшей. И потому стремятся они убивать нас.

§ 23. И в эти дни решил государь идти в землю Дамот. И когда он был в пути, услышал, что напали галласы на землю Годжам⁸¹ и что поднялась мать его, царица, в Дабра⁸² Абрахам⁸³, найдя там убежище, и *вайзаро*⁸⁴ Теводадаⁱ, сестра отцов⁸⁵ их, царейⁱⁱ Ацнаф Сагада⁸⁶ и Адмас Сагада⁸⁷, [да будет над ними мир!ⁱⁱⁱ И когда пришли к ним галласы^{iv} внезапно, в то время, когда и не подозревали они, содрогнулись все люди той страны и рассеялось войско их.

§ 24. А сын их старший⁸⁸ одолел галласов, которые приблизились к матери его, и прогнал, ибо был он юношей, славным своим могуществом. И возвратился он, и взял мать свою за руку, и возвёл на гору высокую, что называлась Джэбала. А государь [Сарца Денгель^v оставил свой поход и повернул поспешно туда, где были галласы, [и вошли они вместе с войском^{vi}.

§ 25. И оставили они обычай отцов своих — [царей, ибо^{vii} их обыкновением было, когда приступали они к битве, посылать [вперёд] бойцов, а самим стоять вместе с отборными всадниками и пешими, хваля наступающих и наказывая отстающих. Тогда же упредил царь витязей своих и исполчился сам; и когда увидели это воины, бросились они и обрушились на галласов, как дикие звери, и убили всех без остатка. Большая

L2⁷;W87

i Это правильное прочтение. **L, W:** Тевэдада; **B:** Тево... исправлено на Теву.... Вероятно, под *вайзаро* Теводадо имеется в виду *вайзаро* Теодора (в русской научной традиции), которая действительно была дочерью Лебна Денгеля и сестрой царей Клавдия и Мины ii **B:** опущено iii **B:** опущено iv **B:** опущено v **B:** добавлено vi **B:** опущено. **W:** войском его vii **B:** опущено

-
- 81 Об этом событии есть подробный рассказ в девятой главе «Истории царя Сарца Денгеля». 82 «Гора», «монастырь». 83 Согласно «Истории царя Сарца Денгеля», мать царя находилась на амбе Васан. Упоминание в данном случае Дабра Абрахам, возможно, объясняется тем обстоятельством, что царица пребывала на амбе Васан в Авраамовом монастыре (Дабра Абрахам). 84 В современном амхарском языке это слово стало употребляться в значении «госпожа», изначально же данным титулом именовали всех женщин, имевших отношение к царской семье, близких и дальних родственников эфиопских царей. 85 Под «отцами» здесь следует понимать предков, поэтому Бахрей, наряду с царём Адмас Сагадом Миной — действительным отцом Сарца Денгеля, упоминает и царя Ацнаф Сагада (Клавдия), который приходился Сарца Денгелю дядей. 86 Царь Клавдий (1540–1559). 87 Царь Мина (1559–1563). 88 Имеется в виду Сарца Денгель, у которого был и младший брат — Виктор.

እንበለ፡ አትርፎ፡ ወመብዝሃቱ፡ ተነፅሎ፡ ዉስተ፡ ጸድፍ፡ እስከ፡ ኮነ፡ ሰብአ፡ ሀገር፡ ወመስተገብራን፡ ይቀትልዎሙ፡ በኀበ፡ ረከቡ።

26 ወአዘዙ፡ ከመ፡ ይምትሩ፡ አርእስቲሆሙ፡ ለጋሎች፡ ወመልአ፡ ውስተ፡ አዶራ፡ ዘውእቱ፡ መካን፡ ስፉሕ፡ ወአውረድዎሙ፡ ለኢቴጌ፡ ወለዌዘሮ፡ ቴዎዳዳ፡ እምነ፡ አድባራት፡ ዘኮኑ፡ ውስቴቱ። ወተቀበልዎሙ፡ በክብር። ወሶበ፡ ርእዩ፡ ብዝኖሙ፡ ለአርእስተ፡ ፀር፡ እለ፡ ተመትሩ፡
5 ተፈሥሐ፡ ዓቢዩ፡ ፍሥሐ፡ ወአእኩትዎ፡ ለእግዚአብሔር፡ ዘሜመ፡ መንፈስ፡ መዊእ፡ ላዕለ፡ መሲሐ። ወአልህምትሰ፡ ዘአንገፉ፡ ላዕለ፡ ጋላ፡ ሜጡ፡ ሎሙ፡ ለእለ፡ ተማኅረኩ።

27 ክፍል፡ ፲፮። ወእምድኅረዝ፡ መከሩ፡ ንጉሥነ፡ ያርትዑ፡ ፍኖቶሙ፡ እስመ፡ ይገብሩ፡ በከመ፡ ሐለዩ፡ ወይፌጽሙ፡ በከመ፡ ነበቡ። ወሐሩ፡ ወጅ፡ ለጸቢአ፡ ጋላ፡ ዘስሙ፡ ዳዌ። ወጋላሰ፡ ይሰምዮ፡ ጋላ፡ ዘድኅር። ወሰብእስ፡ ይሰምይዎ፡ ዳዌ፡ በእንተ፡ ዘአድወዮሙ። ወምክንያተ፡ ሐዊሮቶሙስ፡ ህየ፡
5 እስመ፡ መሰሎሙ፡ ዘይሁቦሙ፡ ሰልፈ፡ ወኢይጎይይ። ወሶበ፡ በጽሑ፡ ኀበ፡ ይቤልዎሙ፡ ሀሎ፡ ዝየ፡ ኀጥእዎ፡ ኀሠሠ፡ ወኢረከቡ፡ መካኖ፡ ወሶበ፡ ኃጥኡ፡ ምህርካ፡ እንስሳዌ፡ ወጸብአ፡ ሥጋዌ፡ መከሩ፡ ከመ፡ ይጸብኡ፡ ምስለ፡ ሰይጣን፡ ወይማህርኩ፡ እምኒሁ፡ ነፍሳተ፡ አሕዛብ። ጸውዕዎሙ፡ ለእናርያ፡ ወለበሻ፡ ወለኀመር። ወይቤልዎሙ፡ ኩኑ፡ ክርስቲያነ፡ ወኮኑ፡ ወተጠምቁ፡
10 ጥምቀተ፡ ክርስትና።

28 ክፍል፡ ፲፯። ወሙልአታ፡ ዘወረድአያ፡ ሶበ፡ ጸብአ፡ ሀገሮ፡ ለራስ፡ ወልደ፡ ክርስቶስ። ሞአ፡ ወአንገፈ፡ ምህርካሁ፡ ወቀተለ፡ ብዙኃ፡ እምኒሁ። ወለመንፈቁ፡ ዴገኖሙ፡ እስከ፡ ተነፅኑ፡ በጸድፍ። ወዐቀበ፡ ሀገረ፡ እስከ፡ ይትመየጡ፡ ሐዲጌ። ወሶበ፡ ተመይጡ፡ ሐዲጌ፡ ረከብዋ፡ ለሀገር፡ ዕቅብተ፡

WLB 25,7 a ረከቡ። des. B

25,6 ጸድፍ፡] ገዳም፡ B

26,1 ለጋሎች፡] ለጋሎች፡ WL 2 ወአውረድዎሙ፡] ወአውረድዎ፡ ሙ W | ለኢቴጌ፡] በኢቴጌ፡ W 3 ቴዎዳዳ፡] ቴዉዳዳ፡ W 6 ላዕለ፡^{2]} እምእደ፡ W

27,1 ክፍል፡ ፲፮።] om. L 3 ዘስሙ፡-ጋላ፡^{2]} om. W 6 ይቤልዎሙ፡] ይቤልዎመ፡ W | ኀጥእዎ፡] ኃጥእዎ፡ L Guidi | ኀሠሠ፡] ኃሠሠ፡ WL 7 ምህርካ፡] ምህርክ፡ L 9 ኩኑ፡] ኩነ፡ L

28,1 ክፍል፡ ፲፯።] om. L | ዘወረድአያ፡] ዘወርድአያ፡ WL 2 ክርስቶስ፡] ክሶስ፡ W | ሞአ፡] ሞአ፡ W 3 ተነፅኑ፡] ተነጽሑ፡ L W Guidi | ወዐቀበ፡] ወዓቀበ፡ L Guidi 4 ሐዲጌ፡] om. W | ዕቅብተ፡] ዕቅብተ፡ L

часть [галласов] бросилась в пропастьⁱ, так что убивали их местные жители и крестьяне там, где находили.

§ 26. ...ⁱⁱ И приказал [царь] отрубать головы галласам, и наполнил ими место обширное Адора. И свёл он государыню и *вайзаро* Теводадаⁱⁱⁱ с гор, где они пребывали, и принял их с честью. И когда увидели они множество отрезанных голов вражьих, обрадовались радостью великой и возблагодарили Господа, ниспославшего дух победы на помазанника своего. А коров, угнанных галласами, вернул он тем, у кого их угнали⁸⁹.

§ 27. Глава 16. А затем решил царь продолжать путь свой, ибо свершал он задуманное и исполнял сказанное. И пошёл он в Вадж воевать галласов⁹⁰ [по имени даве. Галласы же называют их галласами^{iv}, что находятся позади, а люди называют «болезнью»⁹¹ за причиняемые ими страдания. А причиной его похода туда было то, что думал он дать им сражение, которого они не избегли бы. И когда он пришёл туда, где, как говорили ему, были они, то искал и не нашёл их места пребывания. И когда лишился он добычи скота и битвы телесной, решил он воевать дьявола и отнять у него души языческие, захватив [души людей] Энарьи, Боша и Гомара. И сказал он им: «Станьте христианами», и стали они, и крестились крещением христианским⁹².

§ 28. Глава 17. А [луба] мул'ата [племени] варад айа^v, когда воевали они страну *раса* Вальда Крестоса^{vi}, то победил он их, отнял добычу их и убил многих

i В: сад ii В: добавлено «Исследуют знающие многими исследованиями и говорят...». Это первая фраза главы 19. Здесь кончается текст списка В iii W: Тевудада iv W: опущено v L, W: Варэд'айа. Форма «вардай» используется для обозначения некоторых племён оромо, проживающих в Кении vi W: Кэсос. Имя Вальда Крестоса упоминается также на страницах «Истории царя Сарца Денгеля» и «Истории царя Сисинния». Мусульманское имя его – Васано Мухаммед, но, приняв крещение, он стал называться Вальда Крестосом. Он занимал важные должности при дворе царей Сарца Денгеля и Сисинния и умер 26 декабря 1611 г.

89 Это произошло в январе 1587 г. Об этой битве сообщает «Краткая хроника»: «А на двадцать пятый год спустился он в Хера, сиречь Куара, и, идя по дороге на Годжам, встретил вурантиша и убил их без остатка». Об этом же упоминается и в девятой главе «Истории царя Сарца Денгеля».

90 Сарца Денгель собирался дать сражение галласам в Батрамора в апреле 1587 г., как об этом говорится в девятой главе его «Истории». Там же говорится, что это были галласы из племени даве, которые в своё время разорили Батрамора и убили абетохуна Василица.

91 Название галласского племени даве звучит так же, как и геэзское слово, которое означает «болезнь».

92 Имеется в виду крещение народов Эннарьи, Боша и Гомар, подробно описанное в девятой главе «Истории царя Сарца Денгеля».

- 5 በትጋሁ፡ ለወልደ፡ ክርስቶስ፡ ወበተጻብኦቱ። ወበእንተዝ፡ ረሰዮ፡ እግዚአ፡ ለቤቱ፡ ወአኩነኖ፡ ላዕለ፡ ኩሉ፡ መንግሥቱ።

- 29 ክፍል፡ ፲፰። ወሙልአታ፡ ዘበረን፡ አጽሐቦሙ፡ ለክርስቲያን፡ ዘዳሞት፡ ወዘረዎሙ፡ ወአጥፍአ፡ ሀገሮሙ፡ ወኮኑ፡ በድወ፡ በዘመኑ፡ ምድረ፡ ሸዋ፡ ወዳሞት፡ ወዘጸሐፍኩስ፡ ምዕረ፡ መዊኦተ፡ ጋላ፡ ወምዕረ፡ መዊኦ፡ ክርስቲያን፡ ልማደ፡ መጽሐፍ፡ ውእቱ፡ ዘይቤ፡ ዮም፡ ለከ፡ ወጌሠም፡
5 ለካልእከ። ወመዊእኒ፡ ትከውን፡ ጊዜ፡ ለዝንቱ፡ ወጊዜ፡ ለዝክቱ። ወዘይመውእስ፡ ኩሎ፡ ጊዜ፡ ፩፡ እግዚአብሔር፡ ዘላዕለ፡ ኩሉ፡ ወሀገርሰ፡ ገብኦት፡ ውስተ፡ እዴሁ፡ ወአልቦ፡ ዘተርፈ። ወእምአመ፡ ተጽሕፈ፡ ዝንቱ፡ መጽሐፍ፡ ኮነ፡ ፯፡ ዓመተ፡ ሢመቱ፡ ለሙልአታ፡ ወልደ፡ ቢፎሌ፡ ዓዲሆሙ፡ ድልዋን፡ ለተገዝሮ፡ ወለሢመት፡ ዘደቂቀ፡ ምስሌ። ወዘይከውን፡ በዘመኖሙ፡
10 እምነ፡ አጽባእት፡ ወቀትል፡ ለእመ፡ ሐዮኩ፡ እጽሕፎ፡ ድኅረ። ወለእመ፡ ሞትኩ፡ ካልአን፡ ይጽሕፉ፡ ዜናየ፡ ወዜና፡ ሉባ፡ ዘይመጽእ። ወባሕቱ፡ ብጹዕ፡ ዘሞተ፡ እስመ፡ አዕረፈ።

W87v

S164r

- 30 ክፍል፡ ፲፱። ወይትኃሠሡ፡ ማእምራን፡ ተኃሥሦተ፡ ብዙኃ፡ ወይብሉ፡ በእፎ፡ ይመውኦነ፡ ጋላ፡ እንዘ፡ ንሕነ፡ ብዙኃን፡ ወብዙኅ፡ ንዋየ፡ ጸብእነ። ቦእለ፡ ይቤሉ፡ አብሐ፡ እግዚአብሔር፡ በእንተ፡ ኃጢአትነ። ወቦ፡ ዘይቤ፡ በእንተ፡ ተከፍሎተ፡ ሰብእነ፡ ኀበ፡ ፲፡ ጾታ፡ እምኔሆሙ፡ ፱፡ ጾታ፡
5 ኢይቀርቡ፡ ኀበ፡ ጸብእ፡ ወኢየኃፍሩ፡ በፍርሃቶሙ። ወባሕቱ፡ ዓሥራይ፡ ጾታ፡ ይጻባእ፡ ወይትኃተል፡ መጠነ፡ ተክህሎ፡ ወለእመ፡ ብዙኅ፡ ኅልቀኅነ፡ ውኅዳን፡ እሙንቱ፡ እለ፡ ይክሉ፡ ተጻብኦ፡ ወብዙኃን፡ እለ፡ ኢይቀርቡ፡ ኀበ፡ ጸብእ።

31 ፩፡ እምኔሆሙ፡ ነገደ፡ መነኮሳት፡ እለ፡ አልቦሙ፡ ኅልቁ። ቦዘይመነኩስ፡ በናእሱ፡ ሶበ፡ ጌጥዎ፡ መነኮሳት፡ በጊዜ፡ ትምህርቱ፡ ከመ፡ ጸሐፌ፡ ዝንቱ፡ ታሪክ፡ ወእለ፡ ከማሁ። ወቦ፡ ዘይመነኩስ፡ እምፍርሃተ፡ ጸብእ። ካልእ፡ ነገድ፡ ይሰመዩ፡ ደብተራ፡ ይትመሀሩ፡ መጻሕፍተ፡ ወኩሎ፡

WL 29,9 a <ወዘይከ>ውን፡ inc. S 30,1 a ወይትኃሠሡ፡ inc. denuo B 2 a ወይብሉ፡ des. B

28,6 ወአኩነኖ፡] ወአኩነኖ፡ W

29,1 ክፍል፡ ፲፰።] om. L 7 ወእምአመ፡] ወአመ፡ W 10 አጽባእት፡] አጽባዕት፡ LS Guidi 11 ይጽሕፉ፡] ይጽሐፉ፡ S

30,1 ክፍል፡ ፲፱።] om. LS | ብዙኃ፡] ብዙኅ፡ S 2 ብዙኃን፡] ብዙንኅ፡ S ወብዙኅ፡] om. LS | ንዋየ፡] ንዋይ፡ S 3 ጸብእነ።] ፀብእኒ። S | አብሐ፡] አብሐ፡ S 4 ተከፍሎተ፡] ተከፍሎትነ፡ W, ተካፍሎተ፡ L | እምኔሆሙ፡-ጾታ፡²] om. LS 5 ኢይቀርቡ፡] ኢይቅረቡ፡ LS 6 ተክህሎ፡] ተክህሎ፡ S 7 ተጻብኦ፡] ተፃብኦ፡ S ወብዙኃን፡] ወብዙኅን፡ S

31,2 ቦዘይመነኩስ፡] ቦዘይመነኩስ W 3 ጸሐፌ፡] ጸሐፊ፡ W | ዘይመነኩስ፡] ዘይመነኩስ W | እምፍርሃተ፡] እምፍርሃቲ፡ W 4 መጻሕፍተ፡] መጻሕተ፡ L, መጻሕፍት፡ W | ወኩሎ፡] ወኩሎ፡ W

из них. А половину преследовал, пока не упали они в пропасть, и сохранил страну до прихода государяⁱ. И когда возвратился государь и нашёл страну в сохранности усердием Вальда Крэстоса и битвами его, то за это сделал он его господином двора⁹³ своего и поставил над всем царством своим.

§ 29. Глава 18. А [луба] мул'ата [племени] боран притесняли христиан Дамота, рассеяли их и разорили их страну, и опустели в их времена земли Шоа и Дамота⁹⁴. А что описываю я то победы галласов, то победы христиан — так это по обыкновению Писания, которое гласит: «Днесь тебе, а завтра — другому, и победа даётся то одному, то другому» (ср. 2 Цар. 11, 25). Но всё время побеждает один Господь Всевышний. И страна попала в их руки, и никто не уцелел. А [после того, какⁱⁱ была написана эта книга, пошёл седьмой год доставления Мул'ата, сына Бифоле, а потом должно быть обрезание и поставление детей мзле. И то, что будет в их времена, сражения и битвы, коль буду жив, я напишу потом. А коль умру я, другие допишут историю мою и историю следующих луба. Но блажен, кто умер, ибо он упокоился.

W87^v

S164

§ 30. Глава 19. Исследуют знающие многими исследованиями и говорят: «Как же побеждают нас галласы, когда больше нас и большеⁱⁱⁱ у нас снаряжения воинского?» Одни говорят: «Попустил Господь за грехи наши». А другие говорят: «Из-за разделения людей наших на десять разрядов, [из которых девять разрядов^{iv} не идут в бой и не стыдятся своего страха. И только десятый разряд сражается и воюет по мере сил своих. И хоть велики мы числом, да мало способных воевать и много невоюющих».

§ 31. Одно из них монашеское племя, коему нет числа. Одни монашествуют с малолетства, когда завлекли их монахи во время ученичества их, подобно писателю этой истории и ему подобным. Другие же монашествуют из страха пред войной. Второе племя называется *дабтара*⁹⁵. Они изучают Писание и деяния священства, плещут в ладони и топчут

i W: опущено ii W: когда iii L, S: опущено iv L, S: опущено

93 Царской резиденции.

94 О разорении областей Шоа и Дамот от рук галласов известно и из «Краткой хроники»: «На 34-й год царствования решил царь Сарца Денгель идти походом в великую землю Дамот, сиречь в область Гибе, и воевать боран». Однако в этом походе царь заболел лихорадкой и умер в 1597 г.

95 *Дабтара* — своеобразная эфиопская разновидность белого духовенства, не рукоположенная в сан иерея, но подвижающаяся при церкви. Они не являются ни монахами, ни священниками, отчего Бахрей и выделяет их в особое «племя».

- 5 ግብረ፡ ክህነት፡ ይጠፍሑ፡ በእደዊሆሙ፡ ወያፅሕሱ፡ በእገረሆሙ፡
 ወኢየሩሩ፡ በእንተ፡ ፍርሃቶሙ፡ ወይነሥኡ፡ አርአያ፡ እምሌዋወያን፡
 ወእምካህናት፡ ዘውእቶሙ፡ ደቂቀ፡ አሮን፡ ሣልስ፡ ነገድ፡ ይሰመዩ፡ ገን፡
 ሐጸና፡ ወገን፡ መዓሠሬ፡ የዓቅቡ፡ ፍትሐ፡ ወይትዓቀቡ፡ እምተጸብኦ፡
 ራብዕ፡ ነገድ፡ ደጋፎች፡ ዘአንስትያ፡ መኳንንት፡ ወዌዛዝር፡ እደው፡ ኃያላን፡
 10 ወወራዙት፡ ጽኑዓን፡ ኢይቀርቡ፡ ኀበ፡ ጸብእ፡ ወይብሉ፡ ወዓልያነ፡ አንስት፡
 ንሕነ፡ ኃምስ፡ ነገድ፡ ይሰመዩ፡ ሽማግሌ፡ ወገዜ፡ ወበዓለ፡ ርስት፡ ይከፍሉ፡
 ምድሮሙ፡ ለመስተገብር፡ ወይኤዝዝዎ፡ ወኢየሩሩ፡ በእንተ፡ ፍርሃቶሙ፡
 ሳድስ፡ ነገድ፡ መስተገብራን፡ ይውዕሉ፡ ኀበ፡ ገራህት፡ ወአልቦሙ፡ | ሐልዮ፡ L3r
 ለተጸብኦ፡ ሳብዕ፡ ነገድ፡ እለ፡ ይትበቀሁ፡ በነጊድ፡ ወይረብሑ፡ ለርእሶሙ፡
 32 ሳምን፡ ነገድ፡ ጠቢባ|ን፡ ዘከመ፡ ነሀብት፡ ወጸሐፍት፡ ወሰፋይያን፡ W88r
 ወፀራብያን፡ ወእለ፡ ይመስልዎሙ፡ ኢየአምሩ፡ ተጸብኦ፡ ታስዕ፡ ጸታ፡
 አዝማሮቹ፡ ወበዓለ፡ ቀንደ፡ ከበሮ፡ ወበዓለ፡ በገና፡ እለ፡ ይፊስይዎ፡ ተግባረ፡
 ለስኢል፡ ይባርክዎ፡ ለዘወሀቦሙ፡ ወይሁብዎ፡ ስብሐተ፡ ብጡለ፡ ወውዳሴ፡

WLS

- 31,5 ክህነት፡] ክህነት፡ S 8 ፍትሐ፡] ፍታሐ፡ L ፍትሓ፡ S | እምተጸብኦ፡]
 እምታግብኦ፡ W 9 ደጋፎች፡] ደጋፎቹ፡ W, ተጋፎች፡ S | መኳንንት፡] መኳንንት፡ W
 11 ወገዜ፡] ወጊዜ፡ L S 12 ወይኤዝዝዎ፡] ወይኤዝዝዎሙ፡ S
 32,1 ዘከመ፡] om. L S 2 ይመስልዎሙ፡] ይምስልዎሙ፡ W 3 አዝማሮቹ፡] አዝማሮቹ፡
 S | ይፊስይዎ፡] ይረይዎ፡ W 4 ለዘወሀቦሙ፡] ለዘ፡ ወሀቦሙ፡ W

ногами⁹⁶ и не стыдятся своего страха, а берут в пример левитов и иереев, чад Аароновых⁹⁷. Третье племя называется *жан хацана* и *жан ма'асаре*⁹⁸. Они блюдут установления и воздерживаются от войны. Четвёртое племя — телохранители жён князей и принцесс⁹⁹, мужи могучие и юноши крепкие. Они не идут на войну и говорят: «Мы — дружина женщин». Пятое племя называется старейшинами, господами и помещиками¹⁰⁰. Они разделяют свою землю¹⁰¹ меж крестьянами, приказывают им и не стыдятся своего страха. Шестое племя — крестьян. Они работают на пашне и не помышляют о войне. Седьмое племя — промышленяющих торговлей и стяжанием.

L3

§ 32. Восьмое племя — ремесленников, [таких какⁱ кузнецы, писцы, швецы и плотники. Им подобные не умеют воевать. Девятый разряд — скоморохи¹⁰², барабанщики¹⁰³ и арфисты¹⁰⁴, которые живут попрошайничеством.

W88

i L, S: опущено

-
- 96 Имеется в виду священная пляска эфиопского духовенства (и прежде всего дабтара) в ограде храма и во время крестного хода.
- 97 Аарон — библейский персонаж, старший брат Моисея. Он был первым первосвященником у евреев, и священнический сан сделался в его роде наследственным. Так как сам Аарон был из колена Левия, то священников у евреев зачастую называли левитами или «чадами Аароновыми».
- 98 Придворные должности в эфиопской царской администрации, обычно принадлежат к царской семье.
- 99 Если употребляемое здесь «*вайзаро*» означало в XVI–XVII вв. принцессу крови, то множественное число от этого слова — «*вейзасер*» — означало, как ни странно, не принцесс, а принцев крови.
- 100 «Помещиками» здесь переведено эфиопское выражение «владельцы *рыста*». Первоначально «*рыст*» (букв. «наследие») означал землю, пожалованную царём своим воинам в постоянную, наследственную и коллективную собственность. Однако к XVII в. по мере развития феодальных отношений и сеньорий в Эфиопии подобные земельные владения стали иногда приобретать индивидуальный характер, т. е. начали превращаться в вотчины. Последующее описание деятельности подобных землевладельцев Бахреем («они разделяют свою землю меж крестьянами, приказывают им и не стыдятся своего страха») показывают, что эти землевладельцы уже не были обязаны военной службой царю. Это позволяет, на наш взгляд, использовать в русском переводе слово «помещик».
- 101 Употребляемое здесь «*рэст*» означает землю, право на которую передаётся по наследству.
- 102 Имеются в виду профессиональные певцы и музыканты, всегда стоявшие на самой нижней ступени в социальной иерархии эфиопского феодального общества. Они забавляли знать на пирах, иногда их приглашали и на сельскую свадьбу. Эфиопская Церковь относилась к подобным «мирским утехам» весьма неодобрительно. Это положение эфиопских профессиональных певцов и музыкантов сближает их с русскими скоморохами.
- 103 *Сафаййан* — «те, кто играет на маленьком барабане».
- 104 *Цараййан* — «те, кто играет на шестиструнной лире».

S164v

5 ጽሩዓ። ወለእመኒ፡ ረገምዎ፡ ለዘክልአሙ፡ ኢይከወኑ፡ ዕዳ፡ እስመ፡ ይብሉ፡ ሕገ፡ ብነ። ወነዋኃ፡ ይርሕቁ፡ እምጸብእ። ዓሥራይ፡ ጾታ፡ እለ፡ ይእሳዙ፡ ከሩናተ፡ ወወልታ፡ ወእለ፡ ይክሉ፡ ተጽብኦ፡ ወይተልዉ፡ አሠረ፡ | ንጉሥ፡ ለረዊጽ። ወበእንተ፡ ውኅደቶሙ፡ ለእሉ፡ ጠፍአት፡ ሀገርነ።

33 ለጋላሰ፡ አልቦ፡ በኅቤሁ፡ እምእሉ፡ ፱፡ ጾታ፡ እለ፡ ዘክርናሆሙ። ወኮሎሙ፡ ምሁራነ፡ ጸብእ። እምንኡሱ፡ እስከ፡ ዓቢዩ። በእንተዝ፡ ያጠፍአነ፡ ወይቀትለነ። ወእለሰ፡ ይብሉ፡ ይቀትለነ፡ በትእዛዘ፡ እግዚአብሔር፡ ነሥኡ፡ ምክንያተ፡ እምተመውአተ፡ ደቂቀ፡ እስራኤል፡ ወጥፍአቶሙ፡ በእደ፡ ነገሥተ፡ ፋርሰ፡ ወባቢሎን። ወይብሉ፡ እመሰ፡ መስተጽብእ፡ ይመውእ፡ መኑ፡ እምሰአለ፡ ረድኤተ፡ እምእግዚአብሔር፡ ክቡር፡ ወልዑል። ወእመኒ፡ ብዙኅ፡ ይመውአ፡ ለውኑድ፡ እምኮነ፡ ብጡለ፡ ቃለ፡ መጽሐፍ፡ ዘይቤ፡ ፩፡ ያነትዖሙ፡ ለ ፲፪፡ ወክልኤቱ፡ ይሰድድዎሙ፡ ለእልፍ። ወለእመ፡ እሙን፡ ቃሎሙ፡ ለመስተጋዕዛን፡ ቀዳማውያን፡ አው፡ ለደኃራውያን፡ አንትሙ፡

10 ተአምሩ፡ አማእምራን።

34 ክፍል፡ ፳። ንግባእኬ፡ ኀበ፡ ዜናሁ፡ ለጋላ። ለንኡስ፡ ሕፃናት፡ ይሰምዮሙ፡ ሙጫዕ፡ ወለእለ፡ ይልህቁ፡ ይሰምዮሙ፡ ኤልማን። ወእምነ፡ እሉሂ፡ እለ፡ ይልህቁ፡ ይሰምዮሙ፡ ጐርባእ። ዘይወጥኑ፡ ተጽብኦ። ወለወራዙት፡ እለ፡ ኢተገዝሩ፡ ይሰምዮሙ፡ ቈንደላ፡ እለ፡ ይገብሩ፡ ሥዕርተ፡

5 ርእሶሙ፡ ኀራ፡ ወይሰምይዎ፡ ከለላ። ወለእመ፡ ቀተሉ፡ ሰብኦ፡ ወነጌ፡ ወአንበሳ፡ ወአርዌ፡ ሐሪስ፡ ወጐሽ፡ ይትላጻዩ፡ ንስቲተ፡ ሥዕርተ፡ ማእከለ፡ ድማሆሙ። ወዘኢቀተለሰ፡ ኢይትላጻይ። ወለእለ፡ ነሥኡ፡ አንስቲያ፡ ኢይትላጻዩ፡ እመ፡ ኢቀተሉ። ወበመዋዕለ፡ ሙልአታ፡ በልዑ፡ ጐሽ። ወይቤሉ፡ እመሰ፡ በላዕናሁ፡ ላህም፡ ውእቱ፡ ኢንትላጻይ፡ ርእሰነ፡ እመ፡

10 ቀተልናሁ። ወመንፈቆሙ፡ ይቤሉ፡ በቃለ፡ ትዕይርት፡ ኢንትላጻይ፡ ርእሰነ፡ እመ፡ ቀተልናሆሙ፡ ለሰብኦ፡ ሸዋ፡ ወአምሐራ፡ እስመ፡ አልህምት፡ ነባብያን፡ እሙንቱ፡ ወኢይክሉ፡ ተጽብኦ። ወኮሉ፡ ጋላ፡ እመኒ፡ ሉባ፡ ወእመኒ፡

W88v

WLS

32,5 ለዘክልአሙ፡] ለዘክልአኒሆሙ፡ S 6 ዓሥራይ፡] አሥራይ፡ S 7 ወወልታ፡] om. S | ይክሉ፡] ይክሉ፡ ለ፡ ይክሉ፡ S 8 ለእሉ፡] ለእለ፡ L

33,2 ወኮሎሙ፡] ወኮሎሙ፡ W | እምንኡሱ፡] እምንእሱ፡ L S 3 ወእለሰ፡] ወለእለሰ፡ L S | ይቀትለነ፡] ይቀትሉነ፡ S 4 ምክንያተ፡] ምክንያተ፡ S 5 ይመውእ፡] ይመውእ፡ W 6 ረድኤተ፡] ረድኤት፡ W 7/8 ዘይቤ፡-ለእልፍ፡] ዘይቤ፡ ያነትአሙ፡ ፩፡ ለ ፲፪፡ ወ ፪፡ ይሰድድዎሙ፡ ለ ፱። S 9 ለመስተጋዕዛን፡] ለመስተግእዛን፡ W, ለመስተጋዕዛን፡ S 10 ተአምሩ፡] ታአምሩ፡ Guidi

34,1 ክፍል፡ ፳።] om. LS 2 ሙጫዕ፡] ሙጫዕ፡ W, ሙጫእ፡ S 3 ተጽብኦ።] ለተጽብኦ። S 4 ኢተገዝሩ፡] ተገዝሩ፡ S 5 ርእሶሙ፡] ከመ፡ add. SW | ኀራ፡] ኀራ፡ Guidi, ጐራ፡ S | ቀተሉ፡] ቀተሉ፡ W 6 ወጐሽ፡] ወጐሽ፡ W | ንስቲተ፡] ንስቲት፡ W 7/8 ወለእለ፡-ኢይትላጻዩ፡] om. W 7 አንስቲያ፡] አንስትያ፡ S 8 ጐሽ።] ጐሽ። S 10/11 ወመንፈቆሙ፡-እመ፡] om. W 11 ወአምሐራ፡] ወአምኃራ፡ W

Они благословляют дающего и возносят ему славу пустую и восхваления праздные. А если проклинают они отказывающихся, не вменяется им это в вину, ибо говорят они: «Таков наш обычай». И далеко уклоняются они от войны. А десятый разряд — это те, кто берёт копье и щитⁱ, кто может сражаться и следует по стопам царя в походы. И из-за малочисленности их погибла страна наша.

S164^v

§ 33. У галласов же нет этих десяти разрядов, о которых мы упоминали, и все они искушены в сражениях, от мала до велика. И потому губят они нас и убивают. Те, кто говорит: «Убивают нас по велению Господа», ссылаются на покорение чад Израилевых и погубление их от рук царей Персии и Вавилона. И говорят они: «Если бы побеждали воинственные, к чему просить помощи Господа, Пречестного и Всевышнего? А если бы многие побеждали малочисленных, пустыми были бы слова Писания, гласящие: “Один обратит в бегство тысячи, а двое прогонят тьмы” (ср. Втор. 32, 30)». Познайте же, знающие, чьи слова верны у спорящих, первых или последних!

§ 34. Глава 20. Вернёмся же к истории галласов. Маленьких детей они называют *мучаз*, а подросших называют *эльман*. А тех, которые постарше и начинают воевать, они называют *горбаэ*. А юношей: необрезанных называют *кондала*, а когда они делают причёску, какⁱⁱ у воинов, называют *калала*¹⁰⁵. А те, кто убил человека, слона, льва, носорога или буйвола, бреют голову, кроме маленького пучка волос на макушке. А неубившие не бреют. [И женатые не бреютⁱⁱⁱ, если не убили. И во времена [луба] мультата они ели буйволов и говорили: «Раз мы едим его, то он [для нас] как корова, и не будем мы брить голову, хоть и убили его». А половина из них [говорила слова надменные: «Не будем мы брить головы наши, если^{iv} убьём и людей Шоа и Амхары, ибо они — говорящие коровы и не могут воевать». Все неженатые галласы, будь то *луба*, будь то

W88^v

i S: опущено ii S, W: добавлено iii W: опущено iv W: опущено

105 Ветвь, которую несут с собой воины, возвращаясь домой.

15 ቁንደላ፡ ዘኢነሥኡ፡ ብእሲተ፡ ይሰመዩ፡ ቁሮ። ወየኃድሩ፡ በ ፩፡ ቤት፡ ቁሮ፡
ዘሉባ፡ ምስለ፡ ሉባ፡ ወዘቁንደላ፡ ምስለ፡ ቁንደላ፡ ወቁሮ፡ ዘገበር፡ ምስለ፡
ገበር።

35 ወይሠይሙ፡ መጠነ፡ ፳፡ ሰብእ፡ እምኔሆሙ፡ ለሰሪሐ፡ ሰቁላ፡
ወይሰምይዎሙ፡ አጀርቱ። ዓዲ፡ ይሠይምዎሙ፡ ለጠቢሐ፡ አልህምት፡
ወይሰመዩ፡ ቀልታ፡ ወካዕበ፡ ይሰመዩ፡ ፪፡ ሰብአ፡ እለ፡ ይጠብሱ፡ ሥጋ፡
ወይመትሩ፡ ወይሁቡ፡ ለኩሉ፡ ዕሩዩ፡ በበምታር፡ ወይብልዎሙ፡ ዋጀ።
5 ወካዕበ፡ ይሠይሙ፡ ፭፡ ዕደወ፡ ለሐሊበ፡ ወትወት፡ እምአልህምተ፡ ኩሉ፡
ወስሞሙ፡ ሐለብዶ። ዓዲ፡ ይሠይሙ፡ ፪፡ ለቀዲሐ፡ ወትወት፡ ወይሁቡ፡ ለለ
፩፡ ፩፡ በመስፈርት። ወስሞሙ፡ ጥኒቶ። ወካዕበ፡ ይሠይሙ፡ ፯፡ ሰብአ፡
ለአእትዎ፡ አልህምት፡ | ወየኃሥሡ፡ ዘጠፍአ፡ ወስሞሙ፡ በርባዶ።

S165r

36 ወዓዲ፡ የኃርዩ፡ ፪፡ እምኔሆሙ፡ ወይሠይምዎሙ፡ ከመ፡ ይገሥዱ፡
ወይቅሥፉ፡ ለዘየሐውር፡ ኀበ፡ ብእሲት፡ ወይሰመዩ፡ ኀርሳ። ወዝንቱ፡
ተዓቅቦቶሙ፡ አኮ፡ ለጽድቅ፡ አላ፡ ከመ፡ ይኩኑ፡ ንቁሃነ፡ ወትጉሃነ፡
ለተቃትሎ። ወዘሰ፡ አውሰበ፡ ይሔሊ፡ በዘያህምራ፡ ለብእሲቱ። ወካዕበ፡
5 ይሠይሙ፡ መጠነ፡ ፲፡ ሰብእ፡ ለነዲአ፡ አልህምት፡ ወስሞሙ፡ ጠውቱ።
ወዘፈቀደ፡ እምኔሆሙ፡ ነሢአ፡ ብእሲት፡ ይትፈለጥ፡ ወይነብር፡ በቤቱ፡
ወይሰምይዎ፡ ጅልሂካ። ወለአረጋዊ፡ ይሰምይዎ፡ ምልጉዶ። ውእቱኒ፡
ኢየዐርፍ፡ ለተጻብአ፡ ለእመ፡ ኢደክመ፡ በሕቁ፡ ከመ፡ አኀዊነ፡ ዘ፳፡ ወአባ፡
ሐራ። ወአልቦ፡ ከማነ፡ ዘረከበ፡ ፀረ፡ ዘይተግህ፡ ለገቢረ፡ እከይ። ወአልቦ፡
10 ከማነ፡ ዘረከበ፡ እግዚአ፡ ወንጉሠ፡ ዘይተግህ፡ ለገቢረ፡ ሠናይ። እግዚአብሔር፡
ይዕቀቦ፡ ለገብሩ። እስከ፡ ዘመን፡ ነዋኅ፡ ወመዋዕል፡ ጉንዱይ፡ ይቤ፡
ባሕርይ። ። ።

WLS

34,13 ቁንደላ፡] ቀንደላ፡ WLS

35,1 ወይሠይሙ፡] ወይሠየሙ፡ LS 2 ይሠይምዎሙ፡] ይሰምይዎሙ፡ S
4 ወይብልዎሙ፡] ወይብልዎዎሙ፡ W 5 ፭፡] ፭ ተ፡ S | ወትወት፡] ወቶት፡ S
እምአልህምተ፡] እምአልህምት፡ W 7 ይሠይሙ፡] ይሠየሙ፡ W

36,1 የኃርዩ፡] የኃርዩ፡ W, የአርዩ፡ S | እምኔሆሙ፡] እምኔሆሙ፡ L
ወይሠይምዎሙ፡] ወሠምይዎሙ፡ W 2 ለዘየሐውር፡] ለዘ፡ የሐውር፡ W 3 ተዓቅቦቶሙ፡]
ተዕቅቦቶሙ፡ S | ለጽድቅ፡] ለጻድቅ፡ LS | አላ፡] om. LS | ንቁሃነ፡] ንቁሀነ፡ S
4 በዘያህምራ፡] ባዘያህምራ፡ L 8 ለተጻብአ፡] እምተጻብአ፡ W | አኀዊነ፡] አኃዊነ፡ LWS
10 ንጉሠ፡] eras. S | እግዚአብሔር፡] እግዚአብሔር፡ L 11 ለገብሩ፡] om. W
11/12 ጉንዱይ፡-ባሕርይ፡] eras. S

кондала, называются *коро*. И живут *коро* в одном доме, из луба вместе с луба, а кондала вместе с кондалаⁱ, а *коро*, которые *габар*, — вместе с *габар*¹⁰⁶.

§ 35. И назначают они двадцать человек для постройки дома¹⁰⁷, и называют их *аджарту*. И ещё назначают они тех, кто режет коров, и называют их *калта*, а потом назначают двух человек, которые жарят мясо, режут его и дают всем по равному куску, и называют их *ваджо*. И затем назначают пять человек доить молоко у всех коров, и имя им — *халабдо*. Ещё назначают они двоих черпать молоко и давать каждому его долю, и имя им *тэхито*. И ещё назначают они семь человек охранять коров и искать заблудившихся, и имя им *барбадо*.

S165

§ 36. И ещё выбирают они среди себя двоих и назначают их, чтобы они наказывали и били тех, кто ходит к женщинам, и называют их *горса*. И эта воздержанность у них не от праведности, аⁱⁱ для того, чтобы были они бодры и готовы к бою. А женатый думает, чтобы угодить жене (ср. 1 Кор. 7, 33). И ещё назначают они до десяти человек погонять коров, а имя им — *тавуту*. И тот, кто хочет из них жениться, отделяется и живёт в своём доме и называется *джэлхико*. А старики называются *мэлгуадо*, и они не перестают воевать, если не ослабели совсем, как наши братья Запа и Аба Хара¹⁰⁸. Никому не встречался враг, подобный нашему, столь усердный в злодеяниях, но никому не встречался и господин и царьⁱⁱⁱ, подобный нашему, усердный в благодеяниях. Господь да хранит [раба его^{iv} долгое время и дни [многие. Говорит Бахрей^v.

i W, L, S: кандала ii L, S: опущено iii S: стёрто iv W: опущено v S: стёрто

106 Ещё одно любопытное свидетельство появления социального неравенства в галласском обществе.

107 Употребляемое здесь «*секвала*» означает жилище округлой формы.

108 Эти имена нам неизвестны. Можно предположить, что здесь Бахрей имеет в виду За-Праклитоса и *авву* Нзвая, упоминаемых в «Истории царя Сарца Денгеля», и что Запа — сокращение от имени За-Праклитос, а Аба Хара (букв. «отец войск») — прозвище воинственного монаха *аввы* Нзвая, но доказать это пока невозможно.

Архивные материалы

- ባሕርይ. ዜናሁ : ለጋላ [*Abba Bahrey. Zēnā-hū lä-gällā*] // London, **Orient. 534**. Fol. 1–3.
- ባሕርይ. ዜናሁ : ለጋላ [*Abba Bahrey. Zēnā-hū lä-gällā*] // Wien, **Hofbibliothek 21**. Fol. 1^v–2^v, 103–104, 86^v.
- ባሕርይ. ዜናሁ : ለጋላ [*Abba Bahrey. Zēnā-hū lä-gällā*] // Berlin, Staatsbibliothek. **Or. fol. 4096**. Fol. 2–4.
- ባሕርይ. ዜናሁ : ለጋላ [*Abba Bahrey. Zēnā-hū lä-gällā*] // Berlin, Staatsbibliothek. **Or. quart. 996**. Fol. 164–165.
- ጊዮርጊስ፡ ወልደ፡ ዓሚድ፡ ታሪክ፡ ወልደ፡ ሚድ፡ [*Giyorgis Walda Amid. Tarika Walda Amid*] // London, **Orient. 814**. Fol. 5–80^v.
- የኢትዮጵያ፡ ታሪክ፡ [*Ya-ityopya tarik*] // Hill Museum and Manuscript Library, **EMML 1610**. Fol. 3–37.

Источники

- Chronica de Susenyos, rei de Ethiopia / testo ethiopico Secondo o manuscript da Bibliotheca Bodleana de Oxford e traduccao de E. M. Esteves Pereira. Lisboa: Imprimir nacional, 1892.
- Historia gentis Galla / ed. I. Guidi // CSCO. Vol. 20. [Scriptores Aetiopici. Series altera. T. 3]. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1907. P. 221–231 (in Ethiopian).
- Historia gentis Galla / ed. I. Guidi // CSCO. Vol. 21. [Scriptores Aetiopici. Series altera. T. 4]. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1907. P. 195–208 (in French).
- Historia regis Sarsa Dengel (Malak Sagad) / ed. K. Conti Rossini // CSCO. Vol. 20. [Scriptores Aetiopici. Series altera. T. 3]. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1907. P. 1–220 (in Ethiopian).
- «Истории царя Сарца Денгеля» // Эфиопские хроники XVI–XVII веков / введ., закл., пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. М.: Наука; ГРВЛ, 1984. С. 16–138.
- «Истории царя Сисинния» // Эфиопские хроники XVI–XVII веков / введ., закл., пер. с эфиопск. и коммент. С. Б. Чернецова. М.: Наука; ГРВЛ, 1984. С. 153–348.

Литература

- Булатович А. К. С войсками Менелика II. М.: Наука, 1971.
- Гусарова Е. В. Новый список «Истории галла» эфиопского монаха Бахрэя: текстологические особенности рукописной передачи памятника // Христианский Восток. Новая серия. Т. 9 (XV). СПб.: Изд. Государственного Эрмитажа, 2020. С. 271–280.
- Калиновская К. П. Возрастные группы народов Восточной Африки: структура и функции. М.: Наука, 1976.
- Мисюгин В. М., Чернецов С. Б. «История галла» как этноисторический источник // Африканский этнографический сборник. 1978. Вып. XI. (Труды Института этнографии; т. 105). С. 151–192.

- Тураев Б. А. Абиссинские хроники XIV–XVI вв. / пер. с эфиоп. под ред. И. Ю. Крачковского М.; Л.: Изд. Академии наук СССР, 1936. (Труды Института востоковедения; т. 18).
- Basset R. Études sur l'histoire d'Éthiopie // Journal Asiatique. 1881. 7 série. T. 17. N° 3. P. 315–434.
- Beckingham C. F., Huntingford G. W. B. Some Records of Ethiopia 1593–1646: Being Extracts from the History of High Ethiopia or Abassia by Manoel Almeida Together with Bahrey's History of the Galla. Nendeln: Hakluyt Society, 1954.
- Chihab ed-Din. Histoire de la conquête de Abyssinie. Texte Arabe / ed. R. Basset. Paris: Ernest Leroux; Éditeur, 1897.
- Chihab ed-Din. Histoire de la conquête de Abyssinie. Traduction Francaise et notes / éd. R. Basset. Paris: Ernest Leroux; Éditeur, 1897.
- Conti Rossini C. L'autobiografia di Pawlos, monaco abissinodel secolo XVI // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. 1918. Vol. 27. Fasc. 7–10. P. 284–289.
- D'Abbadie A. Géographie de l'Éthiopie: ce que j'ai entendu, faisant suite à ce que j'ai vu. Paris: Gustave Mesnil; Éditeur, 1890.
- Dillman A. Lexicon linguae aethiopiae cum indice latino. Osnabruck: Biblio, 1970.
- Ezekiel Gebissa. Oromo History // Encyclopaedia Aethiopica / ed. S. Uhlig, A. Bausi. Vol. 4. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. P. 61–64.
- Gascon A. Wabi Šäbälle // Encyclopaedia Aethiopica / ed. S. Uhlig, A. Bausi. Vol. 4. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010. P. 1064–1066.
- Getatchew Haile, Macomber W. F. A Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Library, Collegeville. Vol. V. Collegeville (Minn.): Avon, 1981.
- Getatchew Haile. Yeabba Bahriy Dirsetoch. Collegeville (Minn.): Avon, 2002.
- Hammerschmidt E., Six V. Äthiopiscen Handschriften 1: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preusseischer Kulturbesitz. Wiesbaden: Harrassowitz, 1983. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. XX/4).
- Hultin J. Mäčča // Encyclopaedia Aethiopica / ed. S. Uhlig. Vol. 4. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. P. 616–619.
- Knutsson K. E. Dihotomization and Integration. Ethnic Group and Boundaries. Bergen; Oslo; London: Universitetsforlaget; Oxford University Press, 1970.
- Litmann E. Zu A. W. Schleicher's Geschichte der Galla // Zeitschrift für Assyriologie. 1896. Bd. 11. S. 389–400.
- Lusini G. Documenti per la storia degli Oromo // Egitto e Vicino Oriente. 1991–1992. Vol. 14. P. 163–169.
- Lusini G. Documents on the History of the Oromo // Proceedings of the 11th International Conference of Ethiopian Studies. Vol. I. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies; Haile Selassie I University, 1994. P. 641–647.
- Lusini G. Tradizioni amariche sulle origini degli Oromo // Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. 1993. Vol. 53. P. 267–277.
- Rhodokanakis N. Die aethiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien. Wien: In Kommiss. bei Hölder, 1906.

Schleicher A. W. Geschichte der Galla. Text und Übersetzung. Berlin: Verlag von T. Frönlich, 1893.

Shack W. A. The Guragé: A People of Ensete Culture. Oxford: Oxford University Press, 1966.

Wright W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired Since the Year 1847. London: Gilbert and Rivington, 1877.

ОРИГЕН

БЕСЕДЫ III И IV НА ПСАЛОМ 36

ЧАСТЬ 2*

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И КОММЕНТАРИИ

Анна Грюнерт

аспирант Школы философии и культурологии
факультета гуманитарных наук
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
agryunert@hse.ru

Для цитирования: *Ориген. Беседы III и IV на Пс. 36. Часть 2 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 57–105. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.002*

Аннотация

УДК 27-277.2

Данная публикация является продолжением двух первых «Бесед на псалом 36» Оригена, опубликованных в № 3 (11) за 2021 г., и включает в себя перевод третьей и четвёртой «Бесед на псалом 36». Работу предваряет краткая вступительная статья, перевод бесед дополнен комментарием и переводом критического аппарата. Во вступительной статье обозначены основные темы, которые Ориген затрагивает в толкованиях, и даётся небольшой обзор сведений, данных во вступительной статье к предыдущей публикации.

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

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

Origen. Homilies III and IV on Psalm 36

Part 2

Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries

Anna Grünert

PhD Student of the School of Philosophy and Cultural Studies
at the Faculty of Humanities at the HSE University
20 Myasnitskaya Street, Moscow 101000, Russia
agryunert@hse.ru

For citation: “Origen. Homilies III and IV on Psalm 36. Part 2”. Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentaries by Anna Grünert. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (14), 2022, pp. 57–105 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.002

Abstract. This publication is a continuation of the translation of the Homilies I and II on Psalm 36, which was presented in No. 3 (11) for 2021, and includes a translation of the Homilies III and IV on Psalm 36. The translation is supplemented with commentary and translation of the critical apparatus, which is preceded by a short introduction. It outlines the main topics that the author touches on in his sermon, and provides an overview of the introduction to the previous publication.

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

«Беседы на псалом 36» были произнесены Оригеном, согласно различным предположениям, между 245 и 250 г¹. в Кесарии, куда он приехал из Александрии в 232 г. по приглашению епископа Феоктиста Кесарийского, рукоположившего его несколькими годами ранее. Здесь Ориген получил первый опыт проповеди во время литургии, основал христианское училище² по образцу античных философских школ и положил начало библиотеке³. Вплоть до 2012 г., когда «Беседы на псалом 36» были обнаружены в составе Codex Monacensis Graecus 314⁴, этот текст был известен только в латинском переводе Руфина Аквилейского⁵. Представленные в данной публикации беседы охватывают толкование на Пс. 36, 14–29. Более подробную статью, в которой обстоятельно изложены контекст написания, а также проблемы датировки и жанровой характеристики текстов, мы опубликовали в первой части⁶. Здесь мы, таким образом, ограничимся пересказом основных тем, которых касается Ориген в третьей и четвёртой «Беседах на псалом 36».

Третью «Беседу на псалом 36» Ориген начинает с того, что повторяет и дополняет толкование на Пс. 36, 14, начатое во второй «Беседе». Ориген истолковывает в аллегорическом ключе вооружения праведника и грешника, более подробно рассматривая меч и стрелы. Таким образом, если меч праведника — Дух, проявляющийся в речах

- 1 *Peri V. Omelie origeniane sui Salmi. Contributi all'identificazione del testo latino. Città del Vaticano, 1980. P. 128–129; Monaci Castagno A. Origene predicatore e il suo publico. Milano, 1987. P. 63–64; Perrone L. The Dating of the New "Homilies on the Psalms" in the Munich Codex: The Ultimate Origen? // Proche-Orient Chrétien. № 67. 2017. P. 244; Trigg J. Introduction // Origen. Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314 / transl. by J. Trigg. Washington, D. C., 2020. P. 7.*
- 2 *Ср.: Wilken R. L. Alexandria: A School for Training in Virtue // Schools of Thought in the Christian Tradition / ed. P. Henry. Philadelphia (Pa.), 1984. P. 18.*
- 3 *Runia D. T. Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature // Caesarea Maritima: A Retrospective After Two Millennia / ed. A. Rabbān, K. G. Holum. Leiden, 1996. P. 492.*
- 4 *Perrone L. Origenes redivivus: la découverte des «Homélies sur les Psaumes» dans le Cod. Gr. 314 de Munich // Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques. 2013. Vol. 59. № 1. P. 55–93.*
- 5 *Origène. Troisième homélie sur le Psaume 36 / texte critique par E. Prinzivalli; intr., trad. et notes par H. Crouzel, L. Brésard. Paris, 1995. P. 125–177; Origène. Quatrième homélie sur le Psaume 36 / texte critique par E. Prinzivalli; intr., trad. et notes par H. Crouzel, L. Brésard. Paris, 1995. P. 179–221.*
- 6 *Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 71–80.*

праведника, то меч грешника проявляется, например, в богохульстве. В зависимости от того, использует ли человек меч праведника или меч грешника, решается его посмертная участь. Праведной стрелой, которую пускают апостолы и пророки, является Христос, в то время как грешной стрелой, которой пользуются, например, лжепророки, является антихрист. При этом те, кто пускают стрелы, могут также называться стрелами Христа и стрелами дьявола соответственно. В толковании на Пс. 36, 16 (*«малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников»*) Ориген выделяет две ступени толкования, буквальное и аллегорическое, рассчитанные на более простую аудиторию в первом случае и более образованную — во втором. Буквальное толкование имеет нравственное содержание и означает, что праведник предпочитает оставаться бедным, но не совершать несправедливого поступка, в то время как грешник будет приобретать богатство даже ценою несправедливости. В аллегорическом толковании богатство и бедность, в свою очередь, соотносятся с различными видами знания: многочисленное богатство грешников соответствует светскому образованию, в то время как малое богатство праведников — простой вере и страху Божию. Автор также различает богатство в делах и богатство в учении. При этом последнее подразумевает знание всего Писания, что Ориген ставит выше простой веры. В толковании на Пс. 36, 18 автор «Бесед» утверждает, что Бог знает лишь благое и судьбу праведников, так как знание зла недостойно Его. В толковании на Пс. 36, 19 Ориген снова подчёркивает ценность образования и знания: сытость и духовная пища здесь истолковываются как изучение и размышление над Писанием. В толковании на Пс. 36, 21 Ориген отчасти продолжает тему духовного образования, говоря, что учение Павла, обращённое к его слушателям, представляет заём у Бога.

Четвёртую «Беседу на псалом 36» Ориген начинает с того, что сопоставляет фрагмент Пс. 36, 23 (*«Господом направляются шаги человека»*) со словами Моисея, сказанными в Исх. 3, 3 (*«итак, перейдя, посмотрю, что это за великое видение»*). Автор даёт здесь довольно пространное духовное толкование: он говорит о необходимости следовать пути Божию, уповать на Господа и сторониться ересей и «мирской философии», поскольку она не всегда способствует богопознанию. Таким образом, толкование Пс. 36, 23 сосредоточено на образе Моисея, который в патристической литературе представляет собой идеал богопознания, и на том, как важно видеть в нём пример постепенного продвижения к созерцанию.

Перейдя к толкованию на Пс. 36, 24, Ориген продолжает развивать тему хождения по прямом пути, но на этот раз проводит параллели с библейскими повествованиями о жене Лота (см. Быт. 19, 15–18) и переходе евреев через Красное море (см. Исх. 14, 15–27). Довольно важное место в толковании Пс. 36, 24 занимает сопоставление кающегося грешника с участником поединка, который после первого поражения может встать и одержать победу.

Толкование на Пс. 36, 25–26 посвящено различию телесного и духовного возрастов, когда юноша по телесному возрасту может оказаться старше по своим духовным дарованиям. Второй важной темой здесь является понимание оставленности не в телесном смысле, но в духовном. В этом месте определённую сложность для Оригена представило толкование слова «семя». Слово σπέρμα он предлагает понимать в значении ученика, который, восприняв христианское учение, больше «не просит хлеба», ибо «имеет силу божественных хлебов» благодаря божественному учению, данному учителями, праведниками или апостолами. Праведному семени противопоставляется семя нечестивых из Пс. 36, 28. В толковании на Пс. 36, 26 («праведник целый день милует и займы даёт») Ориген развивает дальше тему духовного образования, снова приводя, как и в Пс. 36, 16, образ духовного займа: праведник обучает, заимствуя серебро христианского учения «из сокровищниц Бога». Учение гностиков, согласно этой образности, приравнивается к неправедным деньгам. Грешник, в свою очередь, беря займы, не отдаёт того, что взял: этим Ориген, возможно, подчёркивает важность наставления общины её более опытными членами.

В толковании на Пс. 36, 27–29 Ориген уделяет внимание понятию «век» (αἰών), понимаемому в значении вечности, которой удостоены будут праведники «во веки веков».

При ссылках на рукописи используются следующие сокращения⁷:

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

- M** Codex Monacensis Graecus 314 (XII в.);
- N** Niketas catenae (XV в.) — катена на Пс. Никиты Ираклийского, издание подготовлено Барбарой Виллани (*Villani B. Die Fragmente der origeneischen Homilien zu Ps 36 in der Niketaskatene*) и приводится в критическом аппарате издания рукописи **M**);
- Ruf** перевод бесед Руфина Аквилейского: *Origene. Omelie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI–XXXVII–XXXVIII* / a cura di E. Prinzivalli. Firenze: Nardini, 1991.

Беседа III на «псалом»ⁱ XXXVI⁸

1. Если начать со сказанного недавно (πρώην)⁹, то мы говорили о мече и стрелах^a нечестивого и о всеоружии Божиим^b, а также о том, что все люди вооружены и все [мы] люди¹⁰. Так вот сейчас я добавляю опущенное в сказанном: те, кто уже могут не грешить и поступать правильно (обрати внимание, что детям не дано ни всеоружие Божие, ни всеоружие дьявола) — так вот это люди, которые уже словом, делом или помышлением либо согрешают, либо осознают надлежащее (τὸ καθήκον)¹¹ и исполняют его. Те, кто грешат, всецело во всеоружии дьявола и в оружии неправедности, а те, кто поступают хорошо, во всеоружии Божиим^c. Всё, относящееся ко всеоружию Божию, было перечислено по видам (κατ' εἶδος)¹², от чего мы в толковании переходим к «противоположному»ⁱⁱ, то есть к рассмотрению по отдельности того, что относится ко всеоружию дьяволаⁱⁱⁱ.

Итак, **меч обнажили грешники**^d: мы получили сведения о мече (τῆς ῥομφαίας) грешников и мече (τῆς μαχαίρας)¹³ праведников. Ведь апостол сказал: «И меч Духа, который есть слово Божие через всякую молитву и прошение»^{iv e}. Таким образом, если меч праведника — Дух, который слово

i «ψαλμὸν», «псалом» *suppl.* ii ἐκ τῶν — ἐν τῷ, «в противоположности» **М** iii ἐναντίων *suppl. ex par.* 2, 13: ἐκ τῶν ἐναντίων ὡς πρῶην πεποιήκαμεν, «из противоположного, как мы прежде сделали». Данное место испорчено iv διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως, «через всякую молитву и прошение» *secl.*

a Cp. Пс. 36, 14ab b Cp. Ef. 6, 13 c Cp. Ef. 6, 13 d Пс. 36, 14a e Ef. 6, 17–18

8 Беседа III посвящена толкованию на Пс. 36, 14–22.

9 Эта деталь, возможно, указывает на то, что между беседой II и III имел место небольшой промежуток времени.

10 Вероятно, здесь Ориген частично приводит силлогизм: «Все люди вооружены, все [мы] люди, [стало быть, все мы вооружены]».

11 Термин τὸ καθήκον (надлежащее; то, что следует делать) принадлежит стоицизму. Климент Александрийский также заимствует этот термин в «Строматах» (*Clemens Alexandrinus. Stromates* 7, 8, 51, 6 // SC. 428. P. 172) и в «Педагоге» (*Clemens Alexandrinus. Paidagogus* 1, 13, 102, 2 // SC. 70. P. 292). Cp.: *Edwards M. Christinas and Stoics // The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy. London, 2020. P. 225.* О сложностях, которые вызывают трактовка и определение этого понятия cp.: *Visnic J. The Invention of Duty: Stoicism as Deontology. Leiden, 2021. P. 14.*

12 Речь идёт о частях вооружения, перечисленных выше во второй «Беседе на псалом 36»: меч (ῥομφαία/μάχαира), лук (τόξον), щит (θώραξ) и всеоружие (πανοπλία).

13 Слова ῥομφαία и μάχαира, вероятно, используются как синонимы.

Божие^a [через всякую]ⁱ (а ведь слово Божие духовно), то ясно, что противоположный дух и слово греха — меч грешника. Грешник как раз имеет это слово или дух, словно в ножнах, постольку, поскольку он молчит, как будто имеет в своих ножнах меч; но всякий раз, когда он не довольствуется обладанием злом, потому что его нужно сдерживать и удерживать его проявления, он обнажает меч либо для нападения, либо для совершения враждебных дел.

Следовательно, если ты хочешь через аналогию (ἀπὸ παραδείγματος)¹⁴ понять, каким образом *меч обнажили грешники*^b, познай, что воюющие и говорящие друг другу недозволенные слова с гневом и враждой — язычники (ἑθνικοῦς). Именно тогда ты сопоставишь (ἐφάρμοσεῖς) с ними сказанное и скажешь: «*Меч обнажили грешники*»^c. Однако и я, которого называют верным, если открываю уста с незаконными речами, богохульством (βλασφημίας), злословием (ψευδομαρτυρίας), лжесвидетельством (καταλαλίας) и прочим, которое не приводит меня к оправданию и делает меня осуждённым, то как грешник обнажаю меч в момент совершения какого-либо греха, хотя меня называют верным.

Итак, во-первых, хорошо не иметь меча греха, а, во-вторых, хорошо, даже имея его, не обнажать его, но сделать так, чтобы он молчал. В самом деле, случается нечто удивительное, когда не обнажается меч греха: он неⁱⁱ только покрывается ржавчиной и притупляется, но и погибает. Ведь если меч греха бездействует, то он в конце концов уничтожается. Тем не менее Господу надлежит уничтожить грех. Итак, если мы блаженны в том, чтобы не использовать грех и не вынимать меч из его ножен, то уничтожим грех и не будем иметь нужды

i διὰ πάσης, «через всякую» *secl.* (ср. Еф. 6, 18) ii В **N** пассаже от слова «не» до слова «египтяне» соответствуют слова: «...в самом деле, если он бездействует, он не только покрывается ржавчиной и притупляется, но совершенно уничтожается. Таким образом, мы не имеем нужды в огне, где дело каждого проходит испытание; Пётр этого не испытывает, но слышит: "Даже если ты пройдёшь через огонь, то пламя не опалит тебя"; поток огня касается грешника, подобно тому, как Красное море коснулось египтян, но не коснулось евреев»

a Еф. 6, 17 b Пс. 36, 14a c Пс. 36, 14a

14 Существительное παραδείγμα имеет здесь специальное герменевтическое значение и обозначает аналогию, к которой прибегают в аллегории. Грешник, таким образом, аллегорически истолковывается как язычник. Ср.: *James M. R. Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation*. Leiden, 2021. P. 188.

ни в огне (πυρός), ни в наказании тьмой (κολάσεως σκότους), ни в сказанном о том, что случится во время гибели с жившими дурно. Однако если мы не слушаем обращающих и целительных речей (λόγων... ἐπιστρεπτικῶν καὶ θεραπευτικῶν)¹⁵, ясно, что огонь нас остановит, чтобы мы направились к этому огню, где испытывается дело каждого. В самом деле, *огонь испытает* дело каждого, *каково оно есть*. *У кого дело, которое он строил, устоитⁱ, тот получитⁱⁱ награду^a* и тому подобное, чтобы не использовать мне тех же самых слов. Нам всем нужно направиться к этому огню. Даже если Павел подходит к этому огню, он, однако, слышит: *«Даже если ты пройдёшь через огонь, пламя не опалит тебя»^b*. Даже если Пётр подходит к этому огню, огонь, однако, не касается его. А всякий раз, когда это какой-то грешникⁱⁱⁱ, он, как Павел и Пётр, хотя и подходит к огню, но не проходит, как Павел и Пётр, через огонь. Таким образом, подобно тому, как евреи подошли к Красному морю, так и египтяне подошли; однако евреи перешли через Красное море, а египтяне утонули в нём^c. Подобным образом и мы, как египтяне, утонем в реке и море огня¹⁶, когда будем иметь грехи^{iv}, предписанные фараоном. Но, как евреи, мы пройдем, несмотря на огненную стену, стоящую справа и слева от нас, если, внимая словам Божиим, мы верим Ему и закону Его, а также следуем огненному столбу и облаку света^d.

i μένει — μενεῖ, «останется» (NTG) ii λήψεται — λείψεται, «оставит» **М** iii ἦ — εἶ, «являешься» **М** iv ἐκ suppl. ex **Ruf** (quae sine dubio **ex** praeceptis elegimus Pharaonis, «которые, без сомнения, мы выбираем среди предписаний фараона»)

а 1 Кор. 3, 13–14 б Ис. 43, 2. Цитата приведена не полностью. Син.: «*Пойдѣшь ли через огонь, не обожжѣшься* (LXX: οὐ μὴ κατακαυθῇς), и пламя не опалит тебя» с Ср. Исх. 14, 21–23 d Ср. Исх. 13, 22

15 Определение ἐπιστρεπτικός отсылает к тому, что способно «повернуть», то есть обратить мысль к Богу. В трактате «Против Цельса» мы можем найти подобное определение полезных для христианина наставлений, где объединяется представление, что эти наставления должны обращать и исцелять: φάρμακα ἐπιστρεπτικά. Ср.: *Origenes. Contra Celsum* III, 75, 44 // SC. 136. P. 131.

16 Ср.: Дан. 7, 10 (огненная река); Откр. 20, 14 (огненное озеро). Ориген проводит параллель, во-первых, между переходом евреями Красного моря и путём христианской души, которым следует пройти сквозь эсхатологический огонь, а во-вторых, между фараоном и сатаной. Автор представляет Исход как символ движения души к совершенству, которое начинается в Египте и продолжается через различные аскетические этапы вплоть до прихода на землю Обетованную. Ср.: *Alviar J. J. Continuous and Discontinuous Figures in Origen* // *Studia Patristica*. 1993. Vol. XXVI. P. 212.

2. Итак, **меч обнажили грешники и натянули лук свой**^а. Апостол не назвал луки (τὰ τόξα), но, описывая всеоружие Божие^б, не упомянул луки для того, чтобы мы, представив противоположное, пришли к лукам грешников, как мы сделали это прежде. Итак, я изучаю Писание, которое даёт мне^с основу для толкования (ἀφορμὰς πρὸς διήγησιν)¹⁷: **натянули лук свой**^с. Я обнаруживаю в псалмах следующее изречение: «Вот грешники натянули лук, стрелу свою приложили к тетиве, чтобы во тьме стрелять в правых сердцем»^д. Таким образом, сердце нечестивого, как колчан, наполнилось отравленными стрелами. В самом деле, каждый в соответствии со своим собственным грехом приготовил стрелы. Грешник вдобавок имеет лук, который подходит для этих стрел; он натягивает лук и прикладывает стрелы (βέλη) к тетиве, чтобы выстрелить. Где? Во тьме^е. В самом деле, эти стрелки находятся не в свете, а во тьме. А в кого они стреляют? В правых сердцем^ф. Одновременно становится ясно, что псалом говорит не о грешных людях, а о силах (περὶ δυνάμεων)¹⁸. Они действительно хотят стрелять во тьме в правых сердцем^г. Поэтому все, хотящие быть праведными, пусть бодрствуют сердцем день и ночь. Поскольку те *приготовились стрелять и приложили к тетиве, чтобы стрелять*^h, луки и стрелы, пусть они оградят своё сердце всякой стражей.

3. Как раз сейчас я обнаруживаю что-то более новое в этом месте, чтобы мы не всегда обращались к одному и тому же, но через обновление ума (διὰ τῆς ἀνακαινώσεως τοῦ νοός)^г вдобавок к предыдущему обнаруживался второй смысл¹⁹, а именно: подобно томуⁱⁱ, как я говорю,

i μοι — ме, «меня» М ii ὥσπερ — ὥσπερ μέντοι, «подобно тому, конечно же» N

а Пс. 36, 14ab. Син.: «Нечестивые обнажают меч и натягивают лук свой» б Ср. Еф. 6, 13
с Пс. 36, 14b д Пс. 10, 2 е Пс. 10, 2с ф Пс. 10, 2с g Пс. 10, 2 h Пс. 10, 2 j Ср. Рим. 12, 2

17 Слово ἀφορμὴ может значить как «повод», так и «основу» или «опору», с которой экзегет начинает толкование. В том же значении данное герменевтическое понятие используется Филоном (например: Philo. De opificio mundi 47, 4 // Loeb Classical Library. 226. P. 36). Ср.: Schmidt F. The Plain and Laughter: the Hermeneutical Function of the Sign in Philo of Alexandria // The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire / ed. J. K. Aitken, J. Carleton Paget. Cambridge, 2014. P. 199; Parsons S. E. Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World. Eugene (Ore.), 2015. P. 30.

18 Ср.: Origenes. In Lucam homilia XXXVIII, 3–4 // SC. 87. P. 444.

19 Ориген противопоставляет здесь нравственное толкование Писания более христологическому.

что Спаситель — стрела Божия, согласно сказанному: «...и сделал Меня, как избранную стрелу»^a, Моисейⁱ, все прочие пророки, апостолы Христовы и праведники, ранящие избранной стрелой, соответствуют Спасителю как стреле Божией, чтобы раненный сказал: «Я ранена любовью»^{b 20}; таким образом, в то время как антихрист (ὁ ἀντίχριστος), стрела злого, может соответствовать избранной стреле, стрелы злого, например лжепророки (οἱ ψευδοπροφῆται) и лжеапостолы (οἱ ψευδαπόστολοι), соответствуют стрелам, подчинённым Христу. Я имею в виду, что все праведники, поскольку они подражатели Христу, являются избранными Богом стрелами, потому что служат людям благодеяниями и спасением. По аналогии с этим все грешники — стрелы дьявола. Итак, если в какой-то момент грешник что-то делает или говорит против тебя, прости его, потому что он сам себя предоставил в качестве такой стрелы, чтобыⁱⁱ злой использовалⁱⁱⁱ его в качестве стрелы. Однако береги себя и возьми щит веры, чтобы ты смог^{iv} погасить все раскалённые стрелы злого^{c 21}.

И я сразу же могу на основании изложенного объяснения (εἰς τὴν κατασκευὴν τῆς ἀποδοθείσης ἐρμηνείας) дать толкование (διήγησιν) на: «...чтобы смогли погасить все раскалённые стрелы злого»^d. Рассмотрим женщину, которая строит козни против тебя^v, не зажжённая ли она стрела, имеющая огонь в устах, чтобы говорить и воспалить тебя, так как имеет огонь в руке. В самом деле, она дотрагивается и ранит тебя, имея огонь в целых устах и во всей^{vi} душе. Таким образом, если ты увидел другого человека, гневающегося²² на тебя и побуждающего тебя ко греху, считай его зажжённой стрелой злого, заострённой и выпущенной на тебя из луков дьявола. Итак, всякий раз, когда ты видишь других людей,

i В **N** вместо пассажа от «Моисей» до слова «праведники» стоит слово «святые» ii В **N** пассажу от слов «чтобы» до слова «использовал» соответствуют слова «он пользуется ими против праведников» **N** iii χρήσται — χρίσται, «помазал» **M** iv δυνθῆς — δυνθεῖς, «смогший» **M** v σοι — σε, «тебя» **M** vi πάση — ὅλῃ, «целой» **N**

a Ис. 49, 2. Син.: «и соделал Меня стрелю изострённую» b Песн. 2, 5 c Еф. 6, 16 d Еф. 6, 16

20 Ср.: *Origenes*. Homilia III in Psalmum LXXVI, 5 // GCS. NF 19. S. 340: Ориген противопоставляет раненных к лучшему (ἐπὶ τὸ κρεῖττον) и раненных в наказание (ἐπὶ κόλασιν), а также приводит то же самое место из Песни Песней. Ср. также об образе стрелы в философском контексте: *Osborne* C. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford, 1996. P. 52–85.
21 Ср.: *Origenes*. Homilia in Psalmum LXXV, 3 // GCS. NF 19. S. 284 (приводится тот же стих).
22 О гневе как страсти, которую следует подавлять, довольно часто говорится в Священном Писании (например, в Притч. 16, 32 и Иак. 1, 19). Подавление гнева также является важной темой в стоической этике.

когда-либо делающих нечто, чтобы тебя побудить ко злу и призвать тебя ко греху, внимательно рассмотри, что все они — стрелы злого.

В то время как стрел Божиих мало, злой имеет много стрел. Народы, целые войска и целые грады являются стрелами злого. И вот сюдаⁱ только подоспел злой, чтобы сделать их стрелами! Сейчас я боюсь и находящихся здесь, и себя самого, как бы дьявол, используя меня для соблазна других, не захотел использовать меня против душ человеческих. В самом деле, соблазнённый оказывается в своём соблазнении ранен либо лжебратом, либо язычником. Но он ранен каким-либо человеком или зажжённой стрелой, которую направил из своего лука дьявол?

И подобно тому, как Бог установил радугу (τόξον) в небе^a, чтобы прекратить бурю и не случилось наводнения, злой, наоборот, использует лук (τόξον)²³ не для того, чтобы прекратить бурю, но чтобы изгнать тишину из души, поджечь мир, возбудить войну и вызвать бурю. В самом деле, если ты увидел человека, возбуждаемого и смущаемого страстями, не помедли сказать (μὴ ὀκνεῖ λέγειν)²⁴, что дьявол натянул свой лук. Он направил стрелу против него, чтобы ранить правых сердцем^b, но вооружённые всеоружием Божиим^c не будут ранены.

4. Таким образом, **грешники обнажили меч и натянули лук свой, чтобы низложить нищего и бедного**^d. И раньше было сказано о нищем и бедном. Стрелы прежде всего сражают нищих и бедных. Можно добавить и ещё одно толкование: недостаточно **пронзить правых сердцем**^e, но против правых сердцем есть также злое намерение. Нужно стремиться к тому, чтобы в соответствии с «правыми сердцем» истолковать нищих и бедных. Итак, нищие и бедные никогда не братья правых сердцем. В самом делеⁱⁱ, нищимⁱⁱⁱ Иисус даровал блаженство; о них говорится: «Блаженны нищие духом, ибо ваше есть Царствие Божие»^f.

i ἐκεῖ μόνον ex **Ruf** (*ibi tantummodo*, «сюда только») — ἐκεῖνον, «его» **M** ii οὗν — δέ, «но» **N**
 iii οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος οὓς ζητοῦσι καταβαλεῖν οἱ δαίμονες post καρδίᾳ — «нищие духом, которых демоны ищут сразить» после «сердцем» add. **N**

a Быт. 9, 13–16. Син.: «Я полагаю радугу Мою в облаке» b Пс. 10, 2с c Ср. Еф. 6, 13 d Пс. 36, 14а-с e Пс. 36, 14d f Лк. 6, 20

23 Как лук, так и радуга на греческом обозначаются словом τόξον.

24 Подобного рода выражения Ориген использует в тех случаях, когда призывает слушателей не бояться применять к тексту аллегорическое толкование. Ср.: *James M. R. Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation*. P. 218.

Итак, **грешники обнажили меч и натянули лук свой, чтобы низложить нищего и бедного, чтобы пронзить правых сердцем**^a. Всякий раз, когда ты видишь соблазнённого и видишь, что им овладел грех, рассмотри, что он пронзён и что кровь его течётⁱ, ибо его живая сила погибла. Таким образом, если в Книге Бытия сказано: «*Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу её от всякого брата и от всякого зверя*»^b, не думай, что говорится о такой крови в той же степени, что и о умопостигаемой крови (νοητόν)²⁵. В самом деле, когда ты соблазняешь кого-либо, когда кровь соблазнённого течёт и погибает его пролитая живая сила, тогда будет взыскана кровь от брата. Так почему же говорится о звере? Когда верный тебя соблазнил, от брата взыскивается кровь. Брат твой — проливающий твою кровь, поэтому сказано: «*...взыщу кровь от руки брата*»^c. Итак, когда дикая, злая, противоположная сила и человек, чуждый вере христиан, хочет тебе повредить и может пролить кровь твоей души, тогда он — зверь, от которого вторым взыщет Господь твою кровь. Действительно, вначале не от зверя, но от брата течёт кровь брата, и взыскивается эта пролитая кровь. Посмотри в Книге Иезекииля: текст говорит о том, что некий стражник был поставлен Богом; Бог говорит, что если он это выполнитⁱⁱⁱ, то на нём не будет крови грешника, услышавшего его; а если стражник не выполнит приказанного, Бог говорит, что на нём будет кровь погибшего. В самом деле: «*Я взыщу кровь его от рук стражника*»^d, поэтому мы все боимся, как бы чья-то кровь не была взыскана от нас. И тем более надо бояться стражнику, поскольку пророк особенно подчеркнул: «*Я взыщу кровь его от руки стражника*»^e.

А это происходит оттого, что они **натянули лук свой, чтобы низложить нищего и бедного**^f. В самом деле, нужно было вернуться к толкованию и сказать после более простого более глубокое. «**Чтобы пронзить**

i ὁ ἐκζητῇ θεὸς post ρεῖ, «что взыскивает Бог» после «течёт» add. N ii В N пассажу от слова «взыщу» до конца цитаты Быт. 9, 5 соответствуют слова: «...и взыщет это от брата, зверя, смущающего верного, от чужой веры и руки стража» iii ποιήσει — ποιήσαι, «сделай» M

a Пс. 36, 14a-d. Син.: «Нечестивые обнажают меч и натягивают лук свой, чтобы низложить бедного и нищего, чтобы пронзить идущих прямым путём» b Быт. 9, 5. Син.: «Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу её от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его» c Быт. 9, 5 d Быт. 9, 5 e Иез. 3, 18 f Пс. 36, 14bc

25 Прилагательное νοητός указывает здесь на предмет, которые следует понимать в умо-зрительном смысле.

правых сердцем»^а: нужно было истолковать «пронзённого», чья кровь течёт, или «имеющего на себе кровь его, чтобы пронзить^і правых сердцем». Нужно было истолковать «пронзённого».

5. Но посмотримⁱⁱ, что происходит с теми грешниками, которые вооружились мечом дьявола и луками злого: **«меч их пусть пронзит их сердце, и луки их пусть сокрушатся»^б**. Этот противоположный дух, злое слово, которое произносит неправедный по-человечески, чтобы **пронзить правых сердцем^с**, затем возвращается к ранившему, и происходит нечто подобное сказанному праведником. Что он сказал? Скажите: **«Ваш мирⁱⁱⁱ к вам возвратится»^д**. Даже если таким образом меч нечестивого хочет **пронзить правых сердцем^е**, правый сердцем сохранит себя; **меч их пусть пронзит их сердце^ф**. Таким образом, **луки их пусть сокрушатся^г**.

6. **Малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников^h**. Псалом добавляет слова о грешнике к учению о грешнике, чтобы, увидев это, мы остереглись стать грешниками. Он говорит следующее: **«Малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников»^і**. Это^{iv} выражение само по себе имеет нечто полезное для более неискушённых (τοῖς ἀκραιότεροις)²⁶, о чём мы скажем сначала, однако оно также сокровенным образом имеет нечто^v сказанное для умеющих внимать

і «чтобы пронзить правых сердцем: нужно было истолковать пронзённого» *secl.* ii ei, «если» *secl.* iii В N пассажу от слова «мир» до конца цитаты «меч их пусть пронзит их сердце» соответствуют слова: «подобно тому, как мир праведника к нему возвращается, так и меч нечестивого входит в его сердце всякий раз, когда правый сердцем сохраняет себя» iv В N пассажу от слова «это» до оборота «более неискушённых» соответствуют слова: «Итак, это выражение имеет само по себе нечто полезное для более неискушённых» v ti — τίς, «кто-то» M

а Пс. 36, 14d б Пс. 36, 15 с Пс. 36, 14d д Лк. 10, 6 е Пс. 36, 14d ф Пс. 36, 15а г Пс. 36, 15b h Пс. 36, 16 j Пс. 36, 16

26 Согласно Оригену, «простецами» являются те, кто в своём постижении Священного Писания ограничиваются буквальным смыслом, ибо не способны на большее оттого, что, крестившись они продолжили греховный образ жизни. Их число в Церкви, согласно Оригену, значительно превышает число «совершенных», поскольку не все имеют финансовые возможности и досуг для более углублённого богословского образования. Сам Ориген относится к ним скорее отрицательно. В «Беседах на книгу Левит» Ориген, сравнивая их с тушами животных, предписывает их сторониться, а в «Беседах на книгу Иезекииля» сетует на юношей, которые ленятся изучать Священное Писание (*Origenes. In Ezechielem homeliae XIV 13, 3, 2 // GCS. 8. P. 448*). Цельс также упоминает «простецов», указывая на низкий уровень образования большего числа христиан, чего Ориген не оспаривает (*Origenes. Contra Celsum 6, 37 // SC. 147. P. 268*. Ср.: *Origenes. In Leviticum Homiliae III, 3 // ►*

Писанию более глубоко²⁷. Итак, более простое толкование следующее: праведники и неправедные ходят по жизни; праведники и неправедные заботятся о том, чтобы иметь необходимое, но праведники не столько ищут пользы, сколько праведного^а 28. Они или не приобретают там, где можно приобрести необходимое неправедным способом, или без неправедности приобретают, окрашивая приобретённое праведностью. В самом деле, все неправедныеⁱ, не заботясь о праведном, всецело склоняются над приобретением, чтобы приобрестиⁱⁱ многое, не исследуя, благим ли образом они приобретут и с праведностью ли останутся они вследствие этого безупречными на судилище Христовомⁱⁱⁱ. И вынужденно стремясь к этому ради приобретения, а не ради праведности, они получают преступным приобретением. Итак, из двух^{iv} представленных возможностей: либо малого приобретения с праведностью, либо большого приобретения с неправедностью — нечто *малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников*^b, поскольку всякое приобретение проистекает от неправедности. Поэтому я считаю, что Спаситель как Спаситель сказал, что мамона неправедности находится в следующем: «...приобретайте себе^v друзей мамонной неправедности»^c.

Вот что подразумевается в сказанном: посмотрим^{vi} на то, что выше²⁹. Мы, которые считаем, что изучаем Слово, в особенности нуждаемся в этом

i οἱ μέντοιγε — οἱ δὲ, «и они» **Н** ii κτήσονται — κτήσονται, «приобретут» **М** iii Χριστοῦ — Χριστοῦ, «со Христом» **М** iv τοῦ — τοῦ τε, «именно из двух» **Н** v ἑαυτοῖς — ἑαυτοῦς, «себя» **М** vi В **Н** пассажу от слова «посмотрим» до оборота «не может открыть своих уст» соответствуют слова: «...посмотрим же на то, что выше: лучше быть верным простецом и не иметь способности открыть рот, чем быть богатым произнесённым словом и знаниями во зле, пороке и неверии»

а Ср. Мф. 6, 33 б Пс. 36, 16 с Лк. 16, 9

► SC. 286. P. 128; *Origenes*. Fragmentum in 1 Cor. 63 // *Edsall B. A.* The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics. Cambridge, 2019. P. 156; *Monaci Castagno A.* Origene predicatore e il suo pubblico. Milano, 1987. P. 92; *Monaci Castagno A.* Semplici // *Origene*. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma, 2000. P. 440–443; *Martens P. W.* Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life. Oxford, 2012. P. 27. Отдельную монографию посвятил сословию «простецов» Хельстрём, см.: *Hällström G.* Fides Simpliciorum According to Origen of Alexandria. Helsinki, 1984.

27 Ориген различает два уровня толкования: для «простецов» и для более искушённых в толковании Священного Писания.

28 Подобную мысль о том, что следует предпочитать духовное богатство земному можно также найти у Климента: *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus 2, 1, 20, 2 // SC. 108. P. 48.

29 Ср.: *Origenes*. Homilia in Psalmum LXXXI, 3 // GCS. NF 19. S. 515.

стихе, и это относится также к более простым из уверовавших. Есть некоторые, кто познали в жизни мирское воспитание (παιδεία) и многочисленные знания этого века, так что для них это выражение ясно, потому что не обыденно. Однако в отношении тех, кто любит словоⁱ, я скажу, что иногда можно найти таких людей, которые исполнены всех зол, обогащаются этим произносимым словом (τῷ λόγῳ τοῦτῳ τῷ προφορικῷ)³⁰ и этими знаниями, однако бедны в праведности и благих делах. Ведь я знаю, что часто риторы, грамматик и философы, которые обучают диалектике, не только приносят жертвы идолам, но и спят с мужьями, а также блудники и прелюбодеи. Однако можно опознать и того, кто в Церкви играет роль³¹, хотя и уверовавшего, ноⁱⁱ простеца следующим образом: он не может открыть своих уст, но боится Бога. Наученный страхом (ὕπὸ φόβου παιδαγωγούμενος)³², он не грешит, но держится подальше от грехов, в то время как мудрец века сего не держится подальше от них. Итак, сопоставляя их обоих, псалом говорит им: **«Малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников»^a**, чтобы мудрость века сего^b, которой богаты люди века сего, была богатством грешников. Но **малое у праведника^c** [случается тогда], когда праведник немногими словцами или вообще без них умеет явить себя при помощи разума: итак, **малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников^d**.

i τῆς — τι, «что» M ii ἀλλὰ, «но» secl.

a Пс. 36, 16 b 1 Кор. 2, 6 c Пс. 36, 16a d Пс. 36, 16

- 30 Понятие λόγος προφορικός («произносимое слово») противопоставляется в различных философских школах Античности понятию λόγος ἐνδιάθετος («внутреннее слово»), которое может обозначать произнесённую мысль. При этом в русле стоической традиции понятие «произносимого слова» в корпусе Филона Александрийского соотносится с риторикой. Ср.: Kamesar A. The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad // Greek, Roman and Byzantine Studies. 2004. Vol. 44. P. 170; Conley T. M. Philo's Rhetoric. Berkeley (Calif.), 1987. P. 65; Alexandre M. Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria. Atlanta (Ga.), 1999. P. 249.
- 31 В то время как в Новом Завете слово «лицемер» (ὑποκριτής) используется с отрицательной коннотацией (ср. Мф. 23), Климент Александрийский использует это слово в нейтральном значении «исполнителя». Ср.: Clemens Alexandrinus. Protrepticus I, 1, 3 // SC. 2. P. 53; Origenes. Homilia in Psalmum LXXXI, 3 // GCS. NF 19. S. 515.
- 32 Мы здесь можем усмотреть отсылку к Гал. 3, 24–25, где закон характеризуется как дето-водитель ко Христу (παιδαγωγός). Согласно Клименту и Оригену, страх находится в начале духовного продвижения христианина, после чего на смену ему приходят любовь и знание (γνῶσις). Ср.: Clemens Alexandrinus. Stromates 7, 7, 57, 4 // SC. 428. P. 184–186.

Если, однако, кто-то может иметь богатство, не иметь богатства грешника, но иметь богатство праведника в немалом количестве, богатый в благих делах, но бедный в словах, то будет всё равно называться праведником на основании благого расположения и дел, которые смог исполнить. Итак, если говорится: **«Малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников»**, не думай, что «малое у праведника», понятое в иносказательном смысле (κατὰ τὴν τροπολογίαν)³³, опережает всякое слово. В самом деле, как же тогда [слова]: **«во всяком слове и во всяком знании»**?^a Но этот стих представляет сравнение, свойственное этому веку, между неверными и верными, хотя и простецами: **итак, малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников**^b. Однако богатство праведников лучше богатства обоих, если оно многочисленно. Непосредственным символом этого является богач Авраам, но не являлось символом этого богатство Павла, когда он говорит о других, хотя сам он был во многом богаче: **«...вы обогатились всяким словом и всяким знанием»**^c. И снова о других: [следует] **богатеть благи-ми делами**^d. **Итак, Павел был богат всяким словом**^e, **знанием** и **всяким благим делом**^f. «Всяким словом»^g означает следующее: он имел разумение (λόγος)³⁴ в отношении Бытия, Исхода, Левита, Чисел, Второзакония и так далее как в отношении Ветхого Завета, так и Евангелий³⁵. Итак, этот человек богател **всяким словом**^h. В самом деле, есть тот, кто богатеет не **всяким словом**, но некоторыми. Например, всякий, кто достаточно знает Евангелие, но не упражнялся в Законе, тот богатеет в некотором слове, то есть евангельском, еслиⁱ может. Если кто богатеет в изучении Закона, который не таков у апостолов, тот богатеет не во всяком слове, но во всяком слове Закона. Вместе с тем если кто подготовился ко всему Писанию, так что готов дать отчёт о всём Писании и жить согласно

i ἢ — εἰ, «ты есть» **М**

a 1 Кор. 1,5 b Пс. 36,16 c 1 Кор. 1,5 d 1 Тим. 6,18 e 1 Кор. 1,5 f 1 Тим. 6,18 g 1 Кор. 1,5 h 1 Кор. 1,5

33 Термин τροπολογία начал в качестве специального герменевтического термина довольно часто использовать Ориген. Позже он стал синонимом ἀλληγορία. Ср.: *Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum homiliae Proem. // PG. 44. Col. 757A; *Tzamalikos P.* Origen: Philosophy of History and Eschatology. Leiden, 2007. P. 30–31.

34 Слово λόγος (слово), которое приводится здесь в контексте толкования 1 Кор. 1, 5, используется в значении «разумения».

35 Речь идёт о том, что знание ап. Павла охватывало всё Священное Писание.

истинному словуⁱ, которое присутствует во всём Писании, тотⁱⁱ богатеет во всяком деле и всяком слове, и об этом богатстве говорится, что *богатством своим человек выкупает жизнь свою*^a. В то же время в бедности нищий не поддаётся угрозе: итак, *малое у праведника — лучше многочисленного богатства грешников*^b.

7. Ибо мышцы грешников сокрушатся^c. Кто может остановиться на словах Писания, даже если его принуждает к этому собственное невежество? В самом деле, нечто из написанного способно тронуть как совершенно необразованного, так и не желающего отступать от буквы, а также оно может пристыдить исполненного предубеждений: итак, **мышцы грешников сокрушатся**^d. Разве угрожает святой мученикам или настоящим грешникам, что их мышцы сокрушатся? И в другом месте разве не стоит: «*сокруши мышцу грешнику и злему*»?^e Означает ли это, что эта мышца грешника сокрушается?^f Но ведь мы видим, что происходит совсем не это: во всех случаях случается больше этого. Если ты видишь мощь и сломленную силу нечестивого, так что он не может протянуть руку к благому делу, ибо она сокрушилась, ты увидишь, что исполнилось: **мышцы грешников сокрушатся**^g; сокрушающийⁱⁱⁱ мышцы грешников — дьявол. В самом деле, он сам сокрушает и хочет, чтобы мышцы достойных воинов Божиих были сокрушены. Это могут означать слова^{iv} о том, что **мышцы грешников сокрушатся**^h.

Но в отношении стиха: «...сокруши мышцу грешнику и злему»ⁱ, который произносится в молитве к Богу, псалом нуждается в другом толковании, хотя имеющий ум не отвергнет здесь толкования, данного прежде. В самом деле, он скажет, что в то время как дьявол говорит Господу: «*Но прости руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Твоё лицо?*»^k — и тот получает власть, а Иов говорит: «*Ибо рука Господня коснулась меня*»^l, возможно тому, кто истолковал сказанное в словах Иова, истолковать молитву: *сокруши мышцу грешнику и злему*^m и связанное с этим: **мышцы грешников сокрушатся**ⁿ.

i λόγος *add. ex Ruf* (et uitam suam secundum **uerbum** ueritatis eius quae in Scripturis continetur aptare, «и приводить жизнь свою к согласию со **словом** истины Его, которая содержится в Писании») ii οὕτως — οὕτως, «таким образом» **M** iii ὁ συντρίβων — ὁ δὲ συντρίβων, «но сокрушающий» **N** iv δύνатаι δηλοῦσθαι — δύνασθαι δηλοῦται, «открывается, что возможно» **M**

a Притч.13,8a b Пс.36,16 c Пс.36,17a d Пс.36,17a e Пс.9,36a f Ср.Пс.36,17a g Пс.36,17a h Пс.36,17a j Пс.9,36a k Иов 1,11 l Иов 19,21b m Пс.9,36a n Пс.36,17a

8. Аⁱ праведников подкрепляет Господь^a. Немошные нуждаются в подкрепляющем; всякий человекⁱⁱ немощен, и всякий человек оступается там, где он предоставлен самому себе, поэтомуⁱⁱⁱ здесь написано: **«...а праведников подкрепляет Господь»^b.** И в другом псалме: *«Господь поддерживает всех падающих и восставляет всех низверженных»^c.* Только будем трезвыми и будем бодрствовать, если чувствуем, что должны упасть; и будем молиться^{iv} Богу, а Он пошлёт слово, поддерживающее нас.

9. Господь знает дни непорочных, и достояние их пребудет вовек^d. Согласно Писанию, как мы часто наблюдали и говорили, Господь не всё знает, но только благое; в самом деле, он не ведаёт зла, ибо оно недостойно Его. Мы объясняли^v, что *если кто* среди вас пророк^{vi} или духовный, пусть понимает, что я пишу вам, ибо это Господне. А кто не понимает, пусть не понимает^e. Мы обратились к словам: *«ныне же, познав Бога, или, скорее, будучи познанными Богом»^f.* Мы привели: *«познал Господь Своих»* — и: *«да отступит от неправды всякий, исповедующий имя Господа»^g.* Разумеется, если бы нечестие грешников вообще когда-либо познавалось, то насколько прекрасным оказалось бы такое познание!³⁶ А если так, то Господь познаёт не дни грешников, но дни непорочных^h. В самом деле, дни непорочных достойны познания Божия.

Итак, проще сказать, что в этом веке дниⁱ праведника принадлежат непорочным. Ибо каждый из нас для себя делает день либо достойным, либо порочным. В то время как у согрешающего — день грешника, а у поступающего правильно — день праведника, так что день становится у меня днём грешника, когда я грешу, и днём праведника, когда я поступаю правильно. Итак, **Господь знает дни непорочных, и достояние их пребудет вовек^k.** Я перехожу в повествовании к тому, что истинно

i δὲ — μέντοι, «конечно» **N** ii πᾶς ἄνθρωπος — καί, «и» **N** iii В **N** пассаже от слова «поэтому» до конца цитаты Пс. 144, 14 соответствуют слова: «он нуждается в поддерживающем падающих и направляющем разбитых» iv εὐχόμεθα — εὐχόμεθα, «молимся» **M** v παρρησιάζομαι — παρρησιάζομαι, «объясняем» **M** vi προφήτης — προφήτας, «пророков» **M**

a Пс. 36, 17b b Пс. 36, 17b c Пс. 144, 14 d Пс. 36, 18 e 1 Кор. 14, 37–38. Син.: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да понимает, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не понимает, пусть не понимает» f Гал. 4, 9. Син.: «Ныне же, познав Бога или, лучше, получив познание от Бога, для чего возвращаетесь опять к немощным и бедным вещественным началам и хотите ещё снова поработить себя им?» g 2 Тим. 2, 19 h Ср. Пс. 36, 18a j Ср. Пс. 36, 18a k Пс. 36, 18a

и духовно, и говорю: «Эти дни злы, потому что, согласно Писанию, *дни злы*^a, а прочие дни благи: они принадлежат непорочным»^b. Итак, Господь знает дни тех, *достояние* которых *пребудет вовек*^c. В самом деле, в эти дни праведники наследуют обетования вовек.

10. Итак, *они не будут постыжены во время злое*^d. Псалом назвал время суда временем злым из-за множества грешников и многочисленных людей, подверженных наказанию, поэтому только праведники *не будут постыжены во время злое*^e, когда настанет воскресение и воскреснут *одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление*^f. Однако и другое имеют праведники: *и во дни голода будут сыты*^g. Надо сначала истолковать, что означают дни голода. Дело в том, что Бог в одном месте угрожает через пророка и говорит: «*Наступают дни на земле, и Я пошлю на землю голод, — не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слова Господня. И будут скитаться от севера к востоку, чтобы услышать слово Господне, и не найдут его*»^h. Разве не наступает голод тогда, когда нет произносящих слово Божие, подобно тому, как у иудеев сейчас голод? Так где же пророки? Где мудрецы? Где прорицатели? Где начальники отрядов? Где мудрые советники? Где мудрые слушатели? Всё устраняет Господь *от Иудеи и Иерусалима*ⁱ.

Таким образом, страх окружает нас, и уже не голод встал против нас. В самом деле, подобно тому, как на телесном уровне (κατὰ τὸ σωματικόν)³⁷ многим, в том числе читающим Закон, представляется, что голод настанет во дни грешников, а ликование — во дни праведников, таким же образом если, слушая сказанное, вы будете делать приказанное,

i В N находится следующий фрагмент: «В это время у грешников случился голод; и ангел, вон и вдова питали Илию. Таким образом, у слушающих сказанное и делающих приказанное нет недостатка и голода в том, чтобы слушать слово Господа; но случилось, что тучи оросили их, и в настоящий злой век они не будут постыжены, а когда придёт ночь и никто не сможет трудиться, они будут питаться от того, что собрали. Они собирают в два раз больше манны и в настоящем довольствуются для будущего века, в то время как ищущие мирскую славу и возвеличивающие самих себя погибнут и будут постыжены; тогда случится, что...»

a Еф. 5, 16 b Ср. Пс. 36, 18a c Пс. 36, 18b d Пс. 36, 19a e Пс. 36, 19a f Дан. 12, 2 g Пс. 36, 19b h Ам. 8, 11–12. Син.: «Вот наступают дни, говорит Господь Бог, когда Я пошлю на землю голод: не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних. И будут ходить от моря до моря и скитаться от севера к востоку, ища слова Господня, и не найдут его» j Ис. 3, 1

то и у вас не будет ни лишения, ни голода, но даст Бог не одно, но два наполненных облака³⁸, поэтому *если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи*^а. Пусть многие будут безупречными земледельцами, которые правильным образом распространяют *слово истины*^б, чтобы облаку облако уступало место и говорило одушевлённое³⁹ облако другому облаку: «Я даю тебе урожай, а ты дай мне дождь»; и тогда это облако, дав дождь, даёт вдобавок этому первому облаку урожай. В самом деле, в то время как в отношении виноградника, который принадлежит народу, как написано у Исайи, Бог повелевает и будет повелевать *облакам не орошать*^с виноградника, страха никогда не будет; а если мы непрерывно будем пить от облаков, которые дал нам Господь, и не будем приносить собственные плоды при помощи слов, но будем срывать сказанное за нашей спиной, Бог повелит облакам даже сейчас *не орошать*^д этого виноградника. Таким образом, *разумный в это время* сидит^е и будет безмолвствовать, ибо *это время зло*^е. Это моё предисловие к тому, что во **дни голода будут сыты**^г.

Итак, сказав о подлинном голоде и об ещё худшем духовном (πνευματικὸς)⁴⁰ голоде, я хочу объяснить, каким образом праведник во дни голода питается^г. Я обращаюсь к истории об Илии. Был голод во времена пророка Илии, когда небо было закрыто три года и шесть месяцев, а народ голодал^б, в то время как Илия не голодал; тогда ангел питал его, а он ходил, *подкрепившись тою пищею сорок дней и сорок ночей*^и, когда вороны приходили и *приносили ему хлеб поутру и мясо по вечеру*^к. А затем, после того как он выпил из бурного потока, он направился в Сарепту Сидонскую к вдове^л во время голода; и поскольку он был праведником, он не воспользовался скудостью, бывшей во времена голода,

і καθίσεται — καθίσεται, «будет сидеть» **М**

а 1 Кор. 14, 30 б 2 Тим. 2, 15 с Ис. 5, 6. Син.: «...и повелю облакам не проливать на него дождя» д Ис. 5, 6 е Ам. 5, 13 ф Пс. 36, 19b г Ср. Пс. 36, 19b h Ср.: 3 Цар. 17, 1; Иак. 5, 17; Лк. 4, 25 j Ср. 3 Цар. 19, 8 k 3 Цар. 17, 6 l Ср. Цар. 17, 10–16

38 Облако здесь является образом учителя, обучающего божественному Откровению. Ср.: *Origenes. Homilia I in Psalmum LXXIII, 1 // GCS. NF 19. S. 73; Origenes. Homilia III in Psalmum LXXVI, 3 // GCS. NF 19. S. 73; Origenes. Homiliae in Ieremiam VIII, 3–5 // SC. 232. P. 362–370.*

39 Ориген снова прибегает к риторической фигуре олицетворения. Ср.: *Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 // Указ. соч. С. 97–98.*

40 Ориген этим показывает, что переходит к духовному, то есть аллегорическому толкованию.

но повсюду благодаря праведнику случилось обилие пищи. Таким образом, в это время у грешников был голод, а у Илии не было голода, потому что он был праведником. Таким образом, если в какой-либо момент случается голод (да не случится такого!), во всей Церкви праведник не вкусит голода. В самом деле, размышляя, изучая слово Писания, занимаясь и тщательно упражняясь в законе Господнем *день и ночь*^a, а также живя согласно слову, он вкусит духовную пищу, как и Илия во времена голода, по повествованию.

Итак, праведники **не будут постыжены во время злое и во дни голода будут сыты**^b. Кто-то скажет, что время злое означает настоящее время, потому что дни злы, так что Бог выведет нас из этого злого настоящего века, что соответствует тому, что они **не будут постыжены во время злое**^c, которое истолковывается как место суда. Таким образом кто-то истолкует **«во дни голода будут сыты»**^d. Спаситель в одном месте говорит: *«Приходит ночь, когда больше никто не может делать»*^e. Он это говорит о том, что случится после этого века. Во время наказания нечестивых наступит ночь, и больше ничего нельзя будет делать, но каждый тогда сможет питаться от тех дел, которые он собрал. Итак, таким образом во дни голода и во время злое, когда будут наказаны грешники, праведники будут сыты^f. В самом деле, в то время как в течение шести дней народ собирал манну в пустыне, а на шестой день не собрал, но этого было достаточно на последующее время и как каждый ел из того, что он собрал на шестой дней, таким же образом шесть дней представляют пришествие Господа моего Иисуса Христа, время Его страдания и время Его жизни в этом веке. В этот шестой день соберём^g вдвое больше манны, чтобы её было достаточно нам, питающимся сейчас, когда празднование субботы было оставлено народом Божиим. В самом деле, если мы не собираем вдвое больше пищи, достаточной сейчас и в будущем веке, то мы во дни голода не будем сыты^h.

И тогда, когда оказывается сыт праведник во дни голода, **грешники погибнут; и враги Господни, когда оказались прославленными и возвеличенными, исчезли**ⁱ, **как дым исчез**^j. Слово учит нас не искать

i ἐκλιπόντες — ἐκλείποντες, «исчезают» М

а Пс. 1, 2b. б Пс. 36, 19. Син.: «не будут они постыжены во время лютое и во дни голода будут сыты» с Пс. 36, 19a d Пс. 36, 19b e Ин. 9, 4 f Ср. Пс. 36, 19b g Ср. Исх. 16, 21–26 h Ср. Пс. 36, 19b j Пс. 36, 20. Син.: «а нечестивые погибнут, и враги Господни, как тук агнцев, исчезнут, в дыме исчезнут»

мирской славы. В самом деле, одновременно с прославлением все славные на пути этого века в консульстве, во власти и начальстве, после того как были возвеличеныⁱ, **исчезли, как дым исчез**^a. Поэтому узнай прежние события и более ранние времена: если они тогда были возвеличены, то, **как дым**^b, **исчезли**. Таким образом, например, и враги Господни одновременно с прославлением и возвеличением **исчезли**ⁱⁱ, **как дым исчез**^c, а друзья Господни, в то время как оказались в нечестии и были унижены людьми, были подняты, возвеличены и прославлены. Итак, всякий унижающий себя возвеличен будет, в то время как, наоборот, всякий возвеличивающий себя будет унижен^d.

11. Затем псалом приводит место, требующееⁱⁱⁱ толкования: «**...грешник берёт в рост и не отдаёт, а праведник милует и даёт**»^e. Если мы снова вернёмся к сказанному, то обнаружим, что это ложь: в самом деле, многие грешники берут в рост серебро и отдают долг с процентами; таким образом они приобретают и получают прибыль благодаря серебру, которое взяли в рост. Пророк сказал: «**Грешник берёт в рост и не отдаёт**»^f. Поэтому если ты понял^{iv}, кто даёт в рост, а кто берёт в рост, и разглядишь грешника, который берёт в рост, но не отдаёт, то ты увидишь, как **грешник берёт в рост и не отдаёт**^g. Подобным образом и Павел^v, если он учит^{vi}, а слушающие присутствуют, то Павел даёт в рост, а слушающие берут в рост из уст Павла подлинное серебро. Если берущий в рост — праведник, он отдаёт проценты и говорит: «Ты дал мне мину, и вот я добыл десять мин»^h; если он праведник, он скажет: «Ты дал мне мину, и вот я добыл пять мин»ⁱ, «Ты дал мне пять мин,

i ὅταν ὑψωθῶσιν ἐκλίποντες — ἐκλείποντες ὅταν ὑψωθῶσιν, «исчезают после того, как были возвеличены» **М** ii ἐκλίποντες — ἐκλείποντες, «исчезают» **М** iii δεόμενα, «требующее» *corr. ex Ruf* (post haec adduntur quaedam quae non parua indigent expositione, «после этого прибавляется нечто, что нуждается в не малом толковании») — λεγόμενα, «сказанное» **М** iv κατανοήσεις — κατανοήσεις, «поймёшь» **М** v В **Н** пассажу от слова «Павел» до оборота «Господне имущество» соответствуют слова: «и более возвышенное. Когда учит Павел и кто-нибудь другой из священных наставников, слушатели берут в рост из уст Павла подлинное серебро. Но праведник отдаёт проценты и говорит: "Вот ты дал мне мину, а я приобрёл десять мин; ты дал пять мин, и вот я имею десять". А грешник тратит всё. Не дозволено давать в рост своё и учить, как еретики. Но Божие серебро подлинно, как он говорит: "Разве вы ищите доказательство говорящего во мне Христа?" Нужно вместе с процентами отдать общую сумму с образа жизни и дел. Если же не получается этого сделать, то лучше изначально не брать в рост, в особенности из Господней сокровищницы, чем погубить деньги Царя» vi διδάσκει — διδάσκει, «учи» **М**

а Пс. 36, 20с b Пс. 36, 20с c Пс. 36, 20с d Ср. Мф. 23, 12 e Пс. 36, 21 f Пс. 36, 21а g Пс. 36, 21а h Ср. Лк. 19, 16 j Ср. Лк. 19, 18

и вот у меня десять»^а, «Ты дал мне две мины, и вот у меня четыре»^б. Однако если берёт грешник, то он не отдаёт того, что взял в рост, но тратит всё, что взял в рост.

Вы все сейчас берёте в рост^і. Ведь это заём, и эти слова — серебро. В самом деле, слова Господни — слова чистые, серебро обожжённое, подлинное, семь раз переплавленное в земле^с. Если я плохо учу, то серебро моё негодно, согласно тому, что сказано: «Серебро ваше негодно»^д; а если я хорошо учу, серебро моё, хотя и не моё, но Господне, подлинно. В то время как Господне серебро можно давать в рост^{іі}, моё серебро — нельзя. Ведь всякий раз, когда я отдаю в рост^{ііі}, слово Господне проповедует отдавать в рост^{іііі} из своего. Итак, кто даёт в рост своё, а кто — Господне? Так что в то время, как можно давать в рост Господне, давать в рост своё — нельзя. Если ты увидел, как Валентин придумывает слова и учит своему, скажи: «Он даёт в рост своё и попадает под проклятие»; то же самое касается Василида и Маркиона⁴¹. Но если ты увидел кого-то, кто выражает не свои собственные мысли, но говорит Божие и дерзает говорить истинно («Вы ищите доказательства на то, Христос ли говорит во мне?»^е), знай, что этот человек даёт в рост не своё, но даёт в рост Господне. В самом деле, когда он дал одну^ф мину или пять талантов, два и один талант, говорит им Господь мой Иисус Христос (он же хозяин в притче): «Идите^в трудиться, доколе я не приду»^г. Он их побудил к тому, чтобы давать в рост Господне имущество. И я также принимаю в рост пророческое, евангельское, апостольское; и пусть я приму в рост не как грешник, чтобы не быть наказанным, но чтобы как праведник я мог отдать от своего образа жизни с процентами капитал из тех слов, которые я услышал.

Итак, **грешник берёт в рост и не отдаёт, а праведник милует и даёт**^h. Если ты взял в рост целомудрие, то отдай целомудрие. Если ты

і δανείζεσθε — δανείζεσθαι, «брать в рост» **М** ii δανείζω — λέγει, «говорит» **М** iii δανείζειν ex **Ruf** (quia Verbum Domini prohibet humanam pecuniam fenerari, «потому что Слово Господне запрещает отдавать в рост человеческое имущество) — κτίζειν, «строить» **М** iv ἑαυτοῦ — αὐτοῦ, «его» **М** v πορεύεσθε — πορεύεσθαι, «идти» **М**

а Ср. Мф. 25, 20 б Ср. Мф. 25, 22 с Пс. 11, 7 d Ср. Притч. 25, 4 e 2 Кор. 13, 3 f Ср. Мф. 25, 20 g Ср. Лк. 19, 13 h Пс. 36, 21a. Син.: «нечестивый берет займы и не отдаёт, а праведник милует и даёт»

41 Василид, Валентин и Маркион являются основателями различных гностических учений II в.

грешник, то ты берёшь в рост, но не отдаёшь. Если ты берёшь в рост праведность, то отдай. Ты слышишь о праведности через дела, но, если ты грешник, ты берёшь в рост праведность, но не отдаёшь. Однако лучше вначале не брать в рост в особенности сокровище Господне, чем потерять имущество Царя. Поэтому грешник берёт в рост и не отдаёт, а праведник милует и даёт^а; он не только отдаёт в рост, но и милует и отдаёт.

12. Ибо благословляющие Его наследуют землю, а проклинающие Его истребятся^б. Итак, праведники, **благословляющие** Господа^с, **наследуют землю**, землю благодную, землю, не^д имеющую точки и знака (τὴν οὐ κέντρον καὶ σημεῖον λόγον)⁴². В самом деле, она необширна, но эту землю, на которой текут молоко и мёд^д, они наследуют. Они наследуют её, [землю,] где находятся истинные блага, ведь **благословляющие Его наследуют землю, а проклинающие Его истребятся^е.**

Есть опасность, что окажется человек, который проклянётⁱⁱ праведника и оскорбит его. **Благословляющие** Господа **наследуют землю, а проклинающие** праведника **истребятся^ф.** В самом деле, Господь обращается к праведнику: «*Врагом буду врагов твоих и противникомⁱⁱⁱ противников твоих*»^г. Итак, возникает опасность в том, что мы проклянём праведника в конечной гибели, когда Иисус скажет в тот день об оскорблённом праведнике: не только: «Я алкал, и вы не дали Мне

i В N пассаже от слова «не» до оборота «конечной гибели» соответствуют слова: «подобно сказанному Аврааму: “Я благословлю благословляющих тебя и злословящих тебя прокляну”. Если Бог может быть сострадающим и дающим, то прославляющие Его и благословляющие Его за это будут наследниками земли, обещанной святым, и обретут землю благодную и не имеющую точки и знака. Опасность же в том, что мы проклянём праведника в конечной гибели. Ведь Господь говорит праведнику: “Врагом буду врагов твоих и противником противников твоих”» ii καταρᾶσθαι — καταρᾶσσεσθαι, «разрушать» M iii ἀντικειμένους — ἀντικειμένης, «противницы» M

а Пс. 36, 21b б Пс. 36, 22 с Пс. 36, 22a d Ср.: Исх. 3, 8; Лев. 20, 24; Чис. 6, 3 е Пс. 36, 22. Син.: «...ибо благословенные Им наследуют землю, а проклятые Им истребятся» f Пс. 36, 22 g Исх. 23, 22

42 Данное место представляется довольно сложным для понимания. О «точке и знаке» в этих же понятиях говорит только сщмч. Ипполит, описывая учение Эпикура: «Он говорит, что атомы представляют собой мельчайшие частицы, которые не могут иметь ни точки, ни знака (κέντρον οὐδὲ σημεῖον οὐδέν), ни деления». Ср.: Hippolytus. Refutatio omnium haeresium I, 22, 2 // GCS. 26. P. 84. Эту характеристику атома возможно соотносить с определением земли, которая «необширна» (οὐ πολλή). Ж. Тригг это место трактует как «земля без законных межевых знаков» (the land that has no legal boundaries). Ср.: Origen. Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314 / transl. by J. Trigg. P. 118.

есть»^{a 43} — и тому подобное, но также: «Я терпел, а вы оскорбляли меня». Тогда скажет некто, который, хотя и оскорбил, однако неⁱ осознал, что им был оскорблён Христос: «Господи, когда я оскорбил Тебя, Христе Сыне Божий?» А Христос ответит и скажет: «Тогоⁱⁱ ты оскорбил, *«это»ⁱⁱⁱ* сказал дурно: ты оскорбил Меня». Тебе также следует знать, что последуют такие слова: «Ты того накормил^{iv} и Меня накормил; ты того напоил и Меня напоил; ты Меня одел, если одел того человека, когда он был нагим; ты того оскорбил и Меня оскорбил; ты того благословил и меня благословил». Поэтому будем молить Бога, чтобы Он нам всегда дарил возможность благословлять Бога, праведников и никогда не открывать против них грешные уста, а также чтобы мы никогда не были истреблены, с тем чтобы быть оправданными во Христе Иисусе, которому слава и сила во веки веков. Аминь.

i οὐ — ὁ **M** ii В **N** пассажу от слова «того» до оборота «меня накормил» соответствуют слова: «подобно этому Он говорит: “Этого человека ты накормил и Меня накормил”; а затем он говорит таким образом: “Этого человека ты оскорбил и Меня оскорбил”» iii тойтов, «это» *suppl.* iv ἔθρεψας (*bis*) — ἔτρεψας (*bis*), «обратил» **M**

a Мф. 25, 42

Беседа IV «на псалом XXXVI»^{i 44}

1. Псалом говорит: «**Господом направляются шаги человека**»^a. Что касается слова «шаги» (διαβήματα), которое непривычно для говорящих на греческом⁴⁵ — и для простецов, и для считающих, что точно понимают относящееся к речи, — то переводчикиⁱⁱ 46 использовали его, желая точно следовать еврейской этимологии «и»ⁱⁱⁱ обратить внимание читающего Писание на то, что означает слово «шаги». Они сделали это оттого, что только оно имеет то же значение, что и выражение из переведённого текста^{iv} 47. Кроме того, мы не только здесь находим слово «шаги», но в этом же псалме оно встречается «ещё»^v один раз⁴⁸, когда **уста праведника будут предаваться премудрости, и язык его произнесёт суд, закон Бога его в сердце у него; и не поколеблются шаги (τὰ διαβήματα) его**^b. Мы также находим это слово в семьдесят втором псалме, который содержит такой стих: «...как благ Бог к Израилю, к правым сердцем! А у меня едва не пошатнулись ноги, едва не поскользнулись шаги (τὰ διαβήματα) мои»^c. А если выражение «шаги мои» происходит от глагола «шагать» (διαβῆναι), то получается, что тот же смысл (ὁ μὲν νοῦς)⁴⁹ и та же

i «Εἰς τὸν λς' ψαλμὸν», «На псалом 36» *suppl.* ii ἐρμηνεύσαντες — ἐρμηνεύσαντος, «переводчика» **М** iii καί, «и» *suppl.* iv τεθέντος — τίθέντος, «переводящего» **М** v ἔτι, «ещё» *suppl.*

a Пс. 36, 23а. Син.: «Господом *утверждаются стопы* (τὰ διαβήματα... κατευθύνεται) такого человека». Мы переводим глагол κατευθύνεται как «направляться», ибо Ориген в процессе толкования вкладывает в этот глагол значение «хождения по прямому пути» b Пс. 36, 30–31. Син.: «...уста праведника *изрекают* премудрость, и язык его *произносит правду*. Закон Бога его в сердце у него; не поколеблются *стопы* его» c Пс. 72, 1–2

44 Беседа IV посвящена толкованию на Пс. 36, 23–29.

45 Существительное βῆμα в греческом языке, как правило, встречается без приставки δια-, которая имеет значение «через». Однокоренной глагол διαβαίνω приводится Климентом Александрийским для описания перехода от земли на небо. Ср.: *Clemens Alexandrinus. Stromates* I, 24, 164 // SC. 30. P. 163.

46 Речь идёт об авторах Септуагинты.

47 Ориген снова оправдывает переводчиков верностью еврейскому оригиналу. Ср.: *Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1* // Указ. соч. С. 83.

48 Толкование Оригена на этот стих сохранилось только в латинском переложении Руфина в «Беседе V на псалом 36» (*Origenes. Homilia V in Psalmum XXXVI* // SC. 411. P. 223–255).

49 Слово νοῦς как экзегетический термин для Оригена синонимичен λόγος и νόημα. Он обозначает глубокий смысл определённого места Священного Писания. Ср.: *Dively Lauro E. The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis. Turnhout, 2005. P. 59.*

самая форма слова (ὁ αὐτὸς σχηματισμὸς λέξεως)⁵⁰ по-другому представлены в Исходе, когда Моисей увидел огненное пламя, ангела и горящий куст^а. Ибо он сказал: «Итак, перейдя (διαβάς)⁵¹, посмотрю, что это за великое видение»^б. Стало быть, у меня появилась опора (ἀφορμήν), чтобы понять это место, насколько это для меня возможно, прочитав (ἀναγνούς) изложение (διήγησιν) сказавшего, что должно означать: «Итак, перейдя, посмотрю, что это за великое видение»^с. Он, излагая⁵² это место, говорил (ἔλεγε), что великое видение не может быть увидено находящимся среди житейского (ἐν τοῖς βιωτικοῖς)⁵³, но нужно, чтобы ум перешёл (διαβῆναι), восшёл (ὑπερβῆναι) над мирским (τὰ κοσμικά), а также был в лучшем состоянии (ἐν τῇ κρείττονι καταστάσει) и созерцании умного (τῇ θεωρίᾳ τῶν νοητῶν), чтобы иметь возможность познать великое видение (τὸ μέγα ὄραμα κατανοῆσαι)⁵⁴.

а Ср. Исх. 3, 2–3 б Исх. 3, 3. Син.: «пойду и посмотрю на сие великое явление» с Исх. 3, 3

- 50 Термин σχηματισμὸς в значении внешней формы слова используется крайне редко. Гораздо чаще его заменяет σχῆμα. Возможно, он обозначает слово, содержащее приставку. Ср. комментарий к этому месту Ж. Тригга: *Origen. Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314 / transl. by J. Trigg. P. 121.*
- 51 В LXX используется форма παρελθών, которую Ориген заменяет на διαβάς. Ориген здесь, возможно, приводит неизвестное нам разночтение, допускает ошибку, приводя стих по памяти, или же намеренно исправляет текст ради лексической однородности приводимых им библейских цитат.
- 52 Руфин Аквилейский упоминает в своём переводе «кого-то из мудрых, говорившего прежде нас (quendam de sapientibus ante nos dicentem)» (*Origenes. Homilia IV in Psalmum XXXVI // SC. 411. P. 180*). Существует гипотеза, что Ориген здесь делает аллюзию на утраченный фрагмент «*Questiones in Exodum*» (QE 1) Филона Александрийского. При этом можно обратить внимание на использование слов ἀναγνούς и ἔλεγε, что, вероятно, указывает на особенную осторожность, которую проявляет Ориген при упоминании источника. Ср.: *Cover M. A New Fragment of Philo's Quaestiones in Exodum in Origen's Newly Discovered Homilies on the Psalms? A Preliminary Note // The Studia Philonica Annual. 2018. № 30. P. 15–29.*
- 53 Под «житейским» здесь, скорее всего, следует понимать «житейские заботы» (αἱ βιωτικαὶ μέριμναι). Подобное выражение можно также найти у свт. Василия Великого в толковании на Пс. 48 (*Basilius Caesariensis. Homilia in Psalmum XLVIII, 11 // PG. 29. Col. 457B*). Важность подготовки и предварительного очищения для созерцания Бога упоминается в предшествующей традиции у Климента Александрийского. Ср.: *Clemens Alexandrinus. Stromates I, 12, 55 // SC. 30. P. 88*. В трактате «О переселении Авраама» Филон использует глагол διαβῆναι, восхваляя способность зрения удалаться от земного, изучая небеса. Ср.: *Philo. De migratione Abrahami 48, 7 // Loeb Classical Library. 261. P. 80.*
- 54 Отделение от житейского и преодоление мирского, которые подводят к созерцанию умопостигаемых сущностей, возможно, отражают педагогическую модель неоплатоников как переход от этики к эпоптике минуя физику (*Ориген. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 // ►*

Итак, он сказал это именно в отношении данного места: и мы также, молясь, чтобы восхвалить мудрого человека⁵⁵ и присоединитьⁱ к нему^a [свое толкование], видим подобное в данном месте. Каждый из идущих по пути к добродетели сначала продвигается вперёд (προκόπτει) и далее приходит к ней таким образом, поэтому при продвижении он переходит (διαβαίνει), всегда *простираясь* (ἐπεκτεινόμενος) *вперёд и забывая заднее*^{b 56 57}; а переходя, он словно восходит (ὕπερβαίνει) над первым распространением зла⁵⁸ и, восходя над грехами, больше не находясь посреди них и *простираясь вперёд*^c, оказывается среди меньших

i προσθεῖναι – προσθῆναι, «восторгаться» М

а Ср. Притч. 9, 9 б Флп. 3, 13 с Флп. 3, 13

► Указ. соч. С. 78–79). Однако в этом пассаже данная промежуточная ступень, предполагающая исследование земного, опускается. Эту же последовательность воспроизводит свт. Василий Великий в своём толковании на Пс. 32: «В самом деле, следует сначала исправить действия тела, так чтобы поступать в соответствии со словом Божиим и таким образом взойти к созерцанию умного (ἐπὶ τὴν θεωρίαν τῶν νοητῶν) (*Basilius Caesariensis*. Homilia in Psalmum XXXII, 2 // PG. 29. Col. 328A). В сохранившихся фрагментах толкования на книгу Притчей Ориген говорит, что ум (ὁ νοῦς) является тем органом, который ведёт нас к созерцанию умного (θεωρία τῶν νοητῶν) (*Origenes*. In Proverbia Solomonis 1 // PG. 17. Col. 164A). В развёрнутой форме подготовка Моисея к созерцанию изложена у свт. Василия в «Беседах на шестоднев»: *Basilius Caesariensis*. Homiliae in hexaemeron 1, 1, 29–34 // SC. 26. P. 88–90. Ср. также параллельное место: *Origenes*. In Numeros homilia 27, 7 // GCS. 7. P. 265.

55 В филоновской и патристической традициях Моисей воспринимался как образец мудреца и души, достигшей совершенного богопознания. Ср.: *Louth A.* The Mystical Element // *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy* / ed. M. Edwards. Milton Park, 2019. P. 112.

56 Ср. учение об ἐπέκτασις, постоянном стремлении к вечному блаженству. Хотя его принято считать отличительной чертой богословия свт. Григория Нисского, его уже намечает Ориген. Ср.: *Petcu L.* The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2017. Vol. 73. № 2. P. 771–782.

57 В тексте NTG этот стих представлен в несколько иной форме: «забывая заднее и простираясь вперёд» (Син.). При этом при причастии ἐπιλανθανόμενος вместо родительного падежа стоит винительный.

58 Выражение «распространение греха» (ἡ χύσις τῆς ἁμαρτίας) встречается также в «Беседах на псалмы» свт. Василия Великого: «...чтобы грех, постепенно распространяясь, как язва, не охватил часть тела, он молит Бога, чтобы постепенное распространение греха (τὴν ἐπὶ πλεον χύσιν τῆς ἁμαρτίας) было остановлено и ему был положен предел» (*Basilius Caesariensis*. Homilia in Psalmum VII, 6 // PG. 29. Col. 241C). Ср. это же словосочетание: *Origenes*. Contra Celsum I, 4 // SC. 132. P. 86.

(обрати внимание на то, что я позволю себе сказать, что существуют и меньшие злые дела). Таким образом, он оказывается среди меньших и умеренных зол. Это и означает переходить (*διαβαίνειν*) согласно слову Божию до тех пор, пока переходящий^а, перейдя зло и происходящее от него, согласно Исходу, не увидит *великого видения*^б. Действительно, никто, если ещё находится во зле и не перешёл его, не сможет познать великое видение^с. Но чем же может быть великое видение, как не Богом, созерцаемым чистым сердцем^д (*καθαρῇ καρδίᾳ*)? Чем же может быть великое видение, как не мудростью и Словом Божиим, Христом, Которого никто не может познать, если ему не открыл^е Отец? Чем же может быть великое видение, как не Духом Святым?⁵⁹

Но, возможно, поскольку в Исходе есть большее количество великих видений, то написано: «Итак, перейдя, посмотрю, что это за великое видение»^ф. Действительно, для отличия от прочих великих видений говорится: «...посмотрю, что это за великое видение»^г. Чем же было это великое видение, которое, перейдя, он созерцал, как не ангелом? В самом деле, познавший природу ангела^и и усвоивший, как говорит об ангелах всё, написанное о них (ведь сказано: «...о Творящем ангелами Своими духов и служителями Своими — огонь пылающий»)^н, а также познавший слово куста и ангела, увиденного в огненном пламени куста^л, он увидел одно некое видение, меньшее более значительных видений, которые Моисей увидит позже⁶⁰. Ведь Моисей увидел это великое видение, но не остановился перед ним. Итак, прочти всё, что в Исходе, и рассмотри, что он второй раз видит великое видение, пожалуй, больше предыдущего^к; и он снова видит третий раз видение, когда дошёл до величайшего из видений, войдя во тьму, где был Бог^л. Действительно, если великим видением, увиденным^м в огненном

і ἀποκαλύψει — ἀποκαλύψει, «откроет» **М** ii φησὶν, «говорит» *secl.*

а Ср. Исх. 3, 3 б Исх. 3, 3 с Ср. Исх. 3, 3 д Ср. Мф. 5, 8 е Ср. Мф. 16, 17 ф Ср. Исх. 3, 3 г Исх. 3, 3 h Пс. 103, 4 j Ср. Исх. 3, 2 k Здесь нужно предположить отсылку к Исх. 16, 10. Син.: «...и вот, слава Господня явилась в облаке» l Ср. Исх. 19, 16 m Ср. Исх. 3, 2

59 «Великое видение» в Исх. 3, 3 истолковывается как созерцание Троицы. Это же толкование будет позже перенято свт. Василием и свт. Амфилохием Иконийским. В этом месте стоит обратить особое внимание на упоминание всех Лиц Святой Троицы. Ср.: *Alieva O. Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation of the Prophet // Scrinium. 2019. Vol. 15. P. 139.*

60 Согласно Оригену, человек нуждается в ангелах, пока не достиг определённой духовной зрелости. Ср.: *Cock M., de. Angels, Scripture, and the Exegesis of Origen // Patristica Nordica Annularia. 2019. Vol. 34. P. 36.*

пламени, был ангел, то как не случилось большее видение, когда он вошёл во тьму, где был Бог?^a А если ты хочешь созерцать видение ещё больше этого, рассмотри обетование: Моисей один приближается к Богу, а все остальные не приближаются^b. Это и было бóльшим видением.

И ещё раз, говоря о Моисее, если хочешь, собери видения Моисея в Писании и рассмотри ещё бóльшие. Он говорит: «Если я приобрёл благоволение в очах Твоих, то открой мне Себяⁱ», чтобы после великих видений я увидел Тебя со знанием^d. И тогда говорит ему Бог: «Я ставлюⁱⁱ тебя в расселине камня^e, а камень — Христос^f, и ты увидишь Меня сзади, а лицо Моё не будет видно тебе»^g⁶¹. Он сказал это, чтобы он увидел через малую расселину, поскольку он собрался ещё многое созерцать, подготовившись (προϋμνασάμενος)⁶² тем, что было увидено через расселину. Ты найдёшь и другие великие видения в Числах^h, и снова видения Моисея во Второзаконииⁱ. Итак, почему же я это излагаю о форме «перейдя» (διαβάς) и уже не возвращаюсь к словам: «**Господом направляются шаги человека**»?^k Дело в том, что толкование сейчас подразумевает следующее: действительно, каждый шаг часто позволяет созерцать некое видение. Ведь через видение Бог воздаёт тому, кто прошёл мимо каждого злого дела; вот почему удивительным образом говорится: «...возжелав премудрости, соблюдай заповеди, и Господь подаст её тебе»^l⁶³.

i σεαυτόν — σεαυτῷ, «себе» **M** ii τίθημι — θήσω, «я поставлю» (LXX)

a Ср. Исх. 19, 16 b Ср. Исх. 20, 21 c Исх. 33, 13 d Ср. Исх. 33, 13 e Исх. 33, 22 f 1 Кор. 10, 4 g Исх. 33, 23. Син.: «...камень же был Христос» h Ср.: Чис. 8, 4; 12, 6–8; 24, 4–16 j Ср. Втор. 28, 34 k Пс. 36, 23a l Сир. 1, 26

61 Ср.: *Origenes*. Homiliae in Ieremiam XVI, 2–4 // SC. 238. P. 136–138; *Origenes*. Commentarium in Canticum Canticorum IV, 2, 12 // SC. 376. P. 704; *Origenes*. De Principiis II, 4, 3 // SC. 252. P. 286. Истоки этого толкования можно усмотреть в более ранней святоотеческой традиции. Ср.: *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses IV, 20, 9 // SC. 100. P. 654. Толкование этого места также находится у свт. Григория Нисского: *Gregorius Nyssenus*. De vita Moysis II, 244–248 // SC. 1. P. 274–276.

62 Глагол προϋμνάω («упражняться заранее») встречается в довольно поздних текстах и в переносном значении духовной подготовки прежде всего у христианских авторов, начиная с Оригена (ср. *Origenes*. Fragmenta in evangelium Joannis 117, 1 // GCS. 10. P. 566). Он также встречается у Галена в контексте подготовки врача (ср., например: *Galenus*. De anatomia administrationibus libri VIII, 3 // *Claudii Galeni Opera Omnia* / hrsg. O. K. Kühn. Bd. 2. Leipzig, 1821. S. 662).

63 Ср. также латинскую рецепцию этого места: *Ambrosius Mediolanensis*. In Psalmum XXXVI, 47 // PL. 14. Col. 990B.

Итак, шагов много: перейди разврат, перейди прелюбодеяние. А если ты более блаженен, то перейди гнев, перейди уныние и перейди сребролюбие. Но в той степени, в какой ты не переходишь всего этого, но остаёшься в нём, ты в силу ослепления не увидишь никакого видения, поскольку невозможность перейти для тебя будет препятствием. Итак, мы имеем другие ноги, которые переходят умным образом (νοητῶς), чтобы мы поспешили к Богу, продвигаясь по пути, о котором говорится: «Я — *путь*»^a 64 поэтому много шагов до неба, которые **направляются** Господом^b 65. В самом деле, человеку недостаточно желания перейти по собственному выбору (ἐκ τῆς ἰδίας προαίρεσεως)⁶⁶, если Господь не направит его шаги. Ведь иногда случается, что хотящий перейти переходит, но не прямо, а идёт извилисто и переходит кривыми путями.

Если ты увидел тех, кто, познав многое, отпали от истины в мирскую философию (ἐν φιλοσοφίᾳ κοσμικῇ), не медли сказать, что они, хотя перешли и шагали, но не направляемыми шагами, а искривляемыми. В самом деле, они уклоняются то вправо, то влево. Если ты увидел тех, кто хочет перейти в ереси, минуя простой образ жизни, потому что [они] не удовлетворяются одной верой (ψιλῇ τῇ πίστει) и знают хотя и более глубокое, но не истинное⁶⁷, рассмотри, что хотя эти люди и шагали, однако не Господь направляет^c их шаги; а если надо сказать смело, то дьяволом шаги их искривляются и становятся кривыми. А если мы хотим и того и другого, то есть перейти, чтобы наши шаги были направлены, и устремиться вперёд, то начнём переход и будем, совершая переход, молитьсяⁱ, чтобы наши шаги были направлены Господом^d.

i εὐχόμεθα — εὐχόμεθα, «молимся» **М**

a Ин. 14, 6 b Пс. 36, 23а c Ср. Пс. 36, 23а d Ср. Пс. 36, 23а. Син.: «...и Он *благоволил* к пути его»

64 Ср.: *Origenes*. In Exodum homiliae III, 3 // SC. 321. P. 100.

65 Ср.: *Origenes*. De Principiis III, 1, 19 // SC. 268. P. 115–124.

66 Понятие προαίρεσις представляет собой термин, который приобрёл особое значение в стоицизме и означает свободный выбор, зависящий только от воли человека. Ср.: *Gou-rinat J.-B.* La prohairesis chez Épictète: décision, volonté ou «personne morale»? // *Philosophie antique*. 2005. № 5. P. 93–133.

67 Максим Тирский (II в.) подобным образом осуждает философов, которые предаются избыточной аргументации (*Maximus*. Orationes XXXIII, 1 // *Maximus of Tyre*. The Philosophical Orations / transl. by M. B. Trapp. London, 1997. P. 261–262). Подобный упрёк обращает против философов свт. Василий в «Беседах на шестоднев» (*Basilus Caesariensis*. Homiliae in Hexaemeron VIII, 7 // SC. 26. P. 425).

2. Итак, во-первых, псалом здесь говорит: **«Господом направляются шаги человека, и Он будет желать пути Его: когда он будет падать, не упадёт»^a**; а во-вторых, в последующих стихах, в то время как здесь **Господом направляются шаги человека^b**, уже не просто говорится о человеке, но о праведнике, который имеет нечто большее, чем какой-либо обычный человек. В самом деле, **уста праведника будут предаваться премудрости, и язык его произнесёт суд^c**; не у человека, но уже у праведника **закон Бога его в сердце его, и не поколеблются шаги его^d**. Здесь: будут направлены шаги человека^e, а там: **не поколеблются шаги^f** праведника, **ибо Господь поддерживает его руки^g**. И в другом псалме, я имею в виду семьдесят второй: **«...едва не пошатнулись ноги мои, едва не поскользнулись шаги мои»^h**. Итак, приняв, что это обстоит такⁱⁱ, пойми жеⁱⁱⁱ, что здесь восходящий и в своём восхождении продвигающийся затем либо скользит, либо спускается, либо теряет то, насколько он продвинулся в своём восхождении. Не медли сказать: «Я расточил шаги». Действительно, в то время как по-иному^{iv} вино, масло или что-либо подобное проливается, расточаются в передвижении шаги того, кто уже продвинулся, когда он смотрит назад.

Если ты хочешь не только из более общего^v примера, но также из Писания услышать, чьи шаги^k расточаются, услышь о том, что жена Лота перешла и, перейдя, вышла из Содома, чтобы идти на гору, на которую ей было приказано взойти^{l 68}; однако после того, как она поступила вопреки заповеди Божией (**«...не оглядывайся^{vi} назад и нигде не останавливайся во всей окрестности; спасайся на гору, чтобы никогда не погибнуть»^m**), она обернулась, **шаги её были расточеныⁿ**, и она погибла; в самом деле, остался соляной столп^o. Если ты также хочешь второй

i χεῖρας — χεῖρα, «руку» (LXX) ii τοιοῦτως — τοιοῦτον, «такое» M iii νόει οὖν — οὖν νόει, «итак, пойми» M iv ἄλλως — ἄλλος, «иное» M v κοινότερου — καινότερου, «из более нового» M vi περιβλέψης — περιβλέψεις, «оглянешься» M

a Пс. 36, 23b–24a b Пс. 36, 23a c Ср. Пс. 36, 30. Син.: «Уста праведника изрекают премудрость, и язык его произносит правду» d Пс. 36, 31. Син.: «Закон Бога его в сердце у него; не поколеблются стопы его» e Ср. Пс. 36, 23a f Пс. 36, 31b g Пс. 36, 24b h Пс. 72, 2 j Ср. Пс. 72, 2b k Ср. Пс. 72, 2b l Ср. Быт. 19, 15–18 m Быт. 19, 17. Син.: «...не оглядывайся назад и нигде не останавливайся в окрестности сей; спасайся на гору, чтобы тебе не погибнуть» n Пс. 72, 2b o Ср. Быт. 19, 26

68 В Быт. 19, 17–22 приказ отправиться на гору ради спасения был дан не жене Лота, но самому Лоту. Ориген допустил эту неточность, возможно пересказывая библейский пассаж по памяти.

пример того, как расточаются чьи-то шаги^а, услышь Спасителя, который говорит: «*Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия*»^б. В самом деле, кто-то положил руку на плуг и, положив, пахал и продвинулся вперёд (ему нужно было знать борозды, чтобы направить плуг), а обернувшийся назад «расточил свои шаги»^с и расточил то, что он, казалось, сделал с хорошим плугом⁶⁹.

Обратись и к другому суровому повествованию, чтобы узнать, как расточаются чьи-то шаги^д. Многочисленный народ вышел из Египта, перешёл Красное море, и продвижение у него было через Красное море; однако некоторые пали в пустыне^е, ибо расточили шаги^ф в большей или меньшей степени. В самом деле, одни, продвинувшись больше, прошли больший путь, но согрешили и расточили свои многочисленные шаги, а те, кто немного продвинулся, расточил свои немногочисленные шаги^г. Даже если ты когда-то слышал о ком-то из продвинувшихся, кто в чистоте (ἐν ἀγνείᾳ) живёт три года, в целомудрии (ἐν σωφροσύνῃ)⁷⁰ — пять лет и в согласии — десять лет, а затем после этого узнаёшь, что такой человек в состоянии побеждённого совершил блуд или какой другой грех, не медли сказать, что он расточил свои шаги^и. И подобно тому, как кормчий, направляющий корабль и уже преодолевший много стадиев⁷¹, расточил шаги своего корабля, потому что его сразил противный ветер, не может противостоять ему и под напором ветра возвращается назад, таким же образом и ты расточаешь свои шаги^й, когда стремишься вперёд, но тебя повернули назад, если ты совершил грех. Чтобы убояться^к расточить свои шаги, услышь то, что говорит Господь Иезекиилю: «*Если праведник отступит от правды своей и поступит беззаконно, не припомнятся ему праведные дела его, какие делал он*»^к. Действительно,

ι φοβηθῆς — φοβηθεῖς, «испугавшись» **М**

а Ср. Пс. 72, 2b б Лк. 9, 62 с Ср. Пс. 72, 2b д Ср. Исх. 14, 15–27 е Ср.: Чис. 14, 16; 1 Кор. 10, 5 ф Ср. Пс. 72, 2b г Ср. Пс. 72, 2b h Ср. Пс. 72, 2b j Ср. Пс. 72, 2b к Иез. 3, 20. Син.: «И если праведник отступит от правды своей и поступит беззаконно, когда Я положу пред ним преткновение, и он умрёт, то, если ты не вразумлял его, он умрёт за грех свой, и не припомнятся ему праведные дела его, какие делал он»

69 Эти библейские сюжеты (Быт. 19, 17 и Лк. 9, 62) в той же самой последовательности встречаются в «Беседах на Книгу пророка Иеремии»: *Origenes*. Homilia in Jeremiam XIII, 3, 15–18 // SC. 238. P. 58–62.

70 Добродетели чистоты и целомудрия довольно часто упоминаются рядом, начиная с Исократы (*Isocrates*. Busiris 21, 1 // Loeb Classical Library. 373. P. 114). Ср. например: *Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 608D.

71 Греческий стадий равен приблизительно 150–190 м.

расточены были шаги его^a, поэтому, Господи, мы нуждаемся в том, чтобы шаги^b наши были направлены, шаги наши неⁱ поскользнулись^c и, перейдя, мы увидели великие видения^d в соответствии с тем, что мы перешли.

Когда направлены^e Господом шаги человека, тогда **Он будет желать пути его^f**. Это выражение имеет два значения: либо Господь желает пути того, чьи шаги Он направляет, и Он одобряет этот путьⁱⁱ, так как не желает ни пути нечестивых, ниⁱⁱⁱ пути идущих извилисто и переходящих непрямо; либо сам человек, чьи шаги направляет Господь, хочет пути Господня, потому что он испытал в направлении своём, «какими»^{iv} являются шаги сладости, которая находится на пути, на который он направлен^v Господом^g: и **Он будет желать пути его. Когда он будет падать, не упадёт^h**. Он не о праведнике сказал: «**Когда он упадёт**». Речь идёт о человеке, который ещё не праведник и может пасть: «**когда он будет падать**»ⁱ. Мы хотим провести различие между падающим и поражённым, с одной стороны, и павшим, но не поражённым, с другой. Возьмём тогда пример тех, кто борются в поединках и падают, а после падения их либо поражают, либо окончательно поражают. Борющиеся в поединках иногда сначала падают, а потом три раза побеждают. Поскольку состязание происходит не ради одного поединка, ты можешь об этом^{vi} сказать, что человек пал телесно, но не был разбит, ведь он победил после падения. Если ты понял этот пример, обратись к тому, что следует: если ты увидел человека, которого победили, но который после поражения не предался распутству, но, невзирая на всяческие грязные дела и жадность, встал, потому что вспомнил Писание: «Разве падающий не встанёт, а отворачивающийся не возвращается?»^{vii k} «Горе тем, кто отворачивается в бесстыдном отступлении»^l, — говорит Господь. Итак, если ты увидел человека, который после падения встал и в этом^{viii} восполнил и исправил стыд, вызванный своим падением, а затем после падения исправился и стал жить добродетельно, скажи^{ix} о таком человеке, что в отношении него истинно: **когда он будет**

i μη — καί, «и» **M** ii αὐτήν — ἥν ποιεῖται κατὰ τὸν νόμον πορεύαν, «путь, который он проделявает согласно закону» **N** iii μηδὲ... εὐθείας — ἢ λοξῶς πορευομένων, «или извилисто ходящих» **N** iv ὡς, «какими» *suppl. ex* **N** v κατευθύνη — κατευθυνθείη, «пусть будет направлен» **N** vi τοῦτοῖς — τοῦτοῦς, «в отношении них» **M** vii ἐπιτρέφει — ἀποτρέφει, «отвернулся» **M** viii ἀναστῆναι — ἀναστάντα, «встав» **M** ix **B** В пассаже от «скажи» до конца параграфа соответствуют слова: «...скажи, что такой человек, упав, не был разбит, но если после падения ослабел, то был разбит»

a Ср. Пс. 72, 2b b Ср. 36, 23a c Ср. 36, 31b d Ср. Исх. 3, 3 e Ср. 36, 23a f Ср. 36, 23b g Ср. Пс. 36, 23a h Пс. 36, 23b–24a j Пс. 36, 24a k Иер. 8, 4 l Ср. Иер. 8, 5. Син.: «Разве, упав, не встанут и, совратившись с дороги, не возвращаются?»

падать, не упадёт^а. Но если ты увидел человека, который после падения ослабел, говорит: «Я пал, погиб, грехи во мне, больше нет у меня надежды на спасение» — и отступил от Бога, то подобный человек пал и был разбит.

Итак, хорошо для атлета быть непобедимым и хорошо для атлета быть необоримым и неодолимым, если таким образом я назову его на основании примеров. Но еслиⁱ ты не смогⁱⁱ стать таким атлетом и пал, не дай себя разбить, но встань. В самом деле, в то время как павших оплакивают после совершения греха, так как они ослабели и предались всякому греху, тех, кто не таковы, не оплакивают праведники в той же степени, ибо имеют надежду. Поэтому апостол говорит не просто: «Я буду оплакивать тех, кто согрешили прежде», но посмотри продолжение: «и тех, кто не покаются в нечистоте, блудодееании и непотребстве, какое делали»^б. Итак, во-первых, хорошо оказаться в числе чистых и непорочных атлетов (ἀμώμοις καὶ ἀσπίλοις)⁷², даже если те, хотя не побеждают сначала, всегда побеждают позже, а, во-вторых, поскольку Писание прибегло к этим примерам, в отношении атлетов можно сказать, что тот, кто был побеждён среди детейⁱⁱⁱ, победил среди юношей, а кто был побеждён среди юношей^{iv}, был увенчан среди мужей⁷³. Так и апостол говорит: «Никто не увенчивается, если незаконно состязался^е, и также я бьюсь не так, чтобы бить воздух»^д. Однако иным был Иаков, который сказал: «Бог, питающий меня, от юности моей»^е.

Хорошо быть тем, кто никогда не падал, но если ты пал среди детей^v, то борись с юношей и одержи над ним победу. Таким образом, если

i В **N** этому предложению соответствуют слова: «...если он пал, то пусть встанет» ii δυνήσῃ — δύνῃσαι, «имей возможность» **M** iii παῖσι — πᾶσι, «среди всех» **M** iv В **N** пассажу от оборота «среди юношей» до «был увенчан» соответствуют слова: «...ты победил среди юношей, будь увенчан среди мужей» v παῖσι — πᾶσι, «среди всех» **M**

а Пс. 36, 24а б 2 Кор. 12, 21 с 2 Тим. 2, 5. Син.: «Если же кто и подвизается, не увенчивается, если незаконно будет подвизаться (ἀθλήσῃ)». Глагол ἀθλέω мы переводим более буквально как «состязаться» с тем, чтобы сохранить семантическое поле борьбы, к которому прибегает Ориген в своём толковании д 1 Кор. 9, 26 е Быт. 48, 15. Син.: «...Бог, пасущий меня с тех пор, как я существую»

72 В Античности девственность и чистоту часто связывали с ремеслом атлетов. Ср.: *Secord J. The Celibate Athlete: Athletic Metaphors, Medical Thought, and Sexual Abstinence in the Second and Third Centuries CE* // *Studies in Late Antiquity*. 2018. Vol. 2. № 4. P. 464–490.

73 Ср.: *Origenes*. In Leviticum Homiliae XVI, 1 // SC. 287. P. 262; *Ambrosius Mediolanensis*. In Psalmum XXXVI, 52 // PL. 14. Col. 992C.

ты от негоⁱ пал, достаточныⁱⁱ для тебя розги, предназначенные для побеждённого ребёнкаⁱⁱⁱ и поражённого юноши. Возьми венки, предназначенные для мужа. Итак, многое и разнообразное случается в состязаниях и с христианином: действительно, *наша брань не против крови и плоти^{iv}, но против плоти, против начальств, против властей, против мироправителей тьмы, против духов спасения^v и злобы поднебесных^a*. В этих поединках нужно отличаться и побеждать. Какому человеку это будет свойственно? Разве не блаженному, святому и священному? Даниилу, который проповедовал с детства, с детства обличал более старых, но был удостоен почётных даров от Бога. Это свойственно мужу священному, божественному и блаженному, каковым был Иаков. Ещё в утробе^{vi} он толкал пяткой своего брата Исава^b. Но если ты не можешь таким стать, то стань следующим атлетом⁷⁴.

И это случается оттого, что, *когда он будет падать, не упадёт, ибо Господь поддерживает его руку^c*. А чтобы благодаря Богу шаги человека перешли, были направлены, а он, упав, не был разбит^d, он снова нуждается в Господе. В самом деле, когда мы нуждаемся в Господе? Как раз тогда *он не упадёт, ибо Господь поддерживает его руку^e*. Это выражение имеет два значения: Господь поддерживает его руку^{vii}, не позволяя ей сокрушиться, или поддерживает руку того, кто борется и кого собираются разбить^f, чтобы он не весь упал на лицо и лежал на земле.

3. Я был слишком юн и состарился, и не видал праведника оставленным и семя его просящим хлеба: праведник всякий день милует и займы даёт, и семя его в благословение будет^g⁷⁵. Воспринимаящий это место Писания в простом смысле думает, что это сказано Давидом в тот момент, когда он состарился, перешёл юность и сказал:

i ἐκεῖνῳ — ἐκεῖνο, «это» **M** ii ἀρκοῦσιν — ἀρροῦσιν, «бездействуют» **M** iii παιδίῳ — παιδίον, «в отношении ребёнка» **M** iv πρὸς σάρκα, «против плоти» *secl.* v τῆς σωτηρίας καὶ, «спасения и» *secl.* vi В **N** пассаже от оборота «в утробе» до конца цитаты Пс. 36, 24 соответствуют слова: «Иаков толкал в утробе пяткой Исава; с детства Даниил проповедовал и обличал более старых. Ты не можешь стать таким? Будь следующим атлетом, как праведник, который, даже если пал в борьбе или беге, не был разбит, потому что Господь поддерживает его руку». vii εἰς τὴν — πότερον ὅτι τὴν, «в самом деле, либо» **N**

a Еф. 6, 12 b Ср. Быт. 25, 22 c Пс. 36, 24 d Ср. Пс. 36, 23–24a e Пс. 36, 24 f Ср. Пс. 36, 24 g Пс. 36, 25–26

74 Т. е. речь идёт об атлете, который следует за победителем.

75 *Origenes. Homilia IV in Psalmum LXXVII, 7 // GCS. NF 19. S. 398.*

«Сейчас я старец, а когда-то я был слишком юн, но всё равно я за всё это время *не видал праведника оставленным*»^a и так далее. А мы узналиⁱ, что есть соответствие между годами плоти и годами внутреннего человека, а также, что существует некий внутренний ребёнок и младенец, более юный и юноша, а также более старый и старец; и мы видим, что не настолько Авраам был по телесному возрасту более старым, насколько посредством внутреннего человека^b возрос над младенческим и шагами перешёл юношеское⁷⁶. В самом деле, преждеⁱⁱ Авраама не упоминаются более старые, чем он, но он первый назван был^c более старым согласно добродетели, как мы молимся о том, чтобы нас называли более старыми согласно добродетели и расположению, а не в силу распределенияⁱⁱⁱ, в результате которого мы получили своё место; ведь если мы не способны внутренне слышать так же, как более старый Авраам, питаемый в благой старости, то мы не можем называться у Бога более старыми⁷⁷.

Итак, поскольку мы знаем в отношении внутреннего человека возраст ребёнка, юноши и старца, мы по этой причине говорим, что совершенный говорит то, чему научил апостол Павел, говоря: «*Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески*

i εἰδότες — ἰδότες, «увидели» **М** ii В **Н** пассажу от «в самом деле, прежде» до конца цитаты Иер. 1, 6 соответствуют слова: «...в отношении внутреннего человека мы по-разному познали возраст ребёнка, юноши и старца. В самом деле, до Авраама не были упомянуты более древние, чем он, более старые, но он был первым назван более старым по добродетели и через своего внутреннего человека перерос свойственное младенцам. И послушай Иеремию: "Не говори, что я слишком молод". Пойми и о Давиде следующее: "Младенцем был я согласно внутреннему человеку, — говорит он. — Отвернувшись от юного и непостоянного поведения, в соответствии с которым я был более юн, совершая новое, я перешёл к старчеству, имея непорочную жизнь и старческий образ мысли. И таким образом продвинувшись..."» iii κατάταξις — κάταξις, «в силу разбивания» **М**

а Пс. 36, 25b б Ср. 1 Кор. 13, 11 с Ср. Быт. 24, 11

76 Тема духовного роста, который описывается возрастами человека, с опорой на 1 Кор. 13, 11 также встречается в следующих текстах оригеновского корпуса: *Origenes*. In Numeros homiliae 9, IX // SC. 29. P. 184–186; *Origenes*. Commentarium in Canticum Canticorum II, 5 Prol. // SC. 375. P. 94. Ср.: *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956. P. 227–230.

77 Это толкование восходит к Филону Александрийскому. Ср.: *Philo Judaeus*. De sobrietas 17 // Loeb Classical Library. 247. P. 452. Ср. также: *Origenes*. In Genesim homiliae III, 3; IV, 4 // SC. 7. P. 122, 154; *Origenes*. In Iesu Nave homiliae XVI, 1 // SC. 71. P. 362. Ср. также о «более старом» в трактате «О началах»: *Origenes*. De Principiis IV, 24 // SC. 268. P. 386.

рассуждал; а как стал мужем, то возрос над младенческим»^а. Я не в простом смысле внимаю апостолу, который говорит это о телесном возрасте; когда он правильно уверовал, тогда новорождённый младенец был разумен^б, поскольку с самого начала пил чистое молоко⁷⁸; затем он познавал Писание, как младенец, понимал Евангелие, как младенец, и размышлял, как младенец, о толковании Писания. Потом, подвигаясь в возрасте, как подражатель Христу, продвигающемуся в премудрости, а вместе с тем в возрасте и любви у Бога и людей^с, он возрос над младенческим, больше не рассуждая о том, о чём он рассуждал, когда был младенцем^д, поэтому он говорит: «Когда стал мужем, то возрос над младенческим»^е.

Именно это представляется мне и о Давиде, который говорит: «Я был слишком юн»^ф, словно он сказал: «Я был младенцем согласно своему внутреннему человеку и в самом деле состарился». Если бы он не состарился, он не смог бы пророчествовать; ведь старцу свойственно пророчествовать. Действительно, если ты когда-либо увидишь слишком юного пророчествующим, не медли сказать, что он старше согласно внутреннему человеку и поэтому пророчествует. Итак, когда Иеремия услышал: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели я образовал тебя, и ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя»^г, тогда ответил слишком юный и сказал: «Я не умею говорить, ибо я слишком юн»^h. Но хвалящий его в том, что он не слишком юн, но старше в соответствии с внутренним человеком, говорит: «Не говори: “Я слишком юн”^и». Если здесь такого значения нет, то какой смысл говорить: «Не говори: “Я слишком юн”»?^к Он был слишком юн по возрасту, и тело его было детское. «Не говори» было правдой, потому что он был моложе телом, но Господь знает,

ἰ νεώτερος — νεωτέρους, «слишком юны» **М**

а 1 Кор. 13, 11 б Ср. 1 Пет. 2, 2 с Лк. 2, 52 d Ср. 1 Кор. 13, 11 e 1 Кор. 13, 11 f Пс. 36, 25a
g Иер. 1, 5 h Иер. 1, 6 j Иер. 1, 7 k Иер. 1, 7

78 «Молоко» ассоциируется для Оригена с состоянием неофита. В отличие от свт. Ирины Лионского и Климента Александрийского, которые толковали 1 Кор. 13 в контексте полемики с гностиками, соотносившими потребление молока с более низкой природой, «молоко» для Оригена является герменевтическим ключом, который готовит человека к более глубокому постижению Священного Писания. Ср.: *Origenes*. In Iesu Nave homiliae IX, 9 / SC. 71. P. 262, 264; *Penniman J. D.* Raised on Christian Milk: Food and the Formation of the Soul in Early Christianity. New Haven (Conn.), 2017. P. 111; *Edsall B. A.* The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics. Cambridge, 2019. P. 166.

что говорит, так как вложил в его уста Свои слова, *чтобы искоренять, разорять, губить разрушать, созидать и насаждать*^a; соответственно Слово, находясь в его душе, не допускало, чтобы это была душа слишком юного, отчего Он и говорит: «*Не говори: “Я слишком юн”*»^b.

Итак, Давид, как мы истолковали, был слишком юн; однако он больше не был слишком юн, когда проповедовал и говорил достойное священной памяти, поэтому он говорит: «**Я был слишком юн и состарился**^c; а если я состарился, то когда-то был слишком юн **и не видал праведника оставленным**»^d. Если ты слышишь это телесно, то это ложь; ведь многие праведники были оставлены. А если ты слышишь это духовно, то это истина. Например, если ты считаешь, что оставление происходит из-за нищеты, телесной немощи, гонений и ухода в пустыню, то праведники были оставлены: *скитались в милотях и козых кожах, терпя недостатки, скорби, озлобления; те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли*^e. Однако они не были оставлены: на самом деле, хотя они были пророками, *они ходили в милотях* и не были оставлены. В самом деле, если они и были в пустыне без людей, то было с ними множество ангелов. Когда Елисей был в пустыне без людей, он находился вместе с воинством ангелов. Ведь написано: «*Господи! открой глаза этому слуге; и увидь*^f, *что тех, которые с нами, больше, нежели тех, которые с ними*^g. И он видит, что *гора наполнена конями и колесницами огненными*»^h.

Итак, праведник никогда не одинок, но я скажу что-то ещё более удивительное: совершенный находится не с одним или двумя ангелами, но со всем воинством. Если ты нуждаешься во множестве примеров, то Иаков, поскольку был рождён матерью и отцом с Исавом, постольку больше не находился «с»ⁱⁱ воинством святых ангелов, когда перестал избегать егоⁱⁱⁱ. Но когда он был в пустыне и один направился в Месопотамию, он заснулⁱ и, встав, сказал, что это место называется «Войска»^{k 79}. И на этом месте, хотя ему и казалось, что он одинок

i γὰρ ἐγήρασα — γὰρ ἐγεῖρασα, «ибо проснулся» **M** ii σὺν, «с» *suppl. ex Ruf* iii αὐτὸν — αὐτῶν, «их» **M**

a Иер. 1, 10 b Иер. 1, 7 c Иер. 1, 7 d Пс. 36, 25ab e Евр. 11, 37–38 f 4 Цар. 6, 17 g 4 Цар. 6, 16 h 4 Цар. 6, 17 j Ср. Быт. 32, 3 k Быт. 32, 3

79 Ориген объединяет два события, первое из которых случилось в начале путешествия Иакова (Быт. 28, 11), а второе — в конце (Быт. 32, 2–3). Ср.: *Ambrosius Mediolanensis*. In Psalmum XXXVI, 58 // PL. 14. Col. 995D.

в человеческом смысле, он увидел не войско, но священные войска, поэтому мне представляется, что он **не видал праведника оставленным**^a. В самом деле, он не был оставлен, поскольку находился среди духовных существ. А я, поскольку не имею нужды в телесном, наказан оставлением: я имею духовное. Мне, оставленному телесно, дозволено произнести эту апостольскую похвалу: «...даже доныне терпим голод и жажду, и наготу и побои, и скитаемся, и трудимсяⁱ, работая своими руками^b. И дозволено мне, оставленному телесно, сказать: «Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим; хулят нас, мы молим^c. Но не потому, что я оставлен, я благодушествую *«в»*ⁱⁱ немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа»^d.

Итак, есть два вида оставления: во-первых, существует телесное и ранящееⁱⁱⁱ, которое ни в чём нам не вредит, а во-вторых — оставление души, которое ранит. Итак, в той мере, в какой мы богаты праведными делами, мы получаем помощь, чтобы не быть оставленными. Вот почему сказано: «...и **не видал праведника оставленным и семя его просящим хлеба**»^e. Если ты снова услышал **семя его** (σπέρμα αὐτοῦ) в отношении телесного потомства, то часто семя праведника просит хлеба. Таким образом, Исмаил в то *«время»*^{iv}, когда вместе с матерью бежал от Сарры, возжаждал^f. А Исав пришёл с поля, бросив своё поле, так что продал первородство за одну чечевичную похлёбку^g. Но и апостолы, как мне было передано, хвалились голодом, жаждой и наготой. Итак, надо, чтобы ты понял, что «...и **не видал праведника оставленным и семя его просящим хлеба**»^h сказано достойным духовных писаний образом.

Итак, семенем праведника может быть^v его ученик, принявший семена спасения. Например, если вы молитесь обо мне, чтобы я стал праведным и принял благодать, разум, возрастающую ежедневно мудрость и разум познания (а семя таким образом, войдя в ваши души слушающих, образует вас, после того как Христос образовался в вас)^j, то вы станете семенем праведного слова. Итак, **и не видал праведника оставленным и семя его просящим хлеба**^k. Во всяком случае семя праведника не ищет хлебов, потому что оно имеет силу божественных

i ἀσπασατοῦμεν καὶ κοπιῶμεν — κοπιῶμεν καὶ ἀσπασατοῦμεν, «трудимся и скитаемся» **M** ii ἐν, «в» *suppl.* iii ἡ δὲ τις ὀλέθριός ἐστιν, «является чем-то ранящим» *secl.* iv χρόνου, «время» *suppl.* v ἄν εἴη — ἥν εἶα, «позволял» **M**

a Пс. 36, 25b b 1 Кор. 4, 11–12 c 1 Кор. 4, 12–13 d 2 Кор. 2, 10 e Пс. 36, 25 f Ср. Быт. 21, 15–17 g Ср. Быт. 21, 30–34 h Пс. 36, 25 j Ср. Гал. 4, 19 k Пс. 36, 25bc

хлебов через праведников, которыеⁱ обрели семя. Если на это кто возражает, ссылаясь на тех, кто, хотя и полагают, что слушают праведного Павла или Петра, однако грешат, то ты ему скажешь, что грешники — не семя праведника. И подобно тому, как грешники не были семенем Авраама, говорится: «Если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы»^a. Таким образом, не стали семенем те, кто хотя и считали, что слушают Павла, однако не слушали его, но оказалось, что они выбросили слово Павла из своих душ. Таким образом, Иуда не был чадом Христовым, поскольку *после сего куска вошёл в него сатана*^b, а до сатаны дьявол вложил в его сердце мысль предать учителя. Итак, мы имеем ответ на возражение: «**и не видал праведника оставленным и семя его просящим хлеба**»^c.

Затем «семя» (σπέρμα) может быть неким высказываниемⁱⁱ. В то время как кажется, что оно здесь толкуется протиестественным образом, оно имеет толкование в отношении того, что следует⁸⁰: тот смысл, который предлагается⁸¹, больше не имеет схожего значения в толковании, так что пусть будет казаться протиестественным. Итак, в то время как один человек скажет, что семя в этом псалме употребляется в двух значениях, другой человек попытаетсяⁱⁱⁱ объяснить, что это протиестественное значение (τὰ βίαια) не протиестественно (οὐ βίαια). Далее как раз говорится: «**...семя (σπέρμα) нечестивых истребится**»^d. Тогда ясно, что семя нечестивых не телесно истребится, но оно явится в качестве праведника перед Господом⁸² и будет говорить, проповедуя: «Да проклянет день^{iv} проклинающий этот день, который намеревается разбудить большое морское чудовище!»^e Таким образом, слово праведника никогда не истребится, согласно этому толкованию: «**...и семя его**

i ὧν — ὃ, «что» **М** ii †...† испорченное место: ἔχειν τινὰ λόζα, «имеет некие искривления» iii πειράσει — πειράσας, «попробовав» **М** iv αὐτὴν — αὐτὸν, «его» **М**

а Ин. 8, 39 б Ин. 13, 27 с Пс. 36, 25с-d d Пс. 36, 28е е Иов 3, 8

80 Ориген здесь признаёт, что аллегорическое толкование σπέρμα как «ученика», а не более буквальное как «потомства» может показаться кому-то неуместным. Тем не менее он находит способ истолковать σπέρμα в том же аллегорическом значении в Пс. 36, 28 («...семя (σπέρμα) нечестивых истребится»), тем самым доказывая правильность своего прочтения.

81 Речь идёт о буквальном понимании слова σπέρμα.

82 В рамках концепции об апокатастасисе Ориген здесь имеет в виду, что грешник на Страшном Суде, поскольку зло будет истреблено, станет праведником. Ср.: *Ориген. Беседы I и II* на Пс. 36. Часть 1 // Указ. соч. С. 100–101. Стр. 116.

просящим хлеба»^a. Словоⁱ не имеет нужды в питании. В самом деле, оно всегда питает себя самим собой.

4. Праведник целый день милует и займы даёт^b: праведник милует целый день, целый день даёт займы и никогда не посвящает своё время чему-либо, кроме того, чтобы давать займы. Он от зари до вечера даёт займы от множества серебра, однако это не означает, что, если кто праведен, то он, поставив меняльный стол, даёт займы, поскольку имеет серебро. Именно это говорится во Второзаконии и Исходе. В самом деле, я считаю, что в обеих книгах было сказано: «...он будет давать займы многим народам, а ты не будешь давать займы»^c. Но очевидно, что, если я имею подлинное серебро и всегда собираю большее серебро от сокровищ и сокровищниц Бога, от сокровищ мудрости и познания^d, я имею вместо десяти талантов — пять и вместо четырёх — два^e. Это происходит оттого, что, всегда имеяⁱⁱ больше подлинного серебра в душе, потому что я благословляю весь день, я сейчас весь день даю всё это займыⁱⁱⁱ, хотя и не праведен. Поэтому молитесь, чтобы я стал праведным⁸³, а, став праведным, я буду вам давать займы деньги праведности, добытые самой праведностью, чтобы деньги стали праведными. Поскольку нужно говорить о деньгах, пусть, во-первых, никогда не будет неправедных денег, порочно добытых через стенания, несправедливость, уныние, воровство и жадность, а, во-вторых, праведные деньги пусть будут добыты через собственность с праведных пашен и через то, что никого не огорчают. Таким образом, на основании серебра, силы и той силы, которая происходит от слов, надо сказать, что праведными были деньги апостола Павла, но есть и неправедные деньги, которые принадлежали Валентину и Василиду⁸⁴. Таким образом, те не имели денег, а если даже имели, то деньги их были неправедны. Итак, молитесь^{iv}, чтобы наши монеты были одалживаемыми от праведности, а после их одолжения получилось так, что вы бесстрашно берёте займы, а мы не слышим слов: «Тебе нужно положить деньги на меняльный стол»^f.

i χρόνος ἤ, «время или» *secl. ut glossam* ii ἔχων — ἔχειν, «иметь» **М** iii δανείζω — δανείζων, «давая займы» **М** iv εὔχασθε — εὔχεσθαι, «молиться» **М**

a Пс. 36, 25с b Пс. 36, 26а c Втор. 15, 6; ср. Исх. 22, 24 d Ср. Кол. 2, 3 e Ср. Мф. 25, 16–17 f Ср.: Лк. 19, 23; Мф. 25, 27

83 Ср.: Origenes. Homilia II in Psalmum LXXVII, 4 // GCS. NF 19. S. 374.

84 Origenes. Homilia VII in Psalmum LXXVII, 7 // GCS. NF 19. S. 448.

5. Итак, **я был слишком юн и состарился, и не видал праведника оставленным и семя его просящим хлеба: он целый день милует и займы даёт^а**. Выше говорится: **грешник берёт займы и не отдаёт^б, в то время как праведник здесь всякий день милует и займы даёт^с**. Посмотри на противоположное⁸⁵: этот не только берёт займы (я имею в виду грешника), но, взяв займы, не отдаёт; а тот даёт займы не один раз, не два, но **целый день** времени своей жизни **праведник^д милует, даёт займы и семя его в благословение будет^е**.

6. Итак, учась этому, **уклоняйся от зла, делай добро и поставишь скинию вовек (εἰς αἰῶνα)^ф**. Не ставь скинию ни на пять дней, ни на десять дней, ни на то число лет, которое ты получил, но пусть будет у тебя вечное пребывание в скинии. И это ты сделаешь, если будешь наблюдать **не видимое, но невидимое**, поскольку **видимое временно, а невидимоеечно (αἰώνια)^г**⁸⁶.

7. **Ибо Господь любит суд и не оставляет святых Своих^h**. Каким образом Господь любит суд? Ничто опрометчивое не любит Бог. Итак, ничего не делай опрометчиво, но слушай говорящего: «С советом делай всё^и и судом».

8. **С советом^к, потому что не оставит Господь святых Своих, и они будут охраняться вовек^l**, когда **они поставят скинии вовек^м**, поэтому

а Пс. 36, 25–26 б Пс. 36, 21а с Пс. 36, 26а d Пс. 36, 26b е Пс. 36, 26b f Пс. 36, 27
g 2 Кор. 4, 18 h Пс. 36, 28ab j Притч. 31, 4а k Ср. Притч. 31, 4а l Пс. 36, 28b m Пс. 36, 29b

85 Ср.: *Origenes*. Contra Celsum VI, 45 // SC. 132. P. 84; 88.

86 Существительное αἰών и прилагательное αἰώνιος могут соотноситься с периодом земной жизни (ср.: *Ориген*. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 // Указ. соч. С. 103–104), вечностью, которая не имеет конца (*Origenes*. De principiis I, 2, 11 // SC. 252. P. 138), а также будущим веком, который последует после «апокатастасиса» и приведёт ко всеобщему спасению. Последние два значения можно найти в «Филокалии», где говорится о том, что вечная жизнь (ζωὴν αἰώνιον) случится в будущем веке (αἰών): *Origenes*. Philocalia 1, 30, 21–23 // SC. 302. P. 232. В отличие от Филона, для которого αἰών означает жизнь умопостигаемого мира (τοῦ νοητοῦ βίος κόσμου) и сопоставляется со временем чувственного мира (αἰσθητοῦ χρόνος), потому что является его «образцом и архетипом» (τὸ χρόνου παράδειγμα καὶ ἀρχέτυπον), αἰών у Оригена не обнаруживает родства между Богом и миром, но как раз часто подчёркивает различие между божественной реальностью и сотворённым миром. Ср.: *Philo*. De mutatione nominum 267, 6 // Loeb Classical Library. 275. P. 278; *Ramelli I.*, *Konstan I.* Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts. Berlin, 2007; *Tzamalikos P.* Origen and the Stoic View of Time // Journal of the History of Ideas. 1991. Vol. 54. № 4. P. 535–561.

они будут охраняться вовек. А охрана их, в которойⁱ они будут охраняться в настоящем, имеет место ради будущего века (τὸν μέλλοντα αἰῶνα). И никогда нет чего-либо таинственного в этом месте, потому что, если ты понялⁱⁱ, что означает целый век (τὸν ὅλον αἰῶνα), невозможно, чтобы в этот целый век (παρ' ὅλον τὸν αἰῶνα) пал человек, удостоенный того века (ἐκείνου τοῦ αἰῶνος). Но если что-то может принадлежать этому исполнившемуся веку, то будем знать о следующем: кроме того, *род нечестивого уничтожится*^a⁸⁷ и *праведники наследуют землю*^b, *которую наследуют кроткие*^c; *это земля благая и обильная*^d, и *будут они жить на ней вовек*^e. И не только вовек, но и во веки веков⁸⁸, поскольку всё-таки многое дано праведнику. В самом деле, в отношении лет праведника псалом указывает не век вместо дней (οὐκ αἰῶνα ἀντὶ ἡμερῶν), но век веков. Я же говорю, что, если кто стремится к добродетели и человеколюбию, он преуспеет в том, чтобы славить Бога во веки веков. Аминь.

Источники

- Ambrosius Mediolanensis*. In Psalmum XXXVI enarratio // PL. T. 14. Col. 965–1010.
Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine / intr., texte critique, trad. et notes par G. J. M. Bartelink. Paris: Éditions du Cerf, 2004. (SC; vol. 400).
Basile de Césarée. Homélie sur l'Hexaéméron / texte grec, intr. et trad. de S. Giet. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 26).
Basilius Caesariensis. Homilia in Psalmum VII // PG. T. 29. Col. 227–250.
Basilius Caesariensis. Homilia in Psalmum XLVIII // PG. T. 29. Col. 431–460.
Basilius Caesariensis. Homilia in Psalmum XXXII // PG. T. 29. Col. 323–350.
Claudii Galeni Opera Omnia / hrsg. O. K. Kühn. Bd. 2. Leipzig: Libraria Car. Cnoblochii, 1821.
Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue: Livre I / texte grec., intr. et notes de H.-I. Marrou; traduction de M. Harl. Paris: Éditions du Cerf, 1960. (SC; vol. 70).

i ἐν ᾗ – ᾗν, «которую» **М** ii νοήσῃς – νοήσεις, «поймёшь» **М**

а Пс. 36, 29b б Пс. 36, 28d с Ср. Пс. 36, 11a д Исх. 3, 8; Втор. 8, 7 е Пс. 36, 29b

87 Истребление нечестивого происходит в духовном смысле. Ср.: *Ramelli I. Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?* // Philosophie Antique. 2014. Vol. 14. P. 69. Note 122. (ср. об «апокатастасисе»: *Ориген*. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 // Указ. соч. С. 100–101. Сн. 116).

88 О том, что праведник будет царствовать не в соответствии с годами земной жизни, но вечно ср.: *Athanasius Alexandrinus*. Vita Antonii // SC. 400. P. 181.

- Clément d'Alexandrie*. Le Pédagogue: Livre II / texte grec repris de l'édition de O. Staehlin (1905) avec corrections; trad. de C. Mondésert; notes de H.-I. Marrou. Paris: Éditions du Cerf, 1965. (SC; vol. 108).
- Clément d'Alexandrie*. Le Protreptique / intr., trad. et notes par C. Mondésert. Paris: Éditions du Cerf, 1949. (SC; vol. 2).
- Clément d'Alexandrie*. Les Stromates. Stromate I / intr. par C. Mondésert; trad. et notes de M. Caster. Paris: Éditions du Cerf, 1951. (SC; vol. 30).
- Clément d'Alexandrie*. Les Stromates. Stromate VII / intr., texte critique, trad. et notes par A. Le Boulluec. Paris: Éditions du Cerf, 1997. (SC; vol. 428).
- Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos // PG. T. 23. Col. 66–1396; T. 24. Col. 9–76.
- Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum homiliae // PG. T. 44. Col. 755–119.
- Gregorius Nyssenus*. De vita Mosis // *Grégoire de Nysse*. La vie de Moïse / éd. J. Danielou. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 1). P. 44–326.
- Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium / hrsg. P. Wendland. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916. (Hippolytus Werke; Bd. 3).
- Irénée de Lyon*. Contre les hérésies, Livre IV / édition critique d'après les versions arménienne et latine sous la direction de A. Rousseau, avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, C. Mercier. Paris: Éditions du Cerf, 1965. (SC; vol. 100).
- Isocrates*. Evagoras. Helen. Busiris. Plataicus. Concerning the Team of Horses. Trapeziticus. Against Callimachus. Aegineticus. Against Lochites. Against Euthynus. Letters / trans. by L. Van Hook. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1935. (Loeb Classical Library; vol. 373).
- Maximus of Tyre*. The Philosophical Orations / trans. by M. B. Trapp. London: Clarendon Press, 1997.
- Origenes*. Fragmenta in Exodum // PG. T. 12. Col. 755–119.
- Origenes*. Der Johanneskommentar / hrsg. E. Preuschen. Berlin: W. de Gruyter, 1903. (Origenes Werke; Bd. 10).
- Origenes*. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices / hrsg. W. A. Baehrens. Berlin: W. de Gruyter, 1921. (Origenes Werke; Bd. 7).
- Origenes*. Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten / hrsg. W. A. Baehrens. Berlin: W. de Gruyter, 1925. (Origenes Werke; Bd. 8).
- Origène*. Homélies sur les Nombres / intr. et trad. par A. Méhat. Paris: Éditions du Cerf, 1951. (SC; vol. 29).
- Origène*. Homélies sur Josué / texte latin de W. A. Baehrens (GCS 30); intr., trad. et notes par A. Jaubert. Paris: Éditions du Cerf, 1960. (SC; vol. 71).
- Origène*. Homélies sur saint Luc / texte latin et fragments grecs de M. Rauer (GCS); intr., trad. et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon. Paris: Éditions du Cerf, 1962. (SC; vol. 87).
- Origène*. Contre Celse: Livres I et II / intr., texte critique, trad. et notes par M. Borret. T. 1. Paris: Éditions du Cerf, 1967. (SC; vol. 132).
- Origène*. Contre Celse. Livres III et IV / intr., texte critique, trad. et notes par M. Borret. T. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1968. (SC; vol. 136).

- Origène*. Contre Celse. Livres V et VI / intr., texte critique, trad. et notes par M. Borret. T. 3. Paris: Éditions du Cerf, 1969. (SC; vol. 147).
- Origène*. Homélies sur la Genèse / texte latin de W. A. Baehrens (GCS); intr. par H. de Lubac, L. Doutreleau; trad. et notes par L. Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf, 1976. (SC; vol. 7bis).
- Origène*. Homélies sur Jérémie: Homélies XII–XX et Homélies latines / trad. par P. Husson, P. Nautin; éd., intr. et notes par P. Nautin. T. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
- Origène*. Traité des principes. Livres III et IV / intr., texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel, M. Simonetti. T. 3. Paris: Éditions du Cerf, 1980. (SC; vol. 268).
- Origène*. Homélies sur le Lévitique: Homélies I–VII / texte latin, intr., trad. et notes par M. Borret. Paris: Éditions du Cerf, 1981. T. 1. (SC; vol. 286).
- Origène*. Philocalie 1–20, Sur les Écritures et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne / intr., texte, trad. et notes par M. Harl. Paris: Éditions du Cerf, 1983. (SC; vol. 302).
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Livres I–II / texte de la version latine de Rufin; intr., trad. et notes par L. Brésard, H. Crouzel, avec la collaboration de M. Borret. T. 1. Paris: Éditions du Cerf, 1991. (SC; vol. 375).
- Origène*. Commentaire sur le Cantique des Cantiques. Livres III–IV / texte de la version latine de Rufin; trad. et notes par L. Brésard et H. Crouzel, avec la collaboration de M. Borret. T. 2. Paris: Éditions du Cerf, 1992. (SC; vol. 376).
- Origenes Werke*. Bd. 13: Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314 / hrsg. L. Perrone, M. Molin Pradel, E. Prinzivalli, A. Cacciari. Berlin: W. de Gruyter, 2015. (GCS; Bd. NF 19).
- Origen*. Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314 / trans. by J. Trigg. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2020.
- Philo*. On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3 / trans. by F. H. Colson and G. H. Whitaker. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929. (Loeb Classical Library; vol. 226).
- Philo*. On the Unchangeableness of God. On Husbandry. Concerning Noah's Work as a Planter. On Drunkenness. On Sobriety / trans. by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Vol. 3. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1930. (Loeb Classical Library; vol. 247).
- Philo*. On the Migration of Abraham / trans. by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1932. (Loeb Classical Library; vol. 261).
- Philo*. On Flight and Finding. On the Change of Names. On Dreams / trans. by F. H. Colson, G. H. Whitaker. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1934. (Loeb Classical Library; vol. 275).
- Ориген*. Беседы I и II на Пс. 36. Часть 1 / перевод с древнегреческого, вступительная статья и комментарии А. Грюнерт // Библия и христианская древность. 2021. № 3 (11). С. 71–124.

Литература

- Alexandre M.* Rhetorical Argumentation in Philo of Alexandria. Atlanta (Ga.): Society of Biblical Literature, 1999.
- Alieva O.* Moses in the Wilderness: Basil of Caesarea on Formation of the Prophet // *Scrinium*. 2019. Vol. 15. P. 133–142.
- Alviar J. J.* Continuous and Discontinuous Figures in Origen // *Studia Patristica*. 1993. Vol. XXVI. P. 211–216.
- Cock M. de.* Angels, Scripture, and the Exegesis of Origen // *Patristica Nordica Annua*. 2019. Vol. 34. P. 27–50.
- Conley T. M.* Philo's Rhetoric. Berkeley (Calif.): Center for Hermeneutical Studies, 1987.
- Cover M.* A New Fragment of Philo's Quaestiones in Exodum in Origen's Newly Discovered Homilies on the Psalms? A Preliminary Note // *The Studia Philonica Annual*. 2018. № 30. P. 15–29.
- Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris: Aubier, 1956.
- Dively Lauro E.* The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis. Turnhout: Brill Academic Publishers, 2005.
- Edsall B. A.* The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Edwards M.* Christinas and Stoics // *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy* / ed. M. Edwards. London: Routledge, 2020.
- Gourinat J.-B.* La prohaireisis chez Épictète: décision, volonté ou «personne morale»? // *Philosophie antique*. 2005. № 5. P. 93–133.
- Hällström G.* Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1984.
- James M. R.* Learning the Language of Scripture: Origen, Wisdom, and the Logic of Interpretation. Leiden: Brill, 2021.
- Kamesar A.* The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad // *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 2004. Vol. 44. P. 163–181.
- Louth A.* The Mystical Element // *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy* / ed. M. Edwards. Milton Park: Routledge, 2019. P. 110–122.
- Martens P. W.* Origen and Scripture, The Contours of the Exegetical Life. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Monaci Castagno A.* Origene predicatore e il suo pubblico. Milano: Franco Angeli, 1987.
- Monaci Castagno A.* Semplici // Origene. Dizionario, la cultura, il pensiero, le opere / a cura di A. Monaci Castagno. Roma: Città Nuova, 2000. P. 440–443.
- Osborne C.* Eros Unveiled: Plato and the God of Love. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 52–85.
- Parsons S. E.* Ancient Apologetic Exegesis: Introducing and Recovering Theophilus's World. Eugene (Ore.): Pickwick Publications, 2015.
- Penniman J. D.* Raised on Christian Milk: Food and the Formation of the Soul in Early Christianity. New Haven (Conn.): Yale University Press, 2017.

- Peri V.* Omelie Origeniane sui Salmi. Contributi all'indentificazione del testo latino. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica Vaticana, 1980.
- Perrone L.* Origenes redivivus: la découverte des «Homélies sur les Psaumes» dans le Cod. Gr. 314 de Munich // *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*. 2013. Vol. 59. № 1. P. 55–93.
- Perrone L.* The Dating of the New «Homilies on the Psalms» in the Munich Codex: The Ultimate Origen? // *Proche-Orient Chrétien*. 2017. № 67. P. 243–251.
- Petcu L.* The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking // *Revista Portuguesa de Filosofia*. 2017. Vol. 73. № 2. P. 771–782.
- Ramelli I., Konstan D.* Terms for Eternity: Aiônios and Aïdios in Classical and Christian Texts. Berlin: W. De Gruyter, 2007.
- Ramelli I.* Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy? // *Philosophie Antique*. 2014. Vol. 14. P. 237–289.
- Runia D. T.* Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature // *Caesarea Maritima: A Retrospective After Two Millennia* / ed. A. Rabbān, K. G. Holum. Leiden: Brill, 1996. P. 465–495.
- Schmidt F.* The Plain and Laughter: the Hermeneutical Function of the Sign in Philo of Alexandria // *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire* / ed. J. K. Aitken, J. Carleton Paget. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. P. 188–199.
- Tzamalikos P.* Origen and the Stoic View of Time // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 54. № 4. 1991. P. 535–561.
- Visnic J.* The Invention of Duty: Stoicism as Deontology. Leiden: Brill, 2021.
- Wilken R. L.* Alexandria: A School for Training in Virtue // *Schools of Thought in the Christian Tradition* / ed. P. Henry. Philadelphia: Fortress Press, 1984. P. 15–30.

М. КУСКЕ, И. ТЁДТ

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЕЙ К КНИГЕ Д. БОНХЁФФЕРА «NACHFOLGE»

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА
И КОММЕНТАРИИ

Дмитрий Николаевич Лебедев

бакалавр теологии
выпускник ПСТГУ
d.lebedev1996@gmail.com

Для цитирования: Куске М., Тёдт И. Послесловие издателей к книге Д. Бонхёффера «Nachfolge» / перевод с немецкого языка и комментарии Д. Н. Лебедева // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 106–127. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.003

Аннотация

УДК 274.5

Данная публикация представляет собой первый перевод с немецкого языка послесловия к книге Д. Бонхёффера «Nachfolge», написанного Мартином Куске и Ильзей Тёдт — издателями четвёртого тома «Dietrich Bonhöffer Werke» (второго собрания сочинений Д. Бонхёффера). В этой публикации представлены первые две части из четырёх, составляющих послесловие. В них затрагиваются следующие вопросы: ранние этические воззрения Д. Бонхёффера (1926–1929); его обращение к пацифизму, а затем к Писанию (1930–1932); исторический и политический контекст работы над черновиками «Nachfolge» (1933–1937). Дается краткий обзор литературных собеседников автора. Перевод дополнен нашими комментариями, которые представлены вторым уровнем сносок.

Ключевые слова: Дитрих Бонхёффер, лютеранство, протестантизм, Нагорная проповедь, этика, немецкая теология, теология XX в., Третий рейх, Исповедующая церковь, переводы с немецкого.

M. Kuske, I. Tödt
**An Afterword by Publishers of «Nachfolge» (Discipleship),
a Book by D. Bonhoeffer**

Translation from German and Commentaries

Dmitriy N. Lebedev

Bachelor of Theology

Graduate of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

d.lebedev1996@gmail.com

For citation: Kuske, M., Tödt, I. "An Afterword by Publishers of 'Nachfolge' (Discipleship), a Book by D. Bonhoeffer". Translation from German and Commentaries by Dmitriy N. Lebedev. *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (14), 2022, pp. 106–127 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.003

Abstract. This publication is the first translation from German of the afterword to D. Bonhoeffer's book «Nachfolge» (Discipleship), written by Martin Kuske and Ilse Tödt, publishers of the fourth volume of «Dietrich Bonhöffer Werke» (the second collected works of D. Bonhoeffer). This publication presents the first two parts of the four that make up the afterword. They address the following issues: the early ethical views of D. Bonhoeffer (1926–1929); his turn to pacifism and then to Scripture (1930–1932); the historical and political context of the work on the drafts of the Nachfolge (1933–1937). A brief review of the author's literary interlocutors is given. The translation is supplemented by our comments, which are presented by the second level of footnotes.

Keywords: Dietrich Bonhoeffer, Lutheranism, Protestantism, Sermon on the Mount, ethics, German theology, theology of the 20th century, Third Reich, Confessing Church, translations from German.

Составленное Дитрихом Бонхёффером толкование Нагорной проповеди сегодня привлекает к себе внимание читателей ничуть не меньше, чем это было пятьдесят лет назад. Тем не менее книгу «Nachfolge»^{1*} нельзя назвать «книгой вне контекста». Она была написана не для того, чтобы быть истиной на все времена: Бонхёффер искал то, что является истиной именно «сегодня»¹. В то же время тезисы, свидетельствующие о конкретной истине, способны становиться источником вдохновения снова и снова.

Наше послесловие мы выстраиваем таким образом, чтобы проследовать за Бонхёффером по пути, который он прошёл до, во время и после работы над книгой, а также проследить путь этой книги в последующие годы.

I

В студенческие годы Бонхёффер наиболее ярко выразил своё отношение к Нагорной проповеди в катехизических беседах². «Из Мф. 5, 39 и след., кажется, следует, что всякое сопротивление злу должно прекращаться там, где царит заповедь о любви к ближнему»^{2*}, — говорит с его подачи

- 1 Cp.: *Bonhöffer D. Vortrag in Ciernohorske Kupele: Zur Theologischen Begründung der Weltbundarbeit* // *Gesammelte Schriften*. Bd. 1: Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928–1942. / hrsg. E. Bethge. München, 1958. (2. Auflage: 1964). S. 145. (Werke. Bd. 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932 / hrsg. E. Amelung und Chr. Strohm. Gütersloh, 1994. S. 332.) Здесь и далее в скобках мы указываем упоминаемые тексты в новом собрании сочинений «Dietrich Bonhöffer Werke», а также, при наличии, русские переводы. — *примеч. пер.*
- 2 См.: *Bonhöffer D. Meditation und Katechese über die Ehre* // *Werke*. Bd. 9: Jugend und Studium 1918–1927 / hrsg. H. Pfeifer in Zusammenarbeit mit C. Green und C.-J. Kaltenborn. München, 1986. S. 585–598.
- 1* Книга Дитриха Бонхёффера под названием «Nachfolge» («Следование») была опубликована в 1937 г. Сегодня она составляет четвёртый том собрания сочинений Д. Бонхёффера (*Bonhöffer D. Werke*. Bd. 4: *Nachfolge* (1937) / hrsg. M. Kuske, I. Tödt. München, 1989). На сегодняшний момент существуют два перевода этой книги на русский язык: *Бонхёффер Д. Следуя Христу* / пер. с нем. А. Копейкина. М., 1992; *Бонхёффер Д. Хожение вслед* / пер. с нем. Г. М. Дашевского. М., 2002. Оба перевода имеют недостатки, однако второй представляется нам более корректным. При последующих упоминаниях мы будем называть эту книгу её немецким именем: «Nachfolge», в то время как термин «Nachfolge» будем переводить как «Следование» (с прописной буквы).
- 2* Все цитаты, за исключением цитат из «Этики», «Nachfolge», сборника писем «Widerstand und Ergebung» и «Барменской декларации», переведены с немецкого переводчиком этой статьи. Цитаты из вышеперечисленных источников были взяты из уже существующих переводов и отредактированы. Стихи из Писания переведены с немецкого, поскольку в большинстве случаев было необходимо дословно отразить особенности немецкого текста Библии.

ученик. Предложив этот тезис к обсуждению, Бонхёффер подводит своих слушателей к следующему выводу: «Цель любви — преодоление зла... Где пролегают границы заповеди из Нагорной проповеди? Ответ: там, где через её исполнение зло не преодолевается, но поощряется»³.

О Мф. 5, 39 в те времена бушевали жаркие дискуссии. Опираясь на этот стих, социолог Макс Вебер в своём докладе 1919 г. «Политика как призвание и профессия»^{3*}, выступая против христианского пацифизма, доказывал, что, руководствуясь Нагорной проповедью, невозможно управлять государством. Эта дискуссия была развязана русским писателем графом Львом Толстым (1828–1910). Исследователь Лютера Карль Холль⁴ пишет, что прочитанное у синоптиков высказывание «не противьтесь злу» из Нагорной проповеди Толстой истолковал как ключ к сути учения Христа. «Наши современники при чтении Нагорной проповеди всегда думают только о Толстом»⁵, — критически констатирует он. Лютеранский теолог Пауль Альтхаус, обеспокоенный, как и Холль, этим обстоятельством, предупреждает: «Нельзя просто так позволить новому христианскому радикализму именем Иисуса и Нагорной проповеди восставать верных против права, отечества, государства и военной службы»⁶.

Во время викариатства в Барселоне Бонхёффер разделял обеспокоенность этих теологов. «Это огромная ошибка, когда заповеди Нагорной проповеди снова делают законом, который переносят на современность в его буквальном значении», — говорит 22-летний теолог в одном из трёх своих докладов, которые он читал для общины. «Вся жизнь какого-нибудь Толстого и ему подобных выводится из этого ложного представления»⁷. Принципиальный пацифизм не может быть прав; в ситуации войны я оказываюсь «перед необходимостью решать: либо я отдам в руки агрессора моего родного брата, мою родную мать, либо же

3 Bonhöffer D. Meditation und Katechese über die Ehre. S. 595 f.

4 Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten. Tübingen, 1928. S. 433, 446.

5 Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther. Tübingen, 1923. S. 252, Anm. 1.

6 Althaus P. Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik. Gütersloh, 1921. (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode; Bd. 5). S. 32.

7 Bonhöffer D. Grundfragen einer Christlichen Ethik // Gesammelte Schriften. Bd. 5: Seminare, Vorlesungen, Predigten 1931–1944. Erster Ergänzungsband / hrsg. E. Bethge in Zusammenarbeit mit O. Dudzus. München, 1972. S. 166. (Werke. Bd. 10: Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931 / hrsg. H. Chr. von Hase, R. Staats in Zusammenarbeit mit H. Roggelin, M. Wünsche. München, 1991. S. 332).

3* Weber M. Politik als Beruf. Berlin, 1987.

я должен сам поднять руку на врага», и тогда оказывается, что необходимо последнее; ибо «Бог дал меня моей матери, моему народу... таких божественный порядок, ибо Бог создал народы»⁸.

Итак, в это время Бонхёффер, ориентируясь на «богоустановленный порядок», считает невозможным буквальное послушание слову Нагорной проповеди⁹. Когда он в барселонских докладах говорит о Божьей воле о человеке, то это звучит как нечто безрадостное и давящее: «Таким образом, здесь мы видим Иисуса, шествующего над ледяными вершинами неумолимого требования к человечеству. Кто решится пойти с Ним? Кто вступит на путь Следования Ему?»¹⁰

Что же касается христианского пацифизма, то об этом Бонхёффера заставила задуматься одна личная встреча. Во время учебного года в Объединённой теологической семинарии в Нью-Йорке в 1930–1931 гг. он подружился с Жаном Лассером, своим ровесником-французом. Тот, будучи сыном народа, который многие немцы в то время считали своим «наследственным врагом», жил в убеждённом послушании Христовой заповеди о мире. Это произвело на Бонхёффера неизгладимое впечатление¹¹. И всё же встреча с пацифистом Лассером до конца не объясняет того, что Бонхёффер совсем скоро начнёт понимать Нагорную проповедь и Следование совсем иначе, чем в Барселоне.

На это изменение Бонхёффер указывает в письме, в котором описывает тяжёлую внутреннюю борьбу, происходящую в нём¹². Он оглядывается на время до 1933 г.: «Тогда я был ужасно одинок, был представлен сам себе. Это было очень скверно. Затем пришло что-то другое, что-то, что изменило и развернуло мою жизнь к тому, какая она сегодня. Я впервые пришёл к Библии. Мне очень больно снова говорить об этом. На тот момент я уже часто проповедовал, я уже хорошо рассмотрел Церковь изнутри, уже много об этом говорил и писал — и всё

8 *Bonhöffer D. Grundfragen einer Christlichen Ethik. S. 171. (Werke. Bd. 10. S. 337.)*

9 Впрочем, здесь юный теолог скорее соглашается с чужим мнением, нежели говорит, исходя из устоявшегося убеждения. Ср.: *Bethge E. Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. Gütersloh, 2005. S. 153 f.*

10 *Bonhöffer D. Jesus Christus und vom Wesen des Christentums // Gesammelte Schriften. Bd. 5. S. 143 f. (Werke. Bd. 10. S. 310.)* Ср. также: *Bonhöffer D. Die Tragödie des Prophetentums und ihr bleibender Sinn // Gesammelte Schriften. Bd. 5. S. 126. (Werke. Bd. 10. S. 294.)*

11 Ср.: *Bethge E. Eine Biographie. S. 190 f.* В 1956 г. издательством «Kaiser» был опубликован немецкий перевод появившейся в 1953 г. книги Жана Лассера «Война и Евангелие» (*Der Krieg und das Evangelium*). Ср. поздний отчёт о его мысли в: *Lasserre J. Les chrétiens et la violence. Paris, 1965.*

12 Ср.: *Bethge E. Eine Biographie. S. 574.*

же на тот момент я ещё не стал христианином. Я был сам себе хозяин, причём хозяин дикий и необузданный... При всём моём одиночестве я был очень доволен собой. От этого и освободила меня Библия, в особенности Нагорная проповедь. С этого момента всё стало иначе. Это отчётливо почувствовал и я, и даже другие люди вокруг. Это было огромное освобождение. Тут мне стало ясно, что жизнь служителя Иисуса Христа должна принадлежать Церкви, а шаг за шагом мне становилось яснее, насколько далеко это должно распространяться. Беда, пришедшая в 1933 г., помогла мне в этом убедиться. Тогда я нашёл людей, которые тоже видели перед глазами ту же цель. Мне было очень важно всё, что касается обновления Церкви и духовенства... Христианский пацифизм, который я ещё незадолго до этого страстно атаковал (в диспуте, в котором также участвовал Герхард)¹³, открылся мне вдруг как нечто само собой разумеющееся. И так, шаг за шагом, это пошло дальше. Я уже больше не мог видеть и думать иначе»¹⁴.

Бонхёффер вспоминает дату, которую теоретически можно было бы проверить по планировочному календарю. Но в ответ на это письмо «никому не пришло бы в голову спрашивать его об этом диспуте, уточнять его время и место. Уж слишком нас всех ужаснул и взволновал этот поворот к пацифизму... И если одни понимали пацифизм и могли следовать этой в то время в высшей степени опасной идее, то другие всё же не были достаточно свободными для того, чтобы преодолеть огромный страх за того, кто так думал»¹⁵. В то время большинство испытывало страх перед пацифизмом, будто бы в нём крылась сильная опасность, а для Бонхёффера он внезапно оказался чем-то самым собой разумеющимся.

Начиная с зимнего семестра 1931–1932 гг. и до летнего семестра 1933 г., Бонхёффер в статусе приват-доцента преподавал в Берлинском университете. Этим временем датирован один поразительно созвучный

13 Когда Эберхард Бетге в 1964 г. уточнял данный эпизод у Герхарда Якоби (Gerhard Jacobi), то он уже не помнил об этом диспуте.

14 *Bonhöffer D. Brief aus Finkenwalde am 27.1.1936 // Gesammelte Schriften. Bd. 6: Tagebücher, Briefe, Dokumente 1923–1945. Zweiter Ergänzungsband / hrsg. E. Bethge. München, 1974. S. 367 f. (Werke. Bd. 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937 / hrsg. O. Dudzus, J. Henkys in Zusammenarbeit mit S. Robert-Stützel, D. Schilz, I. Tödt. Gütersloh, 1996. S. 113).*

15 Письмо Элизабет Борнхамм к Э. Бетге от 18 ноября 1983 г. В этом письме она рассказывает: «Весной 1932 г. я приехала к Якоби как кандидат в викарии и через полтора года достигла должности викария (на тот момент это была высшая ступень — с посвящением в сан от имени Исповедующей церкви). Вместе со мной был посвящён также и Франц Хильдебрандт».

с книгой «Nachfolge» документ — «Христос и мир»¹⁶. От «ледяных вершин неумолимого требования»¹⁷ в этом тексте не осталось и следа. Более того, в следование за Иисусом мы «призваны заповедями блаженства»¹⁸. «Простое послушание»^{4*} не знает о добре и зле, оно живёт в следовании Христу и творит всё так, будто бы это само собой разумеется»¹⁹. «Само собой разумеющимся» является и то, что христианину через заповедь «не убивай» и через слова «любите своих врагов» запрещена военная служба²⁰. «Уклонение христианина от службы», «наивное послушание», «оправдание грешника, но не греха», «дешёвая благодать» и другие ключевые слова, вызывающие ассоциации с этим документом, снова встречаются в одном из финкенвальдских конспектов 1936 г.²¹ Как и в 1932 г. в Берлине, в Финкенвальде Бонхёффер особенно подчёркивал то освобождение, те лёгкость и мир, которые сопровождают Следование. В тех, кто принимает Божью заповедь, она создаёт мир — такой мир, который не замыкается в своей внутренней сущности.

В Германии учителя богословия считали, что участвовать в «дружеском соработничестве церквей»²² «в то время, когда наши соседи навязывают нам политику, убийственную для нашего народа»,²³ — двулично. Однако Бонхёффер знал, что «святейшие союзы» природного мира — будь то народы или семьи — не так уж неразрывны, в отличие от заповеди Господа о том, чтобы членами Церкви были люди из всех народов. Во время

16 *Bonhöffer D. Christus und der Friede // Gesammelte Schriften. Bd. 5. S. 359–362. (Werke. Bd. 12: Berlin 1932–1933 / hrsg. C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth. Gütersloh, 1997. S. 232–235).* Ср.: *Bethge E. Eine Biographie. S. 253 f.* По заключению Э. Бетге, этот текст (который, скорее всего, является конспектом, сделанным Юргеном Винтерхагерсом во время доклада Бонхёффера в студенческом экуменическом комитете) возник совершенно точно позже июля (возможно, в декабре) 1932 г.

17 *Bonhöffer D. Jesus Christus und vom Wesen des Christentums // Gesammelte Schriften. Bd. 5. S. 143. (Werke. Bd. 10. S. 310).*

18 *Bonhöffer D. Christus und der Friede // Gesammelte Schriften. Bd. 5. S. 360 f. (Werke. Bd. 12. S. 233 f.).*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 *Bonhöffer D. Nachlaß. Ein Verzeichnis; Archiv – Sammlung – Bibliothek / erstellt von D. Meyer in Zusammenarbeit mit E. Bethge. München, 1987. Bd. 9.5 (49–51). S. 122.*

22 «Мировое объединение дружественного соработничества церквей» — такое название взяла экуменическая организация, созданная в 1914 г.

23 *Althaus P., Hirsch E. Evangelische Kirche und Völkerverständigung (1931). Приводится по: Bethge E. Eine Biographie. S. 238.*

4* Нем. «der einfältige Gehorsam», т. е. наивное, простодушное, простое послушание. Впоследствии так будет называться одна из глав книги «Nachfolge».

экуменической конференции на датском острове Фанё, 28 августа 1934 г., Бонхёффер подчёркивал, что сообщество церквей призвано так провозглашать Божию заповедь о мире (Friedensgebot), чтобы народы её слышали²⁴. Там же, на конференции в Фанё, Ж. Лассер представил резолюцию молодёжной конференции об уклонении от военной службы и об универсальности Церкви²⁵. Почти все представители немецкой молодёжи, участвовавшие в этой конференции, ранее учились у Бонхёффера в Берлине²⁶.

Бонхёфферу было с самого начала ясно, что призыв в Следование^{5*}, как бы недвусмысленно он ни был обращён к каждому в отдельности, ставит призванного в сообщество, в сферу публичного. Во время своего пасторства в Лондоне (с октября 1933 г. по апрель 1935 г.) он, как член Исповедующей^{6*} церкви, пишет «экзерсисы»^{7*} по Нагорной проповеди: Пётр, благодаря призыву благодати находящийся в послушании Следования, — это исповедующий Пётр; Исповедующая церковь должна быть Церковью Следования²⁷. Это призвание Петра, а значит, и Церкви легло в основу новозаветной лекции Бонхёффера в семинарии.

24 Cp.: *Bonhöffer D. Kirche und Völkerwelt* // *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. S. 216–219. (Werke. Bd. 13: London 1933–1935 / hrsg. H. Goedeking, M. Heimbucher, H.-W. Schleicher. Gütersloh, 1994. S. 298–305).

25 См.: *Zwei Entschließungen der ökumenischen Jugendkonferenz* // *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. S. 209–211. Cp. также: *Bethge E. Eine Biographie*. S. 452.

26 *Bethge E. Eine Biographie*. S. 450.

27 Cp. с письмом, которое предположительно было адресовано кому-то из круга Герхарда Якоби в Берлине (апрель (?) 1934 г.): «Исповедующий Пётр был Следующим (der nachfolgende) Петром и в то же время он был Петром, который призван к страданиям» (*Bonhöffer D. Nachlaß*. Ein Verzeichnis; Archiv – Sammlung – Bibliothek. A 41, 10. S. 53). Cp. также проповедь на Иер. 20, 7 в: *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. S. 505–509. (Werke. Bd. 13. S. 347–351; *Бонхёффер Д.* Проповеди, Толкования, Размышления. Т. 1. 1925–1935 / пер. с нем. М., 2014. (Современное богословие). С. 274–278.)

5* Здесь переводчик сознательно заменил нормативное управление на предлог «в», подражая оригиналу, в котором употребляется нехарактерный предлог «in» вместо регулярного «zu»: «der Ruf in die Nachfolge». Таким образом он подчёркивает, что Следование — это не просто действие (вроде «призвать к ответу» или «призвать к действию»). Следование — это состояние человека. Христос призывает не к отдельному действию, он призывает прийти в состояние.

6* Исповедующая церковь (Bekennende Kirche) — немецкая евангелическая церковь, которая заявила о своей независимости от национал-социалистического режима и отказалась поддерживать государственную идеологию, вследствие чего находилась под постоянным давлением как со стороны властей, так и со стороны прогосударственной церкви «Немецких христиан». См.: *Бровко Л. Н.* Исповедующая церковь // ПЭ. 2016. Т. 27. С. 615–624.

7* Экзерсисы (нем. Exerzitium, от лат. exercitium, «упражнение») — работы Бонхёффера, положенные в основу книги «Nachfolge». Такое наименование своим текстам Бонхёффер дал сам, см.: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 13. S. 129: «Ich sitze an einer Arbeit, die ich Exerzitium nennen möchte...» («я сижу за работой, которую я бы назвал экзерсисом...»).

II

В то время, когда Бонхёффер работал над книгой «Nachfolge», в Германии происходил, как казалось извне, мощный подъём. До 1933 г. в немецкой среде повсюду царило ощущение, что страны-победительницы в Первой мировой войне обошлись с Германией крайне унижительно. Теперь же в Германии предпринимались шаги к «упразднению версальского позора»^{8*}. Одним из этих шагов стало введение весной 1935 г. всеобщей воинской повинности²⁸. Во время организации берлинской Олимпиады 1936 г. было сделано всё возможное для того, чтобы показать миру образ великой Германии.

Но нельзя было упустить из виду и другое. Летом 1936 г. один американец сфотографировал рекламный щит, вывешенный на берлинском книжном магазине. На нём был такой лозунг^{9*}:

Как кончится олимпиада,
Пройдёт В. К. все круги ада,
Жидов изгоним из страны,
На том с В. К. покончим мы²⁹.

Вооружившись необузданной самоуверенностью и беспощадностью, национал-социалистическое движение рванулось навстречу будущему.

28 Ср.: *Bethge E. Eine Biographie*. S. 494.

29 *Bonhöffer D. An E. Bethge. Im Zug nach Stettin. 6.8.1936 // Gesammelte Schriften. Bd. 2: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933–1945 / hrsg. E. Bethge. München, 1959. (2. Auflage: 1964). S. 280 f. (Werke. Bd. 14. S. 217). В. К. — Bekennende Kirche («Исповедующая церковь»). — примеч. пер.*

8* Версальский мирный договор — договор, заключённый по итогам Первой мировой войны между странами Антигерманской коалиции и Германией в Версале 28 июня 1919 г. Этот договор был составлен в Париже без участия немецких представителей, а затем представлен Германии в качестве ультиматума (при этом немецкую делегацию даже не пустили в зал, где обсуждались поправки к тексту договора). Согласно принятому документу на Германию налагались очень тяжёлые экономические обязательства. Угнетённое состояние немцев, в котором они оказались по итогам Первой мировой войны, во многом поспособствовало приходу к власти Адольфа Гитлера, активно эксплуатировавшего реваншистские настроения в народе.

9* В оригинале: «Nach der Olympiade haun wir die В. К. zu Marmelade, dann schmeißen wir die Juden raus, dann ist die В. К. aus» (дословно: «После олимпиады мы порубим В. К. в джем, затем мы выкинем жидов, и на этом с В. К. будет покончено).

1. Исповедующая церковь

В этот период, вплоть до 1937 г., в Германии происходили события, переломившие ход церковной жизни. С того самого момента, как Гитлер 30 января 1933 г. пришёл к власти, национал-социалистическая революция стремилась к унификации^{10*} церкви с идеологией и структурным устройством правящей партии, требуя от христиан дискриминации сограждан-евреев и других групп, объявленных врагами народа. В сентябре 1933 г. Людвиг Мюллер^{11*} фактически стал рейх-епископом зависимой от национал-социалистического режима евангелической рейх-церкви^{12*}. Однако адаптированная под режим доктрина «Немецких христиан» встретила решительное сопротивление. Принятая на Барменском синоде в конце мая 1934 г. «Богословская декларация» (Theologische Erklärung)^{13*} стала фундаментом Исповедующей церкви. На синоде в Далеме 19–20 октября 1934 г. было провозглашено «Чрезвычайное право»^{14*} (Notrecht), согласно которому Исповедующая церковь возобновляла свои притязания на статус легальной евангелической церкви Германии. В то же время рейх-церковь напротив, всячески пыталась подчеркнуть нелегальность Исповедующей церкви.

Влияние, которого Исповедующая церковь добилась в немецком протестантизме, вынудило режим к принципиальному развороту в церковной политике: 16 июля 1935 г. было создано министерство

10* Под «унификацией» (Gleichschaltung) в нацистской Германии понималось приобщение к господствующей идеологии, часто насильственное. Подробнее о судьбе евангелических церквей в Третьем рейхе можно прочитать в: Бровко Л. Н. Протестантизм и национал-социализм // Берегиня. 777. Сова: общество, политика, экономика. 2014. № 4 (23). С. 208–220.

11* Johann Heinrich Ludwig Müller — немецкий религиозный деятель, убеждённый нацист, один из лидеров «Немецких христиан». Был связан с нацистами с 1920-х гг., член НСДАП с 1931 г., один из вдохновителей идеи об арийском происхождении Христа и о необходимости очистить церковное учение от еврейских наслоений.

12* Рейх-епископ (Reichsbischof) — глава Reichskirche в Третьем рейхе. Reichskirche («государственная церковь») — термин, обозначающий церковь, находящуюся в полной зависимости от государства или в слиянии с государством.

13* Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage II: Das Jahr 1934 / hrsg. K. D. Schmidt. Göttingen, 1935. S. 94. Рус. пер.: Барменская декларация // Реформатский взгляд. URL: <https://www.reformed.org.ua/2/36/>.

14* Имеется в виду документ, озаглавленный как «Botschaft der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche» («Обращение Исповедующего синода Немецкой Евангелической Церкви»), являющийся в некотором роде конституцией Исповедующей церкви. Полный текст на русском и немецком языках доступен на сайте «Реформатский взгляд»: Обращение Исповедующего синода Немецкой Евангелической Церкви. URL: <https://reformed.org.ua/2/999>.

по делам церкви, которое возглавил Ганс Керрл^{15*}. Правда, благодаря тому что был учреждён государственный комитет по делам церкви, руководителем которого стал авторитетный генерал-суперинтендант Вильхельм Цёллнер, а также устроены краевые и областные церковные комитеты, стороннему наблюдателю могло показаться, что самостоятельность церкви удалось сохранить. Официально задачей государства была «законодательная защита» церкви; однако на деле это означало, что церковное сопротивление, а вместе с ним и форма исповедания, «неправильно» относящаяся к национал-социализму, должны исчезнуть из публичной сферы. 24 сентября 1935 г. правительством был опубликован «Закон об охране немецкой евангелической церкви», за которым вскоре последовал ряд указов. Пятый исполнительный указ от 2 декабря 1935 г. запрещал любое осуществление церковно-режимных и церковно-административных функций через «группы». Таким образом государство декларировало нелегальность братских советов как органов церковного управления, а также всех учреждений Исповедующей церкви (например, проповеднических семинарий). Несмотря на это, обучение будущих проповедников продолжалось, и количество юных теологов, подпадавших под этот закон (т. е. «нелегалов») выросло с течением времени примерно до двух тысяч. Однако искушение «легализоваться» через утверждённый государством комитет становилось всё сильнее.

Когда зимой 1936–1937 г. Цёллнер решил выступить против радикальных «Немецких христиан», ему пришлось иметь дело с тайной государственной полицией (гестапо). 12 февраля 1937 г. он подал в отставку. Комитет по делам церкви был упразднён. В 1937 г. Гитлер простился с надеждой на то, что сможет использовать церковь для достижения своих политических и военных целей, слишком уж сильным было у большого числа христиан неприятие национал-социалистической идеологии с её религиозной подоплёкой. С этого момента режим перестал скрывать своё стремление к всеобщей «унификации». После публикации тринадцатого исполнительного указа к «Закону об охране немецкой евангелической церкви» от 20 марта 1937 г. в ведении министерства по делам церкви по факту оказался не только государственный «церковный надзор», но и церковная администрация³⁰. Рейх-епископ

30 Ср.: *Bethge E. Eine Biographie*. S. 650 f.

15* Hanns Kerrl — немецкий политик, национал-социалист. Впоследствии на этом посту он занимался в основном «унификацией церквей» (*die Gleichschaltung der Kirchen*) — т. е. приобщением всех церквей Германии к единой государственной идеологии.

Мюллер уже давно потерял всякую власть. Для борьбы с теми, кто настаивал на церковной независимости, государство и партия использовали кампанию по «деконфессионализации общественной жизни»^{16*}, а также прямое давление и террор. Волна арестов захлестнула членов Исповедующей церкви. Жертвой новой политики в итоге стала и семинария в Финкенвальде. В конце сентября 1937 г. по указу рейхсфюрера СС и шефа немецкой полиции Генриха Гиммлера помещение семинарии было закрыто³¹.

2. Тесный путь церковной борьбы

В 1935 г. к началу первого курса в проповеднической семинарии, вверенной Бонхёфферу братским советом Старопрусской унии^{17*}, приехал Альбрехт Шёнхерр³². Он лаконично описал точку зрения, распространённую в то время среди юных теологов: «Мы все взяли на себя риск, согласившись на довольно небезопасное существование. Что нас поддерживало и подкрепляло, так это убеждение в том, что Барменский синод Исповедующей церкви летом 1934 г. в своих шести тезисах выразил Истину и что Далемский синод осенью 1934 г., опираясь на них, принял верные решения о судьбе Церкви. В то время мы ожидали от братских советов Исповедующей церкви (которые, чувствуя ответственность за наше будущее, колебались), что они сами себя и нас, нет, что они всерьёз воспримут отделяющую Истину Слова Божьего и возьмут нас под опеку этого образовательного проекта, нелегального с точки зрения государства»³³.

На *отделяющей* силе Слова Божьего Бонхёффер делал в лондонских эскизах меньший акцент, чем в Финкенвальде. Например,

31 *Bethge E. Eine Biographie. S. 660.*

32 Он принадлежал к студенческому «кругу Бонхёффера», который сформировался в 1932 г. в Берлине. См.: *Bethge E. Eine Biographie. S. 252.*

33 Лекция «Проповедь и учение о проповеди Дитриха Бонхёффера» в богословской секции Гумбольдт-университета в Берлине 11 марта 1981 г. (не опубликована).

16* Деконфессионализация общественной жизни (нем.: Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens) — курс национал-социалистического режима, направленный на отделение церкви от светских институтов, например: запрет на церковную прессу или церковные молодёжные организации. Эта политика была мотивирована стремлением партии к монополии в публичном пространстве.

17* Евангелическая церковь старопрусской унии (нем.: Evangelische Kirche der altpreußischen Union) — Союз лютеранских и реформатских (кальвинистских) церквей, принадлежащих к Исповедующей церкви.

изначально отрывок Мф. 7, 1–12 получает название «Истинный путь к ближнему», но, готовя текст к печати, Бонхёффер ставит всю седьмую главу Евангелия от Матфея под заголовок «Отделение ученической общины». Исповедующая церковь, введя собственный канонический порядок, отделила себя от администрации рейх-церкви и от национал-социалистического режима. Положение о том, что канонический порядок является одним из аспектов свидетельства Церкви о самой себе, было сформулировано в третьем тезисе Барменской богословской Декларации 1934 г.: христианская Церковь «своей верой и своим послушанием, своим провозвестием и своим устройством должна — будучи посреди грешного мира Церковью грешников, спасённых благодатью, — свидетельствовать, что она принадлежит только Ему (Господу Иисусу Христу. — *примеч. авторов*), что она живёт и хочет жить только Его утешением и наставлением, ожидая Его пришествия»³⁴. Когда с годами стало ясно, какую цену пришлось заплатить за то, чтобы сберечь независимое от гитлеровского государства церковное устройство, тогда возник «лютеранский»^{18*} протест: «Мол, следует провести такую реформу, чтобы придать церковному устройству законность»³⁵. Но Бонхёффер мог понимать узкий путь, избранный решением Церкви в Бармене и Далеме, только как путь, заповеданный в Следовании. В Финкенвальде он писал: «Канонический порядок становится основополагающим для общины там, где на него совершается посягательство извне, ибо тогда это становится посягательством на видимый образ самого Святого Духа»³⁶.

34 Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage II: Das Jahr 1934. S. 94. (Барменская декларация // Реформатский взгляд. URL: <https://www.reformed.org.ua/2/36/>).

35 Формулировка Бонхёффера из его статьи-отзыва под названием «Ересь в Исповедующей церкви?»: *Bonhöffer D. Irrlehre in der Bekenntnenden Kirche? Gutachten // Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 269 f. (Werke. Bd. 14. S. 706).*

36 *Bonhöffer D. Nachlaß. Ein Verzeichnis; Archiv – Sammlung – Bibliothek. A 57, 3. Punkt III, 12. S. 246.*

18* Под «лютеранским протестом» подразумевается течение внутри Исповедующей церкви, представители которого старались богословски оправдать своё желание пойти на компромисс с национал-социалистической партией («легализоваться»). Свою позицию они выстраивали с опорой на учение Мартина Лютера о «двух царствах», которое интерпретировалось таким образом, будто Церковь должна игнорировать несправедливость и беззаконие, совершаемое земными правителями «в интересах государства», поскольку область «земного» не входит в церковную компетенцию. Людмила Николаевна Бровко в своей статье «Протестантизм и национал-социализм» отмечает, что «лютеранская протестантская церковь своей идеологией о “двух царствах” в особенности поспособствовала ужасным деяниям национал-социализма». См.: *Бровко Л. Н. Протестантизм и национал-социализм. С. 209.*

Книга «Nachfolge» так раскрывает третий барменский тезис, чтобы невозможно было не заметить его истинности, актуальной не только в эпоху церковной борьбы в Третьем рейхе.

«Шаг в опасность», сделанный теми членами Исповедующей церкви, которые оставались верными решениям Бармена и Далема, был так же «безответственен», как и шаг Петра в воду. Это было так естественно, пусть даже и запоздало, — отступить, добавив то самое «*позволь мне прежде...*», как третий вопрошавший в истории о трёх людях, обратившихся к Иисусу (см. Лк. 9, 57–62): мол, я хочу следовать, но позволь мне прежде подчиниться комитету по делам церкви (и таким образом отказаться от связи с Барменом и Далемом)³⁷. Первый финкенвальдский семинарист сделал шаг в безопасность, которую предлагала «легализация», в январе 1936 г. «В дальнейшем это случалось почти на каждом курсе: кто-то из членов уходил из общины и шёл в комитет по делам церкви или, как тогда говорили, “в консисторию”»³⁸. В 14-м письме из Финкенвальде Бетге рассказывал о том, как один из братьев перешёл в подчинение уполномоченному комитету по делам церкви, «даже не попытавшись сначала поговорить с кем-то из нас или хотя бы с братом Бонхёффером... Хотя ещё во время летнего семестра он подписывался под декларацией нашего братства “Хотите ли вы завершить плотским?”^{19*}»³⁹. В Финкенвальде на такие случаи реагировали не потоками праведных упрёков, а с подобающей серьёзностью. Скверно было то, что, поступая таким образом, люди сознательно уклонялись от пути, который прежде считали заповеданным свыше. Церковная общественность, которую возмущало высказывание Бонхёффера: «Кто в Германии сознательно отсекает себя от Исповедующей церкви, тот отсекает себя от спасения»⁴⁰, пропускала душепопечительное мимо ушей «сознательно».

Нужно было иметь немалую храбрость и решительность для того, чтобы неизменно оставаться верным церковным решениям, принятым

37 Что толкование Нагорной проповеди Д. Бонхёффера можно воспринимать как предостережение от таких поступков, считает Х. Мюллер в: *Müller H. Von der Kirche zur Welt: ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig, 1966. S. 199.*

38 *Bethge E. Eine Biographie. S. 571.*

39 *Bonhöffer D. Nachlaß. Ein Verzeichnis; Archiv — Sammlung — Bibliothek. A 48 (30.11.1936); Ср.: Bethge E. Eine Biographie. S. 649 f.*

40 В статье «К вопросу о церковном сообществе»: *Bonhöffer D. Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft // Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 238. (Werke. Bd. 14. S. 676).*

19* Нем.: «Wollt ihrs im Fleisch vollenden?» — слова ап. Павла из Гал. 3, 3.

в Бармене и Далеме. Однако свидетельства тех, кто находился под стражей (например, Вилли Бранденбурга⁴¹) были созвучны убеждённости Бонхёффера: Следование — это благодать. Ради этой благодати Бонхёффер напоминал тем, кто ему доверял, о «запечатывании» (*Versiegelung*)^{20*} и «общинной дисциплине», о том, что они спасаются как бы в ковчеге, выпрыгивать из которого — неблагоприятно^{21*}. Тех, кто был готов его слушать, Бонхёффер удерживал на этом узком пути, дабы сохранить их души от вреда. Позже он поддерживал общение и с теми финкенвальдцами, которых считал заблудшими. В. Бранденбург, до своей смерти в 1942 г. на Восточном фронте, тоже числился среди «легализовавшихся»⁴².

3. Диалог с Карлом Бартом

Бонхёффер, взявшись за переработку рукописей «*Nachfolge*», написал Карлу Барту. К тому моменту прошло уже три года со времени их последней переписки. «На самом деле, всё это время во мне происходила длящаяся безмолвная полемика с Вами, поэтому мне нужно было некоторое время помолчать», — объясняет Бонхёффер в письме от 19 сентября 1936 г.⁴³ Там же он рассказывает: юные теологи в проповеднической семинарии ставят те же вопросы, что последнее время занимают и его самого: о толковании Нагорной проповеди и об учении Павла об оправдании и освящении. Затем он вспоминает об одном открытом вечере в Бонне в 1931 г., на котором Барт очень серьёзно сказал: порой он чувствует, что ему вместо чтения лекции следовало бы поговорить с каким-нибудь студентом

41 Один из тех, кто принадлежал к берлинскому «кругу Бонхёффера». Его письмо было приложено к десятому финкенвальдскому окружному письму от 22.7.1936. См.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. S. 496–498. (*Werke*. Bd. 14. S. 201–203).

42 Ср. письмо Вилли Бранденбурга от 5.10.1941 в: *Bethge E. Eine Biographie*. S. 778; или в: *Bonhöffer D. Gesammelte Schriften*. Bd. 2. S. 593.

43 *Bonhöffer D. Brief an Karl Barth vom 19.9.1936* // *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. S. 284. (*Werke*. Bd. 14. S. 235).

20* Ср.: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 4: *Nachfolge*. S. 276; *Бонхёффер Д. Хождение вслед*. С. 192; *Бонхёффер Д. Следуя Христу*. С. 215: «Он [Святой Дух] — это «печать» (*das Siegel*), которая запечатывает (*versiegelt*) верующих как собственность Бога, пока не придёт день избавления».

21* *Ibid.*: «Община идёт через мир как опечатанный поезд (*versiegelter Zug*) по чужой стране. Ноев ковчег должен был быть «осмолён изнутри и снаружи» (Быт. 6, 14), чтобы спастись в потоке, — так и путь запечатанной (*versiegelter*) общины подобен плаванию ковчега по волнам. Цель этой замкнутости — освобождение, избавление, спасение (Еф. 4, 30; 1, 14; 1 Фес. 5, 23; 1 Пет. 1, 5; и др.) при втором пришествии Христа». В переводе «Хождение вслед» (2002) предложение про Ноев ковчег отсутствует.

с глазу на глаз и, «как старый Толук^{22*}, спросить у него: “Как обстоят дела с твоей душой?”» «С тех пор, — пишет Бонхёффер, — нужда в этом так и не была удовлетворена, даже через Исповедническую церковь»⁴⁴. Стоя перед лицом этой задачи, Бонхёффер очень нуждался в совете Барта.

Барт ответил 14 октября: он ожидает результатов работы Бонхёффера «с неисчерпаемой темой оправдания и освящения... открыто, но в то же время не без тревоги». «Я думаю о религиозных социалистах, о вуппертальских пиетистах, какими они были за десять лет до того, как началось противостояние внутри Церкви, наконец об оксфордцах⁴⁵, включая Эмиля Брунера», — пишет он. По мнению Барта, им всем присуще «пренебрежение к изначальному христологически-эсхатологическому мотиву в пользу неких (на деле всегда абстрактных!) свершений в личном пространстве человека». Сейчас же он видит намерение Бонхёффера «сделать практическо-теоретическую систему» из той самой «толукской возможности». Барт пишет: он читал финкенвальдское «Пособие по медитации над Писанием», в котором (как и в письме Бонхёффера) он с беспокойством заметил «принципиальное различие между богословской работой и душеполезными размышлениями», вкупе с «запашком монастырского эроса и пафоса, который довольно сложно описать»⁴⁶.

Составителем упомянутого «Руководства по ежедневной медитации»⁴⁷ значился Эберхард Бетге, в чьём экземпляре книги «Nachfolge» 1937 г. издания нашлась страничка с текстом А. Фильмара на Мф. 5, 48^{23*}.

44 Bonhöffer D. Brief an Karl Barth vom 19.9.1936 // Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 285. (Werke. Bd. 14. S. 237).

45 Оксфордская группа — движение, основанное Фрэнком Бухманом после его обращения (1908), в 1938 г. получило название «Моральное перевооружение». Ср.: Bonhöffer D. An Erwin Sutz. 24.10.1936 // Gesammelte Schriften. Bd. 1. S. 46 f. (Werke. Bd. 14. S. 255 f.).

46 Barth K. An Dietrich Bonhöffer. 14.10.1936 // Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 289 f. (Werke. Bd. 14. S. 250 f.).

47 См.: Bethge E. (?) Einleitung zur täglichen Meditation // Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 478–482. (Werke. Bd. 14. S. 945–950). Это «Руководство» было приложено к 8-ому окружному письму из Финкенвальде от 22.5.1936.

22* Август Толук (August Tholuck) (1799–1877) — немецкий протестантский теолог и церковный деятель. Представитель пиетистического направления теологии.

23* Август Фридрих Кристиан Фильмар (August Friedrich Christian Vilmar) (1800–1868) — немецкий историк литературы и консервативный евангелический теолог. Развёрнутой цитатой из его толкования на Мф. 5, 48 Бонхёффер поделился с финкенвальдцами в 13-м окружном письме (от 26 августа 1937 г.), а также поместил этот отрывок в книгу «Nachfolge» (ср. Bonhöffer D. Werke. Bd. 4: Nachfolge. S. 145 f.; Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 97–98). Страница окружного письма с цитатой Фильмара нашлась в экземпляре «Nachfolge», который Бетге получил от Бонхёффера к 1 адвента 1937 г. Об этом он ►

Для печатной версии книги Бонхёффер использовал как пассажи Кольбрюгге^{24*} и Лютера из молитвенных книг⁴⁸, так и этот «назидательный» текст, поместив их в контекст своих толкований. Это вполне могло быть реакцией на письмо К. Барта⁴⁹. Как бы то ни было, Бонхёффер не ожидал, что при медитативном^{25*} размышлении из темы Следования может выйти нечто такое (например, «движение души»), чего нельзя было бы достичь посредством трезвой научной работы.

4. Литературные собеседники

В книге «Nachfolge» Бонхёффер крайне редко даёт ясную ссылку на авторов упоминаемых им идей. Впрочем, для тех, кто интересовался богословием, собеседники Бонхёффера были вполне очевидны и без указания имён. Например, то, что он пользовался комментарием Барта на Послание к Римлянам 1922 г. издания, становится понятным из метафоры «поворота на 360 градусов», которую Бонхёффер, взяв у Барта, соединил с «ὥς μή», «имеющие, словно не имеющие» (1 Кор. 7, 29–31) — ключевым термином в интерпретации христианского существования у Рудольфа Бультмана^{26*}.

48 На сборник молитв Лютера, который бы составлен Карлом Витте и который Бонхёффер использовал в качестве источника цитат для «Nachfolge», обратил внимание издателя Кристиан Кёкерт, сделав это по совету Франца Хильдебрандта.

49 Ср.: *Bonhöffer D.* An Erwin Sutz. 24.10.1936 // *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. S. 46. (*Werke*. Bd. 14. S. 254).

► говорит в своём послесловии к этой книге: *Bethge E.* Nachwort // *Bonhöffer D.* Nachfolge. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge. 14. Auflage. München, 1983. S. 284. (*Бонхёффер Д.* Следуя Христу. С. 242).

24* Герман Фридрих Кольбрюгге (Herman Friedrich Kohlbrügge) (1803–1875) — нидерландский реформатский теолог, которого Бонхёффер цитирует в книге «Nachfolge». См., например: *Bonhöffer D.* Werke. Bd. 4: Nachfolge. S. 284; *Бонхёффер Д.* Хожение вслед. С. 205–206.

25* Медитация — это особый тип духовных упражнений в семинарии Бонхёффера. В этом контексте размышление медитативное противопоставляется размышлению научному. Подробнее о медитации в Финкенвальде см. в «Введении в ежедневную медитацию» (*Bonhöffer D.* Werke. Bd. 14. S. 945–950).

26* *Bonhöffer D.* Werke. Bd. 4: Nachfolge. S. 93; *Бонхёффер Д.* Хожение вслед. С. 61: «...Авраам получает сына обратно. Богом указана лучшая жертва, которая должна занять место Исаака. Это поворот на 360 градусов, Авраам снова обрёл Исаака, но теперь он имеет его не так, как прежде. Он имеет его через и ради Посредника. Будучи тем, кто готов буквально понять и исполнить приказ Бога, он может теперь иметь Исаака как неимеющий, иметь через Иисуса Христа». Образ «поворота на 360 градусов» у Карла Барта можно найти в: *Barth K.* Der Römerbrief. 2. Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922. München, 1923. S. 413 f.; *Барт К.* Послание к Римлянам / пер. с нем. М., 2005. (Современное богословие). С. 412–413.

В тексте первой, вводной главы встречается одно имя — Кьеркегор. Книгу Кьеркегора Бонхёффер уже использовал ранее, работая над черновиком лекции, который он позже привёз с собой в проповедническую семинарию. Подготавливая текст «Nachfolge» к печати, он основательно проработал её снова. Бонхёффер использовал полемику Кьеркегора с государственным лютеранством в Дании XIX в. для того, чтобы встряхнуть церковную общественность Германии, состоящую преимущественно из лютеран. Для борьбы с искушением смириться с вторжением национал-социалистического режима в Церковь были необходимы резкие выражения. В 1968 г. Трауготт Фогель, работая над диссертацией^{27*}, выяснил, какое именно издание Кьеркегора использовал Бонхёффер, а Э. Бетге нашёл эту книгу с пометками Бонхёффера в оставшейся после него библиотеке^{28*}.

«Лютеранский» протест против «далемских» (следующих чрезвычайному праву, принятому в Далеми) тенденций в братской Исповедующей церкви не поколебал доверия Бонхёффера к опыту, перенятому им у лютеранских теологов. Так же, как и во время работы над своими двумя диссертациями^{29*}, он опирался на большие статьи К. Холля о Лютере, прежде всего на труд «Новое построение нравственности»⁵⁰. От Холля он узнал, что в теологии нет места для категории «возможность»⁵¹. По некоторым вопросам Бонхёффер выражал согласие с Паулем Альтхаусом, например: он был согласен с его лютеранско-богословской критикой «религиозного социализма», причём не изменил своей позиции даже тогда, когда Альтхаус и Элерт в контексте Третьего рейха давали рекомендации, шедшие вразрез с тем курсом, которого придерживался Бонхёффер⁵².

50 Holl K. Der Neubau der Sittlichkeit // Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther. S. 155–287.

51 Ibid. S. 234 f.

52 Ср., например: Bethge E. Eine Biographie. S. 359, 499.

27* Vogel H. T. Exkurs «Spuren Kierkegaards» in Bonhöffers «Nachfolge» // Vogel H. T. Christus als Vorbild und Versöhner. Eine kritische Studie zum Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium im Werke Sören Kierkegaards. Doktorarbeit. (Humboldt-Universität). Berlin, 1968. S. 297–303.

28* Этой книгой является опубликованная Кютемейером выборка из дневников Кьеркегора «Одиночка и Церковь. О Лютере и протестантизме»: Kierkegaard S. Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus / Übersetzung und Vorwort von W. Kütemeyer. Berlin, 1934.

29* Имеются в виду две диссертации Бонхёффера, написанные им в университете: «Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche» (1930 г.) и «Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie» (1931 г.). Эти работы можно найти соответственно в первом и втором томах собрания сочинений «Dietrich Bonhöffer Werke».

Подобным же образом Бонхёффер, не смущаясь, критиковал этику швейцарского реформатского теолога Эмиля Бруннера несмотря на то, что, с точки зрения церковной политики, реформаты были на его стороне⁵³. Ещё в письме из Лондона от 28 апреля 1934 г. к Эрвину Зутцу Бонхёффер отмечал, что, размышляя о Нагорной проповеди, нельзя обойтись без критического анализа книги^{30*} Бруннера «Заповедь и порядки»⁵⁴. А в своей книге, намекая на идеи Бруннера, он выражал опасения, что послушание Следованию может быть задушено грузом «мещанского» приспособленчества^{31*}. Однако, несмотря на эти опасения, он позаимствовал двойной тезис Бруннера о том, что вера — это обещание послушания, а настоящее послушание — это вера⁵⁵, и поместил его в 1936 г. в главу «Призыв в Следование».

Так же двояким кажется на первый взгляд отношение Бонхёффера к книге «Нагорная проповедь в истолковании доктора А. Толука»^{32*}. Экземпляр этой книги, некогда принадлежавший Карлу Вайцзеру (1822–1899), был пожертвован из Рейнланда для проповеднической семинарии. После окончания летнего семестра 1936 г. Бонхёффер использовал в своей работе и эту книгу. Диалог с этим литературным собеседником ворвался в привезённый из Лондона текст экзерсиса^{33*}. Толук вдохновил Бонхёффера на яркие интеллектуальные комментарии (ср. два первых комментария на заповеди блаженств^{34*}) и размышления (ср. размышления,

53 Ср., например: *Bethge E. Eine Biographie*. S. 592–594.

54 *Bonhöffer D. An Erwin Sutz*. 28.4.1934 // *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. S. 40. (*Werke*. Bd. 13. S. 128–129).

55 Ср.: *Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. S. 68.

30* *Brunner E. Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen, 1932.

31* Ср., например: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 4: *Nachfolge*. S. 113 f.; *Бонхёффер Д. Хожение вслед*. С. 73 и след.: «Укрытием этим может стать <...> так называемая реформаторская теология, <...> отличительный знак которой в том, что она предпочитает "фарисейской" заметности "смирненную" невидимость в форме полного растворения в мироподобии. Не чрезвычайная заметность, а приспособленность к *justitia civilis* ("гражданской праведности") становится признаком общины. И выходит, что критерий христианства именно в том, чтобы свет не светил».

32* *Tholuck A. Die Bergpredigt*. Vierte größtenteils umgearbeitete Auflage. Gotha, 1856.

33* В книгу «*Nachfolge*» вошли тексты «экзерсисов», написанных Бонхёффером ещё в Лондоне. Здесь автор послесловия имеет в виду, что Бонхёффер, komponуя тексты будущей книги, вставил фрагмент, посвящённый «диалогу» с А. Толуком, внутрь текста «экзерсиса», таким образом раздробив «экзерсис» на части.

34* Ср. раздел «Блаженства» (die *Seligpreisungen*) в: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 4: *Nachfolge*. S. 99 f.; *Бонхёффер Д. Хожение вслед*. С. 64 и след.

посвящённые теме клятвы в античности^{35*}). Но то, как этот почитаемый и влиятельный теолог объяснял противоречие между Ин. 18, 23 и Мф. 5, 39, Бонхёффер оценивал как «дурную легкомысленность»^{36*}. Подход Бонхёффера к рассмотрению и оценке чужих суждений оставался всё тем же, что и во время его работы над диссертациями: «...нашей задачей остаётся получить чужой опыт, не впадая в чужие заблуждения»⁵⁶. По отношению к своим литературным собеседникам он также позволял себе лишь «давать объективную оценку их выводам и деяниям», в данном случае — их образу мысли и формулировкам, «а не личности»⁵⁷.

Для докторской диссертации «Действие и бытие» он проработал труд Эриха Пшивары «Религиозная философия католической теологии»^{37*}. Это сочинение на тот момент, по воспоминаниям кузена и однокурсника Бонхёффера Ханса Кристофа, считалось «решением мировых проблем». На 30-й странице своей книги Пшивара цитирует «острое слово автора книги “Следование Христу”^{38*}: “лучше иметь раскаяние, чем знать его определение”»; в экземпляре Бонхёффера против этих слов на полях стоит пометка. Эта отсылка к книге Фомы Кемпийского «Imitatio Christi» могла побудить Бонхёффера к тому, чтобы назвать свою книгу «Следование».

56 К вопросу о философии духа в идеализме: *Bonhöffer D. Werke. Bd. 1: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1930) / hrsg. J. von Soosten. München, 1986. S. 46.

57 Ср.: *Bonhöffer D. An Friedrich Schauer. 25.1.1936* // *Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 211.* (*Werke. Bd. 14. S. 108*).

35* См. раздел «Правдивость» (*die Wahrhaftigkeit*) в: *Bonhöffer D. Werke. Bd. 4: Nachfolge. S. 130 f.*; *Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 85 и след.*

36* См.: *Bonhöffer D. Werke. Bd. 4: Nachfolge. S. 139*; *Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 132*, примеч. 11: «Дурное легкомыслие — утверждать, ссылаясь на Ин. 18, 23, будто сам Иисус не исполняет буквально свою заповедь, и таким образом оправдывать своё непослушание. Иисус называет зло злом, но Он же и страдает, не сопротивляясь, до самой крестной смерти». В этом примечании Бонхёффер намекает на А. Толука, который, комментируя Мф. 5, 38, пишет: «В Ин. 18, 23 мы видим ситуацию, когда Спаситель сам имел возможность на деле исполнить заповедь из стиха 39, но не сделал этого». Согласно Толуку, из этого следует, что Христос в ст. 39 хотел запретить «лишь месть». См.: *Tholuck A. Die Bergpredigt. Vierte größtenteils umgearbeitete Auflage. S. 294.*

37* *Przuwara E. Religionsphilosophie katholischer Theologie.* München; Berlin, 1927. (*Handbuch der Philosophie; Sonderausgabe*).

38* Название трактата Фомы Кемпийского «*De Imitatione Christi*» («О подражании Христу») на немецкий язык было переведено как «*Nachfolge Christi*» («Следование Христу»).

Источники

- Althaus P.* Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1921. (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode; Bd. 5).
- Barth K.* Der Römerbrief. 2. Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922. München: Kaiser Verlag, 1923.
- Bonhöffer D.* Gesammelte Schriften. 6 Bände / hrsg. E. Bethge in Zusammenarbeit mit O. Duden. München: Kaiser Verlag, 1958–1974.
- Bonhöffer D.* Nachlaß. Ein Verzeichnis; Archiv — Sammlung — Bibliothek / erstellt von D. Meyer in Zusammenarbeit mit E. Bethge. München: Kaiser Verlag, 1987.
- Bonhöffer D.* Werke. 16 Bände und Registerband / hrsg. 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.
- Brunner E.* Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1932.
- Bultmann R.* Jesus. Tübingen: Mohr Siebeck, 1926.
- Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage II: Das Jahr 1934 / hrsg. K. D. Schmidt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1935.
- Holl K.* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther. Tübingen: Mohr Siebeck, 1923.
- Holl K.* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten. Tübingen: Mohr Siebeck, 1928.
- Kierkegaard S.* Der Einzelne und die Kirche. Über Luther und den Protestantismus / Übersetzung und Vorwort von W. Kütemeyer. Berlin: K. Wolff, 1934.
- Kohlbrügge H. F.* Quellwasser. Tägliche Andachten aus den Predigten von Pastor Dr. H. F. Kohlbrügge / hrsg. L. Th. Stiasny. Duisburg-Meiderich: Selbstverlag, 1931.
- Lasserre J.* Der Krieg und das Evangelium. München: Kaiser Verlag, 1956.
- Lasserre J.* Les chrétiens et la violence. Paris: Editions de la réconciliation, 1965.
- Nun freut euch lieben Christen gmein. Luthers Wort in täglichen Andachten zusammengestellt / hrsg. K. Witte. Berlin: Wichern, 1934.
- Przuwara E.* Religionsphilosophie katholischer Theologie. München; Berlin: Kaiser Verlag, 1927. (Handbuch der Philosophie; Sonderausgabe).
- Tholuck A.* Die Bergpredigt. Vierte größtenteils umgearbeitete Auflage. Gotha: F. A. Perthes Verlag, 1856.
- Weber M.* Politik als Beruf. Berlin: Duncker & Humblot, ⁸1987.
- Барменская декларация // Реформатский взгляд. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.reformed.org.ua/2/36/> (дата обращения 2.11.2021).
- Барт К. Послание к Римлянам / пер. с нем. М.: ББИ, 2005. (Современное богословие).
- Бонхёффер Д.* Хождение вслед / пер. с нем. Г. М. Дашевского. М.: РГГУ, 2002.
- Бонхёффер Д.* Проповеди, толкования, размышления. Т. 1. 1925–1935 / пер. с нем. М.: ББИ, 2014. (Современное богословие).
- Бонхёффер Д.* Следуя Христу / пер. с нем. А. Копейкина. М.: Бук Чембэр Интернэшнл, 1992.

Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / изд. Э. Бетге, пер. с нем. А. Б. Григорьева. М.: Среда, 2020.

Обращение Исповедующего синода Немецкой Евангелической Церкви // Реформатский взгляд. [Электронный ресурс]. URL: <https://reformed.org.ua/2/999> (дата обращения 2.11.2021).

Литература

Бровко Л. Н. Исповедующая церковь // ПЭ. 2016. Т. 27. С. 615–624.

Бровко Л. Н. Протестантизм и национал-социализм // Берегиня. 777. Сова: общество, политика, экономика. 2014. № 4 (23). С. 208–220.

Bethge E. Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. Gütersloh: Kaiser, 2005.

Müller H. Von der Kirche zur Welt: ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffer's theologischer Entwicklung. Leipzig: Koehler & Amelang, 1966.

Vogel H. T. Exkurs «Spuren Kierkegaards» in Bonhöffers «Nachfolge» // Vogel H. T. Christus als Vorbild und Versöhner. Eine kritische Studie zum Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium im Werke Sören Kierkegaards. Doktorarbeit. (Humboldt-Universität). Berlin, 1968. S. 297–303.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

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

ЧАСТЬ 2*

* Продолжение. Первая часть опубликована: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 66–91. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция». Благодарю Т. А. Щукина за русский перевод используемых в статье фрагментов сирийского перевода сочинений Севира.

ОЛЕГ НИКОЛАЕВИЧ НОГОВИЦИН

кандидат философских наук

старший научный сотрудник Социологического института РАН

Федерального научно-исследовательского

социологического центра РАН

190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14

onogov@yandex.ru

Для цитирования: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2 // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 128–146. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.004

Аннотация

УДК 27-14

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

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

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

Part 2*

Oleg N. Nogovitsin

PhD in Philosophy

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

25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya Street, Saint Petersburg 190005, Russia

onogov@yandex.ru

For citation: Nogovitsin, Oleg N. "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (14), 2022, pp. 128–146 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.004

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

Keywords: Johannes of Caesarea, Severus of Antioch, christology, triadology, nature, essence, hypostasis, person.

* Continuation. The first part was published: *Nogovitsin O. N.* The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1 // *Bible and Christian Antiquity*. 2021. № 4 (12). P. 66–91 (in Russian). Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 «Leontium of Byzantium and Patristics».

а) Четверица в Троице

Итак, если придать парам богословских терминов «сущность» / «природа» и «ипостась» / «лицо», означающих, прежде частных словоупотребления, противоположность общего (сущность = природа) и единичного (ипостась = лицо), значение только частного (частной природы = сущности = ипостаси = лица), то достаточно перенести последнее значение в триадологию и окажется, что плоть будет внесена в Троицу как нечто четвёртое вместе с новой природой Христа. Это и есть обвинение, которое предъявлялось Несторию, но в формулировке более отчётливой, чем в случае претензий халкидонитов к монофизитам, поскольку у несториан имелись две ипостаси Христа, а не одна природа = ипостась, и поэтому дополнение Троицы ещё одной ипостасью буквально следовало из подобной трактовки Воплощения и Воскресения¹. Само по себе утверждение о смутно мыслимой в Троице четверице, как мы уже отмечали, есть непосредственный вывод из понимания ипостасей в качестве не более чем проявлений общих свойств божественной сущности, проявлений, на которые она делится и которые являются её частями. Высший для Севира авторитет и его заочный наставник в занятиях богословием, Кирилл Александрийский, выступал как раз против таких представлений о Божестве, которые можно было усмотреть в сочинениях Нестория²,

- 1 Данный аргумент, как минимум, дважды возникает в материалах, сопутствующих Эфесскому Собору 431 г., в гомилии о Богородице Прокла Константинопольского, в то время епископа Кизического (*Proclus Cyzicenus. Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam* 8 // ACO. T. I. Vol. 1. Pars 1. № 19. P. 106:22–25. [= PG. 65. Col. 689A:5–11]), а также в рождественской гомилии Павла Эмесского (ACO I, 1, 4 (№ 124). P. 10:27–29), включённых Кириллом Александрийским в материалы деяний Собора. Их не мог не знать Севир. Сам аргумент восходит к еретическим мнениям, вероятно, антиохийского происхождения, проявившим себя сразу после Никейского Собора, которые опровергает Афанасий Великий в «Письме к Эпиктету» (ок. 371–372).
- 2 Пример такого понимания даёт цитата из Нестория, одна из многих, представленных на Эфесском Соборе как доказательство его еретических мнений: «Каким образом может быть рабом Тот, который действует вместе с Сыном и Отцом? Если кто исследует действия Духа, то найдёт, что они нисколько не ниже действий Отца и Сына [как думают ариане и другие еретики]. Это не означает того, что одно Божество разделяется на части (μερίζομένης), но божественное Писание, чтобы доказать равенство Троицы, разделяет на части (μερίζομένης) иногда по ипостасям то, что принадлежит одной силе (τῆς μιᾶς ἰσχύος). Подобное усматриваю я и из дел, начавшихся во времени. Слово стало плотью, и обитало с нами (Ин. 1, 14). Отец посадил с собою воспринятое человечество (Еф. 1, 20; 2, 6), ибо сказано: Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня (Пс. 109, 1). Снисшедший Дух увеличил славу восприявшего, ибо говорит: Когда же придет Дух истины, Он прославит Меня (Ин. 16, 13–14)» (ACO I, 1, 2 (№ 60). P. 49:18–26).

и в ходе антинесторианской полемики решительно отверг язык деления Христа и Бога на части³. И, конечно, для Севира, избегавшего этого типа дискурса, было более чем неприятно встретиться с подобными обвинениями Иоанна Кесарийского, который при этом ещё и позволял себе без объяснений пользоваться языком частного в положительном смысле, ведь для него обозначенные в качестве частных ипостаси одной сущности имели также и сугубо логический смысл единичного сущего. Так, в разбираемом нами фрагменте из «Апологии Халкидонского Собора» Иоанн прямо утверждал, что «частные отделяются друг от друга не сущностью, а сопровождающими особенностями (Χωρίζονται... ἀλλήλων οἱ κατὰ μέρος οὐ τῇ οὐσίᾳ, τοῖς δὲ παρεπομένοις ἰδιώμασι)»⁴.

В связи со сказанным совсем не безобидным выглядит и появляющееся чуть выше упоминание Иоанном Кесарийским Аполлинария, построившего своё богословие на основе понимания Христа как целого, составленного из частей. Дело в том, что это упоминание касается контекста, в котором Иоанн проясняет исповедание Христа как совершенного Бога и совершенного человека, то есть догмат, наиважнейший как для халкидонитов, так и для монофизитов, прописанный ещё в Согласительной формуле 433 г. Кажется, в этом пассаже Иоанн просто утверждает правое положение, воспроизводя нарратив, стандартный для высказываний о совершенстве природ во Христе после ниспровержения аполлинаристской ереси: Христос «воспринял не часть (μέρος) её, как говорит Аполлинарий, плоть без разумной души, но всю сущность, то есть плоть, одушевлённую разумной и мыслящей душой»⁵. Но ясно и то, что это указание функционально для нарратива, который строит Иоанн: оно симметрично выдвинутому им против монофизитов обвинению в разделении божественной сущности на части, которое предполагает отождествление сущности Божества и Его ипостасей. Он как бы предупреждает оппонентов: они разделяют и рассекают на части сущность божества, но подобный образ мысли ведёт и к разделению сущности человека, как это сделал Аполлинарий, который полагал, что тварное совершенство человеческой сущности несовместимо

3 Так, именно это положение составляет ведущую мысль 4 и 6 пунктов «Послания Кирилла к Несторию об отлучении», разъясняющих обвинение и представленных в основной части текста до списка анафематизмов (ACO I, 1, 1 (№ 6). P. 35:26–36:4, 37:4–6).

4 *Iohannus Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis* III, 1, 67–68 // CCSG. 1. P. 51. Понятный язык части и целого являлся важнейшим элементом философского инструментария современной Севиру и Иоанну школьной философии, основанной на комментариях к текстам Аристотеля и Платона.

5 Ibid. III, 1, 63–65 // Op. cit. P. 51.

с божественным совершенством Слова и не может составить с Ним неслитного и нераздельного целого.

Суть намёка Иоанна Кесарийского в том, что Аполлинарий, попутно привнося в язык богословия понятийную пару части и целого (чем надолго дискредитировал такой язык выражения богословских проблем), лишает плоть во Христе разумной души (или, по другим сведениям, только ума), чтобы вместо соединения и сложения (ἐνὼσεως καὶ συνθέσεως) божества и человечества избежать 1) внесения в Бога греховной человеческой воли и деятельности (т. е., в аполлинаристском понимании, той самостоятельности, которая отличает совершенство человеческой сущности), 2) замещения одной ипостаси Христа двумя ипостасями и лицами и тем самым 3) превращения Троицы в четверицу путём дополнения её за счёт человека, или тварного лица. Иными словами, Аполлинарий лишает человека во Христе полноты его совершенства, чтобы избежать привнесения в Троицу человеческого совершенства (а по сути, недостатка, ведущего человека ко греху) в качестве четвёртой ипостаси. Именно такой ряд следствий из еретического превращения Воплощения в жилище или местообитание (ἐνοίκησιν) Слова (за исключением только подразумеваемого аполлинаристского указания на тождество человеческого совершенства и греховности) выстраивается в одном пассаже из «Трактата (или речи) о вере» Афанасия Великого⁶, а в действительности подложного аполлинаристского сочинения, которое, как видно из изложения Севиром своей критики позиции Иоанна Кесарийского в трактате «Против нечестивого Грамматика», использовали и он, и сам Иоанн Кесарийский в качестве подлинного, опираясь в ходе дискуссии на этот пассаж.

Севир приводит данный фрагмент из сочинения Аполлинария, приписанного Афанасию Великому, в 17 главе II книги «Против нечестивого Грамматика», буквально предваряя им цитату первой части фрагмента Иоанна Кесарийского, который мы обсуждаем, а также даёт свой пространственный ответ на обвинения Иоанна. В самом начале главы он цитирует высказывания Иоанна, где тот указывает, что понятие природы для божества и человечества во Христе тождественно

6 Quod unus sit Christus 3 // Texte und Untersuchungen. 1. P. 296:4–15. [= PG. 28. Col. 124C–D]. Трактатом о вере это сочинение названо Севиром во втором письме Сергию Грамматику, где он также приводит этот фрагмент в более полном виде: Severus Antiochenus. Epistula II ad Sergium Grammaticum // Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. Norwich, 1988. P. 175 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syrc.] 64–65. P. 109 (сир. текст).

понятию сущности в общем смысле и что в Кирилловой формуле: «одна природа Бога Слова воплощенная» — *одна природа Бога Слова* означает, что «один из Троицы»⁷ мыслится как «ипостасное лицо Слова»⁸, единосущное Отцу, то есть обладающее той же сущностью, а *воплощённая плоть, наделённая душой и умом*, означает, что в одном лице Троицы, а именно в Боге Слове (и соответственно этому, в одной ипостаси Христа), есть то же самое, что проявляется во всех людях, то есть их сущность, и это двойное единосущие Слова есть условие нашего спасения⁹. Конечно, то, что в ипостасном лице воплотившегося Слова имеются все свойства божества и человечества, никак не означает, что в нём собрались все лица Троицы и все люди, но Севир, называя Иоанна софистом, делает именно такой вывод: Иоанн понимает природы во Христе как общие сущности¹⁰, однако отцы свидетельствуют об обратном, ведь все они, по словам Севира, говорят о том, что именно ипостась Слова ипостасно соединилась с одной плотью, рождённой Марией¹¹. Как раз в подтверждение этой мысли Севир и приводит цитату из подложного трактата, приписываемого Афанасию Великому, попутно заметив, что её включил в свою книгу и Иоанн, вовсе не поняв смысла слов Афанасия, а иначе он этого не сделал бы (ведь, по мнению Севира, Афанасий таким образом отрицает не только две ипостаси во Христе, но и две природы). Иными словами, как минимум в косвенной форме Иоанн Кесарийский в своей «Апологии» сформулировал также и аргумент о четверице в Троице, направив его против Севира и партии севириан¹².

7 *ܬܝܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܝܗܘܐ ܕܡܝܬܐ ܕܝܗܘܐ* (Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // CSCO. 111–112; [syrc.] 58–59. P. 145:23 (сир. текст)); *unum ilium de Trinitate* (Ibid. P. 113:22 (лат. пер.)).

8 *ܬܝܢܐ ܕܡܝܬܐ ܕܝܗܘܐ ܕܡܝܬܐ ܕܝܗܘܐ* (Ibid. P. 145:24–25 (сир. текст)); *hypostatica persona Verbi* (Ibid. P. 113:23 (лат. пер.)).

9 Ibid. P. 145–146 (сир. текст), 113 (лат. пер.). См. рус. пер. этого фрагмента Иоанна Кесарийского, процитированного Севиром и комментарий к нему, а также исследование происхождения и значения формулы: «*unus de Trinitate passus est carne*» — в издании: Кожухов С., диак. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин *ἐνυπόστατον* и формула *unus de Trinitate passus est carne* // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95.

10 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // CSCO. 111–112; [syrc.] 58–59. P. 144–145, 147 (сир. текст), 112, 114–115 (лат. пер.).

11 Ibid. P. 147–148 (сир. текст), 115 (лат. пер.).

12 Ibid. P. 148 (сир. текст), 115–116 (лат. пер.). В других местах своего трактата Севир также сохранил фрагменты полемики Иоанна, связанные с применением аргумента о четверице в Троице. В одном месте Иоанн сетует на обвинения, обращённые монофизитами к отцам Халкидонского Собора, высказывания которых они трактуют как несторианское

Для Севира было очевидно, что формула: «две природы в одной ипостаси» — только скрывает подлинное несторианство халкидонитов и неизбежное привнесение человеческой природы, точнее — второго Сына, то есть человеческого лица, в Троицу под видом одной ипостаси Христа. Но, с другой стороны, как мы видим, такое же обвинение в адрес самого Севира имелось и у Иоанна Кесарийского. Анализируя завершающую часть рассматриваемого нами фрагмента Иоанна Кесарийского, мы уже показали, как заключённый в адресованном им Севиру вопросе вывод о том, что двойное единосущие Христа при одной его природе ведёт к воплощению Отца (и Духа), может быть проинтерпретирован в качестве небуквального варианта аргумента о дополнении Троицы плотью в качестве четвертой ипостаси. Для этого достаточно рассмотреть Троицу как целое, складываемое из ипостасей в качестве частей этого целого, а затем, воспользовавшись отождествлением монофизитами природы и ипостаси Христа, представить его в качестве такой же смеси из божественной и человеческой частей, каковая вместе с возвращением Христа к Отцу привносит человеческую плоть в Троицу как часть её дополняющую. В этом привнесении можно было увидеть и явное несторианское дополнение Троицы четвертой ипостасью, и возможность распределить плоть по всем ипостасям Троицы. Вероятнее всего, как раз в подобном полемическом контексте Иоанн Кесарийский и использовал аргумент о четверице в Троице.

Несомненно, трудно понять, как все люди могут стать четвёртой ипостасью Троицы, однако и из воплощения Слова в рамках аргумента Иоанна Кесарийского буквально следует только воплощение и других лиц Троицы, но не непосредственное превращение её в четверицу. И тем не менее метафорическая параллель как между совокупной плотью всех людей и плотью Христа в аргументе Севира, так и между плотью в Троице в качестве четвертой ипостаси и воплощением Отца (и Духа) у Иоанна Кесарийского всё же очевидна. В порядке полемики в обоих случаях предъявления аргумента о четверице в Троице было вполне достаточно для дискредитации позиции оппонентов, чего не скажешь

ведение четверицы в Троицу (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio III, 29 // CSCO. 101–102; [syrg.] 50–51. P. 92 (сир. текст), 66 (лат. пер.)*), в другом — Севир, критикуя неверные толкования сочинений Афанасия Великого (как полагает издатель фрагментов Иоанна Кесарийского М. Ришар, вторую половину «Апологии» составлял комментированный флорилегий), смутно указывает, что у Иоанна трактовки фрагментов Афанасия разделяют Христа на двух сынов и ведут к четверице в Троице, и эти мнения приписываются таким образом Афанасию (*Ibid. III, 33 // CSCO. 101–102; [syrg.] 50–51. P. 159 (сир. текст), 115–116 (лат. пер.)*).

о требовании его прояснения применительно к каждой из этих позиций. По-видимому, именно этим объясняется, что Севир его использует исходя из авторитетной цитаты и, скорее, только в виде указания на скрытое несторианство халкидонитов. Вероятно, таким же образом этот аргумент использовал и Иоанн Кесарийский.

В контексте тех возможностей, которые содержал в себе материальный способ рассмотрения того, как Христос возвращается в троичный порядок после Воскресения, негативное понимание Троицы в качестве состава из частей, которые можно ограничивать и дополнять различными определениями, неизбежно зависело по содержанию этих определений от понимания и самого Христа в качестве такого состава: всё, что можно прибавить к Слову во Христе, как раз и было тем, что возможно при желании перенести в Троицу. В итоге в дальнейшем, как минимум на уровне полемики, этот ход мысли породил ещё один тип обоюдной и для монофизитов, и для халкидонитов аргументации, связанной с проблемой разделения Христа на части: на Слово, душу и тело, коль скоро человек состоит из природы души и природы тела (аргумент монофизитов)¹³, или на ещё большее число делений, поскольку в человеке имеется огромное число свойств (аргумент халкидонитов)¹⁴. Собственно, в этом, в конце концов, и состояла суть аргументации Иоанна: произвольно деля на части Троицу и Христа, монофизиты в действительности замещают понятие «ипостаси» квазипонятием «части сущности» или «части природы»¹⁵, точнее множества таких частей,

13 Развёрнутая формулировка у Иоанна Филопона: *Ioannes Philoponus*. *Arbiter* 8, 30–31. Англ. пер.: *Lang U.-M.* John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter». Leuven, 2001. P. 197–199. Сир. текст: *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut, 1930. P. 28–29. Формулировка у Леонтия Византийского: *Leontius Byzantius*. *Contra Nestorianos et Eutychianos* 6 // *Leontius of Byzantium*. *Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford, 2017. P. 156:16–20.

14 Со стороны халкидонитов наиболее философски внятную попытку помыслить основания для нормативного ограничения такого деления предпринимает Леонтий Византийский в 6 главе «Против несториан и еutihian»: *Leontius Byzantius*. *Contra Nestorianos et Eutychianos* 6 // *Op. cit.* P. 156:21–162:21. См. также: *Ноговицин О. Н.* «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неплатоническая философия» (II) // *Платоновские исследования*. 2020. Вып. 13. № 2. С. 200–207.

15 Этот как бы понятийный смысл такого выражения позже прямо высказывает Леонтий Византийский, критикуя севириан в 1 главе «Против несториан и еutihian»: «Что скажете об этой плоти [в формуле: одна природа Бога Слова воплощенная]? Обладает ли она природой, или сущностью, или только частью природы? (Ἐχει φύσιν, ἢ οὐσίαν, ἢ μέρος γε φύσεως;) (Какой частью, вам следовало бы определиться: половиной, третью или иной какой

сложенных в одну ипостась = природу, и тогда в Троицу и во все ипостаси можно внести сколько угодно дополнений. Эти следствия, конечно, были понятны участникам обсуждаемой нами дискуссии.

Семир явно относился к рациональной части своей аргументации скорее как к риторическому средству, и такая манера ведения полемики была для него совершенно обыкновенной. Так, тот же самый пассаж из подложного Афанасия, наряду с фрагментами из «Письма к Эпиктету» — подлинного сочинения Афанасия, где также развивается аргументация против умножающих Троицу до четверицы, Семир цитирует¹⁶ во втором письме к Сергию Грамматику, написанном, возможно, ещё до трактата «Против нечестивого Грамматика», но вполне вероятно и параллельно работе над ним¹⁷. Ирония ситуации в том, что Семиру приходится увещевать Сергия и доказывать ему, прибегая к авторитету Афанасия, что признание несмешанности свойств божества и человечества во Христе, вовсе не ведёт к исповеданию двух ипостасей, или лиц, в Нём и к превращению Троицы в четверицу, включающую, помимо Отца, Сына и Духа, лишнее лицо, и для контраста ещё и цитировать Нестория. Однако именно это беспокоит правоверного монофизита Сергия, который, по мнению Семира, старается избежать такого исхода, предлагая исповедание одной сущности и одного свойства (или качества) Христа, в Котором Слово и плоть, соединившись, претерпели смешение до совершенно новой богочеловеческой сущности и природы, тело которой изначально было лишено тления природы смертной¹⁸. Семир, не признававший ни смешения свойств человеческой и божественной природ Христа, ни нетленности Его плоти до Воскресения, даже прямо говорит о том, что Сергий, если следовать его собственным словам, потому придерживается

ещё вы желаете её наделить?)» (*Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos* 6 // *Op. cit.* P. 130:22–24).

- 16 *Severus Antiochenus. Epistula II ad Sergium Grammaticum* // *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 175 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syр.] 64–65. P. 109 (сир. текст).
- 17 Датируется временем примерно между 515 и 519 гг., по поддающимся датировке сведениям, содержащимся в первом и третьем письмах (*Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 6–7).
- 18 См. первое письмо Сергия, с которого началась полемика: *Sergius Grammaticus. Epistula I ad Severum* // *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 143–144 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syр.] 64–65. P. 71–72 (сир. текст). Мнение о нетленности плоти Христа разделяли также и аполлинариане. Об отношении концепций Сергия к доктринам Аполлинария и Евтихия см.: *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 64–71.

именно такого учения, что опасается внесения лишнего лица в Троицу¹⁹. В первых двух письмах Севиру Сергей не упоминает об этом аргументе, но, видимо, даёт повод так думать, утверждая, что знает человека, который говорит о таком следствии из исповедания несмешанности природ Христа, как то, что Сын также должен пониматься как нечто одно, наряду с его человечеством, а это, как замечает Сергей, и есть мнение Нестора²⁰. Тем не менее значимо то, что именно аргумент о четверице Сефир подчёркивает как необходимое и крайнее в своей пугающей очевидности следствие исповедания несторианской доктрины.

По существу, аргумент о четверице лиц в Троице, с точки зрения полностью реализованного понятия об одной природе = ипостаси Христа, мог быть легко обращён против любой христологической концепции, сохраняющей хоть какую-то меру двойственности в понимании Христа. И концепция одной природы и двух свойств Христа, выдвинутая Севиrom, не была среди них исключением. Сефир не мог не осознавать тенденцию монофизитского богословия к аполлинаристским представлениям, хотя соответствующая полемика была вызвана во многом именно его собственным учением, которое таким образом инициировало обсуждение вопроса о способе соединения природ Христа. И с этой тенденцией он вынужден был бороться при помощи текстов самого Аполлинария, даже не зная об этом. Сефир не мог не видеть

- 19 *Severus Antiochenus. Epistula II ad Sergium Grammaticum* // *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. P. 184–185 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syr.] 64–65. P. 124 (сир. текст). Протицируем этот фрагмент из второго письма Севира Сергию Грамматику с подстановкой ключевых слов греческого оригинала, сохранившегося у Леонтия Иерусалимского в его «Против монофизитов»: «Я был весьма поражен тем, как ты называешь Воплощение сложением (σύνθεσιν), хотя есть место, где опять же говоришь: “Одна сущность, или качество, появилось раз и навсегда (μίας γεγεννημένης καθάπαξ οὐσίας ἢ ποιότητος)”. Но ведь тогда соединение (ἡ ἔνωσις) началось из слияния (ἐκ συγχύσεως), а сложение пришло к концу, и оно изменилось в одну сущность так, чтобы, как ты говоришь, Святая Троица могла бы остаться Троицей, чтобы не оказалось в Неё воспринято ещё одно лицо (περιττὸν πρόσωπον)» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas* // *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford, 2006. P. 100; рус. пер. с изм. Д. А. Черноглазова: *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Polemические сочинения* / пер. Д. А. Черноглазова, Г. И. Беневица. Краснодар, 2011. С. 114). Отметим, что Сефир указывает Сергию на то, что у него Христос возникает ἐκ συγχύσεως, из первоначального полного и недифференцированного слияния природ божества и человечества.
- 20 *Sergius Grammaticus. Epistula II ad Severum* // *Torrance I. R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. P. 167 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syr.] 64–65. P. 100 (сир. текст).

уязвимости собственной позиции перед аргументами того же Сергия, но, очевидно, полагал, что тот многослойный пласт драгоценных святоотеческих выражений и толкований, накопленных в сокровищнице Писаний, достаточен, чтобы выразить в меру возможного суть Троицы и Воплощения, а его терминологические формализации дают отчётливые критерии правильного понимания всей совокупности этих текстов, несмотря на множество, содержащихся в Писаниях двусмысленных формул, и даже на подлоги еретиков.

Оба — и Иоанн Кесарийский, и Севир — были прекрасно осведомлены о проблемах с атрибуцией многих текстов, попавших в отеческую традицию, в том числе включающих аргумент о четверице в Троице. Об этом опять же сообщает сам Севир в 9 главе II книги «Против нечестивого Грамматика», где он приводит этот аргумент против Иоанна и халкидонитов в формулировке, направленной против двух природ во Христе уже более однозначно, чем у подложного Афанасия. Эту формулировку он находит в опять же подложном, обозначенном именем Григория Чудотворца, трактате Аполлинария «Подробное изложение веры», где в 31 главе Аполлинарий прямо пишет, что истинный Бог не есть «ни два лица, ни две природы». Такого выражения халкидониты не могли принять, и вопроса о сомнительном происхождении этого трактата Иоанн коснулся в своей «Апологии», так что всю 9 главу Севир вынужден посвятить доказательству обратного²¹.

В итоге аргумент с умножением Троицы до четверицы, стал одним из основных в инструментарии как монофизитских, так и православных полемистов. На первых этапах полемики, последовавшей за спором Севира и Иоанна Кесарийского, как минимум отдельные полемисты-халкидониты прекрасно осознавали трудности своих оппонентов, описанные нами. Поскольку спор касался экзегезы конкретных текстов Севира и его источников, в том числе подложных сочинений, написанных Аполлинарием и его последователями, одни из которых считались несомненно таковыми, а другие вызывали сомнения, постольку этот аргумент рассматривался в рамках экзегезы этих текстов. У такого рода

21 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 9 / Op. cit. P. 99–102* (сир. текст), 78–80 (лат. пер.). Впервые Севир использует этот аргумент ещё против Нефалия в начале второй речи и цитирует уже упомянутое нами место из трактата, приписанного Афанасию (*Severus Antiochenus. Orationes ad Nephaliū. Oratio 2 / CSCO. 119–120; [syg.] 64–65. P. 16–17* (сир. текст), 12–13 (лат. пер.)). Текст Севира ничего не говорит о том, использовал ли этот аргумент Нефалий, но, судя по манере Севира ссылаться на оппонента, если собственная позиция видится ему достаточно сильной, то скорее не использовал.

авторов он служил косвенным указанием на противоречивость позиции севириан и сомнительность некоторых их авторитетных источников. В этом виде он появляется у Леонтия Иерусалимского в «Свидетельствах отцов» — одной из двух частей трактата «Против монофизитов» (вторая четверть VI в.²²)²³. Однако в основном аргумент о четверице в Троице применялся с обеих сторон в самом буквальном виде, как прямое указание на скрытое несторианство оппонентов и, вероятно, достаточно рано стал частью стандартного инструментария публичных полемик, предполагавших широкое представительство. Тип репрезентации аргументов, очевидно, зависел как от ситуации, так и просто от интеллектуального и образовательного уровня лиц, участвовавших в полемике. По крайней мере, достаточно полный свод халкидонитской аргументации второй половины VI в. — сочинение «О сектах»²⁴, неясное в отношении его авторства, свидетельствует о том, что этот аргумент использовался обеими сторонами полемики в качестве стандартной риторической схемы, призванной ситуационно завести оппонентов в тупик²⁵. Позже

- 22 Мы в целом согласны с датировкой М. Ришара (*Richard M. Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 35–88*) и издателя трактата П. Грэя (*Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Apologiae. P. 36–40*). Центральный сюжет «Свидетельств отцов» — это обсуждение вопроса о терминах и искушениях, связанных с подменой смысла слов отцов их буквой, именно в этом вопросе Леонтий Иерусалимский осторожно проводит разграничение между тенденцией севириан, с одной стороны, к отрицанию неверных, с их точки зрения, выражений и их выводу за пределы богословского языка и, с другой — подлинным исследованием смысла слов Писаний. Подобную богословско-политическую программу, нацеленную на достижение согласия между враждующими партиями при помощи прояснения богословского словаря на основе смысла терминов, а не их простой данности в качестве маркеров партийных позиций, поддерживает Иоанн Филопон в «Арбитре». По всей видимости, это была одна из тенденций развития монофизитской полемики в годы, предшествующие Константинопольскому Собору 553 г. Так, «Арбитр» Филопона представлял позицию севириан в дискуссиях, развернувшихся в преддверии Собора, заявленного императором Юстинианом I в качестве площадки для обсуждения вопроса о восстановлении единства Православной Церкви.
- 23 Помимо уже указанного нами места из переписки Севира и Сергия Грамматика, процитированного Леонтием Иерусалимским, и обсуждения им этого фрагмента (*Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Op. cit. P. 100, 102*), см. также: *Ibid. P. 132*.
- 24 Возможно, первая редакция была создана в середине VI в.; обзор мнений об авторстве и времени написания «О сектах» см. в предисловии Г. И. Беневича к публикации русского перевода трактата: *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Polemические сочинения. С. 194–200*.
- 25 *De Sectis // PG. 86A. Col. 1249D–1252A* (аргумент о четверице в Троице в варианте халкидонитов против монофизитов), *Col. 1256B* (сомнение в принадлежности «Подробного

он появляется у Евлогия Александрийского († 607/8) в «Сомнениях православного, или семи главах о двух природах» (*Dubitationes orthodoxi*), сохранённых, вероятно, в полном виде из 13 глав-апорий против монофизитов в уже упомянутых «Учениях отцов» (3 глава)²⁶. Наиболее логически ясную его формулировку в контексте разъяснения понятийных оснований целого ряда аргументов против монофизитов мы находим в 15 письме (между 634–640) Максима Исповедника²⁷. Напротив, в поздней сумме, или учебнике антимонофизитской полемики — «Путеводителе» Анастасия Синаита (первая редакция — между 631–641, вторая — между 686–689), который сам многократно вёл в Александрии публичные диспуты с монофизитами непосредственно перед её арабским завоеванием, этот аргумент предстаёт как часть стандартного набора возражений полемиста-монофизита²⁸.

б) Плоть Отца

Теперь вернёмся к вопросу Иоанна Кесарийского, завершающему обсуждаемый фрагмент. Он формулирует апорию: «И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицая две сущности [во Христе]?»²⁹ Иными словами, — снова повторим формулировку силлогизма, на котором этот вопрос основан, — *если Христос как Сын единосущен Отцу и единосущен нам, то есть плоти* (а это Севир принимает как догматическое утверждение), *то и Отец должен быть единосущен плоти, то есть воплотиться* (само собой это рассуждение касается и Святого Духа). Севир не может не видеть, что в отношении к Отцу (то есть в точке, где христологическое рассуждение неизбежно

изложения веры» Григорию Чудотворцу и попытка проинтерпретировать цитату из его 31 главы, подтверждающей, что исповедание двух природ во Христе ведёт к четверице в Троице, в более удобном для халкидонитского богословия смысле), Col. 1260A (вариант возможного неверного истолкования одного из высказываний Кирилла Александрийского, которое можно было бы обратить против самого Кирилла и халкидонитов в форме аргумента о четверице в Троице).

26 Doctrina Patrum 24, I // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster in Westf., 1907. S. 153:7–8.

27 Maximus Confessor. Epistula XV // PG. 91. Col. 569A–C.

28 Anastasius Sinaita. Hodegos VI, 2, 20–26 // CCSG. 8. P. 101; Ibid. X, 2, 2, 30–34 // Op. cit. P. 162; Ibid. X, 4, 5–12 // Op. cit. P. 192–193; Ibid. XXIV, 1–92 // Op. cit. P. 315–318.

29 Iohannus Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis III, 2, 77–79 // CCSG. 1. P. 51.

возвращается в область триадологии и где природа Христа снова обретает значение общего, тождественное сущности) границы, которые репрезентируют понимание события Воплощения и которые он установил посредством модификации богословского словаря, стираются и дело сводится к противоречию в самом логосе, которым он провозглашает истину об одной природе Христа. Аргумент Иоанна предполагает здоровое понимание того, что природы в ипостаси Христа даны через индивидуальность как Слова, так и плоти, поэтому уже в терминах и их связи, составляющих его формулировку, обнаруживается, что именно ипостасное соединение в одну природу логически ведёт к переносу плоти в бытие Троицы. На этот аргумент, оставаясь на позиции признания одной природы Христа, нельзя ответить прямо. В итоге, чтобы его обойти, от Севира требуется признать либо то, что у Христа иная, чем у Отца и людей, природа, либо то, что его терминологические построения неадекватны. Но он выбирает риторический подлог, продолжая вменять халкидонитам буквальное включение всей Троицы во всё человечество. Он вполне софистически переводит дискуссию в сферу вопроса о бездумном использовании терминов: раз уж Иоанн говорит об общих природах во Христе, то значит так и думает: вся Троица воплотилась.

Второй приведённый нами вариант итоговой апории Иоанна Кесарийского, придающий ей вид полноценного возражения в форме силлогизма, правда опять же в виде вопроса, он формулирует во 2 главе другого сочинения — «Семнадцать глав против монофизитов», сохранившегося опять же под именем Евлогия Александрийского в «Учениях отцов»:

2. Εἰ μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς καθ' ὑμᾶς, οὐ μία δὲ φύσις τοῦ πατρὸς καὶ τῆς σαρκὸς, πῶς μία καὶ ἡ αὐτὴ φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τοῦ πατρὸς; Πῶς δὲ ἀκτίστου θεότητος καὶ κτιστῆς σαρκὸς ἢ τῆς ἀχρόνου θεότητος καὶ τῆς ὑπὸ χρόνον τοῦ λόγου σαρκὸς μία ἔσται φύσις, μὴ τῆς θεότητος τραπεΐσης εἰς σαρκὸς φύσιν, μήτε τῆς σαρκὸς ἀλλοιωθείσης εἰς θεότητος φύσιν, ἀλλ' ἑκατέρας φύσεως σφρζομένης ἀτρέπτως καὶ ἀδιαίρετως ἐν τῷ Ἐμμανουήλ;³⁰

2. Если одна природа у Бога Слова и плоти, по вашему мнению, а природа Отца и плоти не одна, то каким образом одной и той же будет природа Бога Слова и Отца? Каким образом будет одна природа у нетварного Божества и тварной плоти, или вневременного Божества и плоти Слова, подчиняющейся времени, если ни Божество не превращается в природу плоти,

ни плоть не изменяется в природу Божества, но каждая из двух природ сохраняется неизменно и нераздельно в Еммануиле?³¹

Преобразованная в форму условного силлогизма в соответствии с первой фигурой аподиктического силлогизма, уже приведённая нами формулировка возражения Иоанна в первом предложении этой главки, в варианте, построенном на основе понятия «единосущие», в данном случае имеет следующий вид: «Если одна природа у Бога Слова и плоти, и одна природа у Бога Слова и Отца, то одна природа также будет у Отца и плоти». В этом случае формулировка аргумента строится на основе различного понимания халкидонитами и монофизитами Кирилловой формулы «природного соединения».

В дальнейшей полемике монофизитов и халкидонитов обе формулировки этого аргумента станут основными, он будет представлен в самых разнообразных вариациях, соответствующих основным понятийным топосам учения Севира и его позднейшим понятийным модификациям, став ключевым для халкидонитов. В формально сложном и развёрнутом виде, этот аргумент, дополненный серией вытекающих из него аргументов-апорий, появляется уже в трактате Леонтия Византийского «Тридцать глав против Севира» (*Capita Triginta contra Severum*), который состоит из ряда таких апорий-возражений против христологических концептов севириан. Это прежде всего главы 19–21³². В форме, наиболее близкой к варианту Иоанна Кесарийского из «Семнадцати силлогизмов», этот аргумент также представлен у Леонтия Византийского как часть сложного аргумента в 5 главе «Против несториан и еutihian»³³. В различных вариациях он содержится во всех главных антимонафизитских сочинениях халкидонитов последующего времени: открывает в качестве первой апории раздел апорий трактата «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского³⁴; занимает своё место у Евлогия Александрийского в «*Dubitationes orthodoxi*» (главы 5 и 6 и варианты связанных с ним апорий в некоторых других главах)³⁵; у Максима Исповедника он представлен со множеством пояснений прежде всего опять же в 15 письме³⁶ и, конечно, появляется в «Путеводителе» Ана-

31 Рус. пер. Т. А. Щукина с изм.

32 *Leontius Byzantius. Capita Triginta contra Severum* 19–21 // *Leontius of Byzantium. Complete Works*. P. 322:19–324:17. Сам аргумент содержится в 19 главе: *Ibid.* 19 // *Op. cit.* P. 322:23–25.

33 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos* 5 // *Op. cit.* P. 154:9–156:15.

34 *Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas* // *Op. cit.* P. 162.

35 *Doctrina Patrum* 24, I // *Op. cit.* S. 153:23–154:2.

36 *Maximus Confessor. Epistula XV* // *Op. cit.* Col. 569A–C.

стасия Синаита³⁷. Этот список можно завершить итоговым изложением православной догматики в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина. Дамаскин помещает этот аргумент в начало своего пояснения формулы: «две природы в одной сложной ипостаси», которое он разворачивает на фоне критики формулы: «одна сложная природа» — в главе, знаменательно содержащей подзаголовок «Против монофизитов»³⁸.

2.2.2.5. Σχέσις и Троица

Наконец, укажем на ещё один момент в ответе Иоанна Кесарийского на аргумент Севира, который не имеет прямого отношения к аргументации против позиции Севира, но оказался важным для полемики. В ходе объяснения того, что он не замещает частное общим в понятии природы божества, Иоанн обмолвился, что «эти имена [т. е. имена Отец, Сын и Святой Дух] обозначают отношение друг к другу (ταῦτα γὰρ ὀνόματα σηματικὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους σχέσεως ὑπάρχει)»³⁹. Мы уже обсудили контекст, в котором он вводит концепт отношения. Вероятнее всего, сам подбор понятия был связан с научной выучкой Иоанна, хотя для философского словаря и было более характерно πρὸς τι или τὰ πρὸς τι (соотнесённые). Тем не менее употребление им слова σχέσις применительно к Троице — характерного признака присутствия словаря несториан в богословских текстах, по мнению столь важной для Севира отеческой традиции, — несомненно, не могло быть им не замечено⁴⁰. Иоанн не употребляет этого слова в отношении Слова и плоти во Христе, но оно, как минимум, симметрично порядку

37 Anastasius Sinaita. Hodegos VIII, 1, 52–57 // Op. cit. P. 116; Ibid. XIII, 1, 40–46 // Op. cit. P. 212; Ibid. XX, 69–85 // Op. cit. P. 282–283.

38 «Но если Христос, будучи одной сложной природой, единосущен Отцу, то и Отец в таком случае был бы сложен и единосущен плоти, что абсурдно и полно всяческого богохульства» (Johannes Damascenus. De fide orthodoxa 47 (III, 3), 25–28 // PTS. 12. S. 112). Иоанн Дамаскин использует вариант с единосущием, усиленный критикой ещё одного монофизитского концепта «сложной природы» Христа.

39 Iohannus Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis III, 1, 58–59 // CCSG. 1. P. 51.

40 Как пример крайне осторожного отношения к употреблению этого слова, можно привести Леонтия Иерусалимского, который даже спустя несколько десятилетий после спора Севира и Иоанна Кесарийского в контексте обсуждения испорченных толкованиями еретиков слов Писаний там, где касается несторианского понимания нераздельного соединения природ во Христе, постоянно подчёркивает, что оно у них берётся не в смысле ипостаси, а в смысле отношения (κατὰ σχέσιν): Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Op. cit. P. 52–54, 108.

божественной сущности читается и в этом отношении. Хотя именно такое понятие о соединении в разные типы единства тварных вещей разделял и Севир⁴¹: с его точки зрения, было бы предосудительным применять это словечко к таинству Троицы, то есть богословия, не говоря уже о соединении природ Христа. Иоанн явно просто воспользовался им как нейтральным абстрактным именем, однако этот просчёт не прошёл мимо внимания Севира, и в нужный момент он использует его.

Окончание следует

Источники

- Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 1. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927.
- Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 2. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927.
- Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 4. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1928.
- Anastasius Sinaita. *Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8).
- De Sectis // PG. T. 86A. Col. 1193–1267.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II: *Expositio fidei* / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).
- Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster in Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).
- Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Texts).
- Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. (Texte und Untersuchungen; Bd. 1).
- Maximus Confessor. Epistula XV: De communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam religiosissimum diaconum Alexandrinum* // PG. T. 91. Col. 544C–576D.

41 См. параграф 3.1 в заключительной, третьей, части статьи.

- Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
- Proclus Cyzicenus*. Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam // Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 1. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927. S. 103–107. [= PG. T. 65. Col. 680C–692B].
- Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum*. Orationis tertiae pars posterior / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Typographeo M. Istas, 1933. (CSCO; vol. 101–102; [syr.] 50–51).
- Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum*. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Ex officina orientali, 1938. (CSCO; vol. 111–112; [syr.] 58–59).
- Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu*. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1949. (CSCO; vol. 119–120; [syr.] 64–65).
- Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения / пер. Д. А. Черноглазова, Г. И. Беневица. Краснодар: Текст, 2011.

Литература

- Кожухов С., диак. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин ἐνϋπόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95.
- Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского Contra Nestorianos et Eutychianos и школьная неплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 13. № 2. С. 174–208.
- Ноговицин О. Н. Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 66–91.
- Lang U.-M. John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter». Leuven: Peeters, 2001. (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; vol. 47).
- Richard M. Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 35–88.
- Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. Norwich: Canterbury Press, 1988.

ЭКЗЕГЕЗА В ИСТОРИИ

СИМВОЛИКА КОРАБЛЯ В СРЕДНЕВЕКОВОМ БОГОСЛОВИИ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ (II–IX вв.)

Мария Равильевна Ненарокова

доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник Института мировой литературы
им. А. М. Горького Российской академии наук
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
maria.nenarokova@yandex.ru

Для цитирования: *Ненарокова М. Р.* Символика корабля в средневековом богословии Западной Европы (II–IX вв.) // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 147–169. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.005

Аннотация

УДК 27-1

Статья посвящена образу корабля в сочинениях богословов Западной Европы в эпоху раннего средневековья. Корабль является одним из ключевых образов средневекового богословия и средневековой христианской культуры. Дается краткий обзор зарубежных и отечественных исследований в области истории, археологии, литературоведения, посвященных значению корабля в средневековой культуре. В статье затрагиваются следующие вопросы: Священное Писание и толкования латинских отцов на библейские книги как источник символических значений, которые придавались кораблю; корабль как символ сообщества единомышленников; корабль как образ Святого Креста; корабль как символ мира и человека; корабль как обозначение этапов духовного возрастания человека; символические значения частей корабля и корабельного инвентаря. Исследование показало, что корабль, чаще всего обозначавший Церковь Христову, мог символизировать и синагогу; реальный облик корабля, осмысленный средневековыми богословами, привел к возникновению символов Святого Креста, молитвы, милостыни, надежды; корабль может символизировать как человека вообще, так и Пресвятую Богородицу, а также христианские добродетели и этапы духовного роста христианина.

Ключевые слова: раннее средневековье, богословие, Западная Европа, корабль, Церковь, Святой Крест, мир, человек, добродетель.

Ship Symbolism in Medieval Theology of Western Europe (II–IX Centuries)

Maria R. Nenarokova

Doctor of Philology

Leading Researcher at the A. M. Gorky Institute of World Literature

at the Russian Academy of Sciences

25a Povarskaya Street, Moscow 121069, Russia

maria.nenarokova@yandex.ru

For citation: Nenarokova, Maria R. "Ship Symbolism in Medieval Theology of Western Europe (II–IX Centuries)". *Bible and Christian Antiquity*, 2021, no. 1 (13), pp. 147–169 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.005

Abstract. The article focuses on the image of the ship in the works of West European theologians in the early Middle Ages, being one of the key images of medieval theology and Christian culture. A brief overview of foreign and domestic research deals with the publications, devoted to the importance of the ship in medieval culture. The following issues are touched upon: the source of ship's symbolic meanings; ship as a symbol of a religious community, an image of the Holy Cross, of world and man, of the stages of a person's spiritual growth; symbolic meanings of parts of the ship and ship's inventory. The study showed that ship denoted the Church of Christ and the Synagogue; it could symbolize the Holy Cross, prayer, alms, hope, both a person in general and Virgin Mary, as well as Christian virtues and the stages of a Christian's spiritual growth.

Keywords: early Middle Ages, theology, Western Europe, ship, Church, Holy Cross, world, man, virtue.

Степень изученности темы

Корабль, являющийся одним из самых древних артефактов, сопровождает человека на протяжении всей истории мировой цивилизации. Первые суда появились около 10 тысяч лет назад: «Самому древнему “морскому” артефакту <...> — обломку весла, найденному у селения Стар-Карр (Англия), именно 10 тысяч лет»¹. Поскольку в течение многих столетий из всех видов путешествий преобладали водные, как по рекам, так и менее безопасные — морем, вполне уместно считать постройку и использование кораблей «одним из древнейших дел Homo Sapiens»², «стержнем»³ человеческого бытия. Интерес исследователей к кораблям неудивителен, но нужно отметить, что и в России, и за рубежом наибольшее количество исследований о кораблях проводят археологи и историки. С 1976 г. на регулярной основе созываются симпозиумы археологов, занимающихся древними кораблями («Международный симпозиум археологии лодок и кораблей»)⁴, по итогам которых публикуются сборники материалов⁵. Историков и археологов интересуют такие темы, как развитие кораблестроения (например: *Beltrame C. On the Origin of Ship Construction in Venice*⁶), изменения в строении кораблей (например: *Unger R. W. Changes in Ship Design and Construction: England in the European Mould*⁷), реконструкция кораблей по найденным во время раскопок деталям (например: *Kampbell S. M. Reconstructing the Pantano Longarini Ship*⁸), изображения средневековых кораблей (например: *Villain-Gandossi Ch. Le navire médiéval à travers*

1 Ляликов А. П. Краткая история корабля. СПб., 1997. С. 14.

2 Там же.

3 Там же.

4 International Symposium on Boat and Ship Archaeology (ISBSA) History. URL: <http://isbsaorghw.cluster023.hosting.ovh.net/previous-isbsa/>.

5 Например: *Ships and Maritime Landscapes: Proceedings of the Thirteenth International Symposium on Boat and Ship Archeology, Amsterdam 2012* / ed. J. Gawronsky, A. van Holk, J. Schokkenbroek. Eelde, 2017.

6 *Beltrame C. On the Origin of Ship Construction in Venice* // *The Age of Affirmation. Venice, the Adriatic and the Hinterland Between the 9th and 10th Centuries* / ed. S. Gasparri, S. Gelichi. Turnhout, 2018. (Seminari del Centro Interuniversitario per la Storia e l'Archeologia dell'Alto Medioevo; vol. 8). P. 129–146.

7 *Unger R. W. Changes in Ship Design and Construction: England in the European Mould* // *Roles of the Sea in Medieval England* / ed. R. Gorski. Woodbridge (Suffolk), 2012. P. 25–39.

8 *Kampbell S. M. Reconstructing the Pantano Longarini Ship* // *Maritime Studies in the Wake of the Byzantine Shipwreck at Yassiada, Turkey* / ed. D. N. Carlson, J. Leidwanger, S. M. Campbell; Foreword by G. F. Bass. College Station (Tex.), 2015. P. 91–101.

les miniatures⁹; *Munch Thye B.* Early Christian Ship Symbols¹⁰), символика кораблей в дохристианской Северной Европе (например: *Rabiega K., Kobylinski Z.* The Symbolic Role of Boats and Ships in Pagan and Christian Medieval Northern Europe¹¹). Среди трудов российских исследователей можно указать на книгу С. В. Цветкова и И. И. Черникова «Торговые пути, корабли кельтов и славян», посвящённую сходным темам¹².

Занимая столь важное место в жизни человека, корабль входит в круг жизненных явлений, событий, предметов, описывавшихся в средневековой литературе и на латыни, и на народных языках. Публикации современных зарубежных и отечественных учёных позволяют очертить круг проблем, которые затрагивались в связи с образом корабля в текстах средневековых авторов. Так, современные исследователи устанавливают античные или кельтские источники образов корабля в рыцарских романах, например: в статьях Себастьяна Собеки¹³ рассматриваются особенности образа корабля и его символика в германском — то есть в древнеисландском, англосаксонском немецком — эпосе¹⁴ в романах Артуровского цикла¹⁵.

- 9 *Villain-Gandossi Ch.* Le navire médiéval à travers les miniatures / Préf. de M. M. du Jourdin. Paris, 1985.
- 10 *Munch Thye B.* Early Christian Ship Symbols // The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th–7th May 1994 / ed. O. Crumlin-Pedersen, B. Munch Thye. Copenhagen, 1995. P. 186–196.
- 11 *Rabiega K., Kobylinski Z.* The Symbolic Role of Boats and Ships in Pagan and Christian Medieval Northern Europe // Sacred Space: Contributions to the Archaeology of Belief / ed. L. D. Nebelsick, J. Wawrzeniuk, K. Zeman-Wiśniewska. Warsaw, 2018. P. 197–229.
- 12 *Цветков С. В., Черников И. И.* Торговые пути, корабли кельтов и славян. СПб., 2008.
- 13 *Sobecki S. I.* A Source for the Magical Ship in the Partonopeu de Blois and Marie de France's Guigemar // Notes and Queries, n. s. 2001. Vol. 48.3. P. 220–222; *Sobecki S. I.* King Horn and Horace's «Ode to Virgil's Ship» (Odes 1.3) // Notes and Queries, n. s. 2007. Vol. 54.3. P. 231–233.
- 14 *Anderson E. R.* Scemearh and Like Compounds: A Theme in Old English Poetry Comitatus // A Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1972. Vol. 3. P. 3–10; *Marchand J. W.* The Ship Allegory in the Ezzolied and in Old Icelandic // Neophilologus: An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature. 1976. Vol. 60.2. P. 238–250; *Schodt J. P.* The Ship in Old Norse Mythology and Religion // The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th–7th May 1994 / ed. O. Crumlin-Pedersen, B. Munch Thye. Copenhagen, 1995. P. 20–24; *Lincoln B.* The Ship as Symbol. Mobility, Stability, and Mercantile Capitalism in Gautrek's Saga // The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th–7th May 1994 / ed. O. Crumlin-Pedersen, B. Munch Thye. P. 25–33; *Olsen K.* Animated Ships in Old English and Old Norse Poetry // Animals and the Symbolic in Mediaeval Art

В данной статье символика корабля рассматривается в свято-отеческих сочинениях раннего средневековья, поскольку именно в это время образ корабля стал подобен многозначному слову.

Корабль как общество единомышленников

Наиболее известным и распространённым символическим значением, которое на протяжении всей истории христианства придаётся кораблю, оказывается «Церковь». Уже у Тертуллиана (155/165–220/240) в его трактате «О целомудрии» находим упоминание о «корабле Церкви»¹⁶. Так же истолковывал слово *navicula*, «кораблик», и блж. Августин (354–430): «...кораблик этот предозначает Церковь»¹⁷.

В V в. появилось первое сочинение, полностью посвящённое объяснению символических образов, которые можно было найти в книгах Ветхого и Нового Завета, — «Правила духовного понимания» епископа Евхерия Лионского (ок. 380–449). Эта книга, ставшая своего рода справочником по христианской символике, узаконила основное значение корабля как Церкви¹⁸. К концу патристической эпохи на Западе к символическому значению корабля добавился новый акцент: корабль не просто стал означать Церковь, но Церковь, подчинявшуюся святому апостолу Петру и, следовательно, ориентировавшуюся на Рим. У св. Беды Досточтимого (672/673–735) находим: «Корабль Симона есть Первоначальная Церковь»¹⁹. Как известно, Карл Великий, проводя церковную реформу, также брал за образец римскую традицию и Рим, а сочинения св. Беды были широко известны во Франкии эпохи Каролингов, так что неудивительно, что Рабан Мавр (780–856), знаменитый просветитель и богослов VIII–IX вв., одна из ключевых фигур Каролингского Возрождения, повторяет эти мысли: не только «...корабль

and Literature / ed. L. A. J. R. Houwen. Groningen, 1997. P. 53–66; Niles J. D. Exeter Book Riddle 74 and the Play of the Text // Anglo-Saxon England. 1998. Vol. 27. P. 169–207.

- 15 Hares-Stryker C. The Elaine of Astolat and Lancelot Dialogues: A Confusion of Intent // Texas Studies in Literature and Language. 1997. Vol. 39.3. P. 110–132.

- 16 «Navis Ecclesiae» (Tertullianus. De Pudicitia 13 // PL. 2. Col. 1005).

- 17 «Navicula illa Ecclesiam praesignabat» (Augustinus Hipponensis. In Ioanni Evangelium Tractatus XXV, 6, 5 // PL. 35. Col. 1598).

- 18 «Navis, Ecclesia» (Eucherius Lugdunensis. Formularum Spiritualis Intelligentiae ad Uranium 8 // PL. 50. Col. 763C).

- 19 «Navis Simonis est Ecclesia primitiva» (Beda Venerabilis. In Lucae Evangelium Expositio V // PL. 92. Col. 382C).

<...> мистически <...> означает Церковь»²⁰, но и «...корабль есть Церковь <...> которая вручена Петру»²¹.

В Евангелиях от Матфея и от Луки встречаем эпизоды, где действие происходит на берегу Галилейского моря. В этих эпизодах упоминаются «лодки»²², которые в Вульгате обозначаются существительными *navis*, «корабль», или *navicula*, «кораблик». Святоотеческие толкования, сделанные к этим евангельским стихам, подкрепляют основное символическое значение, которое придаётся кораблю. О проповеди Христа с лодки говорится и в Евангелии от Матфея, и в Евангелии от Луки: *Выйдя же в день тот из дома, Иисус сел у моря. И собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сел; а весь народ стоял на берегу* (Мф. 13, 1–2; ср. Лк. 5, 3). Свт. Амвросий Медиоланский (ок. 340–397) пользуется развёрнутой метафорой, облекая толкование в форму риторического вопроса, обращённого к читателю или слушателю: «Почему избирается корабль, в котором сидит Христос, толпа приемлет поучение, если не потому, что он есть Церковь, которая благодаря парусу Креста Господня при посредстве дуновения Святого Духа благоприятно плавает в мире сем?»²³ Как видим, свт. Амвросий обращает наше внимание на корабль, с которого проповедовал Господь. То же пишет в толковании к этому стиху и свт. Иларию Пиктавийский (315–367), старший современник свт. Амвросия: «...корабль подаёт символ Церкви»²⁴. Позже, уже в эпоху Каролингов, эту цитату из трактата свт. Илария включил в своё толкование практически без изменений выдающийся богослов того времени Пасхазий Радберт (ок. 785–865)²⁵.

Интересно, что, понимая в указанных евангельских контекстах корабль как Церковь, богословы определяют и символические значения других элементов повествования. Так, *множество народа* (Мф. 13, 1), стоявшее на берегу, понимается двояко: если, согласно свт. Амвросию, собравшиеся

20 «Navis <...> mystice <...> Ecclesiam significat» (*Rabanus Maurus*. De Universo XX, 39 // PL. 111. Col. 554C–554D).

21 «Navis est Ecclesia <...> quae Petro commissa» (*Rabanus Maurus*. Allegoriae in Universam Sacram Scripturam “N” // PL. 112. Col. 1004C–1005A).

22 См.: Мф. 8, 23–24; Мф. 13, 1–2; Лк. 5, 1–10.

23 «Cur enim navis eligitur in qua Christus sedeatur, turba doceatur, nisi quia navis Ecclesia est, quae pleno Dominicae crucis velo sancti Spiritus flatu in hoc bene navigat mundo?» (*Ambrosius Mediolanensis*. De Virginitate Liber Unus XVIII, 118 // PL. 16. Col. 297A).

24 «Navis <...> Ecclesiae typum praefert» (*Hilarius Pictaviensis*. In Evangelium Matthaei Commentarius XIII, 1 // PL. 9. Col. 993C).

25 *S. Paschasii Radberti Abbatis Corbiensis Expositio in Evangelium Matthaei VII, 13 // PL. 120. Col. 483C–483D.*

научаются, слушая Господа, то у свт. Илария и цитировавшего его Пасхазия Радберта²⁶, люди, находящиеся на берегу, то есть не на корабле, оказываются «помещёнными вне Церкви»²⁷ и потому «лежат на манер песка, бесплодны и бесполезны, не могут понять Слово Жизни, помещенное и проповеданное внутри Церкви»²⁸. В другом месте своего «Толкования на Евангелие от Матфея» свт. Иларий уточняет, что «часть верных — те, которые всходят на корабль, и толпа неверующих — те, которые остаются на месте»²⁹.

Корабль становится местом действия еще в одном новозаветном эпизоде, на который встречаем много аллюзий в средневековых латинских текстах: *И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его. И вот, сделалось великое волнение на море, так что лодка покрывалась волнами; а Он спал* (Мф. 8, 23–24. Ср.: Мк. 4, 36–38). В толкованиях к этим евангельским стихам появляется образ не только корабля, но и бури, корабль в бурном море стал общим местом христианской религиозной литературы. Как объясняет свт. Иларий Пиктавийский, подчёркивая, что «Церковь есть наподобие корабля»³⁰, «приняв на борт мореплавателей самого разнообразного рода и народа, она подвергается воздействию всех дуновений ветров и бушеваний моря. И так она угнетается нападениями и мира, и нечистых духов»³¹. В Евангелии от Марка ученики будят спящего Христа: *Учитель! неужели Тебе нужды нет, что мы погибаем?* (Мк. 4, 38). Как пишет Пасхазий Радберт: «Христос нужен был кораблю, без Него среди морских течений века сего без кораблекрушения он не может достичь порта»³². У знаменитого современника Пасхазия, уже упоминавшегося Рабана Мавра, находим оригинальное понимание этих евангельских стихов: Христос, «если Его разбудят верующие,

26 S. Paschasii Radberti Abbatis Corbiensis Expositio in Evangelium Matthaei VII, 13 // PL. 120. Col. 483C–483D.

27 «Hi, qui extra sunt» (*Hilarius Pictaviensis*. In Evangelium Matthaei Commentarius XIII, 1 // PL. 9. Col. 993C).

28 «Arenae modo steriles atque inutiles adjacent, intelligere non possunt» (*Hilarius Pictaviensis*. In Evangelium Matthaei Commentarius XIII, 1 // PL. 9. Col. 957B).

29 «Possetque intelligi fidelium portio conscendentium navem, et infidelium turba residentium» (*Hilarius Pictaviensis*. In Evangelium Matthaei Commentarius VII, 9 // PL. 9. Col. 957B).

30 «Ecclesia enim instar est navis» (*Hilarius Pictaviensis*. In Evangelium Matthaei Commentarius VII, 9 // PL. 9. Col. 573B).

31 «Diversissimi generis et gentis vectore suscepto, subjecta est omnibus et ventorum flatibus et maris motibus. Atque ita illa et saeculi et immundorum spirituum vexatur incursibus» (*Hilarius Pictaviensis*. In Evangelium Matthaei Commentarius VII, 9 // PL. 9. Col. 957BC).

32 «Christo navis indiguit, sine quo inter fluctus hujus saeculi absque naufragio pervenire ad portum non valet» (*Paschasius Radbertus*. Expositio in Evangelium Matthaei V, IX // PL. 120. Col. 365C–365D).

говорит весьма чудовищной буре, чтобы она утихла. И она утихает... *восточным ветром Ты сокрушил Фарсийские корабли* (Пс. 47, 8), ибо посредством благодати Святого Духа учение философов, которые, споря, пересекают море этого вот века, упраздняется посредством проповедников»³³.

В Евангелии от Луки находим эпизод, описывающий рыбную ловлю с лодок на Геннисаретском озере, причём видим *две лодки, стоящие на озере* (Лк. 5, 2). Христос велел Симону закинуть сети, и рыбы было поймано столько, что *даже сеть у них прорывалась* (Лк. 5, 6). По мнению свт. Амвросия, «это тот корабль, который, согласно Матфею, покрывался волнами, согласно Луке, наполняется рыбами, чтобы ты узнал и начала странствующей Церкви, и более позднее состояние процветающей; ибо рыбы суть те, кто отплывают на корабле из этой жизни»³⁴. Свт. Амвросий истолковывал второй корабль, как синагогу: «Они, следовательно, из синагоги на корабль Петра, то есть к Церкви, обратились, чтобы наполнили оба корабля»³⁵, но богословы более поздних времен понимали второй корабль иначе.

История рыбной ловли развивается: *И дали знак товарищам, находившимся на другой лодке, чтобы пришли помочь им; и пришли, и наполнили обе лодки* (Лк. 5, 7). Появление двух лодок позволило толкователям обратиться к теме Церкви «из иудеев и эллинов». Как говорит в одной из своих проповедей блж. Августин, «в сей мир, бурный по причине морских валов и опасный по причине бурь, и тягостный по причине кораблекрушений, послано Слово Божие и уловило многих, так что наполняются два корабля. Каковы эти два корабля? Два народа <...> Ибо приходит народ иудейский, издавна имея иной обычай, приходит и народ язычников от идолов»³⁶.

33 «...habitat Christus: qui si a credentibus excitetur, dicit immanissimae tempestatis ut quiescat, et quiescit. <...> In spiritu vehementi conteres naves Tharsis (Psal. XLVII) ; quia per Spiritus sancti gratiam philosophorum dogma, qui in mare istius saeculi disputando transierunt, per praedicatores evacuatum est» (*Rabanus Maurus. De Universo* XX, XXXIX // PL. 111. Col. 554C–554D).

34 «Haec est illa navis quae adhuc secundum Matthaeum fluctuat, secundum Lucam repletur piscibus; ut et principia Ecclesiae fluctuantis, et posteriora exuberantis agnoscas; pisces enim sunt, qui hanc enavigant vitam» (*Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii Secundum Lucam* IV, 68 // PL. 15. Col. 1633A).

35 «Hi igitur de Synagoga ad navem Petri, hoc est, ad Ecclesiam convenerunt; ut implerent ambas naviculas» (*Ambrosius Mediolanensis. Expositio Evangelii Secundum Lucam* IV, 77 // PL. 15. Col. 1635A).

36 «In hoc saeculum fluctibus turbulentum, et tempestatibus periculosum, et naufragiis molestum, missum est verbum Dei, et cepit multos, ita ut implerentur duo navigia. Quae sunt duo navigia? Populi duo. <...> Venit enim populus Iudaeorum ex alia longe consuetudine: venit autem populus Gentium ab idolis» (*Augustinus Hipponensis. Sermones de Tempore* CCLII, 3, 3 // PL. 38. Col. 1173).

Эта мысль блж. Августина была весьма притягательна для св. Беды Досточтимого, поскольку он и сам принадлежал «к народу язычников»³⁷ и как историк Церкви народа англов, среди которых проповедь Слова Божия началась менее чем за сто лет до его рождения, мог оценить метафору наполненного рыбой корабля. Осознание причастности к истории «языков» порождает следующее замечание Беды: «Другой корабль... есть Церковь из языков, которая, поскольку одного корабля не хватило, и сама наполняется избранными рыбами, ибо Господь знает, кто суть Его, и у Него Самого есть точное число Его избранных. И когда Господь не находит в Иудее такого числа тех, кто уверует, ибо знает, сколько тех, кто предопределен к вере и жизни вечной, Он также наполняет сердца языков благодатью веры, словно ищущий вместилища иного корабля для Своих рыб»³⁸.

У св. Беды находится объяснение и для прорвавшейся сети: поскольку в сеть попались и «нечестивейшие рыбы»³⁹, а именно: Иуда, Симон Волхв, Анания и Сапфира и те ученики, которые ушли от Господа, прореха в сети позволяет им удалиться, даже не попав на корабль-Церковь.

Тема «корабля из языков» развивается далее Хаймоном, епископом Гальберштадтским († 853 г.), богословом эпохи Каролингов. Для Хаймона, который в 840 г. получил епископскую кафедру на окраине империи Каролингов и должен был обращать в христианство местных язычников, была важна идея равенства Церквей «из иудеев и из языков» в миссионерских трудах: «...пригласили товарищей, которые были на другом корабле, чтобы пришли и помогли им, ибо среди язычников находятся многие, которые стали помощниками апостолам в проповедании»⁴⁰. Объяснение «наполнения кораблей»⁴¹ также принадлежит Хаймону: это

37 «Populus Gentium» (*Augustinus Hipponensis. Sermones de Tempore* CCLII, 3, 3 // PL. 38. Col. 1173).

38 «Alia navis <...> est Ecclesia de gentibus, quae et ipsa non sufficiente una navicula piscibus impletur electis, quia novit Dominus qui sunt ejus, et apud ipsum certus est suorum numerus electorum. Cumque tot in Judaea credituros non invenit, quot ad fidem vitamque praedestinos novit aeternam, quasi aliae navis receptacula piscibus quaerens suis, corda quoque gentium fidei gratia replet» (*Beda Venerabilis. In Lucae Evangelium Expositio* II, 5 // PL. 92. Col. 383A–383B).

39 «Pisces nequissimi» (*Beda Venerabilis. In Lucae Evangelium Expositio* II, 5 // PL. 92. Col. 383B).

40 «Annuerunt ergo sociis qui erant in alia navi, ut venirent et adjuvarent eos, quia plures inter gentes inventi sunt, qui apostolis in praedicatione adjutores existerent» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis* CXVII // PL. 118. Col. 628A–628B).

41 «Impletio navium» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis* CXVII // PL. 118. Col. 628B).

«совершенство Церкви, которая каждый день наполняется от образа жизни верующих, и будет наполняться до скончания века»⁴².

Два евангельских корабля открывают тему Поместных Церквей: «Под видом кораблей заслуженно означаются Церкви, которые избегают опасных морских течений мира посредством Древа Славного Креста, неся народы, которые приняли этот знак веры»⁴³. Эта мысль принадлежит Рабану Мавру, который в 847–856 гг. был архиепископом Майнцским, то есть сам возглавлял Поместную Церковь, а именно Церковь Германии.

Как уже говорилось выше, свт. Амвросий рассматривал корабль, рыбаков которого позвал на помощь с уловом святой апостол Петр, как образ синагоги. Сходное понимание корабля находим и у Зенона Веронского (нач. IV в. — 380), современника свт. Амвросия: «...корабль есть образ синагоги: принимаем ее помощника рулевого, стоящего на носу корабля, как священство, моряков — как книжников и фарисеев, сосуды, которые должны будут выбросить, — отказ от всех святых пророков, которых в ущерб своему спасению, изгнанных синагогой, недостойными убийствами умертвили»⁴⁴. Проповедь среди варварских «языков», живущих севернее Альп, происходила позже: христианизация франков началась на рубеже V–VI вв., миссия в Англию была послана св. Григорием Великим в 597 г., а в Италии IV в., видимо, «иными» всё ещё ощущались иудеи, а не германцы-варвары.

Кораблём управляет кормчий: «корабль без кормчего тонет»⁴⁵. Пастырь, заботящийся о своей пастве, по мнению блж. Иеронима, уподобляется «предусмотрительному руководителю корабля»⁴⁶, а человек, который «стяжествует себе Христа»⁴⁷, становится подобен кораблю,

42 «Perfectio <...> Ecclesiae, quae quotidie ex conversione credentium impletur, et usque in finem saeculi implebitur» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis CXVII // PL. 118. Col. 628B*).

43 «In navibus autem merito significantur Ecclesiae, quae periculosos fluctus mundi per lignum gloriosae crucis evadunt, portantes populos, qui signo fidei crediderunt» (*Rabanus Maurus. De Universo XX, 39 // PL. 111. Col. 554C*).

44 «Navis typus est synagogae: ejus proretam sacerdotale corpus accipimus, nautas scribas et pharisaeos, jacturam vasorum repudiationem prophetarum omniumque sanctorum, quos synagoga pulsos Judaei in damna salutis suae indignis caedibus mactaverunt» (*Zeno Veronensis. Tractatus XVII, 3 // PL. 11. Col. 448A–448B*).

45 «Navis sine gubernatore abijt pessum» (*Lactantius. Divinarum Institutionum Libri Septem XX // PL. 6. Col. 416B*).

46 «Magister providus navis» (*Anastasius Papa. Epistulae et Decreta II, 1 // PL. 20. Col. 74*).

47 «Sibi Christum acquirat» (*Ambrosius Mediolanensis. Enarrationes in XII Psalmos Davidicos XLVII, 10 // PL. 14. Col. 1150B*).

который «не без кормчего <...> да носится по волнам в открытом море века сего»⁴⁸.

Образ корабля в открытом море был каждодневной реальностью, поэтому и идея единства Церкви как способа сохранить чистоту веры, уберечь паству от ересей и расколов могла передаваться развернутой метафорой, описывающей слаженную работу команды корабля в бурю: «...когда кормчие больших кораблей видят, что море становится громадной бушующей пучиной, они встречают пенящийся поток, словно охотники — весьма свирепого зверя, и носы своих кораблей направляют в противостоянии, поворачивая рули в разные стороны и согласно тому, что предписывает дыхание ветров и необходимость, натягивая или ослабляя канаты, и когда волнение стихает, с того и другого бока корабля отпускают напрягающиеся узы весел, чтобы они, ранее бездействовавшие, быстро приготовились к подступающему бушеванию пучины: когда бушевание возобновляется, затягивают верхушки весел, и лопасти весел направляют в стороны, чтобы в то время как порывы ветра нападали здесь и там, был бы равным труд с обоих боков корабля»⁴⁹.

Рисуя картину дружной работы моряков-единомышленников, позволяющей сохранить корабль невредимым и привести его в порт назначения, блж. Иероним проводит параллель с жизнью христиан, противостоящих «буре и морским валам еретиков»⁵⁰, при этом рулем им служит «распределение божественных речений»⁵¹ по правилам риторики, то есть умение вести полемику с противниками христианства, а искусство кораблевождения заменяет Закон Божий. Такой корабль, согласно свт. Максиму Туринскому († 420), «в открытом море века сего плывет так, что, когда погибнет мир, всех, кого он принимает, сохранит невредимыми»⁵².

48 «Ne sine gubernatore <...> in saeculi istius salo fluctuet» XLVII, 10 // PL. 14. Col. 1150B).

49 «Sicut enim gubernatores magnarum navium, cum viderint immensum ex alto venire gurgitem, quasi venatores ferocissimam bestiam, spumantes fluctus suscipiunt, eosque prorae objectione sustentant, flectentes in diversum gubernacula, et prout ventorum flatus et necessitas imperarit, stringentes funiculos, vel laxantes, cumque unda subsederit, ex utroque navis latere laborantia clavorum vincula dimittunt, ut parumper quiescentia venturo gurgiti praeparentur: qui cum rursus advenerit, stringunt clavorum capita, et palmulas dilatant, ut huc atque illuc scissis flatibus, aequalis sit utriusque lateris labor» (*Hieronymus Stridonensis*. Epistulae C, 14 // PL. 22. Col. 825).

50 «Haereticorum tempestati, et fluctibus» (*Hieronymus Stridonensis*. Epistulae C, 14 // PL. 22. Col. 825).

51 «Divinorum dispensatione verborum» (Ibid).

52 «In altum saeculi hujus ita natat, ut pereunte mundo, omnes quos suscipit, servet illaesos» (*Maximus Taurinensis*. Homiliae XCIV // PL. 57. Col. 722A).

Применительно к членам Церкви всегда остаётся актуальной рекомендация блж. Августина: «Находишься на корабле и молишься Богу»⁵³.

Корабль как символ Святого Креста

Устройство корабля времён античности и раннего средневековья вызывало ассоциации с крестом: по наблюдениям историков, один из типов древних кораблей Средиземноморья, которым пользовались ещё этруски, имел «высокую [мачту], в центре, с прямоугольным парусом»⁵⁴. Силуэт этой мачты с поперечной реей, к которой крепился парус, напоминал крест. При помощи большого паруса, добавочного маленького паруса на носу корабля и рулевых вёсел⁵⁵ можно было вести корабль по выбранному курсу. Корабли сходной конструкции были и у древних египтян⁵⁶, и древних греков⁵⁷. Наличие мачты и большого паруса позволяло увеличивать скорость корабля, пользуясь попутным ветром. Польза мачты обыгрывалась в сравнениях мачты и креста, например, у свт. Максима Туринского: «Как Церковь не может стоять без креста; так и без мачты корабль бессилен, ибо тотчас же диавол затрудняет [путь], и ветер швыряет корабль; а где знак креста водружается, тотчас же и беспокойство, причиняемое диаволом, отвращается, и буря ветров успокаивается»⁵⁸.

Символически корабль может означать Святой Крест, поскольку оба они — и корабль, и Крест — сделаны из дерева. Сходство материала позволяет свт. Зинону Веронскому создать уникальную развернутую метафору: «Иона, спящий, на корабле, являл образ Господня Таинства, ведь корабль означал своим строительным материалом Крест, а сон — страдание»⁵⁹. Свт. Амвросий Медиоланский также сравнивает Святой Крест с кораблём: «Это Древо Крестное, словно некий корабль нашего

53 «Tene te itaque in navi, et roga Deum» (*Augustinus Hipponensis. Sermones de Scripturas* LXXV, 3, 4 // PL. 38. Col. 475–476).

54 Цветков С. В., Черников И. И. Торговые пути, корабли кельтов и славян. С. 252.

55 Там же. С. 252.

56 Ляликов А. П. Краткая история корабля. С. 16.

57 Там же. С. 17.

58 «Sicut autem Ecclesia sine cruce stare non potest; ita et sine arbore navis infirma est; statim enim diabolus inquietat, et illam ventus allidit; at ubi signum crucis erigitur, statim et diaboli iniquitas repellitur, et ventorum procella sopitur» (*Maximus Taurinensis. Homiliae* L // PL. 57. Col. 342B).

59 «Jonas in navi dormiens sacramenti Dominici imaginem praeferebat, etenim significabat navis materia crucem, somnus vero passionem» (*Zeno Veronensis. Tractatus* XVII, 3 // PL. 11. Col. 448B).

спасения, есть наше путешествие, а не наказание; ибо что иное есть спасение, как путешествие вечного спасения?»⁶⁰ В этом контексте корабль понимается как Святой Крест после Воскресения Христова, отенок его значения поменялся: после Искупительной жертвы Христа Святой Крест становится способом достигнуть вечной жизни.

В развёрнутых метафорах, к которым прибегают средневековые богословы и проповедники, чтобы создать яркие, запоминающиеся образы, понятные их пастве, обыгрываются и части корабля. Так, Хаймон Гальберштадтский говорит о «хоругви Святого Креста»⁶¹, обыгрывая в метафоре не только мачту, но и парус, когда создаёт комментарий к уже упоминавшемуся стиху из Евангелия от Матфея: *И когда вошел Он в лодку, за Ним последовали ученики Его* (Мф. 8, 23). Он пишет: «В одном и том же чуде нам показываются обе природы Господа, а именно: божественная и человеческая. Ибо Он, словно Человек, взошёл на корабль, но, словно Бог, привел море в волнение; словно Человек, уснул на корабле, но, словно Бог, приказал ветрам и морю и заставил их успокоиться»⁶². Притом что в тексте гомилии есть явная отсылка к конкретному евангельскому стиху, подспудно присутствует и идея Креста, на Который Господь взошёл по Своей воле, о чём чуть дальше прямо пишет Хаймон: «Господь, собирающийся переплыть на корабле морские течения, взошёл на корабль, ибо, проходя по бурным морским течениям века сего, взойдет на Крест и пострадает»⁶³.

Даже когда путь по бурному житейскому морю окончен и корабль благополучно достиг гавани, Святой Крест продолжает оберегать человека, но он, как сказано выше, понимается как часть корабля — якорь. По словам свт. Евхерия Лионского, автора уже упоминавшегося первого трактата по христианской символике: «Здесь приветливая тишина,

60 «Lignum <...> illud crucis velut quaedam nostrae navis salutis vectura nostra est, non poena; alia enim salus non est, nisi vectura salutis aeternae» (*Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto Libri Tres ad Gratianum Augustum* I, 9, 110 // PL. 16. Col. 730C).

61 «Vexillum sanctae crucis» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis* XX // PL. 118. Col. 150B).

62 «In unoquoque eodemque miraculo utraque Domini natura, divina scilicet et humana, nobis commendatur. Quasi enim homo navem ascendit, sed quasi Deus mare conturbavit: quasi homo in nave dormivit, sed quasi Deus ventis et mari imperavit, et quiescere fecit» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis* XX // PL. 118. Col. 150B–150C).

63 «Dominus autem fluctus marinos transnavigaturus, navem ascendit, quia, calcatis hujus saeculi fluctibus, passurus crucem erat ascensurus» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis* XX // PL. 118. Col. 150D–151A).

ясная погода сияет. Когда ты сюда доберешься, твой корабль после незначительных трудов будет здесь удерживаться в безопасности, крепко привязанный к якорю Креста»⁶⁴. Якорь-Крест придает кораблю устойчивость и не дает бурным волнам еретических учений снова вынести его в полное опасностей открытое море.

Корабль как символ мира и человека

По мнению раннехристианского писателя Лактанция (ок. 250 — ок. 325), мир, в котором мы живем, построен «как корабль»⁶⁵. Называя Бога «Создателем»⁶⁶ мира-корабля, Лактанций употребляет слово *artifex*, имеющее не только значения «создатель, творец», но и «художник».

Уподобление человека кораблю начинается в период раннего христианства, а трактат свт. Евхерия Лионского закрепил такое понимание корабля: «Имеет обыкновение и человек называться кораблём»⁶⁷. В IX в. Рабан Мавр написал трактат о христианской символике «Аллегории по отношению ко всему Священному Писанию», в нём значение «корабль-человек» оказалось на втором месте после «корабля-Церкви».

Работая над этим трактатом, Рабан обращался к трудам святых отцов и обобщал их опыт. Так, образ человека-корабля встречаем у блж. Августина. В «Подробном толковании псалмов» он выстраивает диалог между человеком и Богом: «Господь выходит навстречу словно бы носимому по волнам кораблю и говорит: “Я даю убежище”. И отвечай и ты: “Ищу порт, а не скалы”»⁶⁸. Корабль встречается у блж. Августина и в сравнениях, например, в таком афористичном высказывании: «Мудрый не пренебрегает предписаниями и законами и не разобьётся, как корабль в бурю»⁶⁹.

Пресвятая Богородица также сравнивается с кораблём. Об этом говорится в гомилиях Хаймона Гальберштадтского: «Обыкновенно в Священном

64 «Hic blanda tranquillitas, serenum renidet. Huc cum fueris delatus, tuto navis tua post inanes labores hic ad crucis anchoram fundata retinebitur» (*Eucherius Lugdunensis*. Epistola Paraenetica ad Valerianum Cognatum De contemptu mundi et Saecularis Philosophiae // PL. 50. Col. 726C).

65 «Tamquam navis» (*Lactantius*. Divinarum Institutionum VI // PL. 6. Col. 283A).

66 «Artifex» (Ibid).

67 «Solet et homo navicula dici» (*Eucherius Lugdunensis*. Formularum Spiritualis Intelligentiae ad Uranium VIII // PL. 50. Col. 763C).

68 «Tanquam navi fluctuanti occurrit, et dicit: Ego excipio. Responde et tu: Portum quaero, non saxum» (*Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in Psalmos LIV, 24 // PL. 36. Col. 644).

69 «Sapiens non odit mandata et iustitias; et non illidetur quasi navis in procella» (*Augustinus Hipponensis*. De Scriptura Sacra Speculum. De Ecclesiastico. XXXIII // PL. 34. Col. 966).

Писании одна и та же вещь имеет двойное или тройное значение, а именно: корабль <...> иногда означает утробу Непорочной Девы»⁷⁰. В другом месте Хаймон снова повторяет: «В духовном смысле Господь словно на корабль взошёл (?), когда принял плоть от Непорочной Девы»⁷¹.

Корабль как символ духовной жизни

Духовная жизнь христианина может описываться при помощи метафор и сравнений, в основе которых лежит образ корабля. Притом что выше разбирались значения, делающие корабль символом со знаком плюс, св. Беда Досточтимый, создавая толкования на ветхозаветную книгу Притч Соломоновых, говорит о духовном состоянии человека, жившего до Воплощения Христова. В стихах, которые комментирует св. Беда, *путь корабля среди моря* (Прит. 30, 19) подобен *пути мужчины к девице* (Прит. 30, 19), то есть это «путь нечестия, который через горькие воды века сего, приведенные в движение дыханиями нечистых духов, столь великой изощренностью мечется туда и сюда, что или едва, или никак может быть прослежен путь корабля»⁷². Для обозначения порока, символом которого становится корабль, св. Беда выбирает многозначное латинское слово *levitas*: это одновременно и «поверхностность», и «легкомыслие», и «ветреность», но и «переменчивость» взглядов. Как показывает контекст, св. Беда имеет в виду именно «переменчивость», «нестойкость» ветхого человека: «Корабль, который означает переменчивость, [обозначает] тех, кто любым ветром учения вращается во все стороны; таковых также показывает пророк, который говорит: *Халдеев, величавшихся кораблями* (Ис. 43, 14), то есть нечистых духов, превозносящихся о бренности и непостоянстве человеческого духа и веселящихся о его падении подобно победителям»⁷³.

70 «Solet enim in Scripturis sacris una eademque res duplicem vel triplicem habere significantiam, utpote navis <...> aliquando uterum intemeratae virginis <...> significat» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis XX // PL. 118. Col. 150B*).

71 «Quasi enim Dominus spiritaliter navem ascendit, quando ex intemeratae Virginis utero carnem assumpsit» (*Haymo Halberstadensis. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis CXXXIV // PL. 118. Col. 711C*).

72 «Via iniquitatis, quae per amaras saeculi hujus undas, immundorum spirituum flatibus agitata, tanta subtilitate discurrit, ut vel vix, vel nullatenus ejus possit iter deprehendi» (*Beda Venerabilis. Super Parabolas Salomonis Allegorica Expositio XXX // PL. 91. Col. 1025C*).

73 «Navis quoque, quod levitatem designet, eorum qui circumferuntur omni vento doctrinae, demonstrat propheta, qui ait: Et Chaldaeos in navibus suis gloriantes (Isa. XLIII); hoc est immundos spiritus de fragilitate atque instabilitate mentis humanae se extollentes, et de

Рождение нового человека и изживание в себе ветхого, составляющее смысл духовной жизни христианина, описывается при помощи образов корабля.

Путь к духовному совершенству начинается от крещальной купели, но там же новокрещёный задавался вопросом, а что будет с его грехами, смоем ли их вода Крещения и не передаст ли ему свои грехи крещающий его священник. Блж. Августин, стараясь развеять эти сомнения, обращается к картине реальной жизни и задаёт вопросы, которые могли заставить сомневающихся задуматься: «...как несчастный прибегает к Крещению? Как ему отпускаются грехи его или как вменяются чужие? Разве он, наподобие купеческого корабля, одно выгружает, другое принимает на борт?»⁷⁴ Шутка блж. Августина, возможно, помогала уничтожить сомнения его слушателей, особенно когда они представляли себе сцены погрузки и разгрузки кораблей и сравнивали себя с ними.

Упоминания о различных видах духовной деятельности, сопровождающих духовное перерождение человека, и о добродетелях, возрастающих в душе в результате этих духовных трудов, встречаются у многих средневековых авторов. Образ корабля помогает передать глубокие богословские идеи в форме, доступной простым людям. Так, у Рабана Мавра человеческая жизнь привычно уподобляется плаванию на корабле «в великом и обширном море... полном многих зверей и многих утёсов: это море причиняет нам многие бури и, когда небо покрыто тучами, возбуждает большее волнение на водной глади»⁷⁵. Как учит своих читателей Рабан, чтобы жить в мире сем «без тяготы и без опасности»⁷⁶, им «нужно поднять паруса нашего корабля, то есть нашего усердия»⁷⁷, стремиться к добру, и этого будет достаточно для беспечальной жизни.

Образ корабля в связи с покаянием появляется у трёх богословов: у блж. Августина и у его младших современников пресвитера

illius ruina quasi victores laetantes» (*Beda Venerabilis. Super Parabolas Salomonis Allegorica Expositio* XXX // PL. 91. Col. 1025D).

74 «Utquid ergo miser currit ad Baptismum? Ut ei dimittantur peccata sua, an ut imponantur aliena? An sicut navis mercatoris alia ponat, alia suscipiat?» (*Augustinus Hipponensis. Contra Litteras Petiliani Donatistae Cirtensis Episcopi* II, 6, 13 // PL. 43. Col. 261).

75 «...in mari magno et spatioso <...>, multis quidem bestiis pleno et multis scopulis: hoc mare multas nobis etiam tempestates ingerit et obducto coelo nubibus majores excitat fluctus» (*Rabanus Maurus. Enarrationum In Epistolas Beati Pauli* XXIX, 13 // PL. 112. Col. 833C).

76 «Sine molestia et sine periculo» (*Rabanus Maurus. Enarrationum In Epistolas Beati Pauli* XXIX, 13 // PL. 112. Col. 833C).

77 «Vela nostrae navis, hoc est nostrae voluntatis erigere» (*Rabanus Maurus. Enarrationum In Epistolas Beati Pauli* XXIX, 13 // PL. 112. Col. 833C).

Сальвиана Массилийского (Марсельского) (400–480) и свт. Фавста Регийского († 490 г.), который одно время возглавлял знаменитый островной монастырь Лерин. Все три автора жили у моря или путешествовали по морю. Чтобы вполне понять их развёрнутые метафоры, нужно представлять себе устройство средневекового корабля. Блж. Августин затрагивает вечную проблему равенности больших и малых грехов пред Богом: «...в особенности те [незначительные проступки], каковые, пусть и малые, однако часто повторяющиеся, потихоньку подкрадываются к человеческой брэнности; если бы они были собраны против нас, отяготили и утеснили бы нас так же, как один какой-нибудь великий грех»⁷⁸. Чтобы эта мысль запечатлелась в сознании адресата, блж. Августин приводит пример из реальной жизни, облекая его в форму риторического вопроса: «Какова разница в кораблекрушении: один ли великий морской вал губит корабль и погружает его [на дно] или вода мало-помалу прокрадывается в нижнюю часть корабля и, по небрежению презренная и оставленная без внимания, наполняет корабль и топит его?»⁷⁹ Интересно, что блж. Августин упоминает здесь часть корабля, которая называется *sentina* — «нижняя часть корабля для стока нечистот», возможно, уподобляя её той части души, в которой гнездятся нераскаянные мелкие грехи. Морская вода как символ духовной гибели просачивается в эту часть корабля в первую очередь, а затем становится причиной кораблекрушения. Этот же образ находим у пресвитера Сальвиана, обличающего грехи «язычников и звероподобных народов»⁸⁰, «ибо как скопление всяческой грязи стекается в нижнюю часть огромного корабля, так и в их нравы стеклись пороки, словно бы со всего мира»⁸¹. Развивая тему опасности мелких грехов, свт. Фавст Регийский предупреждает, что, даже достигнув под водительством Господа тихой гавани, необходимо непрерывно вычерпывать «малые нерадения и, казалось бы,

78 «Illa utique quae humanae fragilitati, quamvis parva, tamen crebra subrepunt: quae si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et oppriment, sicut unum aliquod grande peccatum» (*Augustinus Hipponensis*. Epistolae CCLXV, 8 // PL. 33. Col. 1089).

79 «Quid enim interest ad naufragium, utrum uno grandi fluctu navis operiatur et obruatur, an paulatim subrepens aqua in sentinam, et per negligentiam derelicta atque contempta, impleat navem atque submergat?» (*Augustinus Hipponensis*. Epistolae CCLXV, 8 // PL. 33. Col. 1089).

80 «Paganae ac ferae gentes» (*Salvianus Massiliensis*. De Gubernatione Dei Octo Libri Dati ad S. Salonium Episcopum VII, 15 // PL. 53. Col. 142B).

81 «Nam sicut in sentinam profundae navis conluviones omnium sordium, sic in mores eorum quasi ex omni mundo vitia fluxerunt» (*Salvianus Massiliensis*. De Gubernatione Dei Octo Libri Dati ad S. Salonium Episcopum VII, 15 // PL. 53. Col. 142B).

крошечные грехи, которые так сливаются в душе, как сквозь малейшие трещинки сбегаются капли в нижнюю часть корабля»⁸². Согласно свт. Фавсту, погубить свою душу можно и в тихой гавани: «Как корабль, избежав морских течений, наполняется малейшими каплями и идёт ко дну, если в порту из его нижней части не вычерпывается вода, так и монах, одолев и победив преступления мира сего, словно бы опасные морские течения и придя в гавань монастыря, не позаботился вычерпать подкрадывающиеся пороки и крошечные повседневные грехи из нижней части своей души, в самом порту подвергается испытанию кораблекрушения»⁸³. Свт. Фавст объясняет, «как можно вычерпать воду из души»⁸⁴: «...в особенности молясь, постясь, бодрствуя, выказывая истинную любовь, истинное смирение и истинное послушание»⁸⁵.

В проповеди свт. Фавста вводится новый символ, связанный с понятием корабля, — черпак, которым вычерпывается вода со дна корабля. Символ черпака означает молитву: «Как корабль посредством черпака избавляется от воды, собравшейся на дне корабля, так душа спасается от злых дел молитвой Господней»⁸⁶. Различные трактовки черпака находим у блж. Августина. По его словам, «вычерпывать воду со дна корабля означает оставлять долги своим должникам»⁸⁷, то есть прощать нанесённые ими обиды. Черпак может ещё означать молитву, но также и милостыню: «молиться означает вычерпывать воду. Мы же не только должны молиться, но и творить милостыню, ибо, когда вычерпывают воду, корабль не идёт ко дну»⁸⁸.

82 «Parvas negligentias, et quasi minuta peccata, quae sic in anima confluunt, quomodo per minutissimas navis rimulas in sentina guttae concurrunt» (*Faustus Rhegensis*. II, 1 Sermones // PL. 58. Col. 873A).

83 «Nam quomodo navis postea quam pelagi fluctus evaserit, si in portu sentinata non fuerit, de minutis guttis impletur et mergitur: sic et monachus, devictis et superatis mundi hujus criminibus, quasi periculosis fluctibus, cum ad portum monasterii venerit, si subrepentia vitia et minuta et quotidiana peccata de animae suae sentina exhaurire neglexerit, in ipso portu naufragii discrimen incurrit» (Ibid. Col. 873B–873C).

84 «Quomodo potest anima sentinari» (Ibid. Col. 873C).

85 «Utique orando, jejunando, vigilando, veram caritatem et veram humilitatem et veram obedientiam exhibendo» (Ibid.).

86 «quomodo navis sentinatur a situla, sic anima ab operibus malis oratione dominica liberator» (Ibid.).

87 «Sentinare, debita debitoribus nostris dimittendo» (*Augustinus Hipponensis*. Sermones de Sanctis CCLXXVIII, 13, 13 // PL. 38. Col. 1274).

88 «Et hoc orare, sentinare est. Non tantum autem debemus orare, sed et eleemosynam facere: quia quando sentinatur ne navis mergatur» (*Augustinus Hipponensis*. Sermones de Scripturis LVI, 7, 11 // PL. 38. Col. 382).

Помогает на пути духовного преуспевания и отказ от земных желаний. Как пишет свт. Григорий Двоеслов, «мы, словно захваченные бурей, выкидываем за борт груз корабля, когда удаляем земные желания из угнетённого духа»⁸⁹.

Любовь также изображается в виде корабля: «Все так носят все бремена друг друга, и приходят туда, куда желают, и не терпят кораблекрушения, ибо их любовь подобна кораблю»⁹⁰. Нельзя обойти вниманием добродетель терпения, которую блж. Иероним Стридонский ставит в один ряд с верой и любовью: «...терпение, которое в высшей степени подтверждается в искушениях, ибо ничто не помогает сохранить [веру и любовь] <...> если все богатства и товары, которыми загружен корабль, не сохраняются в бурю, в то время как повсюду дуют ветры, а от того, что добыто благим образом, и без кораблекрушения избавляются»⁹¹.

Наконец, и пост описывается Петром Хрисологом (ок. 380 — ок. 450), епископом Равенны, как корабль: «Пост, корабль добродетелей, несёт стяжание жизни, непрерывно подвозит прибыль спасения»⁹².

Даже если человек достиг совершенства и обнаружил, что удостоился духовных даров, то, по мнению свт. Амвросия Медиоланского, нельзя успокаиваться: «воздай благодарение Богу и прими внимательное наблюдение за плотью, как корабль принимает песчаный балласт, чтобы ветер какой-либо похвалы не вертел тебя во все стороны в столь бурных течениях мира»⁹³. Только человек, прошедший долгий путь духовного развития, может войти в корабль-Церковь и «так принимать Христа, как Он пребывает и находится на корабле,

89 «Nam velut tempestate deprehensi pondus navis abjicimus, quando ab oppressa mente desideria terrena removemus» (*Gregorius Magnus. Moraliū Libri, sive Expositio in Librum B. Job XXII, 35 // PL. 76. Col. 210B*).

90 «Sic portant omnes onera sua, et perveniunt ad quod desiderant; et non patiuntur naufragium, quia quasi navis est illis charitas» (*Augustinus Hipponensis. Enarrationes in Psalmos CXXIX, 4 // PL. 37. Col. 1699*).

91 «Patientia, quae maxime in tentationibus comprobatur: quia nihil prodest habuisse quae supra enumeravimus, nisi omnes divitiae et mercimonia, quibus onusta navis est, in tempestate serventur, et perflantibus hinc inde ventis, absque naufragio ea, quae bene parta sunt, liberentur» (*Hieronymus Stridonensis. Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber Unum II, 2 // PL. 26. Col. 580A*).

92 «Jejunium, virtutum navis, portat quaestum vitae, lucrum salutis advectat» (*Petrus Chrysologus. Sermones XLI // PL. 52. Col. 316B*).

93 «Gratiam Deo redde, contemplationemque corporis, velut navis saburram suscipe; ne te in tantis mundi fluctibus jactantiae alicujus aura circumferat» (*Ambrosius Mediolanensis. De Virginitate Liber Unus XVII, 106 // PL. 16. Col. 293B*).

то есть в Церкви»⁹⁴, то есть воспринять веру всем сердцем. Жизнь такого человека в мире нелегка, как считает свт. Пётр Хрисолог, однако «кто таким образом, исповедав на нашем корабле Христа, принял Его, если даже соблазны морских валов бьют по нему, опасности не погружают его на дно, а волны не накрывают»⁹⁵.

Заключение

Как видим, корабль, входивший в число самых распространённых символов человеческой культуры в дохристианские времена и после принятия христианства, стал одним из ключевых образов средневекового богословия. В эпоху раннего средневековья христианская символика бурно развивалась, и корабль мог использоваться как символ сообщества единомышленников, называя и церковь, и синагогу; обозначать весь мир, населённый людьми, и в то же время отдельного человека; символизировать добродетели, описывая, таким образом, особенности духовной жизни христианина. Средневековые богословы наделяли значениями части корабля и корабельного инвентаря: так мачта и якорь в определённых контекстах истолковывались как Святой Крест, а черпак — как молитва или милостыня. Священное Писание и толкования на ветхозаветные и новозаветные книги становились полем осмысления понятия «корабль», к ним как к источникам обращались проповедники и, объясняя непонятные места Священного Писания во время бесед с народом, делали символические значения корабля общим достоянием. Корабль со всем богатством его символических значений стал одним из важнейших элементов средневековой христианской культуры и неотъемлемой частью картины мира средневекового христианина.

Источники

Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto Libri Tres ad Gratianum Augustum // PL. T. 16. Col. 703–814.

Ambrosius Mediolanensis. De Virginitate Liber Unus // PL. T. 16. Col. 265–302B.

94 «Ita Christum recipere ut est et habetur in navi, hoc est in Ecclesia» (*Petrus Chrysologus. Sermones XXI // PL. 52. Col. 257B*).

95 «Qui taliter in navi nostra Christum confessus assumpserit, et si tunditur fluctuum scandalis, non tamen periculis mergitur, et operitur undarum» (*Petrus Chrysologus. Sermones XXI // PL. 52. Col. 258A*).

- Ambrosius Mediolanensis*. Enarrationes in XII Psalmos Davidicos // PL. T. 14. Col. 921–1180D.
- Ambrosius Mediolanensis*. Expositio Evangelii Secundum Lucam Libris X Comprehensa // PL. T. 15. Col. 1157D–1850D.
- Anastasius Papa*. Epistolae et Decreta // PL. 20. Col. 65A–75B.
- Augustinus Hipponensis*. Epistolae // PL. T. 33. Col. 61–1094.
- Augustinus Hipponensis*. Contra Litteras Petiliani Donatistae Cirtensis Episcopi Libri Tres // PL. T. 43. Col. 245–388.
- Augustinus Hipponensis*. De Scriptura Sacra Speculum // PL. T. 34. Col. 887–1040.
- Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in Psalmos // PL. T. 36. Col. 67–1028.
- Augustinus Hipponensis*. In Ioanni Evangelium Tractatus // PL. T. 35. Col. 1379–1976.
- Augustinus Hipponensis*. Sermones de Sanctis // PL. T. 38. Col. 1247–1483.
- Augustinus Hipponensis*. Sermones de Scripturas // PL. T. 38. Col. 23–994.
- Augustinus Hipponensis*. Sermones de Tempore // PL. T. 38. Col. 995–1248.
- Beda Venerabilis*. In Lucae Evangelium Expositio // PL. T. 92. Col. 301–634A.
- Beda Venerabilis*. Super Parabolas Salomonis Allegorica Expositio // PL. T. 91. Col. 937–1040D.
- Eucherius Lugdunensis*. Epistola Paraenetica ad Valerianum Cognatum De contemptu mundi et Saecularis Philosophiae // PL. T. 50. Col. 711–726D.
- Eucherius Lugdunensis*. Formularum Spiritualis Intelligentiae ad Uranium. Liber Unus // PL. T. 50. Col. 727–72D.
- Faustus Rhegensis*. Sermones // PL. T. 58. Col. 869–890B.
- Gregorius Magnus*. Moraliu Libri, sive Expositio in Librum B. Job // PL. T. 76. Col. 9–782A.
- Haymo Halberstadensis*. Homiliarum sive Concionum ad Plebem in Evangelia De Tempore et Sanctis // PL. T. 118. Col. 9–816B.
- Hieronymus Stridonensis*. Commentariorum in Epistolam ad Titum Liber Unum // PL. T. 26. Col. 555–600C.
- Hieronymus Stridonensis*. Epistolae // PL. T. 22. Col. 325–1224.
- Hilarius Pictaviensis*. In Evangelium Matthaei Commentarius // PL. T. 9. Col. 917–1078A.
- Lactantius*. Divinarum Institutionum Libri Septem // PL. T. 6. Col. 111–822A.
- Maximus Taurinensis*. Homiliae // PL. T. 57. Col. 529–760B.
- Paschasius Radbertus*. Expositio in Evangelium Matthaei // PL. T. 120. Col. 31A–994C.
- Petrus Chrysologus*. Sermones // PL. T. 52. Col. 183–666B.
- Rabanus Maurus*. Allegoriae in Universam Sacram Scripturam // PL. T. 112. Col. 849D–1088C.
- Rabanus Maurus*. De Universo Libri XXII // PL. T. 111. Col. 9–614B.
- Rabanus Maurus*. Enarrationum In Epistolas Beati Pauli // PL. T. 112. Col. 9–834C.
- Salvianus Massiliensis*. De Gubernatione Dei Octo Libri Dati ad S. Salonium Episcopum // PL. T. 53. Col. 25–159B.
- Tertullianus*. De Pudicitia // PL. T. 2. Col. 979–1050B.
- Zeno Veronensis*. Tractatus // PL. T. 11. Col. 253–528A.

Литература

- Ляликов А. П. Краткая история корабля. СПб.: Изд. центр Мор. техн. ун-та, 1997.
- Цветков С. В., Черников И. И. Торговые пути, корабли кельтов и славян. СПб.: Русско-Балтийский информ. центр «БЛИЦ», 2008.
- Anderson E. R. Scemearh and Like Compounds: A Theme in Old English Poetry Comitatus // A Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1972. Vol. 3. P. 3–10.
- Beltrame C. On the Origin of Ship Construction in Venice // The Age of Affirmation. Venice, the Adriatic and the Hinterland Between the 9th and 10th Centuries / ed. S. Gasparri, S. Gelichi. Turnhout: Brepols, 2018. (Seminari del Centro Interuniversitario per la Storia e l'Archeologia dell'Alto Medioevo; vol. 8). P. 129–146.
- Hares-Stryker C. The Elaine of Astolat and Lancelot Dialogues: A Confusion of Intent // Texas Studies in Literature and Language. 1997. Vol. 39.3. P. 110–132.
- International Symposium on Boat and Ship Archaeology (ISBSA) History. [Электронный ресурс]. URL: <http://isbsaorghw.cluster023.hosting.ovh.net/previous-isbsa/> (дата обращения 1.11.2021).
- Kampbell S. M. Reconstructing the Pantano Longarini Ship // Maritime Studies in the Wake of the Bysantine Shipwreck at Yassiada, Turkey / ed. D. N. Carlson, J. Leidwanger, S. M. Campbell; Foreword by G. F. Bass. College Station (Tex.): Texas A and M University Press, 2015. P. 91–101.
- Lincoln B. The Ship as Symbol. Mobility, Stability, and Mercantile Capitalism in Gautrek's Saga // The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia: Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th–7th May 1994 / ed. O. Crumlin-Pedersen, B. Munch Thye. Copenhagen: Nationalmuseet, 1995. P. 25–33.
- Marchand J. W. The Ship Allegory in the Ezzolied and in Old Icelandic // Neophilologus: An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature. 1976. Vol. 60.2. P. 238–250.
- Munch Thye B. Early Christian Ship Symbols // The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th–7th May 1994 / ed. O. Crumlin-Pedersen, B. Munch Thye. Copenhagen: Nationalmuseet, 1995. P. 186–196.
- Niles J. D. Exeter Book Riddle 74 and the Play of the Text // Anglo-Saxon England. 1998. Vol. 27. P. 169–207.
- Olsen K. Animated Ships in Old English and Old Norse Poetry // Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature / ed. L. A. J. R. Houwen. Groningen: Egbert Forsten, 1997. P. 53–66.
- Rabiega K., Kobylinski Z. The Symbolic Role of Boats and Ships in Pagan and Christian Medieval Northern Europe // Sacred Space: Contributions to the Archaeology of Belief / ed. L. D. Nebelsick, J. Wawrzyński, K. Zeman-Wiśniewska. Warsaw: Institute of Archaeology, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, 2018. P. 197–229.
- Schødt J. P. The Ship in Old Norse Mythology and Religion // The Ship as Symbol in Prehistoric and Medieval Scandinavia: Papers from an International Research Seminar at the Danish National Museum, Copenhagen, 5th–7th May 1994 / ed. O. Crumlin-Pedersen, B. Munch Thye. Copenhagen: Nationalmuseet, 1995. P. 20–24.

- Ships and Maritime Landscapes: Proceedings of the Thirteenth International Symposium on Boat and Ship Archeology, Amsterdam 2012* / ed. J. Gawronsky, A. van Holk, J. Schokkenbroek. Eelde: Barkhuis, 2017.
- Sobecki S. I.* A Source for the Magical Ship in the Partonopeu de Blois and Marie de France's Guigemar // *Notes and Queries*, n. s. 2001. Vol. 48.3. P. 220–222.
- Sobecki S. I.* King Horn and Horace's «Ode to Virgil's Ship» (Odes 1.3) // *Notes and Queries*, n. s. 2007. Vol. 54.3. P. 231–233.
- Unger R. W.* Changes in Ship Design and Construction: England in the European Mould // *Roles of the Sea in Medieval England* / ed. R. Gorski. Woodbridge (Suffolk): Boydell Press, 2012. P. 25–39.
- Villain-Gandossi Ch.* Le navire médiéval à travers les miniatures / Préf. de M. M. du Jourdin. Paris: Editions du CNRS, 1985.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

СИМЕОН ГОНИМЫЙ И ЕГО «КНИГА О ЕДИНЕНИИ»: ОБЗОР РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ

ЗАМЕЧАНИЯ, ПРЕДВАРЯЮЩИЕ
КРИТИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ

Александр Валериевич Тамразов

независимый исследователь
bittamraz87@gmail.com

Для цитирования: Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предваряющие критическое издание // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 170–183. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.006

Аннотация

УДК 091 (271.6) (811.411.172.3)

В публикации даётся сравнительное описание сохранившихся манускриптов «Книги о единении», приводится подробное содержание памятника с переводом заглавий на русский язык, делаются выводы о полноте воспроизведения оригинального текста в имеющихся рукописных источниках, а также о зависимости от одного протографа двух позднейших списков, в том числе **В. L. Or. 9379**, впервые вводимого в научный оборот: предлагается подробная характеристика рукописи, сирийский текст колофона и его перевод.

Ключевые слова: Симеон Гонимый, Церковь Востока, Баввай Великий, несторианство, сирийские манускрипты, тайнопись.

Simon the Persecuted and his «Book on the Union»: A Review of the Manuscript Heritage

Notes Preceding the Critical Edition

Alexander V. Tamrazov

Independent Researcher

bittamraz87@gmail.com

For citation: Tamrazov, Alexander V. "Simeon the Persecuted and his 'Book on the Union': A Review of the Manuscript Heritage. Notes Preceding the Critical Edition". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (14), 2022, pp. 170–183 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.006

Abstract. The publication provides a comparative description of the surviving manuscripts of the «Book on the Union», a detailed contents of the written monument with the translation of the titles into Russian, draws conclusions about the completeness of the reproduction of the original text in the available manuscript sources, as well as the dependence of two later copies, including **B. L. Or. 9379**, on the same protograph. **B. L. Or. 9379** is being introduced into scientific circulation for the first time: a detailed description of the manuscript, the Syriac text of the colophon and its translation are offered.

Keywords: Simeon the Persecuted, Church of the East, Babai the Great, Nestorianism, Syriac manuscripts, cryptography.

Симеон Гонимый, его рукописное наследие и история изучения «Книги о единении»

Симеон Гонимый (сир. *šemṣōn rdīpā*¹) — несторианский монах, подвизавшийся в XIII в.² в монастыре 'Абдйшō' д-Кўм³. Письменное наследие Симеона, дошедшее до нашего времени, представлено двумя до сих пор не изданными памятниками: мистическим трактатом «Книга глав»⁴ и крупным богословско-полемическим трудом «Книга о единении», которому посвящена настоящая публикация⁵.

Впервые малый фрагмент «Книги о единении» (11-я глава) был опубликован в «Книжице крупиц»⁶ — антологии сирийской словесности, изданной в 1898 г. Затем в 1933 г. в каталоге А. Минганы появилось подробное описание самой ранней (не ранее XIII в.)⁷ рукописи

- 1 В первой публикации на русском языке, где упоминается Симеон Гонимый, Г. М. Кессель предлагает перевод прозвища «*rdīpā*» (страд. прич. от глаг. *rdap* — «гнать, преследовать») как Преследуемый. См.: Кессель Г. М. «Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности // Символ. 2009. № 55: Духовная культура сирийцев. С. 354.
- 2 Датировка основана на упоминании в трактате католикоса мар Йāбālāxi, во время правления которого и была написана «Книга единения», однако Симеон не уточняет, был ли это мар Йāбālāxi I (1190–1222) или мар Йāбālāxi II (1281–1317). См.: Reinink G. J. A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's Contra Magos // Le Muséon. 1997. Vol. 110/1. P. 64; Reinink G. J. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // Orientalia Lovaniensia Analecta. 89. P. 238.
- 3 Обитель располагалась на территории современного иракского Курдистана, в провинции Дохук, близ деревни, называемой ныне Эль-Амадия (араб. *العمادية*). Подробное обоснование данной локализации см. в статье: Reinink G. J. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // Orientalia Lovaniensia Analecta. 89. P. 238.
- 4 Reinink G. J. The East Syrian Monk Simon the Persecuted and his Book of Chapters // Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient / hrsg. M. Tamcke. Wiesbaden, 2010. (Göttinger Orientforschungen; 1/38). S. 61–70. Публикация основана на единственной рукописи — **Mingana Syr. 18**, см.: Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham: in 4 vols. / ed. A. Mingana. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge, 1933. P. 53.
- 5 Автор благодарит А. Г. Сиротинина и А. Д. Притулу за всестороннюю поддержку в процессе подготовки публикации.
- 6 В настоящее время доступно переиздание: The Book of Crumbs. An Anthology of Syriac Texts. Piscataway (N. J.), 2006. P. ٣٥٦-٣٥٧. Подробный анализ содержания см. в статье: Кессель Г. М. «Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности // Указ. соч. С. 327–356.
- 7 В манускрипте утрачен фрагмент, содержащий упоминание католикоса мар Йāбālāxi, поэтому, основываясь строго на почерковедческих данных, Мингана датирует рукопись 1050–1150 гг. См.: Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. 1. P. 1004.

трактата **Mingana Syr. 544 (M)**⁸, сопровождаемое кратким изложением содержания и указанием на особенности авторского языка. Рукопись **M** выполнена на пергаменте в одну колонку из 33-х строк частично огласованным эстрангелой со сложной системой акцентуации и знаками кантилляции⁹. Рукопись содержит загадочные маргиналии на неопознанном языке¹⁰. Оригинальная нумерация страниц отсутствует: современные арабские и индо-арабские цифры проставлены уже после утраты значительного количества листов в начале, в конце, а также в центральной части. Так, утеряны листы, содержащие окончание 7-й мемры, начало 8-й мемры, окончание 14-й главы, всю 15-ю главу и большую часть текста 16-й главы (см. табл. ниже).

Серьёзное исследование памятника начинается лишь в 90-х годах XX в.: нидерландский сиролог Г. Рейнинк публикует серию работ¹¹, посвящённых анализу структуры и тематики труда, среди которых следует отметить статью¹², включающую сирийский текст и перевод фрагмента из ныне утраченного произведения «*Contra Magos*» Феодора Мопсуестийского (ок. 350–428), известного в восточно-сирийской традиции как Блаженный Толкователь (сир. *tūḇānā mpāšqānā*). Отдельной заслугой Рейнинка является введение в научный оборот второй рукописи «Книги о единении» — **Cambridge Or. 1317 (C)**¹³. Этот манускрипт является поздним (не позднее 80-х гг. XIX в.)¹⁴ непереpletённым списком без утрат в «Отповеди»¹⁵,

8 Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. 1. P. 1001–1004. Сама рукопись находится в открытом доступе в электронном читальном зале Бирмингемского университета. См.: Syriac 544. [Manuscript]. URL: <http://epapers.bham.ac.uk/160/>

9 Например: **M** ff. 31r, 30r, 43r, 104v, 134v.

10 См.: **M**78r — сходство маргиналий с согдийским письмом, уйгурским или пехлеви сугубо визуальное, предварительные консультации с тюркологами и иранистами на данный момент не дали плодов. Мы будем благодарны специалистам за любые указания, которые позволили бы идентифицировать язык надписей. Следует отметить, что возможность поздней вставки исключена, так как рукопись содержит множество декоративных элементов и одиночных знаков, стилизованных под это загадочное письмо или являющихся его символами. См.: **M** ff. 148v, 149r, 149v.

11 Reinink G. J. A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* // Op. cit. P. 63–71; Reinink G. J. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // Op. cit. P. 237–252; Reinink G. J. The East Syrian Monk Simon the Persecuted and his Book of Chapters // Op. cit. S. 61–70.

12 Reinink G. J. A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra Magos* // Op. cit. P. 68–70.

13 Goodman A. E. The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1939. № 8. P. 595.

14 См. обоснование такого предположения далее.

15 *ṡarrāq b-rūḥā* — в крупных трактатах одна из традиционных для сирийской книжности начальных частей, перед которой могут следовать предуведомление (сир. *ṡūtāda* — букв. «приготовление») и оглавление (сир. *qōdīkāš*).

Окончено руками Давида¹⁹, сына дьякона Якова, в деревне ‘Амбй [округа] Таргавар²⁰, однако ныне пребывающего в Сире²¹, в лето Христово 1889, в 19 день благословенного месяца ’илул²², во вторник. Аминь, слава Господу и исповедание имени Его! Радел и заботился о переписывании этой книги Симеона Гонимого благоверный и поистине избранный, благочестивый и безгрешный ризничий, многоопытный и усердный учёный, искушённый в святых писаниях, рачительный знаток книг о научении истине — премудрый и достойнейший Эрнест Уоллис Бадж²³ из Британского музея.

Тематика и структура памятника

Ещё при первой публикации 11-й главы «Книги о единении» (*ktābā d-ʿal ḥdāyūtā*) в «Книжице крупиц» отмечена²⁴ зависимость трактата Симеона Гонимого от «Книги единения» (LU)²⁵ (*ktābā da-ḥdāyūtā*) мар Бабая Великого²⁶ (ок. 550 — ок. 628): Симеон заимствует название труда и всех глав (числом 21), а также прибегает к обильному цитированию LU. При этом автору нельзя отказать в оригинальности: в отличие

- 19 Тот же переписчик работал над манускриптом: **Tehran. Issayi Collection. Ms. 4**, содержащим текст «Второго собрания» Исаака Сирина. С. Брок приводит полный текст колофона, в котором переписчик сообщает те же автобиографические данные (упомянуты деревни Анби и Сир, а также округ Таргавар), см.: *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). «The Second Part», Chapters IV–XLI / ed. S. P. Brock. Louvain: Peeters, 1995. (CSCO; vol. 554. Scriptores Syri; vol. 224). P. XXIV.*
- 20 Ныне деревня называется Анби (перс. انبي); Таргавар — сельский округ провинции Западный Азербайджан в Иране.
- 21 Сир (перс. سیر) — деревня в округе Барандуз провинции Западный Азербайджан в Иране.
- 22 Девятый месяц сирийского календаря.
- 23 Эрнест Альфред Уоллис Бадж (Ernest Alfred Thompson Wallis Budge (1857–1934)) — британский археолог и востоковед, посвятивший значительную часть своей работы сирийскому письменному наследию; отметим его важнейшее для истории сирийского монашества издание — «Книгу управителей» Фомы Маргского (см.: *Thomas, Bishop of Margā. The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margā A. D. 840: in 2 vols. / ed. E. A. Budge. Vol. 1. London, 1893).*
- 24 The Book of Crumbs. P. **حجۃ**.
- 25 *Babai Magni Liber de Unione / ed. A. Vaschalde. Louvain, 1915. (CSCO; vol. 79–80. Scriptores syri; t. 34–35).* В настоящее время нами готовится комментированный перевод памятника на русский язык.
- 26 Бабай Великий (ок. 550 — ок. 628) — настоятель обители на горе ’Йзлā, периодевт северных монастырей, местоблюститель патриаршего престола (609–628) Церкви Востока, экзегет, богослов.

от преимущественно вероучительной **LU**, где детально анализируется и изъясняется христологическая модель Церкви Востока, основная цель написания «Книги о единении» — опровержение монаха Гивāргї-са Вāшнāйи²⁷, которого Симеон называет «вторым Оригеном». Кроме того, Симеон, заимствуя аргументацию у мар Бāбāя, ведёт ожесточённую полемику в форме диалога с прочими конфессиями²⁸.

В сводной таблице ниже мы приводим подробное содержание «Книги о единении» с указанием параллельных мест в критическом тексте **LU**.

Сиглы и сокращения, используемые в таблице:

М	Mingana Syr. 544
С	Cambridge Or. 1317
В	British Library Or. 9379
LU	<i>Babai Magni Liber de Unione</i>
стр.	страница LU
гл.	глава LU
с.	колонка С
l.	строка

27 Reinink G. J. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // Op. cit. P. 238.

28 Ibid. P. 242.

כאזיז חפץ אבד «Ещё отповежь».

C1v/2, с. 1, l. 7 (первые шесть строк оставлены переписчиком пустыми)

B1r/2 = C2r/3, с. 1, l. 6

אמלך הילך אלהים «Молитва Богу».

C6v/2

B4v/2

אבד חפץ אלהים אלהים אלהים אלהים «Ещё силою Бога живого и Вседержителя начинаю эту мемру четверостишиями».

C7r/3

B4v/2

M1r = C7v/4, с. 1, l. 19 = B5r/4, l. 27

אלהים אלהים אלהים אלהים «Силою всеукрепляющего Бога Отца, Творца, и с помощью Его благодати ныне до сего места дотекши, со Христом, Надеждой нашей, сперва напишем о сем чудесном предмете — о вере, как вы меня и просили, отцы мои; затем поочерёдно скажем и о прочих вопросах, как того требует порядок нашей речи. Господи, благослови! Господи, благослови! Господи, благослови! Братья и господа мои, молитесь обо мне».

M4v

C12v/4

B9v/2

LU, гл. 1, стр. 2

אבד חפץ אלהים אלהים אלהים «Ещё его же, Гонимого Христова, глава вторая: о вечном существовании Божественной природы».

M10r

C19v/4

B15r/4

LU, гл. 2, стр. 6

אבד חפץ אלהים אלהים אלהים «Ещё его же, Гонимого Христова, мемра третья о единении; глава третья: о том, как, будучи безграничной и всенаполняющей, Божественная природа, вопреки хуле, не разделяется на части тем, в чём обретаётся».

M28r

C36v/2

B29v/2

LU, гл. 3, стр. 20

אבד חפץ אלהים אלהים אלהים «Ещё мемра четвёртая: о том, почему единение с природой нашего

אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת
 הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת
 הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת

человечества, воспринятого лицом
 поклоняемого домостроительства,
 произошло не с Отцом, не со Святым
 Духом и не со всей Троицей, но с одной
 из Её кном — с Богом Словом, притом
 что Божественная природа одна
 и единосущна Ему».

M60v

C68v/סד

B52r/סד

LU, гл. 6, стр. 36

«Ещё его же мемра пятая: о единении,
 которое было с Богом Словом, то есть
 с одной из кном Троицы — вечным
 Сыном и с человеком от нас, которого Бог
 Слово превознёс и принял в Своё лицо,
 сотворив с ним одного Сына в одном
 единении вовеки».

M73v

C83r/סד

B63v/סד

LU, гл. 8, стр.

«Ещё мемра шестая его же — Гонимого
 Божьего монаха Симеона».

M81r

C92v/סד

B71r/סד

«Ещё мемра седьмая о единении; его
 же — монаха Симеона Гонимого».

M91r; утеряны листы после M99v

(= C116r/סד, с. 1, l. 27 = B88v/סד, l. 22)

C106r/סד, обрыв после 126v/סד, с. 1, l. 3,

согласно восстановленному порядку

B81r/סד, обрыв после 89v/סד

Начало сохранившегося текста 8-й мемры:

M100r

C116v/סד, с. 1, l. 27–117r/סד, с. 1,

l. 21> 116r/סד, с. 1, l. 27–116v/סד,

с. 1, l. 27 — данная восстановленная

последовательность фрагментов,

уникальная для С, является практически

дословной цитатой из 9-й главы LU,

см. стр. 79, строки 6–27

B90v/סד

«Ещё мемра девятая его же, Гонимого,
 [в которой] мне с помощью ясного

אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת
 הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת
 הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת

אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת

אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת

אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן
 הַזֶּה אֶת הַמִּשְׁכָּן הַזֶּה אֶת

ܠܡܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ

примера надлежит показать тебе,
 когда поистине состоялось сие дивное
 единение, то есть поклоняемое единение
 Божества и человечества Христа
 Иисуса в чудесном лице Божественного
 домостроительства».

M100v

C130r/ܕܝܢܐ

B92r/ܕܝܢܐ

LU, гл. 10, стр. 88

ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ

«Ещё мемра десятая о единении его
 же — Гонимого Христова монаха
 Симеона: о том, почему мы говорим,
 что Бог обитает в человеке отдельно
 и соединённо, если Он везде пребывает
 безгранично».

M111v

C144r/ܕܝܢܐ

B162v/ܕܝܢܐ

LU, гл. 11, стр. 123

ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ

«Глава одиннадцатая: о том, [почему]
 говорится, что помазание человека
 Господа нашего состоялось дважды».

M116v

C150r/ܕܝܢܐ

B106v/ܕܝܢܐ

LU, гл. 12, стр. 133

ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ

«Ещё глава двенадцатая: о том, [почему]
 таким же образом говорится о двояком
 сыновстве Иисуса Христа».

M119v

C154r/ܕܝܢܐ

B109v/ܕܝܢܐ

LU, гл. 13, стр. 138

ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ

«Ещё глава тринадцатая: о тройной
 первородности человека Господа нашего».

M120v

C155r/ܕܝܢܐ

B110v/ܕܝܢܐ

LU, гл. 14, стр. 140

ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ
 ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ ܕܗܝܬܝܢ

«Глава четырнадцатая: о крещении
 и о том, каким крещением Господь наш
 был крещён».

M121r; между M126v (= C165r/ܕܝܢܐ, с. 1,

l. 12 = B115v/ܕܝܢܐ, l. 24) и M127r

(= C171v/ܕܝܢܐ, с. 2, l. 24 = B123r/ܕܝܢܐ, l. 29)

утрачены листы, включающие окончание 14-й главы, всю 15-ю главу и большую часть 16-й главы.

C155v/𐌸𐌹

B110v/𐌺𐌺

LU, гл. 15, стр. 142

«Ещё глава пятнадцатая: о том, почему мы не учим о двух сынах, равно как и о прибавлении в Троице по причине единения Бога Слова с храмом человечества Своего, хотя мы говорим, что человечество Сына в единении с Богом Словом есть Сын».

C165r/𐌸𐌹

B116r/𐌺𐌺

LU, гл. 16, стр. 152

«Ещё глава семнадцатая²⁹ его же, Гонимого: о том, какова разница между кномой и лицом и как лицо воспринимается и сохраняется, а кнома не воспринимается».

C167r/𐌸𐌹

B119v/𐌺𐌺

LU, гл. 17, стр. 159

«Ещё глава восемнадцатая о единении его же, Гонимого, [повествующая] о распятии Иисуса Христа во плоти, дабы вы узнали, что Божество Его, от утробы соединённое с Его человечеством, не пребыло в удалении от него; мы учим вместе нашими отцами так: простой человек был распят и умер, Божество же его никак не страдало, хотя и было с ним соединено и обитало в нём».

M130v

C176r/𐌸𐌹

B126v/𐌺𐌺

LU, гл. 18, стр. 173

𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹

𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹

𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹
𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹 𐌸𐌹 𐌹𐌸𐌺𐌹

29 В завершение блока из 10 мемр Симеон приводит промежуточный список последующих глав (11–16), сохраняя нумерацию: «Отсюда мы продолжаем нашу речь главами: ...Глава **шестнадцатая**: о том, какова разница между кномой и лицом и как лицо воспринимается и сохраняется, а кнома не воспринимается никоим образом» (M116r; C150r/𐌸𐌹; B106v/𐌺𐌺). Нарушение авторской нумерации, вероятно, связано с тем, что Симеон, возможно, неосознанно воспроизвёл порядок глав LU: отсюда и далее номера глав «Книги о единении» и LU совпадают.

אֲנִי הָיִיתִי כְּשֶׁנִּשְׁכַּחְתִּי אֶת הַיְּהוָה
 וְנִשְׁכַּחְתִּי אֶת אֱלֹהֵי יְהוָה
 וְנִשְׁכַּחְתִּי אֶת אֱלֹהֵי יְהוָה
 וְנִשְׁכַּחְתִּי אֶת אֱלֹהֵי יְהוָה
 וְנִשְׁכַּחְתִּי אֶת אֱלֹהֵי יְהוָה

«Ещё [глава] девятнадцатая его же, Гонимого: о воскресении Господа нашего Иисуса из мёртвых и о том, каким образом Он явился ученикам и прочим; также о вознесении Его на небеса».

M133v

C180v/عبد

B129v/ذخیر

LU, гл. 19, стр. 181

[illegible]

«Ещё глава двадцатая его же, Гонимого: о единении и об именах Христа: каковы и сколько суть для Божества Его, каковы и сколько суть для соединённого человечества Его и каковы суть для сего единения предивного и неизреченного для тварей».

M146r

C191v/29x

B138r/ܕܚܕܐ

LU, гл. 20, стр. 199

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840.

«Ещё глава двадцать первая: о том, как мы понимаем порядок прочих имён и названий, то есть “восприятие”, “обитание”, “храм”, “облачение”, “соприкосновение” и “единение” и остальные».

M162r

C207v/٤٨

B149v/ذخیره

LU, гл. 21, стр. 227

[illegible]

«Ещё силою Бога, благосклонного к моему убожеству, начнём во Господе эту мемру, завершающую книгу. Я напишу её в виде краткого опровержения всех еретиков, отрицающих восприятие Начатка рода нашего — Иисуса Христа, соединённо воспринятого Богом Словом; а также против хулящих природным и кномическим единением и понуждающих Бога страдать; [мемра составлена] из совокупности рассмотренных ранее вопросов и ответов, разрушающих всякое [ложное] исповедание и ввергающее в смрадный тлен всех еретиков».

M175v

C221v/۲۵۸

B158v/عج

LU, мемра 7, стр. 252

Литература

- Кессель Г. М. «Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности // Символ. 2009. № 55: Духовная культура сирийцев. С. 327–356.
- Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham: in 4 vols. / ed. A. Mingana. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933.
- Goodman A. E. The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1939. № 8. P. 581–600.
- Reinink G. J. A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's Contra Magos // Le Muséon. 1997. Vol. 110/1. P. 63–71.
- Reinink G. J. «Origenism» in Thirteenth-Century Northern Iraq // After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers / ed. G. J. Reinink, A. C. Klugkist. Louvain: Peeters, 1999. (Orientalia Lovaniensia Analecta; vol. 89). P. 237–252.
- Reinink G. J. The East Syrian Monk Simon the Persecuted and his Book of Chapters // Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient / hrsg. M. Tamcke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca; Bd. 38). S. 61–70.
- Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899 / ed. W. Baars, L. van Rompay. London: British Library, 1979.
- The Book of Crumbs. An Anthology of Syriac Texts. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2006.

ЖУРНАЛ «АПОСРΥΡΗΑ. REVUE INTERNATIONALE DES LITTÉRATURES APOCRYPHES»

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР.

ЧАСТЬ 2: 1992–1993

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук

старший преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова

доцент богословского факультета ПСТГУ

119234, Москва, Ленинские горы, МГУ,

учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет

vevurka@mail.ru

Для цитирования: Вевюрко И. С. Журнал «Апосcrypha. Revue International des Littératures apocryphes». Библиографический обзор. Часть 2: 1992–1993 // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 184–199. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.007

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

В обзоре представлены номера ежегодника «Апокрифа» за 1992 и 1993 гг. Статьи в журнале публиковались на французском (большинство), немецком и английском языках; внимание исследователей было посвящено, в основном, апокрифам христианского происхождения. Две публикации обладают концептуальным характером: статья Эрика Жюно о понятии «Апокрифы Нового Завета» в третьем номере и статья Пьерлуиджи Пьованелли о процессе складывания эфиопского библейского канона в четвёртом. Кроме того, в № 3 освещены проблемы, связанные с такими раннехристианскими памятниками, как «Деяния апостола Иоанна», «Страдания Иоанна», «Добродетели Иоанна», «Деяния апостола Петра», «Псевдо-Климентины», латинские списки апостолов. В № 4 рассматривается преимущественно апокалиптическая литература. Здесь помещены исследования Третьей книги Ездры, «Апокалипсиса Павла», «Апокалипсиса Шенуте», «Апокалипсиса Девы Марии», «Апокалипсиса Фомы», «Апокалипсиса семи небес», «Проповеди Петра», «Деяний апостола Павла» и ещё одна работа по «Псевдо-Климентинам».

Ключевые слова: апокрифы, псевдоэпиграфы, ереси, библеистика, история Церкви.

Journal «Apocrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes»

Bibliographical Review. Part 2: 1992–1993

Ilia S. Vevurko

PhD in Philosophy

Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion
and Religion Studies at the Moscow State University

Associate Professor at the Department of Theology
at the Saint Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

For citation: "Journal 'Apocrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes'. Bibliographical Review. Part 2: 1992–1993". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (14), 2022, pp. 184–199 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.007

Abstract. The review presents the issues of the annual «Apocrypha» for 1992 and 1993. Articles in the journal were published in French (most of them), German and English; the attention of researchers was mainly devoted to the apocrypha of Christian origin. Two publications have a theoretical significance – an article by Éric Junod on the concept of «Apocrypha of the New Testament» (in the third issue) and an article by Pierluigi Piovaneli on the process of the composition of the Ethiopian biblical canon (in the fourth issue). In addition, No. 3 highlights the problems associated with such early Christian monuments as the «Acts of the Apostle John», the «Sufferings of John», the «Virtues of John», the «Acts of the Apostle Peter», the «Pseudo-Clementines», the latin lists of the apostles. No. 4 deals mainly with apocalyptic literature. There are studies of 4 Ezra, the «Apocalypse of Paul», the «Apocalypse of Shenute», the «Apocalypse of the Virgin», the «Apocalypse of Thomas», the «Apocalypse of the seven heavens», «Kerygma Petri», «The Acts of the Apostle Paul», and another work on «Pseudo-Clementines».

Keywords: apocrypha, pseudepigrapha, heresies, biblical studies, church history.

В этом обзоре будут представлены следующие два номера журнала «Апокрифа» — за 1992 и 1993 г. Журнал остаётся, в основном, франкоязычным; в центре внимания его авторов чаще всего оказываются христианские апокрифы.

№ 3 (1992)

Третий номер «Апокрифы» был отдан под материалы собрания франкоязычной швейцарской ассоциации по изучению апокрифов — AELAC (Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne), основанной в 1981 г.¹ AELAC выпускает серийное издание «Series Apocryphorum» (Апокрифическая серия) в рамках проекта «Corpus Christianorum» (Корпус христианских памятников), организационным центром которого является то же издательство «Бреполь» в Тюрнхауте, выпускающее и журнал «Апокрифа». Первым проектом ассоциации было издание апокрифических деяний апостольских, исследованию которых посвящен специальный сборник². В редакционной статье третьего номера «Апокрифы» отмечается, что за декаду, прошедшую со времени учреждения AELAC, организация довольно сильно расширилась, теперь она включает в себя около шестидесяти членов, публикующихся не только на французском, но также на немецком и английском языках (с. 9). Номер начинается с большой программной статьи, в которой обсуждается статус термина «апокриф Нового Завета».

Junod É. «Apocryphes de Nouveau Testament»: une appellation erronée et une collection artificielle. Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher. P. 17–46.

Статья написана Эриком Жюно из университета Лозанны. В ней автор подвергает пересмотру понятие «новозаветные апокрифы», введенное известным немецким филологом и библиографом Иоганном Альбрехтом Фабрициусом (1668–1736) в работе «Codex apocryphus Novi Testamenti» (1703). Жюно считает сам термин «новозаветные апокрифы» ошибочным, а понятие об их едином собрании, начало которому

1 Официальный сайт организации: URL: <https://wp.unil.ch/aelac/>.

2 Les Actes apocryphes des Apôtres: Christianisme et monde païen / ed. F. Bovon, M. van Esbroeck, R. Goulet, É. Junod, J.-D. Kaestli, F. Morard, G. Poupon, J.-M. Prieur, Y. Tissot. Genève: Université Faculté de théologie, 1981. К настоящему времени, как можно видеть на сайте, указанном в сноске выше, изданы «Деяния Иоанна» (1983), «Армянские деяния апостолов» (1986, 1992), «Деяния Андрея» (1989), «Деяния Филиппа» (1999).

положил «кодекс» Фабрициуса, искусственным. Жюно полемизирует главным образом с видным немецким патрологом В. Шнеемельхером (1914–2003), который стал редактором переиздания новозаветных апокрифов в 1987 г. и предложил новое определение понятию «новозаветные апокрифы». Ошибка Шнеемельхера, согласно Жюно, заключается в том, что он продолжает ограничивать время появления апокрифов, тематически относящихся к Новому Завету, эпохой становления новозаветного канона (или временем до IV в.), тем самым впадая в анахронизм.

Канонические тексты, как указывает Жюно, не сами собой сложились в единую книгу, но были отобраны Церковью и собраны в канон, который с тех пор должен был оставаться неизменным: «образование корпуса есть операция вторичная и во многом рукотворная» (с. 19). Свой тезис учёный иллюстрирует историей собирания корпуса сочинений «мужей апостольских» в XVII–XVIII вв. — историей процесса, который он считает столь же произвольным и необоснованным, как и публикацию апокрифического «кодекса» (с. 20–21). Понятие об «апокрифах Нового Завета» возникает, по Жюно, лишь в религиозных конфликтах XVI–XVII вв. У попытки Фабрициуса создать общий список этих апокрифов автор статьи находит четыре фундаментальных недостатка: 1) по аналогии с канонам этот корпус должен был бы иметь чёткие границы, что в действительности для собрания столь гетерогенных произведений невозможно; 2) формулировка «новозаветные апокрифы» как будто бы предполагает связь между Новым Заветом и апокрифическими произведениями, притом что различия между ними могут быть весьма существенны, а текстуальные связи бывают очень слабы; 3) определяя апокрифы через противопоставление канону, мы создаём неверное впечатление, что они в действительности как единое собрание конституировались этим противопоставлением; 4) мы также создаём иллюзию, что доминирование канона было предопределено (с. 25)³. Шнеемельхер дал своё первое определение апокрифа, получившее широкую рецепцию, в 1959 г. Согласно данной дефиниции, апокриф — это текст, который не был включён в канон, однако своим названием и жанром претендует на то, чтобы считаться отображением событий Нового Завета⁴.

3 С точки зрения верующего христианина, который признаёт, что Церковь не *присвоила* себе право формировать канон, а *усвоила* его свыше, состав канона действительно был предрешён, и тем самым был предрешен также набор неканонических, в широком смысле — апокрифических, текстов. Держась этой точки зрения, необходимо, однако, сознавать и открыто декларировать её конфессиональность.

4 Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Übersetzung. T. 2. Tübingen, ³1959. S. 6. Мы немного сократили дефиницию без искажения её смысла.

В связи с этим Жюно спрашивает, как здесь провести границу с агиографией: например, если принять определение Шнеемельхера, то новозаветными апокрифами нужно считать любые жития апостолов. В новое определение, предпосланное изданию 1987 г., Шнеемельхер внёс дополнения. Он заметил, что апокрифы должны отличаться как от канона, так и от агиографического жанра. Чтобы решить эту проблему, Шнеемельхер классифицировал их: евангелия, псевдоэпиграфические послания, деяния апостольские и апокалипсисы (с. 27–28). Возражения Жюно сводятся главным образом к тому, что время возникновения апокрифов нельзя ограничить эпохой сложения канона (с. 35–36). Их собрание не составляет никакого единства и не подчиняется жанровому единообразию (с. 37). Для примера Жюно приводит два памятника: «Евангелие Петра» и «Деяния апостола Андрея». Первый из этих памятников, по его мнению, изначально не претендует на статус канонического и написан для простого читателя (с. 40–41); второй, наоборот, апеллирует к философским текстам в большей степени, чем к новозаветным каноническим (с. 41–43). Итак, апокрифы в любом случае не составляют никакого целостного корпуса. Хотя аргументация Жюно клонится к тому, что само понятие «апокриф» должно быть поставлено под сомнение, он не доходит до предложения перестать пользоваться этим понятием. Действительно, каковы бы ни были причины сложившегося положения дел, граница между каноном и апокрифом исторически строго определена. Разве что следует всегда осознавать экклесиоцентричность той логики, в которой эта граница получила начало и завершение.

Pervo R. I. Johannine Trajectories in the Acts of John. P. 47–68.

Статья Ричарда Перво из семинарии Сибири-Вестерн в Эванстоне (США), написанная на английском языке, является откликом на издание «Деяний апостола Иоанна», предпринятое Э. Жюно и Ж.-Д. Кэстли⁵. Перво предлагает источниковедческий и историко-теологический анализ апокрифа. Исследуя апокрифический нарратив, он приходит к выводу, что автор «Деяний апостола Иоанна» был знаком с текстами четырёх канонических Евангелий, а также, возможно, Деяний святых апостолов. Нельзя исключать также влияния на его писательское творчество неких устных преданий (с. 47). По своему идейному фону апокриф имеет пересечения с гностицизмом, однако нельзя с уверенностью усмотреть в его основе гностическую теологию (с. 48). Главной содержательной особенностью «Деяний» Перво представляется

5 Acta Iohannis (CCSA 1–2) / éd. É. Junod, J.-D. Kaestli. Turnhout, 1983.

усиление значения, выход на передний план фигуры апостола Иоанна (с. 60). При этом автор апокрифа работает с текстами своего героя, развивает и усиливает содержащиеся в них такие богословские положения, как единство Слова с Отцом (с. 62).

Plümacher E. Paignon und Biberfabel: zum literarischen und popularphilosophischen Hintergrund von Acta Iohannis 60f.48–54. P. 69–109.

Экхард Плюмахер — исследователь из Берлина. Его статья тоже посвящена «Деяниям апостола Иоанна», но в данном случае автор сосредотачивается конкретно на комическом эпизоде с клопами и на описании судьбы юноши, убившего своего отца⁶. Плюмахер задаётся вопросом, принадлежит ли этот фрагмент, как полагают Жюно и Кэсли, создателю оригинальной версии апокрифа, учитывая то, что он выделяется из основного текста стилистически и содержательно (с. 71–72). Истории с описанием разумного поведения животных, в том числе фантастического характера, были популярны в новеллах того времени. Плюмахер отмечает уже наличествующее в научной библиографии по этому вопросу указание на связь с неопифагорейской традицией (с. 73), но сам обращает внимание на известное сатирическое произведение «Лукий, или Осёл», приписываемое Лукиану. В обоих сюжетах искомый мотив маркируется при помощи термина *παίγνιον* («шутка»). Отсюда Плюмахер переходит к подробному литературоведческому анализу этого понятия, которое он обнаруживает сперва в истории мимического театра, откуда «пайгнион» попадает уже в римский роман. По мнению Плюмахера, эпизод с клопами входил в первоначальную версию апокрифа, но не был написан его автором полностью самостоятельно, а представляет собой адаптацию к апостольским «Деяниям» расхожего сюжета из римской новеллистики того времени. Отдельно рассматривается возможная связь решения включить этот эпизод в текст апокрифа с антропологией Филона Александрийского (с. 88–96). В менее подробном разборе новеллы об отцеубийце (с. 91–107) Плюмахер выясняет, что автор апокрифа обладал также сведениями из античного «Физиолога». Таким образом, несмотря на «популярный» характер его произведения, писатель «Деяний апостола Иоанна» предстает человеком не без образования, а его труд — произведением более сложным, чем может показаться на первый взгляд (с. 108–109).

6 Этот памятник недавно был опубликован в нашем журнале. Эпизод, о котором идёт речь, см.: *Виноградов А. Ю.* Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть II: Богословие текста / пер. с греч. и ком. // БХД. 2020. № 2 (6). С. 48.

Kaestli J.-D. Le rapport entre les deux vies latines de l'apôtre Jean. A propos d'un récent article de K. Schäferdiek. P. 111–123.

Внимание Жана-Даниэля Кэстли (университет Лозанны), одного из ведущих специалистов по апокрифической письменности, сосредоточено на вопросе о взаимоотношении двух латинских памятников: «*Passio Iohannis*» и «*Virtutes Iohannis*». Кэстли полагает, что эти произведения исторически объединены наличием общего источника. Такое мнение он высказал, издавая в сотрудничестве с Жюно «Деяния апостола Иоанна». Но немецкий теолог Кнут Шефердик (1930–2010) в специальной статье оспорил эту гипотезу⁷. По мнению Шефердика, текст «*Virtutes Iohannis*» является вторичным по отношению к тексту «*Passio Iohannis*», восходящему к преданию Эфесской церкви, и присоединяет к нему материалы из неизвестного источника. Стемма, построенная Шефердиком, приведена Кэстли на с. 122. На следующей странице сам Кэстли поместил свою стемму, согласно которой памятники не зависят друг от друга, но имеют общий греческий источник. Впрочем, оба исследователя согласны между собой в том, что первоисточником всех этих текстов были «Деяния Иоанна».

Thomas Ch. M. Word and Deed: The Acts of Peter and Orality. P. 125–164.

Христин Томас из Гарварда исследует в статье композицию «Деяний апостола Петра». Всего существует пять апокрифических деяний: Петра, Павла, Иоанна, Андрея, и Фомы. Они различаются между собой по богословию и происхождению, но исследователи объединяют их в один корпус (с. 125). Все эти апокрифы были написаны в конце II — начале III в. и к IV в. действительно уже были корпусом; сохранились сведения о манихейском комментарию на него (с. 126). Обращаясь к литературной истории апокрифических деяний, Томас обращает внимание на теории об использовании жанра новеллы (с. 127). Притом что такие теории литературоведчески справедливы, нельзя сводить апокрифы к фикции, забывая об их традиционном происхождении (с. 130), причём особо следует иметь в виду наличие у традиции устного истока (с. 133). Показать, как взаимодействуют письменное и устное начала, является основной целью статьи Х. Томас (с. 135). В таком сложном литературном тексте, каковы, например, «Деяния Петра», необходимо различать его первоначально разрозненные письменные источники, композицию нарратива и дальнейшие редакции (например, латинский

7 *Schäferdiek K.* Die «*Passio Iohannis*» des Melito von Laodikeia und die «*Virtutes Iohannis*» // *Analecta Bollandiana*. 1985. № 103. P. 337–382.

перевод, находящийся в Верчелльском акте) (с. 138). Все эти слои могут нести на себе приметы вторжения устной традиции. Но если постулируется изначально устное происхождение какого-то фрагмента текста, то такое утверждение нуждается в формальной верификации. Так, в изначально устном тексте должны соблюдаться пять условий: фонемия (ритм, аллитерация, возможно размер), наличие повторов, анжамбеман (несовпадение синтаксических и метрических периодов), устойчивые словосочетания и расходящиеся версии (как у народной песни)⁸. Письменное не сменяет собой устное, но они сосуществуют и периодически обогащают друг друга (с. 145). Апокрифические деяния по жанру — это не свободная композиция и не новелла, но соединение различных традиций (с. 161), причём литературный и устный текст до появления финальной — дошедшей до нас — редакции состоят в непрекращающемся взаимодействии (с. 164).

Frey A. L'«Éloge de Philippe, saint apôtre et évangéliste du Christ» (BHG 1530b). P. 165–209.

Альберт Фрей (университет Лозанны) предлагает издание энкомия (хвалебной песни) «Похвала апостолу Филиппу». Публикацию предваряет описание рукописей (с. 167–172) и текстуальная история, которая на с. 179 суммирована в виде небольшой стеммы, а также анализ композиции памятника: он состоит из поэтической биографии, которая во многом почерпнута из «Деяний апостола Филиппа» (с. 172–176), призывания святого (с. 176–177) и эпилога (с. 177–178). На с. 180–211 следуют греческий оригинал энкомия и его французский перевод.

Wehnert J. Abriss der Entstehungsgeschichte des Pseudoklementischen Romans. P. 211–235.

В статье Юргена Венерта (Гёттинген) текстуальная история известного иудео-христианского апокрифа «Псевдо-Климентины» рассматривается как история античного романа. Древнейшая часть памятника — новелла о противостоянии с Симоном Волхвом, по времени близкая к «Деяниям апостола Петра» (рубеж II и III вв.). Основная часть романа — нарративы об обращении св. Климента к вере и о воссоединении семьи — написана между 220 и 270 гг., в ней заметно определённое влияние гностического учения Вардесана (с. 231). Позднее, с целью собрать все части воедино, роман был стилизован ещё одним редактором

8 *Peabody B. The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally Through Hesiod's «Works and Days». Albany (N.Y.): State University of New York Press, 1975. P. 2–5.*

под письмо, адресованное апостолу Иакову (с. 226–227). Наконец, выкристаллизовались две редакции памятника: «Беседы» (*Homiliae*) в 270–290 гг. и «Воспоминания» (*Recognitiones*) в начале IV в.

Jones F. S. Evaluating the Latin and Syriac Translations of the Pseudo-Clementine Recognitiones. P. 237–257.

К изучению «Псевдо-Климентин» обращается также Фредерик Стенли Джонс из университета Калифорнии. Латинский и сирийский переводы этого древнего апокрифа важны для прояснения его истории, однако их взаимное соотношение выяснить непросто. На латынь памятник перевел Руфин Аквилейский, чьи переводческие принципы вызывают у исследователей определённое недоверие, во многом из-за полемики с ним св. Иеронима (с. 243). Этим недоверием к Руфину как свидетелю оригинального текста обусловлено, во многом, обращение ряда учёных к сирийской версии IV в. Однако не во всех случаях можно установить, какой из переводов предлагает более ценное разночтение. Поскольку паритет между двумя древними переводами выработать не удалось, латинский перевод, видимо, в силу большей доступности языка, всё же продолжил доминировать в поле зрения специалистов (с. 246). Для установления паритета нужен какой-то третий свидетель, арбитр. Таковыми являются, например, армянские фрагменты «Псевдо-Климентин» (с. 249) или цитаты Нила Анкирского (с. 252). Джонс предлагает также другие способы выявления более ценных чтений: во-первых, следует предпочитать перевод, в котором отсутствуют гармонизации с современным переводчику библейским текстом (с. 253); во-вторых, то же касается догматических гармонизаций (с. 256).

Dolbeau F. Listes latines d'apôtres et de disciples traduites du grec. P. 259–278.

Латинский список апостолов существует в двух различных типах: а) как список двенадцати, с упоминанием народов, среди которых они проповедовали, обстоятельств кончины и места погребения; б) как список семидесяти, с упоминаниями кафедр, которые они занимали. Франсуа Дольбо (Париж) приводит текстуальное описание восьми списков, некоторые из них были им изданы. Все они восходят к нескольким греческим прототипам, а именно: спискам Псевдо-Епифания, Псевдо-Дорофея и др. В конце статьи помещено издание списка семидесяти двух апостолов, основанного на четырёх латинских рукописях с юга Италии; он восходит к греко-сирийскому прототипу.

В конце третьего номера появляются краткие англоязычные аннотации содержащихся в нём статей (с. 279–283).

№ 4 (1993)

Согласно ввводной редакторской статье, данный номер целиком посвящён раннехристианской апокалиптике. Издатели отмечают, что вообще по апокалипсисам вышло уже много трудов⁹, но из них лишь немногие обращены к изучению текстов, появившихся после составления Нового Завета.

Outtier B. Un Fragment Syriaque inédit de IV Esdras. P. 19–23.

Статья арменоведа Бернара Утье¹⁰, представителя французского Национального центра научных исследований (CNRS), посвящена сирийскому отрывку Четвёртой книги Ездры (3 Ездры в славяно-русской классификации), в котором содержатся стихи главы 8: 33b–41a, 41c–47b. Статья начинается с описания манускрипта, хранящегося в собрании арабских рукописей Национальной библиотеки в Париже. Это единственный сирийский свидетель 3 Езд., имеющий характер целостного фрагмента. На с. 20–22 приведен текст фрагмента, до сих пор не издававшегося, с его французским переводом и разночтениями из копии, находящейся в Милане: в основном это орфографические либо стилистические вариации.

Piovanelli P. Les Origines de l'Apocalypse de Paul reconsidérées. P. 25–64.

Пьерлуиджи Пьованелли (Париж) исследует рукописную традицию «Апокалипсиса Павла», особенно важного описаниямирая и ада, в его арабской, армянской и староиспанской версиях, которые до сих пор, по словам Пьованелли, оставались вне внимания учёных. На с. 26–37 автор приводит каталог манускриптов: греческих, латинских, средневековых западных (английских, немецких, испанских, французских) и восточных (коптских, сирийских, арабских, армянских, грузинских,

9 В сноске на с. 13 приводятся следующие сборники и монографии: *Apocalypses et théologies de l'espérance* / éd. L. Monloubou. Paris: Cerf, 1977; *Apocalypse: The Morphology of a Genre* / ed. J. J. Collins. Missoula (Mont.): Society of Biblical Literature, 1979. (Semeia; vol. 14); *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* / éd. J. Lambrecht. Gembloux; Leuven: Ducilol Leuven Univ. Press, 1980. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium; vol. 53); *Himmelfarb M.* Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 1983; *Collins J.* The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. New York (N. Y.): Crossroads, 1984; *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* / ed. A. Y. Collins. Atlanta (Ga.): Scholars Press, 1986; *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* / éd. C. Kappler. Paris: Cerf, 1987; *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* / ed. D. Hellholm. Tübingen: J. C. M. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

10 В некоторых русскоязычных источниках даётся другая транскрипция этой фамилии – Аутьер.

славянских¹¹ и эфиопских). Далее Пьованелли излагает историю изучения оригинального текста апокрифа с 1851 до 1990 года такими учеными, как Тишendorf, Джеймс, Кейси, Сильверстейн и Розенштил (с. 37–45). Суммируя итоги этих исследований, автор строит стемму, обнимающую текстуальное развитие всех существующих рукописных версий «Апокалипсиса Павла» (с. 55). Анализ текста памятника, согласно Пьованелли, позволяет прийти к выводу, что он свидетельствует о большей древности двухчастной христианской эсхатологии (ад и рай) по сравнению с трехчастной (ад, рай и чистилище). Завершает статью солидная библиография по вопросу о происхождении «Апокалипсиса Павла» (с. 59–64).

Desreumaux A. Des symboles à la réalité: la préface à l'Apocalypse de Paul dans la tradition syriaque. P. 65–82.

Тему «Апокалипсиса Павла» продолжает статья Алена Деремо из CNRS. Сирийское предисловие (или апология) к этому апокрифу, переведённое на французский язык, Деремо представляет здесь впервые (с. 69–75). Оно призвано защитить апокриф как вышедший из-под пера самого апостола и является свидетелем споров вокруг подлинности апокалипсиса в средневековой яковитской среде. На с. 66 Деремо приводит список сохранившихся рукописей, самая ранняя из которых датируется предположительно XIV в. Хотя критическое издание предисловия, замечает исследователь, ещё не выполнено, предварительный перевод будет полезен для научных изысканий. Далее следует небольшая экспозиция текста. Деремо находит примечательным тот факт, что анонимный апологет, защищая историческую подлинность видений Павла, не настаивает на буквальности их восприятия: напротив, поддерживая учение известного яковитского богослова Бар Гебрея (1226–1286) о нетелесном характере адских мучений, он представляет образы ада из апокалипсиса как аллегории (с. 76). Деремо датирует предисловие XIII веком; оно возникло в несторианской среде и напрямую связано с полемикой о посмертной участи человека (с. 81–82).

Roquet G. L'Ange des Eaux et le dieu de la crue selon Chenouté: Sur un fragment copte des visions de l'Apocalypsis Sinuthii. P. 83–99.

Жерар Роке (Париж) предлагает новый перевод так называемого «Апокалипсиса» (Paris, B. N. Copte 130⁵ fol. 134–135), вышедшего из-под

11 Старославянский язык, как маргинальный для западных исследователей в не меньшей степени, чем, например, классический сирийский, помещается здесь в ряду восточных — конечно, не в лингвистическом, но в цивилизационном смысле.

пера одного из главных святых отцов коптского монашества — аввы Шенуте (333–451). Перевод, сделанный Роке, сопровождается детальным богословским и филологическим комментарием, который фокусируется на особенностях риторики Шенуте, характеризующейся использованием глубоких знаний в области египетского языка и культуры. Как внимательный пастырь и проповедник, Шенуте был хорошо знаком с реликтами почитания египтянами бога реки Нил; он использовал жанр апокалипсиса (откровения) для того, чтобы сделать «ангела вод» ответственным за разлив Нила, тем самым подчинив это явление Господу. Роке проводит сопоставление различных переводов (латинского и немецкого), осуществляя детальный анализ терминологического строя коптского памятника.

Mimouni S. Les Apocalypses de la Vierge: état de la question. P. 101–112.

Симон Мимуни (Париж) — известный историк раннехристианских движений, автор классического труда по иудео-христианству¹². Его краткий очерк об «Апокалипсисах Девы Марии», в основном, посвящён грекоязычным вариантам названного апокрифа. Откровения, приписанные Пресвятой Деве, одинаково хорошо представлены в греческой и сирийской, а также арабской, эфиопской, грузинской и армянской, славянской и румынской рукописных традициях (с. 102). Мимуни датирует их грекоязычный прототип концом V — началом VI в. (с. 108). Исследователь замечает, что само предание об откровениях, полученных Девой Марией, связано с преданием о Её успении, при этом, что существенно в контексте выяснения обстоятельств развития католической традиции, оно не связано с преданием о Её вознесении (с. 109). Поскольку наличие связи с успением, таким образом, позволяет опознать вариант текста как более ранний, Мимуни полагает, что сирийская, арабская и эфиопская версии апокрифа отражают состояние, более близкое к изначальному греческому прототипу, чем версии, сохранившиеся собственно на греческом, а также грузинском и армянском языках. Последние развились уже в ходе обособления апокрифа от повествования об успении (с. 112).

Paupert C. Présence des Apocryphes dans la littérature monastique occidentale ancienne. P. 113–123.

Катрин Попэр (Париж) исследует влияние апокрифов на монашескую литературу раннесредневекового Запада. Её изыскания относятся к IV–VII вв. Объект изучения — такие памятники, как «Установления»

12 *Mimouni S.C. Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques. Paris: Cerf, 1998.*

и «Собеседования» св. Иоанна Кассиана, а также «*Règle du maître*» (лат. «*Regula magistri*» — «Правила учительные»), в свою очередь повлиявшие на «Правила» св. Венедикта Нурсийского. Даже краткий поверхностный анализ, проведенный Попэр, показывает, что христианская апокрифическая литература, в особенности «Апокалипсис Павла», была важным источником ранней монашеской литературы на Западе, служила для монахов источником эрудиции, участвовала в формировании некоторых богословских представлений.

Faerber R. L'Apocalypse de Thomas en vieil-anglais. P. 125–139.

Автор статьи об «Апокалипсисе Фомы» на староанглийском языке — Робер Фэрбер из университета Страсбурга. Гомилетическая староанглийская литература сохранила следы влияния древних христианских апокрифов. Эта новая область исследования начинается здесь переводом на французский язык и комментированием одной гомилии («*Alia omelia de die iudicii*» — «Гомилия иная о дне суда») в составе Верчелльского кодекса (*Codex Vercellensis*) X в. Особенно важными представляются автору статьи эти свидетельства в контексте средневековых споров о репрезентации Страшного Суда и адских мучений. Характеристика рукописи и предисловие даны на с. 125–128, обширный комментарий начинается на с. 133. Гомилия состоит из четырёх частей: описание бедствий, возвещающих приход антихриста; описание семи дней, которые предшествуют Божьему Суду; описание дня Суда и заступничества Девы Марии, архангела Михаила и апостола Петра; описание мук осуждённых в ад грешников и рассказа о ключах апостола Петра. В двух первых частях, а также в четвёртой используется «Апокалипсис Фомы»; в третьей части заметно влияние «Апокалипсисов» Павла и Марии (с. 135).

Baukham R. The Apocalypse of the Seven Heavens: The Latin Versions. P. 141–175.

Латинский «Апокалипсис семи небес», сохранившийся также в англо-саксонской и среднеирландской традициях, обладает элементами, восходящими к иудейской или раннехристианской апокалиптике. Детальный комментарий памятника, проведённый Ричардом Бокхемом, учёным из шотландского университета Святого Андрея, позволяет читателю проследить передачу апокалиптических мотивов в репрезентации ада и его мук. Бокхем сначала излагает историю изучения «Апокалипсиса семи небес» (с. 141–143) и даёт описание сохранившихся рукописей: латинских, ирландских и одной англо-саксонской (с. 143–147). Сравнение латинской редакции со средневековыми (с. 147–152)

приводит автора к выводу, что первая, хотя содержит неполный вариант памятника, текстологически более совершенна. Бокхем публикует её с переводом на английский язык (с. 153–154). Далее следует комментарий (с. 154–165), в котором автор предлагает некоторые эмендации, а также проводит параллели с другими апокрифами. Источники апокалипсиса оказываются очень разнообразны: это как разнообразная апокрифическая литература, начиная с Первой книги Еноха, так и античные натурфилософские сочинения. Наличие всех этих влияний само по себе не означает, что сам апокалипсис древен; однако прямых промежуточных источников мы не обнаруживаем, поэтому «экономичнее» будет гипотеза, согласно которой он может восходить ко II в. н. э. Скорее всего, латинский «Апокалипсис семи небес» представляет собой перевод с греческого (с. 165).

Cambe M. La Prédication de Pierre (ou: Le Kérygme de Pierre). P. 176–195.

Среди христианских произведений начала II в. «Керигма Петра», которая сохранилась в цитатах, в основном, у Климента Александрийского, часто определялась как христианское апологетическое сочинение. Мишель Камбе (Париж) предлагает понимать этот памятник как целое, имея в виду его экзегетическую практику, его антииудейскую полемическую направленность и «теологический спиритуализм» (с. 178). Камбе датирует возникновение апокрифа промежутком между Деяниями святых апостолов и сочинениями св. Иустина Мученика, то есть около 110–120 гг. Предварительно охарактеризовав наблюдаемые в тексте влияния и аллюзии (с. 179–180), он даёт его перевод на французский язык (с. 181–185) и комментарий с подробным указанием параллелей (с. 186–194). Последние две страницы занимает список изданий апокрифа и специальных трудов по нему.

Piovanelli P. Les Aventures des Apocryphes in Éthiopie. P. 197–224.

Ещё одна статья П. Пьованелли представляет собой обзор истории эфиопского канона, снабжённый внушительным подстрочным аппаратом, который представляет собой несомненную ценность для всех интересующихся эфиопской библейской и парабиблейской традицией. Как известно, письменность Эфиопии обеспечила сохранность множества редких апокрифических текстов, некоторые из них сохранились частично или даже полностью только на языке геэз. В средневековой абиссинской литературе апокрифы широко цитируются (с. 198). Большинство из них, как устанавливает Пьованелли, были переведены ещё в аксумский период, а конкретнее в IV–VI в. н. э., когда христианство

в Эфиопии переживало ранний расцвет. Однако канон в его нынешнем виде сложился только в XV в. В этот период император Зара Якоб, ревностный поборник монофизитства, произвел ревизию и отобрал апокрифы, теологически совместимые с господствующей доктриной (с. 205). В конце статьи Пьованелли предлагает список эфиопских апокрифов (с. 213–215) и обширную библиографию (с. 216–224).

Albert J.-P. Le Parfum et le sang. P. 225–243.

Согласно Жан-Пьеру Альберу (Тулуза), существует особая «христианская мифология ароматов» (с. 225). Чтобы продемонстрировать это, а также проанализировать её значение, автор исследует самые разнообразные источники: «Евангелие детства», сюжеты из «Золотой легенды» и множество католических житий вплоть до XIX в. Альбер полагает, что особый запах святости фигурирует в агиографических сюжетах, восходя к сюжетам из апокрифов о жизни Иисуса, как «реактуализация благоухания Христова» (с. 234). Не следует понимать этот запах святости просто как символ: он представляет собой, скорее, «осуществление символического» (с. 236).

Dunn P. W. Women's Liberation, the Acts of Paul, and other Apocryphal Acts of Apostles. P. 245–261.

Питер Данн из Кембриджского университета выступает с критикой феминистической герменевтики апокрифов. Актуальные на то время исследования в области апокрифических «Деяний» стремились продемонстрировать, что в раннем христианстве имело место движение за эмансипацию женщин. Особенно часто в пример приводили активную позицию святой мученицы Фёклы из «Деяний апостола Павла». Данн сомневается в том, что св. Фёкла действительно приобретает новые степени свободы, а не оказывается продолжением своего учителя, апостола Павла (с. 246–247)¹³. В целом он настаивает на том,

13 Сама выдвинутая здесь альтернатива представляется нам натянутой. Вообще, в агиографии женщины часто выступают наравне с мужчинами, но оказываются самостоятельными фигурами всё-таки реже, чем сами мужчины. Кроме того, они не занимают административных должностей (исключение составляют высшие уровни светской власти: княгини, царицы). Это говорит о том, что а) женщина понимается как сущностно равная мужчине, но б) именно в том, что составляет её отличие как женщины, она имеет особую сферу реализации, которая лишь в исключительных обстоятельствах сменяется на публичную деятельность. Архетипы этой несложной диалектики даны уже в библейских сюжетах: историях Деворы, Иудифи, Есфири, в отрицательном плане — Евы. Едва ли можно что-то добавить к этой картине или отнять от неё без особой идеологической ангажированности, далёкой от чистого научного интереса.

что древние памятники нужно анализировать в их собственных терминах, а не через произвольную оптику современной феминистской теологии.

Calzolari V. La tradition arménienne des Pseudo-Clémentines: état de la question. P. 263–293.

Автор последней статьи номера — Валентина Калцолари из университета Женевы. Армянская традиция «Псевдо-Климентин» основывается на фрагментах, сохранившихся в рукописи Galata 54 (XIV в., библиотека армянского патриархата в Стамбуле) и втором прибавлении к «Комментариям на Диатессарон» св. Ефрема. Изучение особенностей этих фрагментов, сопоставительно с латинским переводом Руфина и сирийским переводом, показывает, что армянские фрагменты имеют независимое от этих переводов происхождение от греческого оригинала, который был, вероятно, ближе к прототипу сирийского текста, чем латинского. Калцолари публикует фрагменты на языке грабар с их французским переводом и латинскими, а также сирийскими параллелями и комментирует их. В исследовании выясняется, что в тех частях «Псевдо-Климентин», которые отражены в рукописи Galata 54, армянский текст противостоит консенсусу латинских и сирийских свидетельств (с. 283), а в цитатах из этого апокрифа, находящихся в прибавлении к комментарию св. Ефрема, чаще совпадают сирийские и армянские чтения (с. 290).

В целом третий и четвёртый номер «Апокрифы» отражают как палитру специальных интересов учёных, доминировавшую в начале 1990-х гг., так и постановку более общих вопросов, особенно в первой статье Э. Жюно.

ЖУРНАЛ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ. ЧАСТЬ 2: ТОМ 71 (2020), ВЫПУСКИ 2 И 3

ОБЗОР МАТЕРИАЛОВ

Вадим Валентинович Серов

доктор исторических наук
преподаватель Барнаульской духовной семинарии
656008, г. Барнаул, пер. Ядринцева, д. 66
wseroff@yandex.ru

Для цитирования: Серов В. В. Журнал церковной истории. Часть 2: Том 71 (2020), выпуски 2 и 3. Обзор материалов // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 200–228. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.008

Аннотация

УДК 82-95 (27-9) (82-96)

Настоящий очерк продолжает ретроспективный обзор номеров «Журнала церковной истории» (The Journal of Ecclesiastical History) за 2020 год. Второй номер 71-го тома представлен двадцатью публикациями, в том числе: шестью статьями, одной рецензией на научную публикацию, объявлением о конкурсе на лучшие статьи и дюжиной аннотаций на недавние монографии и сборники статей и материалов выступлений на конференциях. Третий номер тома представлен девятнадцатью публикациями, в том числе: пятью статьями, источниковедческой заметкой, повторным объявлением о конкурсе на лучшие эссе, публикацией предыдущего победителя в этом конкурсе и тринадцатью аннотациями монографий и сборников статей и материалов.

Ключевые слова: обзор, историография, библиография, история Церкви, христианское учение.

**The Journal of Ecclesiastical History. Part 2: Vol. 71.
Issues 2–3. April – July 2020**

Bibliographical Review

Vadim V. Serov

Doctor of History

Lecturer in Barnaul Orthodox College

66 Jadrintseva Lane, Barnaul 656008, Russia

wseroff@yandex.ru

For citation: Serov, Vadim V. "The Journal of Ecclesiastical History. Part 2: Vol. 71. Issues 2–3. April – July 2020. Bibliographical Review". *Bible and Christian Antiquity*. № 2 (14), 2022, pp. 200–228 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.008

Abstract. There is the continuation of Review of the Journal of Ecclesiastical History (2020). Here are issues 2 and 3 (April – July) which traditionally conclude twenty items of publications in each of them. The second issue of the 71st volume is represented by twenty publications, including: six articles, one Review of a scientific publication, an announcement of a competition for the best articles and a dozen abstracts of recent monographs and collections of articles and conference presentations. The third issue of the volume is represented by nineteen publications, including: five articles, a source study notes, a re-announcement of the competition for the best essays, the publication of the previous winner in this competition and thirteen abstracts of monographs and collections of articles and materials.

Keywords: Review, historiography, bibliography, the Church history, Christianity.

Выпуск 2 (апрель 2020 г.)

Выпуск открывается статьёй Сихун Линя «Меровингские королевства и монофелитский спор»¹. В ней вновь поднимается малоизученная тема отражения важных событий религиозной истории Восточно-Римской (Византийской) империи на Западе в послеюстиниановскую эпоху, когда политическое влияние могущественного ранневизантийского государства ослабело, а его воздействие как духовного центра ещё сохраняло силу. В качестве объекта рассмотрения автор избрал доктринальный спор, сформировавшийся на Востоке под влиянием арабского нашествия и сильнейшего политического кризиса и получивший в современной историографии определение «монофелитской контроверсии» (р. 235–236). Автор статьи вслед за новейшими исследователями отказывается от прежнего определения этого явления как ереси, признавая за ним значение самостоятельного идейного течения, охватившего в той или иной степени всю позднеантичную цивилизацию. В этой связи и рассматривается развитие монофелизма на территории Меровингского государства, в VII в. уже весьма слабо связанного экономически и политически с Византией. Несмотря на это, идеи монофелитства достигли франков и оставили след в западных латинских источниках. Писатели и хронисты (например, Максим Исповедник и Григорий Турский) упоминают эту «ересь», пришедшую с Востока, и описывают усилия папской церкви по её отторжению и осуждению (на соборе 649 г.) при поддержке франкских королей. Однако в целом картина отношения к этой доктрине во франкском обществе была весьма пёстрой — от признания до полного отрицания (р. 251), и такая пестрота, объясняемая различными социально-политическими устремлениями, сохранялась вплоть до начала VIII в., несмотря на осуждение монофелизма как ереси в самом Константинополе.

Следующий автор, Саманта Херик, в работе с названием «Друг или враг? Епископы Меца в монастырском историческом повествовании с 1000 до 1200 гг.»² рассматривает феномен почти двухсотлетнего внимания пишущей монастырской братии аббатства Сан-Клеман, что под Мецем, к одному местному епископу по имени Теодорик (965–984). Интересно не только устойчивое внимание к нему, но и эволюция

- 1 Lin S. The Merovingian Kingdoms and the Monothelite Controversy // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 235–252.
- 2 Herrick S. K. Friend or Foe? The Bishops of Metz in Monastic Historical Narrative, C. 1000 – C. 1200 // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 253–269.

образа этого прелата в монашеском нарративе, посвященном преимущественно жизнеописанию и чудесам святого Климента (р. 255 f.). В самых ранних текстах епископ Теодорик предстаёт благодетелем монахов, а в позднейших версиях — их врагом. Автор статьи задается вопросом о причинах этого и приходит к выводу о том, что извилистая эволюция образа епископа в монастырской историографии являлась следствием изменения взглядов монашества на реформу монастырей в раннем средневековье, проводимую при активном участии местного епископата (р. 267–268). В период своего возникновения и обустройства западноевропейские монастыри всецело полагались на региональную власть, нередко представленную епископами; по мере роста и укрепления монастыри более нуждались в покровительстве центральной власти и вступали по этому поводу с местными властями в конфликт.

Ирэн О’Дали в статье «Читая *Historia Scholastica* в конце XII в.: Найджел Кентерберийский и документ MS B.15.5, хранящийся в Тринити Колледже в Кембридже»³ вводит в активный научный оборот экземпляр «Схоластической истории», подаренный коллекционером книг, писателем и монахом конца XII в. Найджелом Уайтекером библиотеке Церкви Христа в Кентербери и содержащий его собственноручные, как считает автор статьи (р. 271 f.), пометки на полях. Эти пометки, а также прочие письменные работы Найджела содержат, по мнению О’Дали, глубокие философские замечания экзегетического характера, относящиеся к той части «Истории», которая пересказывает Библию. Автор статьи полагает, что рассуждения Найджела Кентерберийского близки по содержанию теологической школе аббатства Сен-Виктор, которая была духовно связана с учением Ансельма из Кентербери. Анализ всех этих данных и фактов позволило О’Дали сделать вывод о том, что Найджел Уайтекер, помимо своих известных качеств, был ещё и компилятором научных тестов (р. 291–292).

Статья Питера Маршала «Томас Бэкет, Уильям Уорхам и кризис Церкви при первых Тюдорах»⁴ обращается к истории отдельной личности — архиепископа Кентерберийского Уильяма Уорхама (1503–1532) — и её влиянию на ход английской истории в сложный политический период (30-е гг. XVI в.). Не делая особого научного открытия, автор статьи

3 O’Daly I. Reading the *Historia Scholastica* at the Close of the Twelfth Century: Nigel of Canterbury and Trinity College, Cambridge, MS B.15.5 // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 270–292.

4 Marshall P. Thomas Becket, William Warham and the Crisis of the Early Tudor Church // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 293–315.

соединяет известные факты из жизни страны, главы Английской церкви и короля и делает непреложный вывод (р. 314–315) о том, что английские высшие клирики, преследовавшие свои кастовые и частные интересы, не смогли эффективно противостоять претензиям Генриха VIII на супрематию, несмотря на политический вес, богатую традицию вольностей и наличие таких общепризнанных символов борьбы за вольности, как Томас Бэкет. Хрестоматийной фигурой при этом оказывается именно Уильям Уорхам. Он занимал не только высшие должности в королевстве и соответственно обладал огромным политическим весом, но и имел возможность непосредственного участия в важнейших событиях в жизни английской монархии, в частности, венчал Генриха и Екатерину Арагонскую и обсуждал бракоразводную процедуру. Понимая, что усиление королевской власти ведет к ослаблению силы церкви, архиепископ Уильям тем не менее занимал нерешительную позицию в отстаивании интересов клира, опасаясь, вероятно, повторить судьбу своего предшественника Томаса Бэкета при Генрихе II (р. 315).

Исследование Франсиско Соланса о создании латиноамериканской Католической Церкви переносит нас из средневековья во вторую половину XIX столетия⁵. Это не исследование в точном смысле слова, а, скорее, рассуждения на общую тему «развития национального религиозного сознания» на конкретном примере Латинской Америки. Будучи частью единой Католической Церкви, латиноамериканское христианство обладает специфическими чертами, которые сложились исторически и географически. Завершающая стадия формирования латиноамериканского анклава католицизма пришлась на время активного национального строительства в государствах от Мексики до Парагвая и совпала с реформированием института Католической Церкви в Европе. Ф. Соланс видит свою главную задачу в том, чтобы «продемонстрировать, насколько различия в религиозной практике соответствуют национально-географической идентичности» (р. 317). Рассмотрев массу фактического материала (множества религиозных национальных конгрессов, международных связей и деятельности учреждений), автор приходит к выводу о том, что необходимы деятельность такого рода и продолжение создания латиноамериканской Католической Церкви (р. 335).

Далее Ховард Ле Кутёр представил читателям аналитическую работу под названием «“Честные и набожные люди”: англиканское

5 Solans F. J. R. The Creation of a Latin American Catholic Church: Vatican Authority and Political Imagination, 1854–1899 // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 316–336.

пастырское служение у китайских поселенцев в Южном Квинсленде в 1850–1914 годах»⁶. В самом её начале он заметил преимущественно негативную оценку китайских мигрантов и качества их отношений с европейскими переселенцами в Австралию в колониальной историографии (р. 337). Исследования последних лет, впрочем, обнаруживают более сложные и не всегда негативные взаимоотношения китайцев и бывших европейцев в период становления австралийской государственности. Сформулировав для себя цель — выявить формы и масштаб деятельности китайской диаспоры и христианских общин по упорядочению этих отношений (р. 338), Ле Кутёр предложил новый метод изучения вопроса в виде привлечения более обширных данных из разных австралийских административных территорий (р. 339 f.). Изучив документы, относящиеся к управлению англиканских общин, и современную историографию китайского расселения на англоязычных территориях, автор статьи пришел к заключению о тесном и взаимовыгодном общении китайцев и англосаксов в Австралии, об успешности англиканского миссионерства среди китайцев, а также о том, что новообращенные христиане-китайцы активно помогали в миссионерском служении (р. 359–360).

После раздела «Статьи» в журнале следует аналитический обзор очередного, 10-го издания из серии «*Repertorium Germanicum*», посвящённого папе Сиксту IV (1471–1484)⁷. Его обозреватель, Давид Даврэ из Лондонского университетского колледжа, в самом начале обращается к характеристике данного исследовательского проекта, описывая его как гигантский по масштабу вложенного труда и финансовых средств замысел историков из Германского исторического института в Риме. И действительно, только обозреваемый здесь 10-й том насчитывает более 4600 страниц документов из папских архивов, и это не просто воспроизведение текстов, отобранных из 37 тысяч документов, а их идентификация и интерпретация. Большая часть их представляет собой прошения разных людей по всей Европе, обращенные к папской курии за благодеяниями (приводятся примеры, см.: р. 364–365). Таким образом, рассматриваемый каталог является перечнем персоналий и мест их жизнедеятельности, в той или иной степени связанных с Католической Церковью в понтификат Сикста Четвёртого. Завершается обзор

6 Le Couteur H. «True and Pious Men»: Anglican Ministry to Chinese Settlers in Southern Queensland, 1850–1914 // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 337–361.

7 D'Avray D. Germany and the Papacy in the Late Middle Ages // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 362–367.

констатацией неразрешимости всех проблем, относящихся к поставленной в проекте цели (то есть поэтапного просопографического описания) и одновременным заявлением о его полезности для расширения знаний об эпохе (р. 367).

Далее, на р. 368 обозреваемого журнального номера помещено объявление о конкурсе на лучшие эссе о Евсевии Кесарийском⁸. Тематика конкурса не ограничивается источниковедением одного только Евсевия; организаторы конкурса (фонд «Мировое христианство») предлагают его участникам провести исследование на любую тему, связанную с историей христианской церкви I–VII вв. Судя по всему (размер приза в пятьсот английских фунтов и форма письменной работы — эссе), конкурс рассчитан на студентов, желающих сделать научную карьеру в будущем, успешное начало которой при условии победы в этом конкурсе будет обусловлено публикацией в «Журнале церковной истории».

Завершающий раздел журнала традиционно составляют аннотации специальных публикаций последних трех лет (р. 369–394). Эти заметки обычно не превышают полутора страниц текста и содержат выходные данные упоминаемого издания и самую общую характеристику его содержания; конкретные оценки в них крайне редки и, как правило, касаются логики изложения материала или авторской позиции.

Именно такого рода аннотация сборника статей под названием «Церковь и Империя» представлена Дэвидом Онекинком⁹. Он отмечает логическую последовательность составителей сборника, отобравших для публикации в нём материалы выступлений на двух конференциях по церковной истории в 2017 и 2018 г. таким образом, чтобы были равномерно представлены хронология, география темы, а также исследовательский опыт участников конференций (р. 369). В итоге четырнадцать статей в сборнике посвящены истории английской церкви в эпоху Британской империи, семь сфокусированы на церкви в позднеантичном Риме и в Византии, и две — на положении христиан в Османской империи и средневековом Китае. Отмечается высокое качество представленных работ. Далее на протяжении почти страницы перечисляются авторы всех двадцати трех статей и их тематика, без называния полных имени и заглавия в каждом отдельном случае.

8 Announcement. The Eusebius Essay Prize. The World Christianities Essay Prize // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 368.

9 Onnekink D. Review of: The Church and Empire / ed. S. Brown, Ch. Methuen, A. Spicer. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2018. (Studies in Church History; vol. 54). 437 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 369–370.

Завершая рассмотрение логики издания, Д. Онекинк задаётся вопросом о корректности выбранного его редакторами названия «Церковь и Империя», видя в нём избыточную эксплицитность, не оправданную содержанием сборника, и предлагает свой вариант заглавия — «Церкви и империи», разумеется, не настаивая на этом исправлении (р. 370).

Несколько отлична по структуре информация Дж. Паджета об издании древнеиудейских правил кошерного питания, предпринятого Д. Розенблумом (р. 371–372)¹⁰. В этом сравнительно небольшом комментированном переводе письменных источников собраны не только иудейские, но и современные им сообщения христианских и нехристианских авторов. Книга состоит из семи глав. В первой из них представлены самые первые из известных иудейских правил; рецензент книги отмечает, что в авторском комментарии к переводу нет объяснения причин их появления. Глава вторая сформирована из сообщений «языческих» авторов вроде Плутарха, которые высказывались о пищевых обычаях иудеев. В обзоре отмечается негатив, свойственный античному нарративу, упоминавшему евреев. В третьей главе подобраны правила питания, разработанные так называемыми эллинизированными иудеями, то есть теми, кто усваивал нормы общежития греческого населения эллинистических государств Востока, поскольку жил в этих странах. Дж. Паджет указывает на то, что автор-составитель сборника объясняет уступки в этих «более цивилизованных» нормах алиментарного поведения. Глава четвертая посвящена соответствующим местам из Нового Завета, хронологически идентифицируемым с эпохой Таннаев. Пятая глава по неизвестной причине не упоминается в обзоре; шестая глава включает материал, связанный с аморами, которые впервые не только описали все правила приема и состава пищи, но и дали рациональное объяснение им, что позволило автору книги привести здесь наиболее пространственные комментарии. Наконец, последняя глава вобрала в себя сообщения позднеантичных христианских авторов об иудейских пищевых правилах. Завершает главу экскурс Дж. Розенблума в дальнейшую историю развития представлений о правильной пище вплоть до новейшего времени. Весь обзор резюмируется обычным замечанием о полезности чтения обозреваемой работы и о том, что некоторые её недоработки (которые кратко перечисляются), в целом, несущественны.

10 Paget J. C. Review of: The Jewish Dietary Laws in the Ancient World / ed. D. Rosenblum. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2019. 207 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 371–372.

Краткий обзор ещё одного сборника литературных памятников античной эпохи представил Дэвид Браке (р. 372–374)¹¹. Составительница этого альманаха, Вирджиния Барас, преследовала цель показать читателю особое видение окружающего мира у раннехристианских авторов (преимущественно отцов Церкви), которое включало в себя уверенность в том, что Всевышний создал вселенную не только для человека и что человек в гораздо большей мере зависит от всего сущего, нежели это представляется (р. 373). Высказывания на эту тему распределены в книге по трем главам, каждая из которых, как уверяет автор, имеет самостоятельное значение. Первая называется «Вновь обращаясь к *Хоре*: пути темной космологии» и прослеживает явление *хоры* в трудах писателей от Платона до Августина, делая вывод о том, что таинственное и даже зловещее в нём всегда имеет, по их представлениям, материальную основу. В этой интерпретации Барас следует философии Джона Саллиса, писавшего о воображаемом у Платона. Вторая глава («Создание квирина: агиография без людей») обращается к квири-теории и тому подобным идеям для того, чтобы показать, что описание природы в биографиях святых не было случайным, а являлось частью мировоззрения людей античности (взяты жизнеописания Плотина, Антония, Марии Египетской и Симеона Стилита). Третья глава — «Вещи и практика: искусство сосуществования» — применяет современное отношение к вещам («вещевую теорию») к практике христианского взаимодействия с материальными объектами типа икон, мощей и церковных построек. Автор книги приходит здесь к окончательной уверенности в том, что материальное имело значение в древности только во взаимодействии с духовным. Признавая в конце своего обзора, что многие важные вопросы поднятой в книге темы остались неупомянутыми, Д. Браке заверяет читателей журнала, что ответы на них они найдут при чтении оригинала этого издания.

Коллекцию прежде опубликованных статей Питера Томсона, посвященных иудейско-христианскому взаимодействию в I–II вв., собранную и изданную в виде отдельного тома им же, представил известный читателям Джеймс Паджет (р. 374–376)¹². Работы П. Томсона распределены

- 11 *Brakke D.* Review of: *Ancient Christian Ecopoetics. Cosmologies, Saints, Things* / ed. V. Burrus. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 2019. 295 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 372–374.
- 12 *Paget J. C.* Review of: *Studies on Jews and Christians in the First and Second Centuries* / ed. P. J. Tomson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2019. 858 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 374–376.

по четырем тематическим разделам, посвященным: а) традиционному иудейскому праву (галахе) и иудейской самоидентификации; б) эволюции иудейской и христианской традиции; в) роли и месту апостола Павла в иудаизме; г) историографии и источниковедению раннего христианства (р. 374). Во многих статьях этого сборника рефреном звучит мысль о том, что на Ближнем Востоке начиная с середины I в. н. э. происходило усиление иудейского национализма, что подтверждается данными письменных источников широкого спектра — от сочинений Иосифа Флавия до Деяний апостолов. Отмеченная тенденция была настолько сильна, что даже объединила на время видных тогда представителей талмудического (раввинского) иудаизма и оказала влияние на диаспору. Опираясь на эту свою догадку, П. Томсон стремится показать преемственность христианской нарративной традиции от иудейской и приходит к новым, весьма неожиданным выводам. К примеру, о том, что образ Христа гораздо более иудаистский, чем это принято видеть, несмотря на то, что ещё апостолы Павел и Матфей утверждали обратное (р. 375). В этом и в других такого же рода процессах развития античной ближневосточной цивилизации автор сборника усматривает глубинное влияние римской политической культуры, для которой, в общем, не было разницы между эллином и иудеем. Рим предоставлял одинаковые условия существования как иудеям, так и первым христианам, что, вероятно, должно было обеспечивать и сходные формы их развития. Особое внимание П. Томсона к внешнеполитическим факторам лежит в основе других его тезисов, представленных в сборнике, например, тезиса о тесной преемственности христианства от иудаизма, который, впрочем, как замечает Дж. Паджет, в обозреваемой книге до конца не рассмотрен.

Следующий анонс, сделанный всё тем же Джеймсом Паджетом, посвящён объёмистому сборнику под названием «Раннехристианская рецепция письменного наследия апостола Павла. Его личность и его послания глазами ранних интерпретаторов» (р. 376–378), изданного авторским коллективом по итогам двух конференций — в Швейцарии в 2016 г. и в Берлине в 2017 г.¹³ Автор рецензии отмечает, что сборник актуален в силу того, что собранные в нём материалы посвящены очень популярной в последнее время теме использования церковных текстов как исторического источника. Отступая от своего прежнего способа подачи материала,

13 Paget J. C. Review of: *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and his Writing Through the Eyes of his Early Interpreters* / ed. J. Schrotter, S. Buttigaz, A. Dettwiler. Boston (Mass.); Berlin: W. de Gruyter, 2018. 920 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 376–378.

Дж. Паджет далее кратко передаёт содержание некоторых статей сборника (р. 376–377), так или иначе посвящённых дошедшим до нас писаниям апостола Павла. Так, Андреас Линдеман вновь доказывает, что и после записи Нового Завета интерес к наследию Павла не ослабел, что бы ни говорили об этом исследователи. Тобиас Никлас утверждает, что в «Деяниях Павла и Фёклы» отчётливо просматривается аскетический образ этого апостола, ранее не замеченный. Фрэнсис Уотсон, изучивший текст «Посланий апостолов», пришёл к заключению о том, что автор этого произведения пытался уравнивать Павла с другими, ссылаясь на слова этого апостола о его миссии, равной миссии остальных апостолов, в Послании к Коринфянам. Кристин Якоби обнаружила сходство языка, которым были написаны некоторые послания Павла и другие христианские источники — «письмо Регина» IV в. и «Евангелие от Филиппа». В работе Джеймса Кельхофера проводится аналогичное сравнение Послания к Эфесянам Павла и писаний св. Климента. Энрико Норелли показал, каким образом Игнатий Антиохийский усвоил идеи, прочитанные им в письмах Паулина, а Йозеф Ферхайден сделал то же самое продемонстрировав заимствования Климента у Павла. Томас Краус и Жан-Даниэль Дюбуа предложили совместное исследование о гностической рецепции идей Павла. Ути Летипу рассмотрела в наследию Павла особое отношение к женщине, отличающееся от соответствующей общественной парадигмы II в. Фредерик Альмер рассуждает о восприятии посланий Павла в псевдо-кLEMENTИНСКИХ писаниях, которые никогда не упоминали апостола по имени. Джудит Лье ещё раз обратилась к рецепции Павла Маркионом Синопским, а Йенс Шрётер попытался проследить историю создания свода писем Павла. Заканчивается сборник статей публикацией Ц. Брайтенбаха, изучавшего влияние Паулина на формирование наследия Павла и Варнавы в Ликаонии. Сделав этот перечень, Дж. Паджет с сожалением замечает, что размеры издания не позволяют подробнее остановиться на деталях, но даже краткий обзор способен передать основную мысль любого издания; по мнению Дж. Паджета, в данном случае это признание многими специалистами плодотворности изучения наследия апостола Павла как исторического источника.

Краткий обзор содержания книги Маттииса ден Далка «Между иудеями и еретиками. Возвращаясь к “Диалогу с Трифоном” Иустина Мученика» сделан также Дж. Паджетом (р. 378–380)¹⁴, который сразу же

14 Paget J. C. Review of: Den Dulck M. *Between Jews and Heretics. Refiguring Justin Martyr's Dialogue with Tripho*. London; New York (N. Y.): Routledge, 2018. 182 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 378–380.

объяснил цель этой книги — по-новому объяснить, кому в действительности адресовался «Диалог» и какова была его подлинная цель, ибо, по мнению автора, на эти вопросы до сих пор не получено толковых ответов. В ходе рассуждений на протяжении пяти глав ден Далк приходит к выводу, что «Диалог с Трифоном» был написан для узкого круга читателей, а целью его создания была победа над демиургическими формами христианства. Рецензент отмечает обилие недосказанностей и спорных заявлений в рассматриваемой книге (изданной, заметим от себя, «Рутледжем», которое известно склонностью работать в основном с научно-популярной литературой и учебниками, что многое объясняет), на которых у него нет возможности остановиться подробнее, и фиксирует внимание лишь на трёх моментах по своему выбору. Во-первых, ден Далк так и не определил соотношение двух основных объектов критики Иустина — иудеев и демиургистов — в реалиях религиозной жизни Римской империи II в. Во-вторых, автор так и не объяснил причину, по которой «Диалог» оказался перенасыщен философской проблематикой, не имеющей прямого отношения к проблеме идейной борьбы с иудейством и еретичеством. В-третьих, ден Далк, по мнению Дж. Паджета, преувеличивает значение демиургической ереси в тогдашнем христианстве, пока что не вполне определившемся в понятийно-идеологическом отношении. Тем не менее книга заслужила щедрые похвалы и рекомендации ознакомиться с ней ближе.

Следующая затем монография Тима Денекера «Идеи относительно языка в раннем латинском христианстве от Тертуллиана до Исидора Севильского» рассмотрена Марком Весси (р. 380–382)¹⁵. Это публикация докторской диссертации, в которой был тщательно изучен прежде мало востребованный учеными исторический источник под названием «*Index linguisticae*». Книга состоит из трёх основных частей, рассматривающих происхождение и социальную сущность человеческого языка, его этническое разнообразие, уровни лингвистической компетентности в смысле индивидуальной способности использовать языковое разнообразие. Рецензент отмечает явный недостаток применяемой здесь авторской методологии, которая запутывается в собственных аналитических схемах, с трудом применимых к конкретному материалу в виде источниковых текстов. Таким образом, наибольшего внимания в книге заслуживают сюжеты лингвистического анализа

15 Vessey M. Review of: *Denecker T. Ideas on language in early Latin Christianity. From Tertullian to Isidore of Seville.* Boston (Mass.); Leiden, 2017. 513 p. // *The Journal of Ecclesiastical History.* 2020. Vol. 71/2. P. 380–382.

конкретных литературных памятников, которых здесь приведено множество: от самых известных (Тертуллиан, Августин, Кассиодор) до почти неизвестных (вроде поэтов Клавдия Мария Виктора или Геннадия из Марселя). Т. Денекер пытается на их примерах рассмотреть постулированные им «идеи языка», которые, как считает рецензент, служат известным целям исторической социологии, в очередной раз реализованным в данном случае на более широком, чем прежде, позднеантичном текстовом материале. Всё отмеченное в рецензии заставляет подозревать, что книгу внимательно прочитают немногие (р. 381).

Ульрих Фольп, представляя публикацию под названием «Читая историю раннего христианства: от рецепции к ретроспекции» (р. 382–384)¹⁶, апеллирует к читателям, уже знакомым с научным творчеством её автора Маркуса Винцента. Рассматриваемый здесь том составили четыре тематически отобранные работы, среди которых наиболее значительной, по мнению рецензента, является анализ семнадцати писем Игнатия Антиохийского. Винцент осуществил собственную идентификацию эпистолярного наследия Игнатия, проанализировал тексты этих и других литературных источников и пришел к заключению, что Игнатий Антиохийский жил и трудился несколько позднее, чем это принято считать, переместив пик его творчества к середине II в. (р. 382). Далее М. Винцент углубляется в проблему авторства трудов, приписываемых Игнатию, и обнаруживает в них особенности, присущие более ранним христианским писателям. По мнению автора, это означает, что так называемое наследие Игнатия слабо соотносится с реальной личностью епископа и мученика из Антиохии (р. 383). Исследования других персонажей в анонсируемой книге (Аверкия, Ипполита Римского и Аристида Афинского) проведены в том же критическом ключе, то есть в попытках установить историчность связанных с ними источниковых данных. Судя по рассматриваемому обзору, эти попытки таковыми и остались, поскольку У. Фольп о каких-либо заметных выводах Винцента не упоминает: эта часть его книги не продвинулась далее заочной историографической дискуссии со специалистами. В целом, книга М. Винцента охарактеризована как полезное и перспективное научное явление.

Далее следует необычно пространный (почти на три страницы) обзор Робинот Уолшем книги Генри Дрейка «Век чудес. Христиане,

16 Volp U. Review of: Vinzent M. Writing the History of Early Christianity. From Reception to Retrospection. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2019. 491 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 382–384.

варвары, иудеи и сверхъестественное в 312–410 гг.»¹⁷. Как замечает Р. Уолш, труд Г. Дрейка — это исследование того, насколько история способна описать прошлую реальность (р. 384). В центре его внимания в этой связи находится вопрос о том, каким образом люди творили историю, обращаясь с вещами нематериальными, в данном случае — со сверхъестественными явлениями, извлекая из них практическую пользу. Объектом изучения избрана Римская империя IV в., то есть то время, когда происходили судьбоносные для государства и церкви события, менявшие их структуру и общественное значение. На протяжении одиннадцати глав Г. Дрейк на многочисленных примерах показывает, каким образом христианство повышало свою роль в обществе и государстве, проникая во все значимые общественные и политические образования (р. 384–386). Автор доказывает, что наиболее активными и последовательными в этом оказывались отдельные, нередко частные люди, действовавшие в интересах корпораций, членами которых они себя считали. Государство уступило им инициативу и право пользования некоторыми действенными методиками, к числу которых относилась сфера чудес — их совершение, интерпретация и популяризация — при условии, что польза будет разделена с ним. Наиболее эффективной корпорацией того времени оказалась христианская церковь, которая при поддержке государства оттеснила от монополии на чудеса прочие общественно-религиозные объединения. В заключение этого обзора Р. Уолш указывает на сходство той исторической реальности с современностью, имея в виду, вероятно, уступку сегодняшними «империями» монополии на проведение религиозных мероприятий с участием «сверхъестественного» (р. 386).

Дж. Паджет в характеристике издания Джеймса Корке-Уэбстера, которое посвящено необычайно разработанной в мировой историографии теме Евсевия Кесарийского и его «Церковной истории», попытался отметить то новое, что сказал автор этой книги (р. 387–389)¹⁸. Она представляет собой доработанную версию диссертации, представившей Евсевия в качестве новатора, не только впервые написавшего историю христианской церкви, но и поместившего её в контекст позднеримских

17 Walsh R. F. Review of: Drake H. A. *A Century of Miracles. Christians, Pagans, Jews, and the Supernatural, 312–410*. Oxford; New York (N. Y.): Oxford University Press, 2017. 328 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 384–386.

18 Paget J. Review of: Corke-Webster J. *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in Ecclesiastical History*. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2019. 364 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 387–389.

социальных отношений. Корке-Уэбстер подробно остановился на обстоятельствах формирования Евсевия-историка, на его воспитании и прекрасном образовании. Анализируя затем «Церковную историю» именно как историческое произведение, он решает в основном вопросы датировки (не ранее 313 г., что, впрочем, принимается большинством исследователей) и читательской аудитории этого произведения (образованные слои общества, не только клирики). Корке-Уэбстер полагает, что Евсевий поместил в текст «Церковной истории» некий провоцирующий момент, адресованный ещё очень большой нехристианской части имперской элиты и направленный на то, чтобы обострить отношения внутри правящего класса касательно отношения к религии и тем ускорить процесс христианизации государства (р. 387). Таким образом, Евсевий в данном исследовании предстает в необычном свете — как весьма креативный, политически активный и ориентированный автор. Тем самым Корке-Уэбстер решил поставленную перед собой задачу, хотя, как замечает Дж. Паджет, он несколько произвольно обращается с фактическим материалом, выбирая из него только то, что идет на пользу его концепции. Не одобряет рецензент и отказ автора от рассмотрения других произведений Евсевия. Впрочем, исследовательская карьера Дж. Корке-Уэбстера только началась, и читатели вправе надеяться на исправление недоработок в его изданиях.

Далее, коллективная монография о монастырском образовании в поздней античности кратко охарактеризована Дженнифер Кромвель (р. 389–391)¹⁹. Статус монографии этому сборнику статей придает более узкая тематическая направленность и конкретная внутренняя структурированность. В целом, в пятнадцати отобранных по итогам конференции 2013 г. и опубликованных здесь докладах так или иначе обсуждается гипотеза о том, что у монашества (явления, по сути, средневекового) не было аналогов в греко-римском (античном, по сути) мире, хотя монашеская культура сформировалась в позднеантичной среде, впитав из неё различные культурные паттерны, в том числе модель воспитания новых поколений, разумеется соответствующим образом дополненные и доработанные в иной идеологической среде. Представленные в сборнике в виде статей материалы конференции сгруппированы по пяти тематически ориентированным разделам. В границах первого из них рассматривается язык участников образовательного процесса;

19 *Cromwell J. Review of: Monastic Education in late Antiquity. The Transformation of Classical Paideia / ed. L. Larsen, S. Rubenson. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2018. 409 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/2. P. 389–391.*

второй объединяет статьи, освещающие тему классической эллинской пайдеи в папирусных источниках. Третий раздел сосредоточен на светском высшем образовании. Тема четвертого раздела объединяет монашество и позднеантичную философию. Наконец, в пятый раздел сборника отобраны статьи о книжной продукции. Все публикации этого издания в очередной раз подкрепляют давно утвердившуюся в науке точку зрения на так называемый культурный континуитет, который связал позднюю античность и раннее средневековье в единое пространство на большом евразийском пространстве. И монашество как культурное явление не было в этом пространственно-временном континууме исключением (р. 391).

Книгу Б. Стефанив «Христианское чтение: язык, этика и порядок вещей» представил потенциальным читателям Мэтью Кроуфорд (р. 391–393)²⁰. Это новое исследование текста псалмов и Экклезиаста, обнаруженного в 1941 г. среди папирусов Туры. Издание состоит из пяти глав. Первая вводная глава излагает в научно-популярной форме историю изучения папирусного архива Туры. Во второй главе приводится авторский перевод нескольких отрывков источника и формулируется гипотеза о том, что весь документ принадлежит перу известного христианского теолога IV в. Дидима Александрийского, который использовал библейские сюжеты для методической поддержки в занятиях грамматикой, которые он практиковал (р. 391). Далее внимание Б. Стефанив сосредоточивается на методике Дидима. В третьей главе анализируется внимание этого позднеантичного автора к текстовому наследию Священного Писания, которое было столь разнообразно, что могло использоваться для обучения филологии, грамматике и философии. В четвертой главе аналогичным образом рассматривается «интеллектуальное наследие», состоящее из этики, логики и «мирового порядка». В главе пятой предпринят индуктивный подход к изучению других категорий, обнаруженных автором книги у Дидима (наставничество, эконоμία, космос и проч.) и имеющих отношение к христианской системе мировоззренческих ценностей. Как отмечает М. Кроуфорд, книга Б. Стефанив не избежала внутренних противоречий, главным из которых является то, что в реальности Дидим был более значительной фигурой, нежели простой учитель грамматики, и в анализируемом библейском тексте выступал скорее как дидактик. Тем самым ставится

20 Crawford M. R. Review of: Stefaniw B. *Christian Reading. Language, Ethics, and the Order of Things*. Oakland (Ca.): University of California Press, 2020. 259 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/2. P. 391–393.

под сомнение практическое значение текста в качестве учебного пособия для начальной школы. Соответственно, для его анализа следовало бы применять иные подходы.

Выпуск 3 (июль 2020 г.)

Обозреваемый выпуск начинается со статьи Томаса Смита «Письма Первого Крестового похода и писцовая культура средневековых монастырей»²¹. В ней излагается новый взгляд на этот письменный источник по истории движения крестоносцев, прежде считавшийся оригинальным и современным описываемым в нём событиям (р. 486). Автор присоединяется к точке зрения, согласно которой многие из писем (корпус из двадцати двух единиц), традиционно датируемых 90-ми годами XI в., в действительности были написаны в XII в. и не участниками Первого похода, а монахами в тех странах, из которых крестоносцы отправлялись наиболее активно. Он задается естественным вопросом об аутентичности содержащейся в них информации (р. 488–489) и пытается выяснить, какими нормами и этическими принципами руководствовались монахи-переписчики. Образцом приложения авторской методики является исследование одного из писем, отправленного руководителями крестоносного воинства «всем католикам мира» в первой половине 1098 г. (р. 489). Текст письма анализируется структурно и содержательно путём сравнения с ранее исследованными аналогичными документами. В результате Т. Смит приходит к выводу о том, что это письмо не было написано крестоносцами, а является выдумкой позднейшего времени, написанной в известных монастырских скрипториях специально для того, чтобы укрепить дух пилигримов, отправлявшихся на Восток (р. 494). Возможно, заключает автор, деятельность такого рода позволяла монахам считать себя участниками движения крестоносцев.

Следующая публикация представляет собой исследование Марка Кларка на тему «Библиотеки кафедральных соборов Линкольна и Герефорда в раннем средневековье»²². Исследовательской целью автора является не полномасштабный анализ состава этих библиотечных собраний, который в основном уже сделан до того, а использование манускриптов,

21 *Smith T. W. First Crusade Letters and Medieval Monastic Scribal Cultures // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 484–501.*

22 *Clark M. J. Hereford and Lincoln Cathedral Libraries During the High Middle Ages // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 502–526.*

позволяющих проследить, как развивались взгляды Петра Ломбардского, теолога второй половины XII в. В статье уточняется количество и состав документов, принадлежащих перу схоласта (р. 503–506) и производится их детальный источниковедческий анализ (главным образом тех, что составили так называемые «Сентенции» Петра) с опорой на современные им труды из библиотек упомянутых соборов (р. 507–522). В последней части статьи рассматривается труд ученика Петра — его тезки, прозванного Пожирателем Книг за невероятное стремление к чтению. Он написал эпохальную «Церковную историю», в которой, как считается, изложил в общем виде философию учителя (р. 522 и далее). М. Кларк уточняет дату написания «Истории» Коместора — около 1170 г. (р. 523). В целом, несмотря на заявление автора статьи об уникальности для науки книжных собраний церквей Линкольна и Герефорда, ему не удалось добавить к биографии Петра Ломбардского существенных деталей. Источниковедческое же исследование трудов схоласта представляет собой новое слово в истории средневековых схоластических текстов.

Статья Ахима Тимермана «Архитектурное оформление обряда крещения в период от Четвертого Латеранского Собора до начала Контрреформации»²³ живописно, с картинками описывает изменение капитального (не только каменного, но и деревянного) антуража в католической крестильной процедуре за четыре с половиной столетия (приблизительно с 1215 по 1665 г.). Речь в ней идет о малоизученной, как утверждает А. Тимерман, теме многообразия малых архитектурных форм, сопутствующих этому обряду (р. 527–529). По мнению автора, общий внешний вид и конкретные детали оформления баптистериев отражают многие важные жизненные явления в моменты их проектирования и создания. Материал статьи включает преимущественно среднюю часть Северной Европы («от Готланда до Гельдерланда», «от Восточной Англии до Бретани») в силу, очевидно, огромного числа образцов, подлежащих рассмотрению (хотя в качестве таковых автор брал преимущественно кивории). Она изобилует специальными терминами и рассчитана на хорошо подготовленного узкого специалиста по европейской средневековой церковной архитектуре. Объём проделанной А. Тимерманом работы впечатляет и многократно превышает выводы, сделанные по её итогам (р. 560–561): они затрагивают лишь физические параметры объектов малой архитектуры баптистериев

23 Timmermann A. Stage-Management of Baptism from Lateran IV to the Counter-Reformation // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 527–561.

и опускают социально-экономические и политические факторы соответствующей эпохи. Впрочем, автор статьи выражает надежду на продолжение этой весьма плодотворной и перспективной темы (р. 561).

Статья Петры Динли «Письма к монахине: монастырская музыка на Мальте в раннее Новое время»²⁴ на основе эпистолярных данных разбирает особенности музыкального исполнения в женском бенедиктинском монастыре на острове Мальта в первой половине XVIII в. Новизна исследования заключается в том, что в нём использованы до того почти неизвестные специалистам источники материалы, которые сохранились в пятнадцати неопубликованных письмах, датированных 1734–1737 гг. и обнаруженных в архиве монастыря Святого Петра на Мальте (р. 561–562). Реконструированная автором картина певческой монастырской практики того времени показывает техническую обстановку, в которой монахини занимались религиозным песнопением и музицированием, а также правила, которые регулировали этот вид деятельности. Наблюдения П. Динли подтверждают результаты прежних многочисленных исследований по музыкальной тематике женских монастырей (р. 564). Так, в упомянутом монастыре Святого Петра действовал распорощённый в ту эпоху духовой орган, звучало полифоническое пение, ставшее общепринятым ещё в средневековье. Об этом в письмах весьма подробно, хотя и мимоходом, сообщает некая монахиня, которая вела диалог с учёным доминиканским проповедником Энрико Эрколе. Кроме сведений о музыке, в этой переписке немало примечательных данных социально-экономического и бытового характера, однако в статье таковые лишь упоминаются с замечанием о потенциальной важности их внимательного изучения, которое, очевидно, последует.

Вальфредо Росси, исследователь жизни и творчества видного итальянского иезуита XIX в. Карло Пасалья, представил свой очереднойopus на эту тему под заголовком: «Карло Пасалья и Пий IX: экклезиологический конфликт», в котором разбирает обстоятельства одного старого теологического спора между видными деятелями Католической Церкви²⁵. Автор задался целью показать, что причины того конфликта коренились не в общей либеральной тенденции, захватившей в позапрошлом столетии и Католическую Церковь, проводником которой в данном случае оказался иезуит Пасалья, но в теологических разногласиях между

24 *Dingli P. C. Letters to a Nun: Monastic Music in Early Modern Malta // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 562–578.*

25 *Rossi V. M. Carlo Passaglia and Pius IX: An Ecclesiological Conflict // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 579–595.*

конкретными людьми, обладавшими властным ресурсом. По его мнению, разногласия касались вопроса о путях модернизации церковной организации в условиях мощного социального запроса, порожденного так называемым Рисорджименто (р. 582). Папа Пий IX выражал консервативную позицию в духе теории «совершенного общества» (р. 586), Карло Пасалья поддерживал революционные социальные изменения в Италии и предлагал что-то похожее провести в Папском государстве и в церкви вообще. Центральным место в их диспуте, развивавшемся заочно, посредством публикаций, стала, очевидно, идея Пасалья об «общем священстве верующих», восходящая в основе к еретическим учениям прошлого (р. 589). Пикантность спору добавляло то обстоятельство, что орден иезуитов был создан в своё время как раз для противодействия реформационным учениям и практикам. В этом смысле Пасалья выступал с позиций ренегатства, и его силы не были равны папским. Итогом диспута стала временная (приблизительно на полстолетия) победа римского папы и усиление католической реакции.

Далее в обозреваемом номере журнала публикуется источниковедческая заметка Джонатана МакГоверна «о примечаниях к проповеди епископа первой половины XVI в. Хьюго Латимера, сделанных его современником, землевладельцем и юристом Энтони Геллом»²⁶. Материал представлен по всем правилам источниковедения: с публикацией оригинала первоисточника и его транслитерацией с соблюдением правил староанглийской грамматики (р. 601). Значение данной работы именно в том, что она вводит в научный оборот ранее неизвестный (вернее, забытый, как замечает автор) документ, характеризующий определенную историческую эпоху, в данном случае — один из периодов английской Реформации. Рассматриваемый документ состоит из двух фрагментов, хотя Дж. МакГоверн полагает, что их было изначально больше (р. 597). Точная датировка их невозможна, но автор допускает как наиболее вероятную дату год после 1540 г. (там же). В первом из фрагментов рассматривается затронутый в епископской проповеди вопрос о поведении частного лица, во втором Гелл ратует за более качественное образование клириков и выражает надежду, что церковное руководство озаботится этой общественной проблемой (р. 599).

На с. 602 номера продублирована информация о конкурсе на лучшие письменные работы по истории Церкви («приз Евсевия»), первоначально анонсированном в предыдущем номере журнала. Одним

26 *McGovern J. Newly Discovered Notes of a Sermon by Hugh Latimer // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 596–601.*

из победителей в данном конкурсе, кажется (эта публикация представлена в номере именно под аншлагом Eusebius Prize Essay), признан Майкл Пепард, преподаватель Фордхамского университета, с эссе на тему: «Фотистерий в поздней античности: пересмотр терминологии мест и обрядов посвящения»²⁷. Его работа предпринимает попытку вновь обратиться к вопросу о действительном и более точном значении греческого слова «фотистерийон», употреблявшимся во времена античности для обозначения специально освещенного места какого-либо важного действия, а позднее, с принятием и распространением христианства, обозначавшим крестильню. М. Пепард указывает на очевидное различие понятий «погружение (в воду)» и «освящение», сопровождавших сакральные практики греков — варваров и христиан. Чтобы выяснить все нюансы этого различия, он обращается к многочисленным письменным источникам, которые содержат термин «фотистерий», и выявляет включённый в него религиозный и философский смысл (р. 467–474). В итоге источниковедческого анализа М. Пепард приходит к выводу, что «крещение» (или, вернее, «обращение») было лишь одним из значений античного понятия «фотистерийон» (р. 482), которое, однако, стало основным по необходимости, вытеснив все прочие с течением времени.

В разделе «Обзоры» представлены анонсы новейших изданий по истории христианства. Первый принадлежит Полу Фостеру и освещает новое, комментированное издание небезызвестного «Эгертонского евангелия» (р. 603–604)²⁸. Так принято называть фрагменты неканонического текста евангельского типа, дошедшие до нас на нескольких папирусах. Новая их публикация снабжена не только необходимыми пояснениями источниковедческого характера, но и акцентуацией на наиболее важных проблемах, обсуждавшихся в научных и популярных средствах информации. Эти проблемы рассматриваются последовательно в восьми главах из двенадцати, составивших данное издание. Так, по поводу проблемы соответствия текста «Эгертонского евангелия» и канонических Евангелий редактор данного издания Целик высказывается в том смысле, что прямой зависимости между текстами нет, но в анализируемом им тексте источника проглядывает явное влияние четвёртого Евангелия (р. 603). Проблема оригинальности фрагментов «Эгертонского

27 *Peppard M.* Photisterion in Late Antiquity: Reconsidering Terminology for Sites and Rites of Initiation // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 463–483.

28 *Foster P.* Review of: *The Egerton Gospel. Introduction, Critical Edition and Commentary* / ed. L. R. Zelyck. Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2019. 268 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 603–604.

евангелия» решается им путём принятия версии Тобиаса Никласа, который реконструировал папирусный текст источника (р. 604). Предлагает Целик и своё решение вопроса датировки источника — между 150 и 250 г. (там же). В итоге, заключает автор обзора, нам оказывается доступным весьма интересная и высоконаучная работа.

Далее Мариэнн Карцов делает обзор монографии Майкла Флексенгара (Третьего) «Христиане в поместьях цезаря. Императорские рабы и христианство» (р. 605–607)²⁹. М. Флексенгар пытается развивать тезис о том, что в поместьях римских императоров I–II вв. (после Тиберия, разумеется) среди подневольных работников появлялись последователи учения Христа, и они играли существенную роль в распространении этого учения (р. 605). Для доказательства автор привлёк массу нарративных источников, главным из которых стал стих 22 из 4 главы Послания апостола Павла к Филиппийцам, где говорится о *святых из дома кесаря*. На протяжении шести глав книги рассматриваются такие вопросы, как: фактическое положение упомянутых в апостольском послании «святых» рабов (автор работы считает их не простыми рабами, а служащими с финансовыми и хозяйственными функциями, отчего они оказывались обладателями немалых социально-политических возможностей); внутренняя готовность раба принять христианские идеи (М. Флексенгар полагает, что эта готовность проистекала из самого рабского состояния, которое во владениях императоров приобретало особые свойства «благочестивого отношения к хозяину»); характер занятий императорских рабов, в основном связанный с сакральной сферой (автор монографии установил, что они обслуживали публичные и священные мероприятия и культы, патронированные императором). В заключение Флексенгар делает важный вывод о том, что близость к императорским владениям и собственно фигуре императора являлась для ранних христиан средством самоидентификации, способом выделиться из массы прочих сначала как особый социальный слой, а затем и в качестве представителей христианской церкви, то есть «избранных Богом» (р. 606).

Обзор Бена Кольбека книги Пола МакКечни о процессе христианизации Малой Азии в I–III вв. (р. 607–609)³⁰ продолжает общее направление

29 Kartzow M. Review of: *Flexsenhar M. Christians in Caesar's Household. The Emperors Slaves in the Making of Christianity*. University Park (Pa.): Pennsylvania State University Press, 2019. 207 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 605–607.

30 Kolbeck B. Review of: *McKechnie P. Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2019. 342 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 607–609.

данного раздела, принятое в этом номере. В ней решается одна главная проблема, сформулированная автором как необычайно продолжительный и трудный процесс христианизации региона Малой Азии, который не вполне завершился даже после признания властью христианской религии. Тема эта огромна, и автор вполне ожидаемо ограничил её хронологически доконстантиновой эпохой и географически — Фригией, посчитав эту область, вероятно, наиболее характерным примером (и местом создания наиболее информативных исторических источников по теме) (р. 607). Кроме того, Фригия была очень непростым объектом для христианских миссионеров, начиная с самого апостола Павла. Сложностям начального этапа христианизации здесь посвящены первые главы книги П. МакКечни (из одиннадцати); остальные последовательно рассматривают борьбу внутри сформировавшейся общности христиан между представителями отдельных, названных впоследствии еретическими, учений типа монтанистов («фригийская ересь»). В заключение обзора его автор Б. Кольбек позволяет себе лёгкую критику, в частности, упрекает П. МакКечни в недостаточно ясном формулировании проблемы на фоне весьма пространной историографии христианизации в Малой Азии (р. 609). Общий вывод при этом ожидаемо положительный: рекомендация ознакомиться с монографией и составить о её содержании собственное мнение.

Следом за тем анонсирован сборник статей под названием «За пределами нетерпимости. Встреча в Милане в 313 г. и эволюция императорской религиозной политики от эпохи Тетрархии до Юлиана Отступника» (р. 609–611)³¹. Как уверяет рецензент (Томас Лэнгли), это тематическая подборка междисциплинарных исследований о веротерпимости в начале IV в. В этом заявлении интерес вызывает характер междисциплинарности. Наблюдая тематику публикаций в сборнике, убеждаемся в точности такой дефиниции. Так, У. Агнати пишет о терпимости тогдашних жителей империи по отношению к традиционным римским ценностям (это общая историческая социология). Далее Валерио Милане рассматривает эволюцию взглядов Максимиана Дазы по отношению к христианам от мягких гонений до признания их веры в 313 г. (это религиозная политика и идеология). Прочие публикации следуют в том же междисциплинарном ключе. Даниэла Борелли анализирует функции

31 *Langley T. Review of: Beyond Intolerance. The Milan Meeting in AD 313 and the Evolution of Imperial Religious Policy from the age of the Tetrarchs to Julian the Apostate / ed. D. Dainese, V. Gheller. Turnhout: Brepols, 2018. 307 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 609–611.*

священников в периоды гонений (Максимиана и Юлиана) и находит общее в разные периоды «религиозного возрождения» (религиоведение). Марко Рокко пересмотрел с точки зрения законодательства сведения о гибели Криспа, сына императора Константина, и жены последнего Фаусты, и пришёл к выводу о том, что они не могли быть наказаны за прелюбодеяние, которое им приписывают некоторые источники. Микеле Джардорио объясняет появление Миланского эдикта развитием политической мысли в годы перед его опубликованием: официальная пропаганда явно кренилась в сторону терпимости к христианам. Последняя статья сборника (Франчески Занетти) прослеживает проявления толерантности в законах Константина, касавшихся иудеев. Завершается информация об этом сборнике критическими замечаниями о не до конца выполненных в нём обещаниях издателей продемонстрировать проявления нетерпимости в рассматриваемую эпоху: все статьи так или иначе доказывали противоположную тенденцию.

Автор следующего обзора Джон Бинс обращается к христианской экзотике — книге Филипа Эслера об эфиопском христианстве с древности до недавнего прошлого (р. 611–613)³². Будучи малоизвестной широкому читателю и даже учёным, которые чаще заняты изучением истории Европы или Азии, эфиопская тематика всегда нуждается в дополнительном представлении. В рассматриваемом издании подобного рода вводная ознакомительная часть оказалась настолько обширной, что превратила всю монографию в собрание разнообразных общих сведений по истории и практике эфиопского христианства (впрочем, в полном соответствии с названием) (р. 611), поэтому значимые научные проблемы в ней не поднимаются и не решаются. Вместо этого Ф. Эслер высказывает собственное мнение по известным спорным вопросам, занимая ту или иную из существующих позиций. Так, он высказывается в пользу преобладания в теологии эфиопского христианства миафизитской доктрины, не объясняя своего выбора (р. 612). Точно так же, описывая литературную христианскую традицию в Эфиопии, автор осторожно не углубляется в рискованную тему устной передачи новозаветного знания, которая там была весьма распространена (р. 611–612). В обзоре резюмируется, что в целом работа Ф. Эслера, несмотря на многие допущенные в ней опечатки и фактические ошибки, может

32 Binns J. Review of: Esler Ph. F. *Ethiopian Christianity. History, Theology, Practice*. Waco (Tex.): Baylor University Press, 2019. 326 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 611–613.

рассматриваться как достаточно полное собрание материала, относящегося к этой региональной разновидности христианства.

Книга Гэбриэль Томас «Образ Бога в теологии Григория Назианзина» представлена Оливером Лэнгуорфи из Сент-Эндрюсского университета (р. 613–615)³³. В ней предложено новое прочтение теории Григория Великого о Божественном образе (использован греческий термин «икон»). О. Лэнгуорфи утверждает, что автору этой книги удалось найти в философии Назианзина доказательства близости образов Бога и человека, а также нетождественности последнего дьявольскому, что прежде, как правило, отрицалось в теологии (р. 613). В сравнительно небольшом по объему тексте монографии рассматривается значительное число вопросов. К примеру, в главе 1 формулируются все возможные источники влияния на названную теорию Григория; в главе 2 реконструируется идейная композиция Григориевых произведений, которые всегда выстраивались по принципу от божественного к человеческому. В итоге последовательных рассуждений о теологии Григория Назианзина Г. Томас убеждает читателя в том, что его идея «икон» отождествляла образы человека и Христа (р. 614). Автор аннотации замечает, что эта мысль не оригинальна, однако столь последовательно и многопланово она, кажется, никем прежде не доказывалась.

Морвена Лудлоу своим сообщением о публикации диссертации Силуана Фотинеаса «Письма епископа Василия Кесарийского» продолжает тему теологии отцов ранней Церкви, поднятую в предыдущей аннотации (р. 615–616)³⁴. Источниковедение в работе С. Фотинеаса выполняет задачу общего фона, периодически сгущающегося до размеров проблемы, подлежащей разрешению. Однако основная цель этого исследования — выяснить возможности взаимодействия епископа IV в. с аудиторией своего церковного округа или даже всей империи (р. 616). Оно доказывает, что в письмах Василия не только присутствует целая «концепция общения», но и само их написание являлось для этого отца Церкви средством эффективного взаимодействия с паствой. Автор тесно связывает «теорию общения» Василия Великого с его теологией триединства, которую он пропагандировал, прибегая к более доступному

33 *Langworthy O.* Review of: *Thomas G.* The image of God in the Theology of Gregory of Nazianzus. Cambridge; New York (N. Y.): Cambridge University Press, 2019. 210 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 613–615.

34 *Ludlow M.* Review of: *Fotineas S.* The letters of Bishop Basil of Caesarea. Instruments of communion. Sydney: SCD Press, 2018. 394 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 615–616.

для обывателей языку эпистолярного жанра. Это выводит поднятую тему на конкретно-исторический уровень, связанный с политикой — религиозной и социальной, однако С. Фотинеас не позволяет себе увлечься подобным развитием сюжетной линии, и весь спектр взаимоотношений епископата и императорской власти на разных её уровнях остается в пределах внешнего фона, на котором происходит анализ писем Василия Кесарийского.

Далее в номере Александр Пирс из университета Нотр Дам представил работу Барта ван Эгмонта о некоторых положениях в ранней философии Августина Блаженного (р. 616–618)³⁵. Конкретно, речь в ней идет о возможностях Божественного суда, среди которых основное внимание автора привлекла искупительная функция. Августин, как известно, всерьез размышлял о теологической сущности Божественной милости, осуществляемой различными способами, однако целью связать эту функцию с Высшим судом в творчестве гиппонского епископа до сих пор, кажется, никто не задавался. Б. ван Эгмонт проштудировал произведения Августина и пришёл к выводу, что мысль о милосердии, с неизбежностью проявляемом на Божьем суде, присутствует уже в ранних его работах (р. 617). Параллельно решается ряд вопросов, менее важных для теологии, но остающихся спорными в историографии блаженного Августина, например вопрос о роли педагогического воспитания в исправлении греховности людей в концепции Августина. Этот и похожие сюжеты рассматриваются автором книги на фоне биографии священника и мыслителя, что позволило связать эволюцию его представлений с важными этапами жизненного пути. В завершение обзора А. Пирс в некоторой степени сожалеет о том, что автор излишне сложно изложил детали концепции Августина, но тем не менее горячо советует всем ознакомиться с этим исследованием.

Валентина Грассо (Кембриджский университет), представляя книгу Стефана Шомейкера «Апокалипсис Империи. Имперская эсхатология в позднеантичную и раннеисламскую эпохи»³⁶ (р. 618–620), называет её «полномасштабным исследованием развития ислама внутри позднеантичной цивилизации» (р. 618). Детализируя эту оценку, она

35 Pierce A. H. Review of: *Egmont B., van. Augustine's Early Thought on the Redemptive Function of Divine Judgment*. Oxford; New York (N. Y.): Oxford University Press, 2018. 301 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 616–618.

36 Grasso V. A. Review of: *Shoemaker S. J. The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 2018. 268 p. // *The Journal of Ecclesiastical History*. 2020. Vol. 71/3. P. 618–620.

поясняет, что основным направлением научной деятельности С. Шомейкера является зарождение и ранняя история исламской религии. В рассматриваемой здесь книге поставлена задача показать, что «ислам был эсхатологическим учением, направленным на завоевание (читай: освобождение) Святой Земли» (там же). В соответствии с основной задачей решаются сопутствующие, последовательно разрешаемые в каждой из шести глав монографии. Так, в первой разбираются апокалипсические сюжеты в иудаизме и выявляется скрытое в них и неявно выраженное отторжение политического строя Римской империи. Во второй главе то же самое рассматривается на примере ранней христианской эсхатологии. Содержание третьей главы включает в себя эсхатологический материал ранневизантийских источников VI — начала VII в., в котором также содержится элемент отрицания существующего государственного устройства. Глава четвёртая изучает зороастрийскую и позднеантичную иудейскую эсхатологию, которые отличаются от более ранних её образцов несколько более позитивным отношением к идее Империи. В двух последних главах анализируются соответствующие представления Мухаммеда и его преемников, которые превратили общие рассуждения о конце света в идею активного действия и приступили к реализации. В заключение проводится неожиданная аналогия с сегодняшними днями, когда «военизированные исламистские группировки разделяют апокалипсические взгляды основателя ислама» (р. 620).

После этого Рэймонд Джилеспи в отзыве на издание под названием «Религия, пейзаж и поселение в Ирландии от Патрика до настоящего времени» Кевина Уэлана (р. 620–621)³⁷ не столько описывает содержание этой работы, сколько распространяется по поводу историографии Ирландской Церкви вообще. Если всё же вычленить из этого потока информации, имеющую непосредственное отношение к предмету обзора, то можно увидеть следующее. Книга К. Уэлана «сфокусирована на жизненном опыте реальных людей», однако в ней нет системы, согласно которой отбираются адекватные источники и методики обработки полученных данных (р. 620). Исследование фактически представляет собой конгломерат из нескольких дискуссионных тем, рассматриваемых автором с собственной точки зрения, которая не всегда обосновывается (р. 621). Р. Джилеспи избегает резких оценочных суждений, однако его

37 Gillespie R. Review of: Whelan K. Religion, Landscape and Settlement in Ireland. From Patrick to Present. Dublin: Four Courts Press, 2018. 302 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 620–621.

аннотация носит явно скептический характер. Она завершается осторожной надеждой на то, что книга К. Уэлана когда-нибудь «будет востребована специалистами», что уже само по себе может считаться исчерпывающей характеристикой данной публикации.

«Ирландское» направление в этом номере журнала продолжает рецензия Роба Минза на работу Александра О'Хары «Иона из Боббио и наследие Колумбана» (р. 621–623)³⁸. Под наследием монаха-просветителя принято понимать весьма объемный корпус письменных работ, включающий письма, стихи, проповеди и правила монастырского общежития. Они были написаны в течение долгой и продуктивной жизни Колумбана в разных землях. Неудивительно, что у него было немало учеников и последователей, изучавших его труды. К их числу относится Иона из италийского Боббио, составивший жизнеописание Колумбана и его учеников в прежде невиданной манере обращения с источниками, что заставило учёных поставить вопрос об аутентичности его работы (р. 622). Рассмотрению данного вопроса посвящена значительная часть книги А. О'Хары. Он подробно останавливается на историографии Ионы и идентифицирует, помимо «Жизни Колумбана», несколько других произведений. Аналогичным образом А. О'Хара поступает с «наследием Колумбана. Тем самым создается основа для сравнения двух авторов и их литературного творчества. Оно проводится на основе оценки роли, которую оба (Колумбан и Иона) сыграли в истории монашества (р. 623). Здесь О'Хара присоединяется к мнению известного современного исследователя наследия Колумбана, Албрехта Дима, считавшего этого монаха «последним святым», а Иону — первым популяризатором Колумбанова творчества в монашеской среде (там же). Таким образом, рассматриваемая книга не лишена новизны и заслуживает интереса лишь как компиляция из большей части того, что сейчас известно об Ионе из Боббио.

Завершается раздел литературных анонсов рецензией Джанет Нельсон на «долгожданную и многотрудную» монографию Рос Бальцаретти о монашестве раннесредневекового Милана (р. 623–626)³⁹. Это исследование по исторической социологии, с использованием научного

38 Meens R. Review of: O'Hara A. Jonas of Bobbio and legacy of Columbanus. Oxford; New York (N. Y.): Oxford University Press, 2018. 338 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 621–623.

39 Nelson J. Review of: Balzaretti R. The Lands of Saint Ambrose. Monks and Society in Early Medieval Milan. Turnhout: Brepols, 2019. 661 p. // The Journal of Ecclesiastical History. 2020. Vol. 71/3. P. 623–626.

инструментария нескольких дисциплин и смелыми экскурсами через пространство и время. Автор рецензии об этом не говорит, однако ясно, что усилиями Р. Бальцаретти создано широкое полотно абстрактной раннесредневековой реальности с нагромождением новейших идей. Это видно уже по названиям разделов книги: первый, к примеру, назван «Малый и большой миры»; в нём анализируются данные грамот средневековых общин Северной Италии VIII–X вв. На фоне описания событий политической истории прослеживается культ святого Амвросия Медиоланского, который в указанную эпоху франкского господства получил мощную поддержку властей. Особое внимание уделено общине Сант-Амброджио, в которой со времен поздней античности существовал монастырь, на примере которого можно проследить экономические и духовные связи города и деревни (р. 624). Второй раздел книги Бальцаретти, названный в обзоре её «душой и сердцем», подробно освещает микроисторию других отдельных общин в окрестностях Милана (числом шесть), о которых сохранились документальные свидетельства. Эти данные повествуют о коммерческих отношениях мирян, потреблении в городах, сельскохозяйственных работах и т. п., а также об отношении отдельных жителей и всего селения к священнослужителям и церковным учреждениям (р. 625). Издание заканчивается итоговой заметкой о социальной, экономической и политической ситуации в окрестностях Милана около 1000 г.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ
«ВКЛАД В БИБЛЕЙСКИЕ
ЭКЗЕГЕЗУ И БОГОСЛОВИЕ»
(CONTRIBUTIONS
TO BIBLICAL EXEGESIS
& THEOLOGY)
ЗА 2021–2022 гг.

УДК 82-95 (27-277.2) (27-278)
DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.009

Издательство «Peeters Publishers» выпускает, в частности¹, серию «Вклад в библейские экзегезу и богословие» (Contributions to Biblical Exegesis & Theology). В ней в 2021 г. вышли три книги, а в 2022 г. — семь. Рассмотрим их не в хронологической последовательности, а том за томом, как они выходили, начиная со 103-го, поскольку при синхронном обзоре возникнет путаница относительно нумерации томов.

Итак, **Анджела Ким Харкинс** и **Барбара Шмитц** издали избранные исследования ветхозаветных неканонических молитв: *Selected Studies on Deuterocanonical Prayers* / ed. A. K. Harkins, B. Schmitz. Leuven: Peeters, 2021. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 103). XII, 241 p. ISBN 9789042943872; e-ISBN 9789042943889. 63,00 €. Данный том состоит из одиннадцати статей, которые предлагают разные взгляды на молитвы, сохранившиеся в неканонических книгах Ветхого Завета. Последние именуются второканоническими (по-латински *Libri Deuterocanonici*), которые в Католической Церкви после Тридентского Собора (1545–1563) признаны равнозначными протоканоническим, то есть входящим в канон книг Еврейской Библии. Интерес к молитвам

1 С полным перечнем серий можно ознакомиться на сайте издательства: URL: https://www.peeters-leuven.be/search_results.php?filter=books_series&lang=en.

обусловлен вниманием учёных в последние годы к изучению Септуагинты, особенно второканонических книг, а также ранних иудейских молитв. В 2018 г. возникло сотрудничество между научными проектами «Общества библейской литературы» (Society of Biblical Literature): «Второканоническая и родственная ей литература» (Deuterocanonical and Cognate Literature) и «Молитва в Античности» (Prayer in Antiquity). В статьях, опубликованных в этом томе, изучается взаимовлияние молитв и широкого литературного контекста, изучаются вопросы текстологии, проводится компаративный анализ всех известных древних версий молитв. Вместе с тем исследователи обратили внимание на то, как влияют эти молитвы на нравственное формирование личности их авторов.

Следующую книгу написал **Торбен Плитт** о психологических особенностях памяти, обуславливающих содержательные расхождения в синоптических Евангелиях²: *Plitt T. Wachstumsgesetz oder Kürzungstendenz? Gedächtnispsychologische Erkenntnisse zu den inhaltlichen Überhängen in den synoptischen Paralleltraditionen*. Leuven: Peeters, 2021. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 104). XIV, 287 S. ISBN 9789042945241; e-ISBN 9789042945258. 90,00 €. Ища ответ на вопрос, заданный в заглавии книги («Закон увеличения или тенденция сокращения?»), исследователь пытался понять, почему у синоптиков в параллельных местах нарративы разнятся относительно дополнительной содержательной информации: сведений о месте, времени, предметах, обстоятельствах и тому подобном. Используя междисциплинарный подход, а именно экспериментальные данные по изучению психологических особенностей памяти, Т. Плитт пришёл к выводу, что нерелевантная, дополнительная нарративная информация имеет тенденцию к сокращению, а не к увеличению. Причём в большинстве случаев современные люди довольно быстро забывают около 90 процентов вторичной информации. Стало быть, различия в дополнительной информации (а именно в ней и встречаются расхождения) между синоптическими Евангелиями обусловлены скорее редуцией человеческой памяти, нежели обогащением изначально более краткого нарратива художественными вымыслами. Таким образом, дополнительная информация из Евангелий представлена не в полном, а в редуцированном виде, что увеличивает её историческую значимость.

Следующий том серии вышел в 2022 г. Его написал **Ян Уилсон** о молитве в Храме, конкретнее — о божественном присутствии в молитве

2 Имеются в виду Евангелия от Матфея, Марка и Луки, которые в содержательном аспекте во многом перекрещиваются и имеют полно параллельных мест. Название «синоптические» происходит от греческого *συνοπτικός*, «со-наблюдающий, способный обозреть всё вместе».

Соломона: *Wilson I. Praying to the Temple. Divine Presence in Solomon's Prayer*. Leuven: Peeters, 2022. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 105). XIV, 194 p. ISBN 9789042946255; e-ISBN 9789042946262. 61,00 €. В 3 Цар. 8 описывается молитва царя Соломона в Храме. Как пишет автор, традиционная позиция такова: в молитве Господь (יהוה) характеризуется «перемещённым» на небо и поэтому не присутствующим в Храме. Согласно же Я. Уилсону, в этой молитве Господь изображается пребывающим и на небе, и в Храме. В самой книге обращается внимание на библейское понимание трансцендентности Господа, теологию тетраграмматона и на вопрос о святости Храма.

Филип Дэвид Фостер написал работу о семантике понятия רָע , «плохой, злой», в древне- и мишнаитском еврейском языке: *Foster Ph. D. The Semantics of רָע (bad) in Ancient and Mishnaic Hebrew*. Leuven: Peeters, 2022. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 106). XIV, 336 p. ISBN 9789042946668; e-ISBN 9789042946675. 89,00 €. Как следует из названия, семантика слова רָע синхронно изучалась в масоретском тексте (древнееврейский язык) и в Мишне. Основой для исследования послужили когнитивные лингвистические теории, после чего последовал первичный анализ тенденций семантических модификаций прилагательного רָע . Далее Ф. Д. Фостер описал лексико-семантические сферы רָע , проанализировав отношение этого прилагательного с его синонимами. Результатом книги стало сравнение семантического поля רָע с предыдущими исследованиями об этом прилагательном, что позволило продемонстрировать научную новизну рассматриваемого нами труда. В качестве дополнения Ф. Д. Фостер обратил внимание на то, что между понятиями, синонимичными слову רָע — חַטָּאת (проступок, грех, вина) и פְּשָׁע (вред, зло, преступление) — существуют важные различия, что требует дальнейшего изучения.

Сто седьмой том серии был, очевидно, зарезервирован, вследствие чего официально опубликован в 2021 г. **Питером де Вильерсом** и **Аннет Мерц** о власти в Новом Завете: *Power in the New Testament* / ed. P. G. R. de Villiers, A. B. Merz. Leuven: Peeters, 2021. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 107). XIV, 267 p. ISBN 9789042947054; e-ISBN 9789042946767. 64,00 €. Ещё предшественники данного сборника статей обратили внимание на то, что власть играла значительную роль в формировании отношений в обществе, а также в религиозных общинах. В самом же сборнике основное внимание уделяется изучению формирующей роли власти в раннехристианских письменных памятниках. Во вступительной статье исследуется связь между властью и религией, что послужило ориентиром для экзегетического анализа отдельных текстов

в остальных статьях. Итак, две следующие статьи анализируют, как формировалось учение о власти в Библии в целом, а девять иных статей изучают представления о власти в раннехристианских текстах. При этом основное внимание уделяется тому, какие формы власти описываются и как они осмысляются в евангельских текстах, в посланиях апостола Павла и в Апокалипсисе, также исследуются раннехристианские толкования этих новозаветных текстов. В результате учёные приходят к выводам, что власть, с одной стороны, представляется жестокой, насильственной и опасной, а с другой — положительной удерживающей силой.

Эгге Тийсселинг опубликовал книгу об источниках критики Цельсом Иисуса Христа, о богословских событиях II в. по Р. Х.: *Tijsseling E. The Sources of Celsus's Criticism of Jesus. Theological Developments in the Second Century A. D.* Leuven: Peeters, 2022. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 108). X, 358 p. ISBN 9789042946774; e-ISBN 9789042946781. 79,00 €. Книга написана о том, что Цельс писал об Иисусе Христе во II в., о представлениях Цельса о Боге и особенно о том, где Цельс обрёл аргументы для столь яростной критики Иисуса. Автор монографии задаётся следующим логическим вопросом: почему количественное увеличение христианства беспокоило языческого философа, приверженного римской религии? Он исследует идею о том, что христиане казались опасными для Римской империи: Иисус Христос проповедовал ненасилие, поэтому христиане пытались не вступать в римскую армию, но если и вступали, то тогда в армии оказывалось очень много христиан, противопоставлявших евангельские максимы языческим военным постулатам, что делало армию, по мнению Цельса, куда слабее. Вместе с тем из-за своей «мягкости» христианство было привлекательным для многих в строгом и иерархическом римском мире, что способствовало быстротечному увеличению христиан и их угрожающему в будущем количественному доминированию над язычниками. В этой книге исследуются причины, по которым Цельс написал настолько разностороннюю книгу против Иисуса, что Оригену почти столетие спустя понадобилось восемь книг, чтобы опровергнуть критику языческого философа.

Раймо Хакола, Джесси Орпана и Пааво Хуотари издали книгу о священных библейских текстах в процессе их создания, об их передаче в иудаизме позднего периода Второго Храма: *Scriptures in the Making. Texts and Their Transmission in Late Second Temple Judaism* / ed. R. Hakola, J. Orpana, P. Huotari. Leuven: Peeters, 2022. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 109). XXII, 405 p. ISBN 9789042946798; e-ISBN 9789042946804. 110,00 €. Итак, в томе исследуется, как большие социальные изменения

в период Второго Храма повлияли на формирование и передачу Священного Писания. Книга содержит подробные чтения библейских и связанных с ними текстов (масоретский текст, Септуагинта, Кумранские свитки и Новый Завет), а также анализ того, как могли общественные предпосылки оказать влияние на появление и использование ветхозаветных текстов. В статьях обсуждаются теоретические и методологические предпосылки наших знаний о различных социальных, материальных и религиозных аспектах жизни Восточного Средиземноморья в первые века до и после рубежа нашей эры. Книга предлагает критический и современный взгляд на такие вопросы, как текстовая множественность, культурное взаимодействие, природа писцовой культуры и пространственные контексты текстовой передачи. Статьи поясняют, каким образом тексты и их передача стали неотъемлемой частью стратегий создания религиозной и общинной идентичности в период Второго Храма.

После 109-го тома на момент написания нашего обзора выпуска новых книг серии «Вклад в библейские экзегезу и богословие» (3 июля 2022 г.) издан 111-й и последующие два тома; очевидно, 110-й том будет издан позже. Итак, 111-й том представляет собой публикацию двенадцати статей **Анджелы Ким Харкинс** о своём «опыте присутствия» в период Второго Храма: *Harkins A. K. Experiencing Presence in the Second Temple Period. Revised and Updated Essays. Leuven: Peeters, 2022. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 111). XXXVI, 322 p. ISBN 9789042947061; e-ISBN 9789042947078. 95,00 €.* Автор использует в статьях интегративные и междисциплинарные подходы, чтобы внести новое понимание религиозного опыта в древнем иудаизме и христианстве. Методологически А. К. Харкинс предпочла работать непосредственно с древними текстами, что характерно для большей части исследований Второго Храма. При этом она стремилась реинтегрировать древние еврейские и христианские тексты с различными аспектами реального деятельного религиозного опыта. Эта книга направлена на преодоление распространённого представления о дуализме разума и тела, который доминирует у её предшественников в изучении древних текстов. В результате исследовательница предложила способы представить интегративный феноменологический опыт этих текстов для древних людей, способных объединять телесное и духовное.

Следующий том серии тоже представляет собой собрание статей. Это исследования **Джона Ли** о Греческой Библии³ и греческой

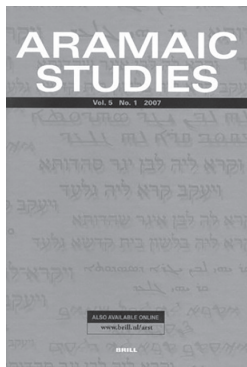
3 Под Греческой Библией понимается Септуагинта (Ветхий Завет) и греческий текст Нового Завета.

лексикографии: *Lee J. A. L. Collected Essays on the Greek Bible and Greek Lexicography*. Leuven: Peeters, 2022. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 112). XVIII, 505 p. ISBN 9789042948068; e-ISBN 9789042948075. 136,00 €. Итак, в этом томе собраны двадцать восемь наиболее значимых статей и глав из книг Дж. Ли, опубликованных с 1969 по 2020 г. Работы объединены тем, что основное внимание уделяется древнегреческому языку в различных по хронологической датировке текстах. Многие статьи написаны о Септуагинте, в то время как Новый Завет является предметом других. Сильно выделяются обзоры состояния греческой лексикографии, обзоры лексиконов и лексикографические исследования. Некоторые статьи охватывают такие темы, как аттические грамматики и их сопоставление с Греческой Библией. В одной из статей используется новаторский социолингвистический подход к Евангелию от Марка. Также подробно анализируются причины появления греческой единообразной акцентуации в первом издании греческого Нового Завета.

Последний том серии посвящён **Робу ван Хаувелингену**, преподавателю Кампенского теологического университета нидерландских реформаторских церквей, и выпущен под редакцией **Мириам Клинкер-Де Клерк, Арко ден Хейер и Йермо ван Нес**: *Troubling Texts in the New Testament. Essays in Honour of Rob van Houwelingen* / ed. M. Klinker-De Klerck, A. den Heijer, J. van Nes. Leuven: Peeters, 2022. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology; vol. 113). XVI, 481 p. ISBN 9789042948488; e-ISBN 9789042948495. 110,00 €. В данном томе собраны двадцать две статьи о текстах Нового Завета, условно именуемых «тревожными». Они беспокоят исследователей по ряду причин, начиная от языковых проблем и заканчивая столкновением мировоззрений. Каждый автор изучает один тревожный текст из Нового Завета, который близок к области его научных знаний. Авторы объясняют, почему они считают, что выбранный ими текст вызывает беспокойство, решают возможные текстуальные проблемы и выделяют соответствующие исторические и/или богословские контексты. Все статьи заканчиваются относительно новыми интерпретациями текстов и размышлениями об их значении для современных реалий.

Диакон Николай Шаблевский

РЕЦЕНЗИИ



ARAMAIC STUDIES

Leiden: Brill, 2018. Vol. 16. 299 p. ISSN 1477-8351

УДК 82-95 (81`01) (811.411.17)

DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.010

В первом номере журнала «Библия и христианская древность» за 2021 г. была опубликована рецензия на 15-й том журнала «Aramaic Studies»¹. В настоящей публикации вниманию читателей предлагается рецензия на следующий, 16-й, том журнала. Традиционно этот том делится на два выпуска: в первом опубликованы статьи, которых объединяет лишь то, что в них изучаются различные аспекты арамейских языков, в то время как второй посвящён сквозной тематике.

Итак, первый выпуск начинается статьёй **Джеймса Мура** — сотрудника теологического факультета Берлинского университета Гумбольдта, Египетского музея и собрания папирусов Берлинского государственного музея — о коррекционных точках переписчиков, обнаруженных в неопубликованном арамеоязычном фрагменте Элефантинского папируса². Речь идёт о маленьком фрагменте (шириной 2,8 см, высотой 2,5 см), обнаруженном в Египте в результате немецких раскопок в 1906–1907 гг., который сейчас хранится в упомянутом берлинском музее под номером 23141 (р. 2). В нём наличествует уникальная корректорская правка. Дело в том, что если у переписчиков арамейских текстов в Элефантине встречались ошибки, то они исправлялись двумя типовыми способами. Первый из них состоял в следующих вариантах: а) ошибка стиралась

1 Шаблевский Н., диак. Рецензия на: Aramaic Studies. Leiden: Brill, 2017. Vol. 15 // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 223–238.

2 Moore J. D. Scribal Correction Dots on an Unpublished Elephantine Aramaic Papyrus Fragment // Aramaic Studies. 16/1. P. 1–9.

с папируса, и затёртое место пропускалось; б) стиралась, и на этом месте записывалось правильное слово; в) ошибка вычёркивалась, это пятно пропускалось. Второй тип корректировки обусловлен тем, что в результате написания текста часто пропускались отдельные буквы, слова, а то и целые строки. Это приводило к тому, что пропущенную информацию записывали на полях или между строк над тем местом, где она должна была быть изначально (*ibid.*). Исследуемый фрагмент представляет собой опистограф³. На лицевой, лучше сохранившейся части (*recto*) папируса, как получилось рассмотреть благодаря инфракрасному излучению (см. р. 4), сначала вычеркнута буква *κ*, а затем на полях написана буква *ι* (которая очень похожа по стилю письма на *ι*), обособленная с обеих сторон вертикальными не связанными точками «:». Подобная практика обнаружена в письмах из Тель-эль-Амарна⁴. Однако они использовали эти точки для кодирования заимствованных слов, чтобы читатель правильно произносил клинопись (р. 5–6). И лишь в Угарите данные точки использовались при коррекции текста. Такое заимствование не встречалось в арамейской писательской технике вплоть до персидского периода (р. 7). Тогда же, как считает автор, наличествовали контакты между арамейскими и аккадскими писцами, арамейский язык продолжал заимствовать слова из аккадского, так что две письменные культуры находились в тесном контакте в Месопотамии, что отразилось на ситуации в Египте, откуда и взяты были эти точки (р. 8).

Следующую статью написал **Бенджамин Нуна** из Колумбийского международного университета (штат Южная Каролина, США) о новой древнеперсидской этимологии библейского арамейского термина *ᵑᵑᵑᵑᵑᵑ*. Как отмечает автор, в библейских книгах Ездры–Неемии, Есфирь и Даниила встречаются заимствования из древнеперсидского, что представляется «естественным продуктом контакта между евреями и говорящими на древнеперсидских языках» (р. 11). В Дан. 3, 2–3 наличествует перечисление представителей администрации Навуходоносора, которые должны были явиться на торжественное открытие золотого истукана, причём в обоих стихах эти должности одинаковым образом перечисляются; среди них наличествует и наш термин. Для понимания того, о чём идёт речь, укажем эти должности, например, из Дан. 3, 2:

3 От греческих слов *ὀπίσσω*, «сзади», и *ὑράφω*, «пишу», то есть «рукопись, исписанная с двух сторон».

4 По-арабски *تل العمارنة*.

5 *Noonan B. J. A (New) Old Iranian Etymology for Biblical Aramaic ᵑᵑᵑᵑᵑᵑ // Aramaic Studies. 16/1. P. 10–19.*

...сатрапы, префекты и правители, **советники**, казначеи, судьи, магистраты и все управители провинций...

Аттила Бодор из Библикума, Римского папского библейского института, написал статью об использовании Пешитты Книги Исайи при переводе цитат из Исайи в древнесирийских версиях и в Пешитте Евангелий⁶. К древнесирийским версиям Евангелий относятся манускрипты IV — начала V в., именуемые Куретонским и Синайским (р. 21, а также note 5). Итак, автор уделил основное внимание тому, как Книга Исайи представлена в этих версиях, а также в сравнительно более позднем переводе Евангелий на сирийский язык, именуемом Пешиттой. Выбор такого предмета исследования обусловлен тем, что А. Бодор написал и защитил диссертацию, посвящённую богословскому профилю Книги Исайи по версии Пешитты⁷, а также недавно опубликовал одноимённый труд⁸. Собственно, проблематика статьи сводится к тому, что цитаты из Книги Исайи, наличествующие в Евангелиях, в изучаемых переводах на сирийский язык зачастую не переводились напрямую с текста новозаветного благовестия, но более соответствовали ветхозаветным вариантам, причём именно версии Пешитты, которая текстуально зачастую ближе к масоретскому тексту, чем

8 Bodor A. The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah. Leiden, 2021. (Supplements to the Textual History of the Bible; vol. 5).

к Септуагинте. В 28-м издании Нового Завета Нестле-Аланда⁹ 29 цитат из Книги Исайи выделены курсивом. Из них лишь две (Ис. 40, 3–5 в Лк. 3, 4–6 и Ис. 42, 2 в Мф. 12, 19) текстуально полностью совпадают: Пешитта Книги Исайи соответствует древнесирийским версиям и Пешитте Евангелий. В остальных случаях зависимость текстов новозаветных цитат от Пешитты Исайи сводится к следующим вариантам, подробно проанализированным в исследовании Бодора: (1) неясные, (2) недоказуемые, (3) варианты, которые могут быть объяснены гармонизацией параллельных новозаветных пассажей, (4) не основанные на Пешитте Исайи (р. 24–25). Для иллюстрирования проблематики приведём текстуальное соответствие на примере Ис. 40, 3 и Лк. 3, 4 (р. 25, case 1)¹⁰:

| | | |
|------------|--------------------------------------|---|
| N-A | ...εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ | ...ровными делайте пути Его. |
| C, S, P-NT | ...ܥܠܠܐ ܩܒܠܐ ܕܥܡܡܐ ܕܥܝܢܐ | ...и ровными делайте в долине пути для Бога нашего. |
| P-Is | ...ܥܠܠܐ ܩܒܠܐ ܕܥܡܡܐ ܕܥܝܢܐ | ...и ровными делайте в долине пути для Бога нашего. |

Как мы видим, при переводе Евангелий на сирийский язык авторы предпочли цитировать Пешитту Исайи, нежели переводить эти цитаты непосредственно с греческого. Рассмотрев эти и все указанные выше случаи, Бодор делает вывод, что сирийские переводчики Евангелий уже были знакомы с Пешиттой Исайи и обращались к этому тексту при необходимости, особенно при встрече с новозаветными гапаксами. Вместе с тем весьма сомнительным представляется, что цитаты из Пешитты Исайи попали в старосирийские версии и в Пешитту Евангелий через гармонизацию Татиана, — все эти случаи могут быть объяснены влиянием Пешитты Исайи (р. 40–41).

Несмотря на всю основательность статьи хотелось бы видеть в ней, хотя бы как постановку задачи или как план дальнейшего исследования, изучение вопроса о косвенно процитированных интертекстуальных связях Евангелий и Книги Исайи. Например, в Ин. 1, 9 написано (цитируем по упомянутому изданию Нестле-Аланда): ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир). У этого стиха имеется смысловая параллель в Книге Исайи (49, 6):

9 Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart, ²⁸2012. S. 857–861.

10 Условные сокращения публикаций текста и наименований рукописей: **N-A** — Новый Завет в издании Нестле-Аланда, **C** — Куретонская рукопись, **S** — Синайская рукопись, **P-NT** — Новый Завет в версии Пешитты, **P-Is** — Книга Исайи в версии Пешитты.

И Он сказал: мало того, во еже быть Тебе у Меня рабом, чтобы восстановить колена Иакова и отрасли¹² Израиля вернуть, но Я поставил Тебя светом народов, дабы было Моё спасение до края земли.

11 קִנְיָנוּ: 12 Этот стих может рассматриваться как ещё одно подтверждение того, что пророком, писавшим, что Иисус Христос *Назарянином назовётся* (Мф. 2, 23), является Исайя, хотя Ис. 11, 1 куда более подходит в качестве параллели с Мф. 2, 23; см. об этом подробнее, например, в следующей заметке: *Шаблевский Н., диак.* Библейская проблематика, содержащаяся в 47-м письме католикоса Тимофея I // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 134–136. Данный стих тоже представляется мессианским (Христос как раб Божий, воскрешающий весь Израиль, в том числе и пребывающий в рассеянии, а также просвещающий все народы до пределов земли, в чём состоит их спасение), так что созвучие נִצְרֵי יִשְׂרָאֵל и Ναζωραῖος (последнее слово является передачей еврейско-арамейского *nšr*) представляется неслучайным.

13 Почему-то *syāmē* и в критическом издании (The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Pt. III. Fasc. 1: Isaiah / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute; prep. by S. P. Brock. Leiden; New York (N. Y.); Köln, 1993. P. 89), и на сайте «The Comprehensive Aramaic Lexicon Project» ([URL: http://cal.huc.edu/](http://cal.huc.edu/)) написано над словом «Иаков», а не над «колено/племя». По этой причине еврейское שְׁבִטָתוֹ יַעֲקֹב, «колена Иакова», по-сирийски переводится как «колено Иаковов» (ܥܡܬܐ ܕܝܥܩܘܒ). Собственно, еврейское נִצְרֵי יִשְׂרָאֵל, «отрасли Израиля», переведено как «отрасль Израиля» (ܕܡܨܝܬܐ ܕܝܝܣܪܐܝܝܠ). Относительно последнего расхождения, в критическом издании (The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Pt. III. Fasc. 1: Isaiah. P. 89) приведён рукописный вариант ܕܝܣܪܐܝܠ, который существенно не влияет на понимание текста и перевод, в частности, на русский язык (кстати, это единственное расхождение, указанное относительно данного стиха). Ср. с вариантом LXX: τὰς φυλάς Ιακωβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ισραήλ (*колена Иакова и рассеяние Израиля*). Заметим, что обычно принадлежность чего-то Иакову не маркируется посредством генетивного артикля τοῦ, хотя с таким же неизменяемым по падежам словом Ισραήλ он, как мы видим, используется. В этой связи ср., например, Быт. 31, 33: τὸν οἶκον Ιακωβ, «дом Иакова». Впрочем, имена Ιακωβ и Ισραήλ различаются тем, что первое — собственное, а второе — нарицательное, что, очевидно, и влияет на способ оформления притяжательности в греческом языке LXX.

бесплодна с ним двадцать два года. И относительно него [Исаака] изменилось Его мнение, которое Он заключил о нём, ведь он также был бесплоден. И он был утешен, и забеременела Ревекка, жена его). Несмотря на то, что в Р-У написано, что Ревекка была бесплодна 22 года, в переводе Быт. 25, 26 читаем, что *ויצק בר שיתין שנין כד ילידת יתהום* (Исааку было шестьдесят лет, когда она родила их), а стало быть, Ревекка могла быть бесплодной лишь 20 лет. Это и подобные явные противоречия породили ряд критичных гипотез о создании Р-У, которые сводятся к следующему: метургеман собирал воедино разные экзегетические традиции без попытки гармонизовать их или же противоречия случайны и обусловлены невнимательностью, небрежностью метургемана. Автор статьи вслед за Чарльзом Хейвордом считает, что все эти противоречия лишь кажущиеся и при изучении всего библейского контекста, а также еврейской экзегетической традиции могут быть разрешены (р. 43).

Итак, И. Жакевич справедливо замечает, что такое нарративное расширение, как 22 года бесплодия, не встречается в других древних переводах еврейского текста Ветхого Завета, а именно в таргумах Онкелоса, Неофити (в том числе и в маргиналиях этого таргума, о чём Жакевич не пишет), в Самаритянском таргуме, в Пешитте, а также в Септуагинте и Вульгате (р. 48). Более того, в «Пирке де-рабби Элиэзера» (32) строго отмечается, что Ревекка была бесплодной 20 лет (р. 49). Однако в первой главе мидраша *וילך לך* написано, что Исааку было 37 лет, когда Авраам приносил его в жертву. В это время Ревекка лишь родилась. Когда же Исаак женился в 40-летнем возрасте (см. выше, Быт. 25, 20), то Ревекке исполнилось лишь три года. Из этого свидетельства Жакевич делает вывод, что если считать бесплодность Ревекки от её рождения, то она не рожала 22 года: три года до брака, родила на двадцатый год брака, при этом около года вынашивала, что, естественно, уже бесплодием не считается. Очевидно, что мидраш объясняет, откуда метургеман взял число 22, что уже представляется не ошибкой, а скрупулёзным исчислением (р. 52–53)²⁰. В этой связи впору задаться вопросом об экзегетическом методе, который позволил прийти к представленным в Р-У и мидраше выводам. Как считает Жакевич, это ²¹*סמיכות*, толкование Священного Писания исходя из представления, что все библейские пассажи расположены логично, исторически верно, а потому смежные пассажи могут и даже должны объяснять друг друга. Собственно, этот метод можно ещё назвать контекстуальным анализом. Его

20 Математическое уравнение: $3+19=22$.

21 Этот термин часто пишется и с *וּדְגָל*: *סמיכות*.

оппозиционером является другой раввинистический метод — אין מוקדם ומאוחר בתורה, постулирующий, что тексты в Библии необязательно располагаются хронологически последовательно, ведь Священное Писание не учебник по истории, а книга спасения, поэтому один фрагмент может быть логически и семантически связан с текстуально отдалённым фрагментом; более того, последний метод предполагает, что информация могла даваться где-то заблаговременно, а где-то и как *post scriptum* (см. подробнее: р. 53–54, note 28). Используя סמכות, метургеман обращает внимание на другие нарративные расширения:

- Быт. 22, 1, где речь идёт о повелении принести Исаака в жертву (אקד), в Р-У Исаак о себе заявляет: האנא יומנא בר תלתין ושב שנין (*вот я сегодня тридцатисемилетний*);
- согласно Р-У, в Быт. 22, 20 смерть Сарры случилась сразу после того, как сатана обманул её, будто бы Авраам действительно принёс Исаака в жертву.

Стало быть, события, описанные в Быт. 22 и 23, происходили в одно и то же время. Поскольку Сарра прожила 127 лет, а родила Исаака в 90 лет, то Исааку на момент её смерти, случившейся из-за אקד, было 37 лет. В этой же связи, с жертвоприношением Исаака, упоминается рождение Ревекки (Быт. 22, 23). При последовательном применении метода סמכות получается, что все три события произошли одновременно. Поскольку же в Быт. 25, 20 сообщается, что Исааку было 40 лет, когда он женился, то выходит, что он женился на трёхлетней девочке (р. 55–56). Но здесь появляется ещё одно противоречие. Выше был процитирован перевод Быт. 25, 21 в Р-У: ארום עקרא הוות גביה עשרין ותרתי שנין (*ибо она была бесплодна с ним двадцать два года*). Но они прожили в браке до рождения детей 20 лет! Жакевич разрешает это противоречие тем, что арамейское слово גביה можно переводить не просто как «с ним», но и «вместе с ним» (р. 58–59): это слово указывает на экзегетический мотив «бесплодный Исаак», который получил распространение в иудейской экзегезе. Более того, само это слово просто фиксирует, что Ревекка была бесплодной с Исааком, но вопрос, как долго она была бесплодной, имеет ответ: 22 года (р. 60–63). Таким образом, получается, что с момента рождения и до беременности Исавом и Иаковом Ревекка была бесплодна 22 года, из которых 19 лет она прожила с Исааком, а на 20-й год совместной жизни родила ему двойню. Никаких противоречий между масоретским текстом и Р-У нет (р. 63).

Несмотря на логичность рецензируемой статьи, в которой, к сожалению, иногда встречаются неточности в переводе оригинальных

текстов²², несмотря на то, что удалось оправдать нарративное расширение, обусловленное использованием метода למכח, всё же наличествует явное противоречие между логикой метургемана и Быт. 24, 18 и следующими стихами, где написано, что Ревекка напоила водой слугу Авраама и десять его верблюдов. Едва ли это было под силу трёхлетней девочке. Да и допустить мысль о том, что Исаак познал её в этом возрасте как женщину (ср. Быт. 24, 67) и надеялся, что она сразу же родит ему ребёнка, тоже не представляется возможным. Но на эти противоречия И. Жакевич внимания никак не обратил точно так же, как и увлечённый своим экзегетическим методом метургеман. В этой связи очевидно, что раввины не просто так использовали и метод אין מוקדם בתורה, благодаря которому метургеман мог бы прийти к выводу, что, с одной стороны, упоминание о рождении Ревекки сразу после תתקן служит предвосхищающей информацией, а с другой — её рождение хронологически вполне могло лет на десять предшествовать принесению Исаака в жертву. Тогда не возникло бы и повода для нарративного расширения о 22-х годах, а можно было бы просто перевести библейский текст, согласно которому Ревекка оставалась бесплодной 20 лет.

Джонатан Джейкобс, представитель кафедры библеистики Бар-Иланского университета (Рамат-Ган, Израиль), написал статью об использовании таргума Онкелоса (далее — ТО) Рашбамом²³ в его комментариях на Пятикнижие²⁴. В начале Дж. Джейкобс отмечает, что дед Рашбама, Раши²⁵, сотни раз обращался к ТО, причём в его комментариях иногда сам таргум явно не упоминается, но тем не менее используется. Иосиф бен-Симон Кара²⁶ эксплицитно обращался к ТО лишь

- 22 Например: фраза из мидраша בראשית רבה (63, 5) «ר' יוחנן וריש לקיש ר' יוחנן אמר» переведена как «R. Yohanan and Resh Lakish said: R. Yohanan said:» («Рабби Йоханан и Реш Лакиш сказал: рабби Йоханан сказал:»), хотя надо было перевести как «R. Yohanan and Resh Lakish. R. Yohanan said:» («Рабби Йоханан и Реш Лакиш. Рабби Йоханан сказал:») (*Zhakevich I. J. An Apparent Contradiction in Targum Pseudo-Jonathan Genesis 25:20–26 // Aramaic Studies. 16/1. P. 57*).
- 23 Рашбам (רשב"ם) — акроним רבי שמואל בן מאיר, рабби Шмуэль бен Меир — один из знаменитых французских раввинов-тосафистов (от תוספות, «дополнения»), то есть автор комментариев к Талмуду. Жил приблизительно в 1085–1158 гг., родился и умер в Труа, был внуком Раши.
- 24 *Jacobs J. Rashbam's Approach to Targum Onqelos in His Commentary to the Torah // Aramaic Studies. 16/1. P. 64–77*.
- 25 Раши (רש"י) — акроним רבינו שלמה יצחקי, раббейну Шломо Ицхаки («наш учитель Шломо, сын Ицхака») — духовный лидер еврейства Северной Франции, один из наиболее известных комментаторов Талмуда, то есть тосафист, и **Танаха**. Родился и умер в Труа, жил в 1040–1105 гг.
- 26 Французский экзегет-рационалист, предпочитавший буквальное толкование. Жил ок. 1065–1135 гг.

дважды (толкование Быт. 25, 22 и 29, 17). Иосиф бен-Исаак Бехор Шор²⁷, комментарии которого до недавнего времени не были должным образом изучены, тоже находил новые нестандартные способы использовать ТО для решения толковательных апорий. Интерес к изучению вариантов обращения Рашбама к ТО обусловлен не только тем, что он принадлежал к школе упомянутых французских раввинов-тосафистов, но и тем, что его обращение к ТО систематически не изучено (р. 65). Сам Рашбам точно использовал ТО 27 раз, причём дважды (Исх. 1, 10; Втор. 28, 65) он об этом никак не упоминает, в остальных случаях референция к ТО осуществляется лишь упоминанием *virgm*, без именованя самого таргума. Благодаря такому подходу формируется гипотеза о том, что Рашбам хотел подчеркнуть оригинальность собственных комментариев. Здесь стоит обратить внимание на то, что хотя Рашбам значительно меньше использовал ТО, чем Раши и Иосиф бен-Исаак Бехор Шор, тем не менее среди источников для толкования Торы наиболее употребительным у него был ТО (р. 66). Более того, учитывая, что Рашбам разнообразно приводит ТО: восемь раз цитирует оригинальный арамейский текст ТО, три раза сделал его перевод на еврейский язык, а в шестнадцати случаях косвенно цитирует ТО, можно заключить, что его целевая аудитория хорошо знала ТО либо же регулярно им пользовалась (р. 66–67). Далее Джейкобс убедительно доказывает на конкретных примерах, что Рашбам использовал ТО для следующих целей: решение лексических проблем (неясное древнееврейское слово из Торы прояснялось посредством ТО); уточнение и объяснение информативно неполноценных библейских фрагментов²⁸; установление точного понимания ТО, из-за чего в трёх случаях он вступил в полемику с Раши, предлагая иное постижение ТО; экзегеза затруднений переводами иных библейских пассажей, а не использование ТО как перевода самого проблемного отрывка²⁹; дискуссия с ТО, нахождение противоречий, неточностей

27 Французский тосафист и экзегет, а также поэт. Жил в Орлеане в XII в. и принадлежал к школе Раши.

28 Например, в Быт. 25, 28а написано: וַיֵּאָהֱבֵהוּ יִצְחָק אֶל-עֵשָׂו כִּי-צִיד בָּקָיו (и возлюбил Исаак Исава, ибо дичь в устах его). Здесь прямо не написано, чья это дичь, пойманный зверь, и что значит «в устах его». В ТО читаем следующий перевод этого фрагмента: וַיֵּאָהֱבֵהוּ יִצְחָק אֶל-עֵשָׂו אֲרִי מִצִּיד (и возлюбил Исаак Исава, ибо дичь его он ел). См.: Jacobs J. Rashbam's Approach to Targum Onqelos in His Commentary to the Torah // Aramaic Studies. 16/1. P. 70.

29 Например, в Быт. 45, 24 Иосиф заповедует своим братьям, которых облагодетельствовал по приказу фараона и послал их за отцом и семьями, чтобы они пришли все в Египет: אַל-תִּירָאוּ בְּדַרְדְּרוֹ (не страшитесь в пути). Метургеман, автор ТО, перевёл эту фразу как אַל תִּתְנַצְּחוּ בְּאֶרְצָה (не ссорьтесь в пути). Кстати, отметим, что именно так это сделано и в LXX:

перевода и тому подобное. Стало быть, можно заключить, что Рашбам критически воспринимал ТО, отлично его знал и любил постоянно применять для решения разнообразных задач. Тем не менее его использование ТО является более сжатым и ограниченным, чем в толкованиях Раши и Иосифа бен-Исаака Бехор Шора (р. 77).

Охад Абудрахам из Иерусалимского еврейского университета (Израиль) опубликовал статью на тему «Ранний мандейский и новомандейский язык: некоторые точки соприкосновения»³⁰. Мандейский язык хронологически можно разделить на следующие периоды: ранний или доклассический; классический; пост-классический; ранний новомандейский и, собственно, новомандейский (р. 79–81). При этом важно отметить, что ещё Т. Нёльдеке в своей грамматике («Mandäische Grammatik») акцентировал внимание на том, что классический мандейский весьма единообразный, в самих источниках, как и между ними удаётся обнаружить очень мало значимых расхождений (р. 80, note 5). При этом на новомандейский существенное влияние оказали не только персидский и арабский языки, но и классический мандейский (р. 81). И тем не менее О. Абудрахам, сопоставляя крайние стадии развития языка (ранний мандейский и новомандейский) на предмет дифтогизации и усиления долгих гласных $\bar{u}/\bar{i}$; афрезы, то есть выпадения начального $u\acute{o}d$ в родовом имени ܡܢܕܝܐ , «иудеи»; ассимиляции согласной z в глагольном корне ܙܠ , «идти»; внутренняя аналогия в системе количественных числительных, а именно «два», пришёл к следующим выводам. С одной стороны, все обозначенные особенности характерны и для раннего мандейского, и для новомандейского языка. Напротив, их нет в классическом мандейском языке. Это свидетельствует о том, что в новомандейском сохранились элементы раннего мандейского, очевидно, благодаря тому, что мандейский язык был очень распространённым и поливариантным в Поздней Античности. Именно живые диалекты, а не классический письменный вариант языка, сумели

ܡܢܕܝܐ $\acute{o}p\acute{u}i\acute{z}e\theta\acute{e}$ $\acute{e}n$ $t\bar{h}$ $\acute{o}d\bar{u}$ (*не сердитесь в пути*). Но Рашбаму не понравился такой перевод глагола ܙܠ , основное значение которого «трястись, содрогаться, трепетать», а отсюда и «страшиться, опасаться». И он нашёл во Втор. 28, 65 выражение ܙܠܐܢܐ ܕܠܒܐ (*трепещущее сердце*), которое переведено метургеманом как ܕܠܒܐ ܕܡܝܬܐ (*боящееся сердце*), что позволило Рашбаму утверждать, что в ТО имеется подтверждение для перевода слова ܙܠ как «страшиться, бояться», а поэтому Иосиф заповедовал братьям в Быт. 45, 24 именно не бояться в пути, а не возбранял им ссориться. См.: *Jacobs J. Rashbam's Approach to Targum Onqelos in His Commentary to the Torah // Aramaic Studies. 16/1. P. 74.*

- 30 *Abudraham O. Early Mandaic and Neo-Mandaic: Some Points of Connection // Aramaic Studies. 16/1. P. 78–96.*

сохранить связь между наиболее ранним развитием языка и наиболее поздним, что повышает актуальность поиска и изучения современных диалектов в противовес классической фазе развития.

Второй выпуск традиционно является тематическим, и он сосредоточен на изучении лингвистических многообразий арамейских языков, существующих уже более трёх тысячелетий. Во введении к этому выпуску **Майкл Уолтисберг** и **Стефани Маргарет Рудольф**³¹ сообщают, что 25–26 сентября 2017 г. в Марбургском университете имени Филиппа (Германия)³² прошла конференция под названием «Арамейский — лингвистическое разнообразие на протяжении трёх тысячелетий» (Aramäisch — sprachliche Vielfalt durch drei Jahrtausend). Как её организаторы, Уолтисберг и Рудольф информируют читателя, что в течение двух дней на конференции были произнесены двадцать три доклада, восемь из которых в качестве образцовых опубликованы в рецензируемом нами выпуске «Aramaic Studies». Учёные изучали арамейские языки с самых разных ракурсов: фонологии, морфологии, синтаксиса, диалектологии, лексикографии, истории языка, семитских исследований, эпиграфики и т. п. Методологически изучение языка варьировалось от семитской компаративистики и общей лингвистики до традиционных филологических подходов. Доклады охватили практически все периоды бытования арамейских языков (начиная с древнеарамейского и до современных арамейских диалектов), что обусловило плодотворность встречи учёных, которых подчас разделяли лингвистически три тысячи лет. Также Уолтисберг и Рудольф отметили, что в последние десятилетия интерес к новоарамейским языкам возрос, благодаря чему появились компетентные специалисты в этой важнейшей области.

Первой статьёй второго выпуска является исследование **Стивена Фассберга** с кафедры иврита Еврейского университета в Иерусалиме (Израиль) об этическом дательном в арамейском языке³³. *Dativus ethicus*³⁴

31 *Waltisberg M., Rudolf S. M.* Introduction: Aramaic — Linguistic Diversity Across Three Millennia // *Aramaic Studies*. 16/2. P. 97–99.

32 Университет назван в честь Филиппа Великодушного, гессенского ландграфа, который основал это учебное заведение в Марбурге в 1527 г. Оно является первым протестантским университетом Германии.

33 *Fassberg S. E.* The Ethical Dative in Aramaic // *Aramaic Studies*. 16/2. P. 101–116.

34 Этический дательный именуется так же, как «дательный нравственного участия», «дательным заинтересованного лица». Он указывает на причастность кого-то к каким-то действиям, косвенное участие в ситуации, когда напрямую тот субъект не участвует, но заинтересован в том, что происходит. Для его образования требуется датив личных местоимений или же возвратные местоимения.

в семитских языках образуется следующим образом: к предлогу *lāmed*, который выражает, в частности, дательный падеж, присоединяется притяжательный местоименный суффикс (или местоимение), который согласуется с подлежащим в числе и роде; семантически это избыточно. Иногда такое явление именуется «рефлексивный дательный», поскольку образуется конструкция с медиальным значением вдобавок к более распространённому использованию так называемых «*t*-глаголов». От себя добавим, что этический дательный формирует рефлексивно-бенефактивное³⁵ значение. Считается, что происхождение этического дательного связано с *dativus commodi*³⁶ (р. 101–102). При этом интересным представляется то, что этический дательный не обнаружен в письменных текстах угаритского, аккадского языков и в геэзе, а также нехарактерен для древнего и современного южного аравийского. Он отсутствует в арабском языке Корана, но обнаружен в среднем арабском, особенно в новоарабских диалектах. В иврите он аттестован на всех уровнях языка: от древнего до современного (р. 102–103). С. Фассберг, проанализировав этический дательный в иврите (библейском, раввинистическом, современном), а также в арабском языке (р. 103–106), отмечает, что «нет примеров в ограниченном корпусе древнеарамейских надписей» (р. 106, note 31), поэтому он начинает изучение с имперского арамейского, или официального арамейского языка. Для наглядности бытования этического дательного приведём один пример из статьи, где он встречается в официальном арамейском, при этом выделим полужирным начертанием предлог с притяжательным местоименным суффиксом (р. 106): אִלִּי לִי לְבִיתִי, «я пошёл **себе** в мой дом». Очевидно, что без этого לִי, «себе/ко мне» вполне можно было обойтись, поскольку семантически *dativus ethicus* избыточен. И тем не менее, проанализировав его использование в имперском арамейском, среднем арамейском, позднем арамейском, пред-современном арамейском и в новопарамейских западных, северо-восточных и центральных диалектах (р. 106–114), а также изучив взаимоотношения между глагольной формой претерита в северо-восточных и центральных арамейских *qtallī* с *dativus ethicus* (р. 114–115), Фассберг пришёл к следующим выводам. Несмотря на то, что *dativus ethicus* обнаружен в разных семитских языках, он в каждом имеет специфические функции, которые сводятся к тому, чтобы придать глаголу

35 Бенефактив (от лат. *benefactus*) — ситуация, в которой участник не является ни агенсом, ни пациенсом, но его интересы так или иначе затрагиваются.

36 По-другому именуется «дательный пользы или вреда» и обозначает субъект, в пользу которого или во вред которому реализуется то или иное действие.

особые нюансы, необходимые для конкретных ситуаций. Скорее всего, он был более характерен для устной речи, под влиянием которой изредка проникал в письменный язык. В каждый период арамейского языка (dativus ethicus использовался, как минимум, две с половиной тысячи лет) нюансы его семантики вариативны и, до конца не детерминируемы. В семитских языках это явление в целом характерно для «слабых» глаголов, сохранивших более древние формы, а в современных арамейских он используется с глаголами «идти», «приходить», «садиться» и «вставать». Всё это требует более детального анализа (р. 115–116).

Аарон Майкл Баттс, представляющий кафедру семитских и египетских языков и литератур Католического университета Америки (Вашингтон, округ Колумбия, США), написал статью об арамейском *šap̄ṣel*³⁷. Проблематика статьи видится в следующем. В арамейских языках продуктивная причинная порода (далее обозначаем её сиглой K, от нем. Kausativstamm) реконструируется как **hap̄ṣil-* (суффиксальное спряжение) ~ **yVhap̄ṣil-* (префиксальное спряжение), где **h* — каузальная морфема, а *V* — любая гласная или ноль гласного (последнее обычно именуется как *шва*). Наряду с ней встречается и непродуктивная K-порода — *šap̄ṣel* — с каузальной морфемой *š*; предком этой морфемы была протосемитская **s¹*. В арамеистике на этот счёт долгое время бытовала теория, согласно которой глаголы породы *šap̄ṣel* были унаследованы из аккадского языка. Но уже С. Кауфман, которому посвящена статья А. Баттса, в своей йельской диссертации «Влияния аккадского на арамейский и развитие арамейских диалектов» (The Akkadian Influences on Aramaic and the Development of the Aramaic Dialects; 1970), чуть позже опубликованной³⁸, доказал, что влияние аккадского сильно преувеличено. Баттс считает, что в качестве обратного словообразования ряд форм *šap̄ṣel* был унаследован из аккадского языка, но вместе с тем формы *šap̄ṣel* имели аналогичное образование и в арамейском языке (р. 117–119).

Рассмотрев наиболее известные теории, косвенно поддерживающие его точку зрения, Баттс предлагает собственное понимание того, откуда и каким образом в арамейском появился *šap̄ṣel*. Согласно его мнению, эта порода происходит от Kt-породы, то есть от внутреннего рефлексива причинной породы из протоарамейского языка. Для начала он убедительно доказал, что Kt-породы в протоарамейском представлял

37 Butts A. M. The Aramaic *šap̄ṣel* in Its Semitic Context // Aramaic Studies. 16/2. P. 117–143.

38 Kaufman S. A. The Akkadian Influences on Aramaic. Chicago (Ill.), 1974. (Assyriological Studies; vol. 19).

собой изначально не **ʔittapʕVl-* (суффиксальное спряжение) ~ **yittapʕal-* (префиксальное спряжение) хотя бы в силу того, что в ранних корпусах арамейских текстов глаголы Kt-породы не встречаются: в древнеарамейском эти глаголы не обнаружены, в ахеменидском арамейском идентификация глаголов в этой породе спорна, и лишь в среднем и позднем арамейском встречаются глаголы, репрезентирующие обозначенные модели Kt-породы. Наиболее хорошо это иллюстрируется в классическом сирийском языке. При этом в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, которая была переведена на сирийский язык в начале V в. (Санкт-Петербургский манускрипт этого сочинения — Cod. Syr. 1 — датируется 461/462 г.), не обнаружен Kt-породы по моделям **ʔittapʕVl-* ~ **yittapʕal-*, что подтверждает теорию о сравнительно позднем образовании Kt-породы именно в таком виде (р. 128–130). Как же выглядел Kt-породы в протоарамейском?

Изучив суффиксальное и префиксальное формирование K-породы и Kt-породы в таких языках, как аккадский, геэз, мехри, сабейский, арабский, угаритский, еврейский и арамейский, Баттс увидел, что даже в тех случаях, где префиксальной морфемой в K-породе является *h* как преобразование изначального протосемитского **s¹*, а именно в геэзе, мехри, сабейском и арабском, всё равно в Kt-породы каузативным маркером обнаруживается **s¹*, что в арамейском соответствует *š*. Следовательно, по предположению Баттса, протосемитскими моделями Kt-породы были **ʔištapʕal-* (суффиксальное спряжение) ~ **yištapʕal-* (префиксальное спряжение), от которых и образовался *šapʕel* (р. 130–131).

В качестве приложения к статье Баттс формулирует проблему понимания образования породы *šapʕel*, у четырёхсогласных глаголов которой он, во-первых, видит морфемную и семантическую параллель с трёхсогласными типичными корнями, а во-вторых, предполагает, что её морфемным маркером является протосемитский **s²* вместо **s¹*. Эта каузативная непродуктивная порода письменно зафиксирована именно в позднем арамейском языке, и при этом она не так часто встречается, как *šapʕel*, что опять-таки делает проблемным проследить её исторический генезис. Сравнительно поздняя фиксация дискредитирует теорию о происхождении *šapʕel* из аккадского языка. В качестве образца для изучения генезиса *šapʕel* Баттс предлагает учёным проследовать его путём, благодаря которому у него получилось наиболее убедительно объяснить происхождение *šapʕel* (р. 141–143).

Кристиан Стадель и **Мор Шемеш** из Университета имени Давида Бен-Гуриона в Негеве (Беэр-Шева, Израиль) изучали греческие

заимствования в самаритянском арамейском³⁹. Учёным удалось обнаружить 74 точных, вероятных и возможных греческих заимствования. При этом они уделили внимание их распределению по текстовым жанрам и хронологическим этапам развития языка. Попутно проводились параллели с заимствованием греческих слов в еврейском и христианском палестинском арамейском, как и в раввинистическом иврите. Благодаря этому удалось изучить влияние греческого языка на самаритянский арамейский в период позднеантичной Палестины. После этимологического анализа самих слов (р. 148–170) произведён их подробный филологический анализ (р. 171–175). В приложении к статье приведён список слов, которые до этого были неверно определены как греческие заимствования. Всего 22 слова (р. 176–181).

Мэтью Моргенштерн из Тель-Авивского университета (Израиль) зафиксировал в колофонах рукописей, созданных на классическом мандейском языке, ряд лингвистических особенностей, позволяющих проследить специфику развития новомандейского языка⁴⁰. Последний, как замечает М. Моргенштерн, является прямым потомком диалекта, весьма близкого к классическому мандейскому. Переписчики древних рукописей, благодаря развитию устных диалектов мандейского языка, были носителями новых черт этого языка, что хорошо прослеживается при анализе колофонов. В грядущей второй части статьи автор хотел представить вниманию читателей сами тексты и проследить источники языковых перемен.

Независимый исследователь **Сэмюэл Итан Фокс** из Чикаго (штат Иллинойс, США) изучил языковые особенности в речи трёх поколений носителей арамейского диалекта джилу⁴¹. Для нашего читателя приведём краткую справочную выдержку об этом диалекте: «В Сирии в провинции Хасеке в 10–30-е гг. XX в. сформировался новый ареал расселения ассирийцев по берегам реки Хабур. Это в основном выходцы из Хаккяри, подавляющее большинство — несториане. Согласно Ш. Талаю, здесь представлены следующие диалекты: баз, барвар, валто, гавар, дез, джилу, ийел, кудшанис, левин, мар-бишу, ночия, сара, сарспидо, тал, тимур, тхума, тьяри, халмун, чал. Материал, собранный Ш. Талаем в Сирии, свидетельствует о том, что тхума представляет собой диалектный

39 Stadel Chr., Shemesh M. Greek Loanwords in Samaritan Aramaic // Aramaic Studies. 16/2. P. 144–181.

40 Morgenstern M. Neo-Mandaic in Early Mandaean Colophons. Part 1: Linguistic Features // Aramaic Studies. 16/2. P. 182–205.

41 Fox S. E. Three Generations of Jilu Speakers // Aramaic Studies. 16/2. P. 206–214.

кластер»⁴². В своей работе С. И. Фокс сумел показать, что изменения в языке происходят очень быстро — на протяжении всего лишь трёх поколений носителей, что актуализирует изучение постепенно вымирающего устного диалекта арамейского языка.

Хези Мутзафи, работающий на кафедре еврейского языка и семитской лингвистики Тель-Авивского университета (Израиль), исследовал народную этимологию в северо-восточных новоарамейских диалектах⁴³. Как отмечает автор, хотя такое явление, как народная этимология весьма типично для всех языков, но именно по наиболее крупной группе арамейских современных диалектов на тот момент не было лексикологических и тому подобных работ, в которых уделялось бы внимание этому феномену. Х. Мутзафи выбрал двенадцать случаев народной этимологии. При этом оказалось, что в девяти из них из-за фольклорно-этимологических процессов произошли изменения в лексике и лишь в трёх не обнаружено структурных и тому подобных трансформаций.

Джеффри Хан из Кембриджского университета (Великобритания) изучал историческое развитие и синтаксис «связки» (от лат. *copula*) в северо-восточных новоарамейских диалектах⁴⁴. Основное внимание в статье уделяется морфологии и синтаксису копулы. Первая часть работы посвящена изучению диахронического развития морфологии копулы, особенно преобразованиям местоимений 3-го лица. Очевидно, что это имело место в дейктических конструкциях, из-за чего и произошли морфемные изменения в копулах (р. 236–252). Во второй части — «синтаксис копул» — уделяется внимание положению копул до или после сказуемого. Если копула находится перед сказуемым, то образуются тетические предложения, то есть нерасчленённые конструкции, на формирование которых, по всей видимости, оказал сильное влияние курдский язык. Если же копула находится после сказуемого, то таким образом формируются категорические предложения (р. 252–268).

Второй выпуск 16-го тома завершается статьёй **Алессандро Менгоцци** из Туринского университета (Италия) и **Эмануэлы Миолы** из Болонского университета (Италия). Исследование представляет

42 Лявданский А. К. Новоарамейские языки // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки / под ред. А. Г. Беловой, Л. Е. Когана, С. В. Лёзова, О. И. Романовой. М., 2009. С. 667.

43 Mutzafi H. Folk Etymology in the North-Eastern Neo-Aramaic Dialects // Aramaic Studies. 16/2. P. 215–233.

44 Khan G. Remarks on the Historical Development and Syntax of the Copula in North-Eastern Neo-Aramaic Dialects // Aramaic Studies. 16/2. P. 234–269.

собой типологический подход к анализу синтаксиса абсолютного инфинитива, используемого в конструкциях с финитными формами глагола в северо-восточном новоарамейском⁴⁵. В своей работе авторы изучили синтаксис (положение абсолютного инфинитива до или после личной формы глагола), а также функции этих конструкций как в литературных, так и в разговорных многообразиях обозначенных диалектов современного арамейского. Как получилось выяснить, синтаксис и функционирование этих глагольных конструкций в северо-восточных новоарамейских диалектах аналогичны всем стадиям развития арамейских языков, а вместе с тем таким же конструкциям, обнаруженным в других семитских языках. Также было уделено внимание передаче указанных глагольных конструкций из библейского иврита и классического сирийского в переводах Библии на новоарамейские языки; под конец публикации (р. 290–298) авторы рассмотрели, как глагольные сочетания инфинитива с финитными формами функционируют в разговорном узусе и в современных арамейских диалектах ранней христианской поэзии.

Продолжение следует

Источники

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
 Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
 Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²⁸2012.
 Septuaginta / hrsg. von A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1979.
 The Comprehensive Aramaic Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://cal.huc.edu> (дата обращения: 18.01.2022).
 The Old Testament in Syriac According to the Peshiṭta Version. Pt. III. Fasc. 1: Isaiah / ed. on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshiṭta Institute; prep. by S. P. Brock. Leiden; New York (N. Y.); Köln: Brill, ²1993.

45 Mengozzi A., Miola E. Paronomastic Infinitives in North-Eastern Neo-Aramaic: A Typological Approach // Aramaic Studies. 16/2. P. 270–299.

Литература

- Лявданский А. К.* Новоарамейские языки // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки / под ред. А. Г. Беловой, Л. Е. Когана, С. В. Лёзова, О. И. Романовой. М.: Academia, 2009. С. 660–693.
- Шаблевский Н., диак.* Библейская проблематика, содержащаяся в 47-м письме католикоса Тимофея I // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 131–140.
- Шаблевский Н., диак.* Рецензия на: Aramaic Studies. Leiden: Brill, 2017. Vol. 15 // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 223–238.
- Bodor A.* The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah. A Study of the Interpretative Readings. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2020.
- Bodor A.* The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah. Leiden: Brill, 2021. (Supplements to the Textual History of the Bible; vol. 5).

Диакон Николай Шаблевский



Шевцов И., протоиерей.

ПИСАНИЯ ПРОРОКОВ ИСАИИ И ИЕРЕМИИ: УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

М.: Изд. ПСТГУ, 2021. 180 с. ISBN 978-5-7429-1342-9

УДК 82-95 (27-242)

DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.011

Автор рецензируемого издания протоиерей Иоанн Шевцов — сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, одного из ведущих православных вузов страны, преподаватель с 20-летним стажем. Широкому кругу православных читателей и библеистов он, скорее всего, известен как автор более раннего учебного пособия по книгам «малых» пророков¹.

Рассматриваемая книга состоит из трёх частей (условно назовём их главами): первая глава — «Введение в пророческие писания», вторая глава — «Пророк Исаия и его книга», третья глава — «Пророк Иеремия и его книга» (по названиям глав сразу понятно их содержание, так что подробно говорить об этом не будем). В тех местах, где даётся текст пророческих книг и его интерпретация (это большая часть содержания), книга построена по принципу «Толковой Библии»: в основной части представлен библейский текст по синодальному переводу (к которому в тех случаях, когда еврейский и греческий тексты особенно расходятся, в качестве параллельного добавляется текст тех же стихов по переводу П. А. Юнгера); в подстрочном аппарате приводятся комментарии².

К сожалению, первое впечатление, которое возникает при знакомстве с этим учебным пособием, — разочарование; по мере дальнейшего чтения это разочарование становится всё более глубоким. Каждая новая публикация, тем более если это авторское учебное пособие, должна содержать что-то принципиально новое и быть хотя бы по некоторым параметрам лучше имеющихся аналогичных материалов. В русской библеистике

1 Шевцов И. С., диак. Писания малых пророков. М., 2010.

2 Аналогичным образом устроено и более раннее пособие по «малым» пророкам, разве что в нём перевод П. А. Юнгера не используется.

лучшим пособием по пророческим книгам Ветхого Завета является книга преподавателя Санкт-Петербургской духовной академии, профессора, протоиерея Аркадия Иванова (1925–2020), которая, к сожалению, существует только в машинописном варианте⁵ (протодиака И. Шевцова вообще не ссылается на это пособие, возможно не зная о его существовании). Также достойны внимания курсы по введению в Ветхий Завет прот. А. Меня⁴ и прот. А. Сорокина⁵: хотя они посвящены Ветхому Завету в целом, в них содержатся обширные материалы по пророческим книгам, в том числе по книгам Исаии и Иеремии. Книга протодиака И. Шевцова однозначно хуже пособия прот. А. Иванова, да и в сравнении с книгами прот. А. Меня и прот. А. Сорокина уступает им по ряду параметров.

Из возможных достоинств книги протодиака И. Шевцова отметим следующие: есть удачно подобранные цитаты из святоотеческих комментариев, регулярно приводятся заметки об употреблении тех или иных отрывков в богослужении (с. 60, 61), используется достаточно много литературы (особенно если сравнить с его же более ранним пособием по книгам двенадцати пророков, где список литературы из восьми книг выглядит совершенно несерьёзно). К сожалению, указанными особенностями перечень достоинств, на взгляд рецензента, и ограничивается. Список же недостатков достаточно внушителен.

В первой главе темы, связанные с введением в пророческие книги, разбираются предельно кратко, почти схематически (более-менее подробным и хорошим по содержанию можно признать только параграф 7: «Пророки истинные и ложные. Сыны пророческие»). Так, в параграфе 3: «Божественное призвание к пророческому служению», говорится только о наличии факта призвания в служении каждого пророка, но ни слова о том, что многие пророческие призвания, подробно описанные в Ветхом Завете, имеют одни и те же типовые элементы, сходную структуру⁶. Аналогично в параграфе 6: «Способы получения пророческого откровения», чётко не выделены три формы пророческого откровения: сон, слово и видение.

3 Иванов А., прот. Пророческие книги Священного Писания Ветхого Завета. Л., 1982. [Машинопись].

4 Меня А., прот. Исагогика. Ветхий Завет. М., 2003.

5 Сорокин А., прот. Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб., 2009.

6 Подробнее об этом см.: Гриц И. Внимая голосу пророков. Введение в чтение пророческих книг Ветхого Завета. М., 2007. С. 102–107. Также весьма интересный материал по теме содержится в издании: Мелло А. Страсти пророков. Темы пророческой духовности. М., 2016. С. 109–124.

В основной части внешнее оформление выполнено неудовлетворительно: принцип «Толковой Библии», при котором в качестве основного помещается текст Священного Писания, а комментарии даются в подстрочнике — весьма спорный. Такой способ был бы оправдан, если бы автор предлагал свой перевод библейского текста; в данном же случае использование распространённого текста синодального перевода увеличивает объём книги, при этом собственно авторский материал составляет лишь часть всего объёма. Если автор делает это ради того, чтобы облегчить работу читателя (предполагая, возможно, что современные студенты по лености не захотят использовать одновременно две книги — Библию и пособие), тогда следовало бы выбрать иной способ оформления, например, которого придерживается митрополит Иларион (Алфеев) в своих учебниках по Четвероевангелию: абзацы с библейским текстом выделяются полужирным шрифтом и особым междустрочным интервалом, комментарии даются в основном тексте после приведения библейских фрагментов. Метод преподнесения материала в книге протоиер. И. Шевцова неудачен во многом из-за того, что и подстрочный аппарат *a priori* воспринимается как вторичный по значимости, и, самое главное, в данной книге используется столь мелкий шрифт, что постоянное чтение текста в подстрочнике (а ведь именно там содержится основной авторский материал) оказывается весьма непростым и утомительным процессом⁷.

Ещё один недостаток — в основной части (где даётся библейский текст с комментариями) — крайне мало авторского текста. Чаше всего весь комментарий ограничивается одной пространной цитатой из святоотеческого творения (с. 49, 54, 59 и др.) или дореволюционного труда (часто из «Толковой Библии», с. 65, 69), иногда приводятся параллельные места из других священных книг (например, с. 56, 63, 64). Если приводится несколько цитат в одной сноске, то чаще всего между ними нет никаких связующих слов (например, с. 95, 96, 98).

Примечательная особенность книги — удивительный пиетет автора к трудам XIX в. и полное пренебрежение современной библейской литературой. В целом его пособие можно охарактеризовать не как современную книгу, а как модифицированный вариант дореволюционного учебника. Это видно и по цитируемой литературе, и по употребляемой

7 Выбранный автором способ был бы нормальным, если бы размер шрифта в подстрочнике был сопоставим с основным текстом или, во всяком случае, достаточно крупным, как, например, в книге: Свиток Когелет / пер. с древнеевр. и коммент. под ред. М. Гринберга. М.; Иерусалим, 2017.

лексике. Показательно, что во всем комментарии на Книгу Исаии нет ни одной цитаты/ссылки на какую-либо современную книгу⁸; в толковании на Книгу Иеремии такая ссылка всего одна (с. 133). Что касается лексики, то здесь характерно употребление имени Божия «Иегова» (с. 25, 171), что выглядит совершенным анахронизмом: если для библеистов конца XIX в. употребление этой искусственной конструкции (вспомним, что такой вариант имени Бога возник вследствие совмещения согласных Тетраграммы и гласных имени Адонай) было «простительным», то видеть её в современной книге, мягко говоря, очень непривычно.

Чудовищная ошибка встречается в примечании к Ис. 26, 19. Здесь автор говорит следующее: «Как видно из сравнения текстов, в греческом варианте отсутствует важный 19 стих, прямо указывающий на воскресение из мертвых» (с. 69). Во-первых, следовало внимательно сверить свой текст с источником (в данном случае с книгой П. А. Юнгера), тогда автор заметил бы свою ошибку в нумерации: он приводит текст стиха 20, но обозначает его как 19, а подлинный стих 19, где содержится пророчество о воскресении мертвых, у П. А. Юнгера есть⁹. Во-вторых (далее уже пофантазируем), если бы даже у П. А. Юнгера в силу неведомых причин стиха «Воскреснут мертвые...» не было, то, прежде чем заявлять, что данный стих отсутствует в греческом тексте, необходимо было проверить текст по научному изданию (А. Ральфса¹⁰ или Геттингенской Септуагинте¹¹).

Безусловно, можно предъявить массу претензий и к глубине толкования большинства фрагментов. Например, хотелось бы видеть более обстоятельный анализ знаменитого пророчества Ис. 7, 14 (а не три пространные цитаты из двух источников: комментария блж. Иеронима и «Толковой Библии», см. с. 58–59). Также было бы корректно привести сначала буквальное толкование Ис. 40, 3–5, а не ограничиваться только типологией (с. 76). Наконец, при толковании Иер. 11, 19 следовало объяснить, почему данный отрывок выбран для чтения на Страстной седмице (с. 130).

8 Вряд ли исключением, опровергающим данное наблюдение, можно считать редкие ссылки автора на своё более раннее пособие по книгам двенадцати пророков (с. 83, 118, 140, 171).

9 Юнгеров П. А. Книга пророка Исаии в русском переводе с греческого текста. Казань, 1909. С. 48.

10 Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1979. S. 599.

11 Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. In 16 Bds. Bd. 14: Isaías. Göttingen, 1983. S. 212.

Отдельно стоит сказать о принципиальном неприятии автором в духе радикальных консерваторов XIX в. достижений современной библейской критики. Этот мотив замечен уже в пособии по книге Двенадцати, где автор настойчиво защищает древнюю датировку книг Авдия и Иоили, что выглядит совершенно неоправданным. Аналогичная позиция проявляется здесь и при изложении вопроса о композиции Книги пророка Исаии: протодиако И. Шевцов приводит выборочные аргументы критиков в пользу разделения книги на части и «опровергает» их доводами XIX в. (в основном аргументами П. А. Юнгера). Получается странная картина: в книге, изданной в XXI в., автор полемизирует с идеями XVIII–XIX вв. инструментарием (оружием) того же XIX в.; современное состояние вопроса и мнения библеистов XX–XXI вв. не рассматриваются (кратко об этом говорится в примечании 3 на с. 45–46). И это притом, что гипотеза Второисаии является, наверное, самой убедительной и аргументированной из всех исагогических концепций, предложенных библейской критикой! Безусловное неприятие протодиаконом И. Шевцовым библейской критики входит в противоречие и со справедливым тезисом, предложенным в своё время иеромонахом (ныне митрополитом) Иларионом (Алфеевым)¹², и резко контрастирует с тем подходом, который представлен в лучших трудах по библеистике, изданных тем же ПСТГУ, где работает протодиако И. Шевцов. В пособиях М. А. Скобелева / И. А. Хангиреева¹³ и прот. А. Емельянова¹⁴ представлены достаточно взвешенные и сбалансированные оценки концепций библейской критики; аналогичную позицию хотелось бы видеть во всех современных пособиях для студентов православных вузов.

После указанных серьёзных претензий к пособию протодиакона И. Шевцова кажутся малозначительными остальные недочёты. И всё же перечислим некоторые из них. Так, во введении в Книгу пророка Иеремии совершенно отсутствует материал текстологического характера: следовало сказать о радикальных отличиях версии Септуагинты от Масоретского текста; даже если автор полагает, что данный материал сложен для студентов, всё равно можно было бы изложить этот аспект доступным языком. Далее, заимствованная из пособий XIX в. практика передавать еврейские слова простой латиницей неудовлетворительна.

12 «Нельзя игнорировать весь тот богатейший материал, который накоплен библейской наукой к концу XX столетия» (Иларион (Алфеев), иером. Православное богословие на рубеже столетий. Статьи, доклады. М., 1999. С. 12).

13 Скобелев М. А., Хангиреев И. А. Введение в Учительные книги Ветхого Завета. М., 2018.

14 Емельянов А., прот. Введение в Четвероевангелие: учебное пособие. М., 2010.

Интересно, все ли студенты ПСТГУ (те, для кого пособие предназначено в первую очередь) знают, что в словах *chozeh* и *roeh* (с. 15) заключительное *h* не произносится? И ещё одна ошибка здесь же: автор, передавая слово נָבִי / *nābîʔ* русскими буквами, употребляет то «нави», то «наби» (с. 14–15). Наконец, греческая форма имени Исаия передается Ἰσαίας (с. 33); слово в такой форме читается «исэас». Действительно, в изданиях Септуагинты не ставятся надстрочные знаки над собственными именами, однако следовало написать Ἰσαΐας (чтобы студенты, знакомые с греческим языком, могли правильно прочесть это имя).

В заключение сформулируем общую оценку представленного пособия и порассуждаем о его возможном использовании. Пособие протодиакона И. Шевцова не соответствует высоким критериям, которые предъявляются к учебникам, используемым в бакалавриате по направлению «Теология». Сложно сказать о перспективах его использования студентами ПСТГУ; наверняка автор лучше знает возможности и потребности учащихся того учебного заведения, в котором уже двадцать лет работает. Преподавателям и студентам духовных семинарий можно рекомендовать данное пособие исключительно как второстепенную и вспомогательную литературу: как сборник избранных цитат из святоотеческих комментариев к книгам пророков Исаии и Иеремии. Однако в качестве основных учебников лучше использовать другие книги (например, указанное ранее пособие приснопамятного протоиерея А. Иванова).

Источники

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes / ed. A. Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. In 16 Bds. Bd. 14: Isaias. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983.

Свиток Когелет / пер. с древнеевр. и коммент. под ред. М. Гринберга. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2017.

Юнгеров П. А. Книга пророка Исаии в русском переводе с греческого текста. Казань: Центральная типография, 1909.

Литература

Гриц И. Внимая голосу пророков. Введение в чтение пророческих книг Ветхого Завета. М.: Изд. Общества друзей Священного Писания, 2007.

- Емельянов А., прот.* Введение в Четвероевангелие: учебное пособие. М.: Изд. ПСТГУ, 2010.
- Иванов А., прот.* Пророческие книги Священного Писания Ветхого Завета. Л.: [Б. и.], 1982. [Машинопись].
- Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже столетий. Статьи, доклады. М.: Крутиц. Патриаршее Подворье, 1999.
- Мелло А.* Страсти пророков. Темы пророческой духовности / пер. с ит. М.: Изд. ББИ, 2016. (Современная библеистика).
- Мень А., прот.* Исагогика. Ветхий Завет. М.: Общеизвестный православный университет, ²2003.
- Скобелев М. А., Хангиреев И. А.* Введение в Учительные книги Ветхого Завета. М.: Изд. ПСТГУ, 2018.
- Сорокин А., прот.* Введение в Священное Писание Ветхого Завета. Курс лекций. СПб.: Ладан, ³2009.
- Шевцов И., диак.* Писания малых пророков. М.: Изд. ПСТГУ, 2010.
- Шевцов И., протодиак.* Писания пророков Исаии и Иеремии: учебное пособие. М.: Изд. ПСТГУ, 2021.

Алексей Сергеевич Кашкин



Десницкий А.

БИБЛИЯ: ЧТО БЫЛО «НА САМОМ ДЕЛЕ»?

М.: Альпина нон-фикшн, 2022. 300 с. (Танах/Ветхий Завет). ISBN 978-5-00139-489-1

УДК 82-95 (27-23)

DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.012

Андрей Сергеевич Десницкий — пожалуй, самый известный современный отечественный библеист, автор более десятка монографий и большого количества (более пятидесяти) статей по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, работающий в этой области уже более четверти века. Его новая книга, изданная в текущем году, состоит в своей основе из более ранних лекций и публикаций: в книгу вошли статьи, опубликованные в 2019–2020 гг. в журнале «Ориенталистика» (список статей сам автор приводит на с. 10).

Цель данной книги — изложить авторское понимание проблемы историчности библейских повествований; по признанию А. Десницкого, «людям обычно некогда выслушивать длинные лекции, а мне некогда их каждый раз читать, тем более что окончательных ответов и у меня обычно нет» (с. 9). Видимо, автору часто задают вопросы подобного характера, и он решил подробно представить свою позицию в книге. Действительно, журнальных статей явно недостаточно, поскольку их мало кто читает¹, а книга потенциально претендует на более широкий читательский охват, потому повтор материалов, ранее опубликованных в виде статей в журналах, теперь уже в составе сборника вполне оправдан².

1. Думается, к журналам и статьям такого рода вполне применима характеристика Питера Крейги: эти статьи читают только докторанты, пишущие исследования по данной проблеме, и некоторые учёные, желающие расширить список используемой литературы. См.: *Craigie P. C. The Role and Relevance of Biblical Research // Journal for the Study of the Old Testament. 1980. Vol. 5. Iss. 15. P. 28.*
2. Впрочем, даже публикация отдельной книги вряд ли позволит существенно снизить количество людей, которые будут обращаться с вопросами: опыт показывает, что большинство предпочитает спрашивать, чтобы более лёгким способом получить ответ на запрос, нежели искать ответы в книгах самостоятельно.

Книга написана живым и понятным языком (что свойственно всем публикациям А. С. Десницкого), читается на «одном дыхании» (рецензент прочитал её за один день). Формат книги — небольшой (60×90/16), шрифт — достаточно крупный, так что объём невелик.

Книга состоит из пяти глав. Главы 1–3 написаны популярным языком, почти что разговорным (например, говорится о том, что 32-я глава Бытия — «чемпион по мифологичности языка» (с. 137), также есть слово «агитка» (с. 258)), тогда как главы 4–5 имеют научный стиль. В главах 1–3 присутствует хороший диалог воображаемых лиц — Ревнителя и Скептика; образы явно утрированы, однако в целом диалог читается интересно, в нём много выверенных и узнаваемых реплик.

С точки зрения формы, книга написана светским автором для светской же аудитории: показательными маркерами для такой характеристики можно считать написание личных местоимений, относящихся ко Христу, со строчной буквы (с. 40), тогда как в церковной публицистике принято такие местоимения писать с прописной. Также обратим внимание на написание «Русская православная церковь» (с. 63): в церковной традиции принято все слова в этом наименовании писать с прописной буквы (чтобы убедиться, достаточно открыть официальный сайт Московского Патриархата <http://www.patriarchia.ru>).

Первая глава «Вера, наука и “на самом деле”» имеет вводный характер, здесь содержится рассмотрение основных понятий: что такое вера и наука, их взаимоотношение (то есть вопросы, которые обычно рассматриваются в курсе основного богословия). Достаточно много внимания в этой главе автор уделяет критике библейского фундаментализма. Необходимость столь подробного рассмотрения вопроса неясна: фундаментализм — протестантская доктрина, среди потенциальной аудитории книги количество фундаменталистов, думается, совершенно незначительно. В то же время православные библеисты (даже консерваторы) фундаменталистами не являются; точно так же невозможно считать фундаменталистами широкий круг «простых верующих»; их мировоззрение можно охарактеризовать как наивное и некритическое (в чём-то детское) доверие к тексту Библии, которая является сокровищницей истины. Это совсем не то же самое, что фундаментализм (хотя некоторые внешние сходства имеются).

В конце главы содержится явно ошибочное утверждение о «скромном месте» и «невостребованности» библеистики в жизни Русской Православной Церкви. Свой тезис автор подтверждает указанием на то, что «на Рождественских чтениях, самом представительном православном

форуме в России, лишь пару раз за всё время их проведения действовала секция, посвящённая Писанию» (с. 63). Действительно, крупные и представительные конференции, такие как «Современная библеистика и Предание Церкви» в ноябре 2013 года, проводятся редко. Однако на базе ведущих духовных учебных заведений ежегодно проходят всероссийские конференции (например, ежегодная научно-практическая богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» в Московской духовной академии и др.). Также издаётся уже три научных журнала по библейским дисциплинам: «Библия и христианская древность», «Скрижали», «Схолии». Наконец, под эгидой Учебного комитета Русской Православной Церкви почти ежегодно проводятся курсы повышения квалификации для преподавателей библейских дисциплин. Возможно, наш уважаемый автор просто не знает ни об этих изданиях, ни о проводимых форумах (вероятно, по причине их внутреннего и не столь масштабного характера, так как в конференциях участвуют преимущественно преподаватели и студенты духовных школ). В любом случае, библеистика в Русской Церкви сейчас востребована и активно развивается; другое дело, что сейчас ещё не закончена фаза становления, происходит некое «первоначальное накопление капитала».

Здесь же автор высказывает мнение, что в настоящее время есть только три направления в библеистике, не связанные с рассмотрением критических вопросов: источниковедение, патрология и гармонизация (с. 64). Следовательно, любой библеист, если он не ограничивается этими вторичными и напрямую не относящимися к библейскому тексту областями, должен задаться вопросом о природе текста, по факту обратиться к библейской критике. Однако в этом А. С. Десницкий рассуждает как типичный светский библеист, видимо полагая, что светская библеистика — единственно возможная научная дисциплина, посвящённая изучению Библии. Можно этим мыслям противопоставить рассуждения выдающегося (по мнению рецензента) библеиста XX в. Питера Крейги, который говорил о существовании двух видов библейской науки, принципиально различных на уровне аксиом и базовых положений: светской и конфессиональной библеистики. Светская библеистика изучается в университетах на факультетах религиоведения и рассматривает Библию, наряду с сакральными текстами других религий, как часть древней литературы. Конфессиональная (церковная) библеистика базируется на признании Священного Писания как откровения Божия и как источника фундаментальной истины. Цель работы

церковного учёного — исходя из указанной отправной точки, истолковать текст Библии и изложить это объяснение для других верующих людей, для тех, кто принимает тот же набор аксиом, но не имеет осознанного понимания Библии. Также важно, исходя из церковной библейской интерпретации, дать ответы на нравственные и социальные вопросы современности³. Говорить, что церковная интерпретация Библии не является наукой, если она не ставит вопроса о «природе текста», — примерно то же, что требовать от геометра критического отношения к «пятому постулату» Евклида⁴.

Вторая глава «Авторство и авторитет» во многом повторяет содержание лекции «Библия: проблема авторства», которую несложно найти на просторах Интернета⁵. В главе кратко рассматриваются вопросы авторства и единства избранных книг Ветхого Завета: Притчей, Иова, Пятикнижия, Исаии — тех книг, проблемы исагогики и составной характер которых обсуждаются достаточно давно и широко известны. Данная глава посвящена отдельному вопросу, который напрямую не связан с темой монографии: по большому счету, она призвана обеспечить плавный переход к рассмотрению проблемы взаимоотношения текста Библии и реальной истории. Проблематика авторства библейских книг удачно иллюстрируется примерами из современной действительности⁶.

В третьей главе «Миф и история» автор сначала рассуждает о противопоставлении мифа и истории как двух различных форм повествований о прошлом⁷, затем предлагает краткий анализ избранных библейских

3 Craigie P. C. The Role and Relevance of Biblical Research // Journal for the Study of the Old Testament. 1980. Vol. 5. Iss. 15. P. 20–21, 28–30.

4 Ещё уместно привести высказывание протоиерея Д. Юревича: «Современная философская герменевтика не допускает возможности толкования текста вне традиции. Церковная традиция органично связана с библейским текстом, взаимно с ним переплетена, он возник внутри неё и стал для неё определяющим началом, поэтому выбор данной традиции для толкования Библии логически и исторически оправдан, в то время как атеистически (или агностически) настроенные исследователи следуют иной, своей, чуждой Священному Писанию традиции понимания литературных произведений» (Юревич Д. В., *прот.* Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб., 2016. С. 145).

5 Десницкий А. Библия: проблема авторства. (13.04.2015). URL: <https://www.pravmir.ru/bibliya-problema-avtorstva-lektsiya-andreya-desnitskogo-video/>

6 Особенно хочется отметить пример посмертного издания трудов известного учёного его учениками и единомышленниками (с. 75): уместно привести аналогию с выходом в наше время книг под авторством архимандрита Ианнуария (Ивлиева), причём большая часть этих книг выпущена после его кончины, которая последовала 21 декабря 2017 г.

7 История — «общественно значимое системное повествование о прошлом, в котором проанализированы различные источники, выделено главное и типичное, установлена

фрагментов, буквальное понимание которых затруднительно: пролог Бытия (Быт. 1–11) и борьба Иакова с Богом (Быт. 32). В конце главы отметим интересный параграф 3.7 — «Проблема больших чисел». Как показано в исследовании М. А. Скобелева, есть два варианта понимания термина «миф»: отрицательное и положительное. В отрицательном значении миф — басня, легенда, повествование, не заслуживающее доверия; в положительном значении миф — священная традиция, откровение, которое невозможно понять рационально и подтвердить научным способом⁸. В рассматриваемой монографии А. Десницкого представлено некое среднее понимание мифа, которое, однако, ближе к отрицательному значению. Интересна мысль автора о «презумпции историчности» текстов, сохранённых традицией; применительно к библеистике это означает презумпцию историчности Священного Писания. Впрочем, «традиционная версия может содержать множество неточностей и нуждаться в поправках, а иногда быть и вовсе неверной» (с. 114).

В четвёртой главе «Древний Израиль как научная проблема» автор переходит к основной и научной части книги: рассмотрению в общих чертах темы историчности библейских повествований. Сначала кратко представлена история вопроса, затем в параграфе 4.2 обсуждается интерпретации упоминания Израиля в стеле Мернептаха⁹. В параграфе 4.3 рассматриваются принципы реконструкции истории Древнего

хронология, проведены причинно-следственные связи между событиями, даны оценки событиям и их участникам и сделаны некоторые выводы на будущее. Этим история отличается от мифа — совокупности объясняющих прошлое легенд и преданий, в которых отсутствует критический анализ, а события, как правило, не приведены ни в какую систему, лишены абсолютной и относительной хронологии, связаны скорее по ассоциации и понимаются как постоянно воспроизводящиеся, причем их герои условны и одномоментны» (с. 109).

- 8 Скобелев М. А. Пролог Книги Бытия 1, 1 – 11, 26: пророческое откровение, история, миф или метаистория? // БВ. 2020. № 3 (38). С. 27–36. В этой же статье отмечено, что понятие «миф» скомпрометировано историей его употребления в отрицательном контексте, поэтому русский библеисты (правда, в основном представители русского зарубежья) предпочитают использовать термин «метаистория» (Там же. С. 35–40).
- 9 В конце параграфа есть неточность во фразе: «Идея крайних консерваторов о том, что именно Мернептах был фараоном Исхода, совершенно не подтверждается» (с. 158). Дело в том, что как раз «крайние консерваторы» датируют событие исхода XV в. до Р. Х., тогда как сторонники поздней датировки исхода считаются скептиками и критиками (например, такая точка зрения отражена в статье: Юревич Д., *свящ.* Проблема хронологии Исхода в свете археологических данных // ХЧ. 2009. Т. 31. № 7/8. С. 91–115). Возможно, указанная характеристика А. Десницкого объясняется тем, что любой, кто поддерживает историчность исхода, независимо от его датировки, уже считается консерватором, учитывая современные тенденции к отрицанию факта исхода в принципе.

Израиля (всего таких принципов насчитывается десять), в параграфе 4.4 — рассказы о патриархах и упоминаемые в древних документах этнонимы, которые можно связать с Израилем (шасу, хапиру). В заключительном параграфе главы автор обращается к проблеме поселения Израиля в Ханаане, перечисляет три версии (кратковременного похода, мирного проникновения и социальной крестьянской революции), почему-то не упоминая четвёртую — точку зрения И. Финкельштейна (называемую «символической теорией»¹⁰). Вывод автора по вопросу появления израильтян в Ханаане звучит так: «Наиболее вероятная, хотя и не единственно возможная модель — их принадлежность к племенам круга шасу, которые посредством переселения и перехода к оседлому земледелию постепенно распространились на Иудейском нагорье. Расселение могло включать и военные завоевания, и договорные отношения переселенцев с местными племенами, и, возможно, переход на сторону пришельцев некоторых представителей социальных низов хананейских сообществ, хотя последний процесс едва ли был массовым. Все эти модели нашли отражение в библейских текстах» (с. 188–189). По сути, это так называемая эклектическая теория¹¹.

Пятая глава — самая большая по объёму и основная с точки зрения раскрытия темы историчности библейского повествования. В предыдущих главах автор только обозначал основные вопросы, рассуждал об их сложности и приводил популярные мнения по их объяснению. В этой же главе представлена попытка детальной реконструкции конкретного периода истории Израиля — эпохи монархии (соответствует содержанию книг Царств). А. Десницкий предлагает классификацию повествований по двум основным параметрам: степени личной вовлеченности автора и степени психологической достоверности. Каждому параметру соответствуют четыре возможных варианта (высокая, средняя, низкая, отсутствие), и далее каждому отдельному фрагменту книг Царств присваивается одна из этих оценок, данные сводятся в таблицу (с. 228–234). Понятно, что присваивание библейским рассказам данных индексов — исключительно субъективный процесс; в целом механизм его понятен, однако далеко не всегда выглядит очевидным выбор соседних оценок: например, почему рассказу 1 Цар. 1 присваивается индекс А2, а не А1¹²,

10 Такая терминология используется в книге: Мейнор Д. Книга Иисуса Навина // Введение в Ветхий Завет / ред. М. Мангано. М., 2007. С. 156.

11 Там же. С. 157–159.

12 А. Десницкий определяет индекс А2 для отрывков, которые характеризует так: «Рассказ мог быть написан по *преданиям*, дошедшим в многократных пересказах, конкретных

и такие вопросы можно задать по поводу оценок для большинства нарративов (убедительными выглядят только оценки А4 и Б4, так они прилагаются к фрагментам, имеющим предельно общий характер и составленным из стандартных фраз). Здесь в итоге первым фрагментом, который получает обе верхние оценки (А1 и Б1), оказывается рассказ о перевооружении Иодая и возведении на престол Иоаса (см. 4 Цар. 11). Именно этот рассказ считается самым ранним отрывком, который был записан очевидцем событий, так что в итоге возникает гипотеза: «Наш первичный повествователь, которого принято называть Девтерономистом, скорее всего, принадлежит к храмовому священству, время его жизни — правление Йоаша или период сразу после него (самый конец IX или начало VIII в. до н. э.)» (с. 254)¹³. Именно этот автор времён Иоаса составил первоначальную версию произведения, которое мы сейчас называем книгами Царств. Последующие авторы (А. Десницкий эту группу авторов называет «коллективным Девтерономистом») дополняли это произведение, так что последняя существенная редакция имела место при царе Иосии: «...при жизни Йошии или сразу после него К<оллективный> Д<евтерономист> завершил свой труд, к которому потом добавлены известия о разрушении Иерусалима и об улучшении положения Ехояхина» (с. 281)¹⁴. Возникает ощущение, что подробная таблица исторических нарративов с индексами нужна в первую очередь для обоснования авторской гипотезы происхождения книг Царств. В целом рассуждения А. С. Десницкого выглядят убедительными, однако это можно объяснить литературным искусством, ведь наш автор — известный писатель и учёный «со стажем». Тем не менее выбор эпохи царя Иоаса в качестве времени начала составления книг Царств является спорным.

деталей нет или крайне мало» (с. 224). Но разве в истории рождения пророка Самуила «крайне мало» конкретных деталей? Куда уж конкретнее — хочется спросить уважаемого автора?

- 13 «Если мы хотим найти в книгах Царств тот царский двор, при котором могли быть написаны соответствующие строки, это будет в первую очередь двор царя Йоаша: повествователь прекрасно осведомлён о деталях произошедших событий, эмоционально в них включён и превозносит своих правителей. Можно быть уверенными, что если бы кто-то из предшествующих царей и правителей захотел составить труд по истории Израиля и поручил бы его своим придворным летописцам, то этот труд выглядел бы совершенно иначе, чем дошедшие до нас книги Царств» (с. 247–248).
- 14 Модель происхождения книг Царств, предложенную А. Десницким, можно рассматривать как модификацию концепции Девтерономической истории в варианте Ф. Кросса. Подробно данная концепция описана в издании: Nelson R. D. The Double Redaction of the Deuteronomistic History: The Case is Still Compelling // Journal for the Study of the Old Testament. March 2005. Vol. 29/3. P. 319–337.

Кроме указанного сомнительного определения индексов для библейских нарративов, отметим ещё ряд утверждений и тезисов автора, вызывающих вопросы. Начнём со следующей фразы: «Можно выделить краткие справки о правлении различных царей (индексы А3-4 и Б3-4), которые не содержат деталей и даны сухим языком, с повторением стандартных формул речи. Они, насколько мы можем судить, были добавлены окончательным редактором книги для полноты картины, чтобы не пропустить ни одного существующего правителя из списка, который был ему известен» (с. 234). Во-первых, говоря об «окончательном редакторе», А. С. Десницкий сам употребляет фразу общего характера, тогда как хотелось бы видеть более конкретные рассуждения: какой именно редактор (времен Иосии или периода плена) добавил эти краткие замечания. Во-вторых, почему-то автор не затрагивает вопроса об упоминаемых в тексте Библии государственных летописях Израиля и Иудеи и о предполагаемом методе использования священным автором/редактором этих своих источников. Почему в таком случае редактор не стал воспроизводить материал летописи, а ограничился только набором стандартных фраз и общей характеристикой деятельности конкретного царя?

Ещё одно замечание. О месте убийства Гофолии А. Десницкий рассуждает так: «Современным экзегетам и переводчикам даже трудно понять, куда именно вывели Аталию (правившую до переворота) и где именно она была убита — повествователь говорит об этом кратко, как о чём-то прекрасно знакомом и ему самому, и его читателям» (с. 204). Получается, в одних случаях лаконичность библейского повествования, отсутствие детализации рассматривается как признак, что событие описывает более поздний автор, а в других случаях краткость считается нормой в рассказе очевидца. Нет ли здесь противоречия?

И последнее. Автор утверждает, что «пророческий цикл» (рассказы о пророках Илии и Елисее) — это «набор независимых притч, в них <...> нет ни развёрнутых психологических портретов, ни развития характеров или сюжета. Все эпизоды можно было бы расположить в любом порядке. Историческая ценность этих повествований невелика, но богословская значимость огромна» (с. 266). Утверждение весьма сомнительное, а для церковного библеиста и вовсе неприемлемое! В любом случае есть все основания не соглашаться с заявлением о том, что в рассказах циклов Илии и Елисея развитие сюжета отсутствует. Например, в цикле Илии чёткая последовательность несомненна; для объективности воспользуемся делением цикла Илии на семь эпизодов, как это

предлагается у А. Десницкого: начало засухи и жизнь у вдовы в Сарепте (см. 3 Цар. 17), жертвоприношение на Кармиле (см. 3 Цар. 18), бегство от Иезавели и богоявление на Синае (см. 3 Цар. 19, 1–18), призвание Елисея (см. 3 Цар. 19, 19–21), инцидент с виноградником Навуфея (см. 3 Цар. 21), конфликт с царём Охозией (см. 4 Цар. 1), восхождение на небо (см. 4 Цар. 2). Взаимный порядок этих эпизодов очевиден; вряд ли какой-нибудь из них можно «переставить» в другое место без серьёзного нарушения внутренней логики повествования¹⁵.

Завершается глава анализом вопроса об историчности библейской картины единой монархии. Автор представляет три основные модели реконструкции этой истории¹⁶. Далее автор предлагает собственное видение истории ранней монархии Израиля: на территории Ханаана существовали мелкие протогосударства (вожества); самыми значимыми из них были вожества Саула и Давида¹⁷, причём впоследствии Давиду удалось подчинить себе племя Саула (вениамитян). После смерти Давида это образование распалось (рассказ о золотом веке Соломона считается литературным вымыслом, этот тезис в разных формулировках повторяется неоднократно¹⁸), но память об общем прошлом сохранилась,

- 15 Чисто теоретически «передвинуть» в этом списке можно только призвание пророка Елисея, тем более что после призвания Елисей упоминается далее вместе с Илией лишь в последнем эпизоде с вознесением Илии. Однако фрагмент с призванием Елисея органично вписывается в «своё» место в повествовании, так как получается, что Илия, получив от Бога повеление «помазать» Елисея пророком вместо себя (см. 3 Цар. 19, 16), сразу же это исполняет.
- 16 Эти модели ассоциированы с именами известных учёных — их сторонников: 1) модель И. Р. Тантиевского: существовала мощная империя в начале периода монархии; 2) точка зрения А. Мазара: существовало раннее государство, достаточно нестабильное и временное, появившееся благодаря усилиям Давида; 3) модель И. Финкельштейна: Давид был историческим персонажем, но рассказы о нём явно преувеличивают его значение и отражают идеологию позднейшего времени (с. 276).
- 17 Отметим ещё такое утверждение: «Саул и Давид выглядят не столько полновластными правителями, сколько эпическими героями, которые вступают в сложные отношения друг с другом и с окружающими» (с. 239). Несмотря на эту оценку, А. Десницкий признаёт фигуру Саула историчной, исходя из принципа: «неудобные, невыгодные для повествователей и его покровителей эпизоды повествования могут считаться подлинными» (с. 209). Действительно, «выдумывать» историю правления Саула девтеронормисту совсем не резон, так как наличие более ранней династии Саула противоречит идее представить династию Давида как единственную Богом избранную (с. 258).
- 18 «Перед нами не реалистичный рассказ (пусть с преувеличениями) о реальных исторических событиях, а скорее сказание о золотом веке, когда всё как-то само устраивалось наилучшим образом, а потом испортилось» (с. 202–203). Против историчности библейской картины правления Соломона А. Десницкий приводит немало аргументов, выделим

что впоследствии помогло жителям разгромленного ассирийцами Севера адаптироваться в Иудее (с. 277–281). Впрочем, сам автор такую модель читателю не «навязывает», говоря: «Я подозреваю, что у каждого читателя выводы будут свои. И это правильно» (с. 287).

Как в целом оценить рассмотренную монографию? Сам факт, что автор затронул тему историчности библейского нарратива (тему, которая для русской библеистики является чем-то вроде *terra incognita*), можно оценить, безусловно, положительно. Вопрос о соотношении библейских повествований и истории уже более полувека обсуждается в западной библеистике: с 1970-х годов появилось множество публикаций на эту тему как в отношении Ветхого Завета в целом, так и применительно к его отдельным частям, книгам и фрагментам книг. Авторы-критики и минималисты всячески доказывали, что библейские повествования нельзя воспринимать как историю, что нам о происхождении и ранней истории Израиля неизвестно ничего, кроме тех скудных данных, которые получены в результате археологических исследований. Напротив, консерваторы защищали историчность библейского текста и опровергали доводы критиков. Отечественная библеистика не только дистанцируется от этой дискуссии, но зачастую многие русские библеисты даже не имеют о ней понятия. Можно надеяться, что книга А. С. Десницкого заполнит эту лакуну

три из них. Во-первых, налицо контраст между образами Давида и Соломона: «Если Давид в книгах Царств — сложная, трагическая фигура с тщательно выписанным характером, то Соломон изображён предельно схематично» (с. 201). Во-вторых, важным доводом считается нереалистичное описание богатства царя в 3 Цар. 10, 14–15: «...годовой доход в двадцать с лишним тонн золота (талант насчитывал более 30 кг) выглядит совершенно нереальным, и повествователь даже не пытается объяснить, откуда он брался» (с. 202). Наконец, при описании грехов Соломона «выбрана самая мягкая форма самого тяжелого греха, и притом собственно Соломонов век оставлен золотым, все бедствия начинаются только после его смерти» (с. 265). Приведённые утверждения вряд ли стоит оспаривать (особенно не вызывает вопросов аргумент о количестве золота). Однако обратим внимание на такое утверждение А. Десницкого: «Соломонова строительная программа не доказана для Мегиддо и других городов, как это полагали школа Олбрайта и Ядин, но вполне подтверждается находками в Иерусалиме» (с. 275). Здесь автор не учитывает значения новейших археологических раскопок, в результате которых были обнаружены своеобразные массивные ворота в трёх городах: Гацоре, Мегиддо и Газере (см. 3 Цар. 9, 15). Этот факт считается доказательством государственной программы централизованного строительства в городах Израиля и Иудеи в X в. до Р. Х., хотя понятно, что связать эту программу с именем Соломона археология не имеет возможности. См. секционные заседания ежегодной Национальной Покровской конференции ([URL: https://mpda.ru/news/proshli-sekcionnye-zasedanija-ezhegodnoj-nacionalnoj-pokrovskoj-konferencii/](https://mpda.ru/news/proshli-sekcionnye-zasedanija-ezhegodnoj-nacionalnoj-pokrovskoj-konferencii/)); а также: *Торик И.* Теория профессора Финкельштейна в свете библейской археологии. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uxHpfsfxH2Q>

и станет некоей отправной точкой для формирования чёткой и аргументированной позиции у русских библеистов по данной проблеме.

Правда, тут возникает вопрос о потенциальной читательской аудитории рецензируемой книги. Сам автор адресует монографию «думающим верующим» (с. 290). Нам кажется, что, поскольку вопрос об историчности библейских повествований достаточно сложен, требует глубокой эрудиции и серьёзной подготовки, книгу можно рекомендовать для ознакомления только церковным учёным, преподавателям библейских дисциплин и студентам библейских отделений магистратуры. Это порядка двух-трёх сотен человек. Всем же остальным: студентам бакалавриата, «простым» читателям-христианам — лучше сосредоточиться на других областях библейского знания.

Библиография

- Введение в Ветхий Завет / ред. М. Мангано. М.: Духовная Академия Апостола Павла, 2007.
- Десницкий А. Библия: проблема авторства. (13.04.2015). [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravmir.ru/bibliya-problema-avtorstva-lektsiya-andreya-desnitskogo-video/> (дата обращения: 11.02.2022).
- Десницкий А. Библия: что было «на самом деле»? М.: Альпина нон-фикшн, 2022. (Танах/ Ветхий Завет).
- Прошли секционные заседания ежегодной Национальной Покровской конференции. (17.10.2020). [Электронный ресурс]. URL: <https://mpda.ru/news/proshli-sekcionnye-zasedaniya-ezhegodnoj-nacionalnoj-pokrovskoj-konferencii/> (дата обращения: 11.02.2022).
- Скобелев М. А. Пролог Книги Бытия 1, 1 — 11, 26: пророческое откровение, история, миф или метаистория? // БВ. 2020. № 3 (38). С. 17–46.
- Торик И. Теория профессора Финкельштейна в свете библейской археологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uxHpfSfxH2Q> (дата обращения: 11.02.2022).
- Юревич Д., свящ. Проблема хронологии Исхода в свете археологических данных // ХЧ. 2009. Т. 31. № 7/8. С. 91–115.
- Юревич Д. В., прот. Введение в Новый Завет: учебное пособие. СПб.: Изд. СПбПДА, 2016.
- Craigie P. C. The Role and Relevance of Biblical Research // Journal for the Study of the Old Testament. 1980. Vol. 5. Iss. 15. P. 19–31.
- Nelson R. D. The Double Redaction of the Deuteronomistic History: The Case is Still Compelling. // Journal for the Study of the Old Testament. March 2005. Vol. 29/3. P. 319–337.

Алексей Сергеевич Кашкин

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ

ХРОНИКА
МЕЖДУНАРОДНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
«ХРИСТИАНСКИЙ
ВОСТОК:
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ
С ДРУГИМИ
КУЛЬТУРАМИ»

УДК 82-92 (2-67)
DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.013

С 15 по 17 сентября 2021 г. в Санкт-Петербурге в Государственном Эрмитаже состоялась ежегодная международная конференция по христианскому Востоку и его связям с другими культурами и религиями. Конференция прошла в очном и дистанционном формате. В течение трёх дней было прочитано двадцать семь докладов на русском и английском языках. В первый день выступили двенадцать докладчиков. Вступительное слово к участникам конференции произнёс генеральный директор Государственного Эрмитажа **М. Б. Пиотровский**, в котором приветствовал исследователей, отметив значимость мероприятия и обозначил важность продолжения исследований в этой области¹.

Первым выступил старший научный сотрудник сектора Византии и Ближнего Востока отдела Востока Государственного Эрмитажа, хранитель коллекции византийских икон, кандидат исторических наук **Ю. А. Пятницкий**. Его доклад назывался «Понятие “христианский

1 Вступительное слово генерального директора Государственного Эрмитажа М. Б. Пиотровского (Welcoming Speech by General Director of the State Hermitage Museum, Mikhail Piotrovsky).

Восток”: географический, научный и этический аспекты»². В начале автор доклада рассматривает, что такое христианский Восток в исторической перспективе и как это понятие появилось в России. Уделяется особое внимание внешней политике Российской империи как носителя православного христианства, в частности на Ближнем Востоке, и попыткам создания центров по изучению восточного христианства. Здесь докладчик подчёркивает особую роль в этом процессе П. Успенского. По мнению Ю. А. Пятницкого, именно идеи П. Успенского способствовали созданию в 10-х годах XX в. журнала под названием «Христианский Восток». У истоков этого процесса стояли такие учёные, как Н. Я. Марр, Б. А. Тураев и В. Н. Бенешевич. Далее автор доклада рассказывает о непростых временах, сложившихся в научном мире России после революции 1917 г. Докладчик подчёркивает особую роль И. А. Орбели, который после закрытия журнала «Христианский Восток» в 1922 г. смог в начале 30-х годов создать отдел Востока и возглавлял процессы, связанные с изучением христианского Востока, не только по научной линии, но и как администратор. Возрождение из послевоенных испытаний и расцвет отдела Востока в конце 50-х — начале 60-х годов автор доклада связывает с приходом новых учёных, но в большей мере — с возвращением в Эрмитаж Б. Б. Пиотровского и его деятельностью. Это дело было продолжено М. Б. Пиотровским, который работал по развитию отдела и при котором в 1999 г. возродился журнал «Христианский Восток». Главный вывод, к которому приходит докладчик, состоит в том, что М. Б. Пиотровский смог включить журнал «Христианский Восток» в орбиту деятельности Государственного Эрмитажа. Благодаря этому возникло новое научное направление в изучении традиционного музейного византиноведения и более теоретическое направление — христианского Востока, которые, пересекаясь, не принижали друг друга. Появление такого направления деятельности автор считает очень важным и новым явлением в отечественной науке и сравнивает его по значимости с политикой России в XVIII в., когда в войне с турками был взят Исмил. Такой симбиоз сложился и существует поныне благодаря М. Б. Пиотровскому.

Второй доклад был прочитан **О. В. Васильевой**, сотрудником Национальной публичной библиотеки, заведующей сектором восточных фондов Отдела рукописей РНБ (Санкт-Петербург), был посвящён «Востоčno-христианским рукописям собрания Константина Тишендорфа

2 Pyatnitsky Yu. A. The Concept of the Christian Orient: Geographic, Scientific and Ethical Aspects.

в Российской национальной библиотеке на восточных языках»³. Автор посвятила доклад недавно ушедшему известному исследователю греческих рукописей, византисту Б. Л. Фонкичу. Доклад является коррективкой собственной статьи О. В. Васильевой, опубликованной ранее в сборнике «Россия и христианский Восток»⁴. В ней была предпринята попытка подсчёта и реконструкции состава рукописей К. Тишендорфа в Российской национальной библиотеке (бывшей Императорской публичной библиотеке). Автор рассматривает деятельность К. Тишендорфа в XIX в., когда им были приобретены рукописи на разных восточных языках, включая греческий. Для их покупки он совершил три путешествия в Палестину (1844, 1853, 1859). О. В. Васильева даёт исторический обзор деятельности К. Тишендорфа, описывает два печатных отчёта (в первом перечислена 41 рукопись, во втором — 109) самого К. Тишендорфа, где он перечисляет состав рукописей, даёт их описание, количество листов каждой из них, язык. Главной целью доклада является описание рукописей на восточных языках. Докладчик перечисляет данные об этих манускриптах в различных каталогах, изданиях, переводах и исследовательских публикациях, где вышеназванные рукописи описываются с разных сторон. Автор доклада приходит к выводу о том, что христианские тексты из коллекции К. Тишендорфа на восточных языках имеются в девяноста девяти единицах хранения в Российской национальной библиотеке. Из которых восемьдесят семь находятся в восточных фондах, двенадцать в фондах греческих рукописей. Значительная их часть относится к I тысячелетию. Эти рукописи имеют межкультурный аспект языкового проникновения в пространство разных христианских традиций и должны быть изучены соответствующим образом.

В следующем докладе **А. Ю. Виноградова** (Москва) и **Д. А. Косоурова** (Москва) «Пропажа века: проблема истории VII–VIII вв. в грузинской историографии»⁵, прочитанном на английском языке, рассматривается историческая неточность, касающаяся хронологического пропуска. Неточность допустил грузинский составитель «Жития Вахтанга Горгасала»⁶

3 Vasilyeva O. V. Eastern Christian Manuscripts from the Collection of Constantin Tischendorf in the National Library of Russia.

4 Васильева О. В. Христианские рукописи Востока в Российской национальной библиотеке // Россия и христианский Восток. 2011. Вып. II–III. С. 524–537.

5 Vinogradov A. Yu., Kosourov D. A. The Loss of the Century: The History of the 7th and 8th Centuries in Georgian Historiography.

6 Вахтанг Горгасали (груз. ვახტანგ გორგასალი, сер. V — кон. V или нач. VI в.) — царь Картли.

Джуаншер Джуаншериани⁷, историк XI в. Этот текст, отмечает автор доклада, включён в состав свода «Картлис цховреба» (Жизнь Грузии)⁸ и рассказывает, что перед походом арабского полководца Мурвана Кру (735–737) картлийский правитель Стефаноз ушёл вместе со старшим сыном Михром в Эгриси. Однако в этом рассказе содержится ряд ошибок и противоречий. И самое главное из них заключается в том, что Псевдо-Джуаншер объединяет в одно лицо Стефаноза II (637/642–650) и Стефаноза III (711–739): из фресковой надписи в Атенском Сионе мы знаем, что Стефаноз III умер 14 октября 739 г. Таким образом, констатирует автор, историк пропустил целых сто лет грузинской истории. Это обстоятельство показывает несостоятельность для VII–VIII вв. ни хронологии «Картлис цховребы», принятой в грузинской и отчасти в мировой науке, ни хронологии К. Туманова, относящего Стефаноза III к 779–786 гг. И далее в своём докладе автор показывает, по каким источникам и как можно реконструировать потерянное столетие грузинской истории.

Доклад **А. В. Акопяна** (Москва) «Двигаясь через границы: медные монеты Грузии в долгом XII веке»⁹ был посвящён истории грузинских монет кон. XI — нач. XIII в., в особенности периоду XII в., начиная с воцарения царя Давида IV Строителя¹⁰, который отвоевал много территорий у сельджуков и арабов. Автор даёт историческую справку, что в XII в. Грузия активно расширялась на юг, достигнув максимальных пределов при царице Тамаре и её наследниках, но в XIII в., после вторжения монголов в 1245 г., пришла к почти полному распаду. Особыми историческими памятниками этой эпохи автор доклада считает монеты, которые, с одной стороны, похожи на монеты других эпох, а с другой, имеют самобытный характер развития. Автор отмечает, что широкое распространение этих монет и типологическое разнообразие привели к появлению большого числа современных исследований. Однако явно не хватало работ по систематизации монет указанного периода. Автор отмечает, что на сегодняшний день так и не были решены принципиальные вопросы нумизматики данного периода, связанные с появлением двух параллельных медных выпусков, так называемых

7 Джуаншер Джуаншериани (груз. ჯუანშერ ჯუანშერიანი) — грузинский эристави и историк, связанный с царской династией Хосроидов Иберии.

8 «Картлис цховреба» (груз. ქართლის ცხოვრება) — «История Грузии», свод грузинских летописей и исторических сочинений, относящихся к разным периодам и написанных разными авторами, пополняемый и редактируемый, представляющий собой единое произведение, которое повествует об истории Грузии с библейских времен до начала XVIII в.

9 *Akopyan A. V. Going Across the Borders: Copper Coins of Georgia in the Long 12th Century.*

10 Давид IV Строитель (груз. დავით აღმაშენებელი, ок. 1073 — 1125).

правильных и неправильных монет, также не были выявлены хронологические закономерности их выпуска и значение для чеканки. Этот важный аспект и является целью исследования автора, который также предлагает свою методологию исследования. Он собирается дать не только синхронное типологическое описание, что ранее делалось многократно, однако не привело к удовлетворительной систематизации, но и на диахроническом аспекте, включая наблюдения за названиями монет, монетного металла, технологии получения монетных заготовок, текста монетных легенд и изображений на них, а также топографии и географии изготавливаемых монет того времени.

После обеда конференция продолжилась докладом **А. А. Рогожиной** (Москва) на тему: «Пенал из Антиной: любопытное свидетельство культа раннего христианского мученика»¹¹. Доклад был прочитан на английском языке. Здесь представлен материал по исследованию христианских артефактов и предметов повседневного употребления, в частности пенала, принадлежащего некоему христианину по имени Памио. Автор сообщает, что в 1897 г. во время французских раскопок некрополя Антиной — древнего города в верхнем Египте, разграбленного и разрушенного мусульманами под предводительством Амр ибн аль-‘Аса¹² в 642 г. — были найдены многие интересные предметы. Среди них был пенал с изображением христианского мученика, на уровне головы которого с правой стороны имелась надпись по-гречески: «Святой Филофей¹³, помоги рабу твоему Памио» — и внизу ещё одна надпись на коптском языке. Цель доклада — рассмотреть на письменных и других свидетельствах, сохранившихся на данном пенале, взаимодействие двух разных культур: зарождающейся в Египте христианской культуры и древней египетской, которая существовала в этих местах с древнейших времён.

Следующий доклад был представлен **А. Л. Хосроевым** (Санкт-Петербург) под названием: «Ещё раз к сюжету апокрифических евангелий об Иисусе красильщике»¹⁴. В нём автор затронул апокрифический сюжет об Иисусе — красильщике одежды из арабского «Евангелия детства»¹⁵,

11 Rogozhina A. A. A Pen Case from Antinoe: A Curious Case of an Early Martyr Cult.

12 Абу ‘Абдуллах ‘Амр ибн аль-‘Ас аль-Кураши (араб. عمرو بن العاص, ок. 573 — 664 гг.) — арабский полководец и политический деятель VII в.

13 Филофей Антиохийский, мученик, пострадал ок. 305 г.

14 Khosroyev A. L. Referring once Again to the Plot of Apocryphal Gospels Related to Jesus the Dyer.

15 «Евангелие детства» (араб. إنجيل الطفولية, 'инджил ат-туфүлиййа; лат. Evangelium infantiae) — апокрифическое евангелие детства Иисуса Христа, написанное на арабском языке.

которое, по-видимому, было переведено с сирийского. Главной темой сообщения является краткое повествование о чуде, которое совершил ребёнок Иисус. Автор приводит его в таком виде: «Однажды, играя с детьми, Иисус забежал в лавку красильщика по имени Салем, взял в руки ткани, приготовленные для покраски в разные цвета, и бросил их в чан с синей краской. Красильщик стал ругать Его за то, что Он испортил ткани и опозорил его перед клиентами, поскольку каждый клиент просил покрасить ткань в нужный ему цвет. Иисус обещал поправить дело и, когда вынимал из чана ткани, каждая становилась того цвета, какой хотел получить заказчик. Иудеи, услышав о таком чуде, прославили Бога». Автор отмечает, что многие апокрифические сюжеты могли переходить из одной культуры или религии в другую и подвергаться там коренному изменению. Например, многие сюжеты об Иисусе попали в Коран именно из апокрифической литературы, в частности из так называемых евангелий детства. Данный апокрифический сюжет не попал в Коран, но занял в послекоранической традиции видное место. Этот краткий рассказ арабского «Евангелия детства» впоследствии выступает с разными изменениями в разных текстах. Далее автор доклада приводит тексты, в которых встречается этот эпизод и показывает, как изменялся этот рассказ об Иисусе красильщике. Собранный материал по данному сюжету, отмечает исследователь, представлен в докладе без каких-либо глубинных выводов.

Продолжил конференцию доклад **И. Ю. Мирошникова** (Упсала; Хельсинки; Москва) на тему: «Новая рукопись Первого послания к Коринфянам на файюмском диалекте коптского языка (P. Morgan Lib. 265)»¹⁶. Сообщение было сделано на английском языке. Автор представил фрагменты текста новооткрытой коптской рукописи Первого послания к Коринфянам апостола Павла на классическом файюмском диалекте, этот манускрипт хранился в библиотеке Морган Музея Нью-Йорка¹⁷. В начале доклада автор отмечает, что не будет говорить обо всём фрагменте, поскольку он очень большой, но предлагает ознакомиться с полной версией исследования данного фрагмента в его большой двухчастной публикации в журнале «New Testament Studies» за 2022 г. В первой части доклада автор представил кодикологию данного текста, происхождение и датировку. Во второй части обсуждал особенности файюмского диалекта, важность критики текста, а также обсудил имеющееся издание данного текста.

16 *Miroshnikov I. Yu. A New Witness to the Fayyūmic Version of First Corinthians (P. Morgan Lib. 265).*

17 *The Morgan Library and Museum (Manhattan (N. Y)).*

Модератор объявил об изменении порядка докладчиков в третьей секции: следующим выступил **С. А. Французов** (Санкт-Петербург) с докладом: «Следы сирийского влияния в старейшем полном списке арабской Библии (ИВР РАН, D 226)»¹⁸. Доклад посвящён теме арабской Библии. Автор доклада принимает участие в проекте по её изданию. Руководителем проекта является Н. И. Сериков, который готовит факсимильное издание с большой научной статьёй при участии других исследователей и переводчиков. Автор отмечает, что этот список арабской Библии датируется не серединой XIII в., а 20-ми гг. XVI в. Проблематика доклада — вопрос о сирийском влиянии в этом списке арабской Библии. Влияние сирийского языка было ограничено определёнными конфликтами, происходивших в этом регионе. Оно сильно проявлялось в Ливане и у сиро-яковитов, но в среде арабских христиан влияние сирийского было намного слабее греческого. Автор отмечает, что весьма интересно было бы найти это влияние также в данном арабском списке Библии, который был сделан в среде православных арабов, поскольку этот список был заказан богатыми негодичанцами из города Триполи (Ливан), где и сейчас половину населения составляют православные христиане. Далее автор разбирает некоторые места из этого списка, демонстрируя вставки на сирийском и гаршуни¹⁹ в арабский текст Библии.

В докладе **Е. В. Гусаровой** (Санкт-Петербург) «Служебник СПбДА Б II 60 (РНБ) как источник по истории Эфиопии рубежа XIX–XX вв.»²⁰ даётся описание рукописи Служебника. Автор отмечает, что этот кодекс, включает сто тридцать шесть листов на тонком светлом пергамене, пятнадцать тетрадей, литургический сборник, содержащий четырнадцать литургий, нотацию, значки с аналогами гласов, которые приняты в Православной Церкви. Автор подчёркивает, что это типично эфиопский кодекс, написанный традиционно в два столбца чёрными и красными чернилами, деревянный переплёт обтянут коричневой кожей с тканевыми вклейками. Тиснение — центральный крест с орнаментальными

18 *Frantsouzoff S. A. Traces of Syriac Influence in the Oldest Complete Copy of the Arabic Bible (IOM RAS, D 226).*

19 Гаршуни, каршүни (сир. ܠܚܫܘܢܝܐ, араб. كرشوني) — письменность на основе сирийского алфавита для передачи арабского. Появилась в VII в. и использовалась восточными христианами, перешедшими на арабский язык. Одной из отличительных особенностей гаршуни считают более подробное, по сравнению с обычным сирийским письмом, отображение гласных звуков

20 *Gusarova E. V. The Prayer Book СПбДА Б II 60 (The National Library of Russia) as a Source of Ethiopian History at the Turn of the 20th Century.*

вставками вокруг. Есть разделение текстов и глав. Рубрикация сделана шерстяными нитями. Есть заставки антропоморфного и вегетативного характера. Датировка текста основана на информации, которая содержится в колофоне текста на 135 листе, а также на неоднократном упоминании в тексте царя Меналика II, который правил с 1889 г. Почерк свойствен придворным писцам. В рукописи содержатся три печати, на окружности одной из них есть имя секретаря Аляка Габреселассие, печать самого Менелика II и печать библиотеки СПДА, куда эта рукопись была передана. Затем автор доклада разбирает колофон рукописи и даёт критические комментарии по датировкам и именам, находящимся в рукописи. Раскрывает последовательность исторических событий эфиопской истории и персоналии, упомянутые в Служебнике.

Следующий доклад **М. В. Фионина** (Санкт-Петербург) назывался «К вопросу об особенностях чтений минейного круга на примере Мф. 15, 21–28 (о хананеянке) и Лк. 19, 1–10 (о Закхее) по данным греческих лекционных рукописей XII–XIV в.»²¹ В докладе речь шла о византийском литургическом календаре и двух указанных чтениях. Причина, по которой автор выбрал именно эти чтения, в том, что они могут перемещаться в богослужебном календаре, а чтение о Закхее может вообще опускаться. В своём докладе автор попытался рассмотреть эти два вопроса. Докладчик также объявил, что намерен рассмотреть не только минейный круг, как заявлено в названии доклада, но и синаксарный.

Заключительным докладом первого дня конференции было сообщение **Д. А. Гуревича** (Бостон, Массачусетс, США). Тема доклада: «Альбомы-гербарии из Святой земли: евлогические памятники эпохи заката османского правления»²². По замечанию самого автора, доклад был составлен для выставки «Православие в Святой земле: альфа и омега», которая проходила в Эрмитаже и на которой были показаны два небольших альбома со Святой земли с её видами и гербариями. Сам автор прилагал усилия к тому, чтобы эти альбомы попали на выставку. Куратором выставки был Ю. А. Пятницкий, который и попросил Д. А. Гуревича сделать небольшое исследование об их истории. Докладчик отметил, что при изучении этих альбомов его поразили, во-первых, обилие и многообразие данных этих альбомов и, во-вторых, тот

21 *Fionin M. V. On the Issue of Liturgical Readings Based on the Examples of Matt. 15, 21–28 (About the Canaanite Woman) and Luke 19, 1–10 (About Zacchaeus) According to the Greek Lectionary Manuscripts of the 12th – 14th Centuries.*

22 *Gurevich D. A. Herbaria Albums from the Holy Land: Eulogia Souvenirs from the Era of the Decline of the Ottoman Rule.*

факт, что их изучением практически никто не занимался. Автор сообщил, что альбомы издавались разными конфессиями: христианами, иудеями и арабами. Таким образом, докладчик имел целью ввести эти альбомы в научный оборот и повысить научный интерес к коллекциям и изучению данных памятников. Далее автор детально раскрывает содержание вышеуказанных альбомов и указывает на их особенности, а также даёт исторический обзор сопутствующих событий того времени, происходивших в Палестине.

Второй день конференции (16 сентября) начался докладом **Е. Н. Мещерской** (Санкт-Петербург) «Апостол Иаков в сирийском апокрифе “Исход Марии”»²³. Автор отмечает, что в сирийской литературе есть группа текстов, объединённых названием «Исход Марии» и составленных в V в. Они посвящены описанию последних дней Девы Марии, Её кончины, погребения, путешествия по Царствию Небесному и посмертных чудес. Автор доклада сообщает, что изданы две основные версии этого апокрифа: пространная, которая в научной литературе называется «Пять книг», и сокращённая под названием «Шесть книг». Один из главных героев этого повествования — апостол Иоанн, который играет важную роль в сохранении книги о Деве Марии и в истории о её новом обретении монахами Синайского монастыря. Докладчик отмечает, что Сама Богородица поручила Иакову распространение рассказа о пребывании Её в Царствии Небесном, поэтому в докладе обсуждается роль Иакова в этом апокрифе. В «Исходе Марии» присутствуют свидетельства из более ранних текстов, таких как Новый Завет, «Протоевангелие»²⁴, отрывки из истории Египта²⁵, сохранившиеся в IV книге «Церковной истории» Евсевия Кесарийского²⁶. Автор доклада ставит вопрос: почему в начале V в. возрождается интерес к фигуре апостола Иакова, главе первой христианской общины Иерусалима? И отвечает: в древнейшей традиции христианства, представителем которой был Иаков, автор «Пяти книг» хотел найти опору для легитимизации своих представлений о Деве Марии и обрядов Её почитания. Иаков был

23 Meshcherskaya E. N. Apostle Jacob in the Syriac Apocryphon «Transitus Mariae».

24 Текст был написан не позднее начала III в. В самом тексте автором «Первоевангелия» называется Иаков, брат Господень.

25 Египет (греч. Ἰηούππος) — христианский писатель II в., один из первых христианских историков и защитников христианства. Ему принадлежал не сохранившийся труд на греческом языке «Записи о церковных делах» в 5-ти книгах, который более напоминал собрание различных рассказов и преданий.

26 Евсевий Кесарийский (греч. Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου, 258/265 — 339/40) — епископ Кесарии Палестинской, церковный историк.

подходящей фигурой, поскольку он много лет находился рядом с Богоматерью и был свидетелем и участником многих событий периода раннего христианства. Автор доклада приводит немало интересных примеров и сравнений из древних вышеназванных текстов, делая интересные и обоснованные выводы относительно личности апостола Иакова и самого содержания текста «Исход Марии».

Доклад **С. В. Минова** (Москва) «Сирийская “История священника Павла”: малоизвестный памятник позднеантичной агиографии»²⁷ фокусируется на ещё не изданном тексте, главным действующим лицом которого является монах и священник Павел. Автор доклада представил сначала текстуальную традицию, которая донесла до нас этот текст на трёх языках: сирийском, арабском (включает христианскую версию) и на эфиопском. Затем докладчик обратился к содержанию текста и в заключение рассмотрел, в какой литературной форме написан текст, каков первичный язык оригинала, датировка и важность текста для исследователей поздней античности.

С. В. Фомичёва (Санкт-Петербург) «Вставные рассказы в мемре “О Ниневи и Ионе”: об особой нарративной технике в сирийских мемрах»²⁸. Автор доклада в рамках работы над диссертацией исследует малоизученную мемру, которая приписывается прп. Ефрему Сирину. Данная мемра рассматривается в контексте различных источников на греческом, латинском, арабском, еврейском языках. Однако главной задачей автор считает анализ мемры в сравнении с другими текстами Ефрема Сирина, в особенности с его произведениями в указанном жанре, а также с более поздними сирийскими мемрами. Докладчик выдвигает предположение о том, что если текст мемры «О Ниневи и Ионе» действительно принадлежит Ефрему, то это самый ранний имеющийся пример мемры с драматическим нарративом, следовательно, считает автор, можно получить некоторую ретроспективу жанра. В рамках анализа выделяется ряд литературных и богословских особенностей. В докладе рассматривается одна из них, например: соединение разных библейских повествований, не связанных в оригинальном тексте Библии, но вложенных автором мемры в уста разных библейских персонажей.

Следующий доклад **Ю. В. Фурман** (Берлин) «Посвящение Николаю Николаевичу Селезнёву: десять лет работы над “Всемирной историей

27 Minov S. V. The Syriac «Story of the Priest Paul»: A Little-Known Source of Late Antique Hagiography.

28 Fomicheva S. V. «Inserted Tales» in the Memre «On Nineveh and Jonah»: About Special Narrative Technique in the Syriac Memre.

Йоханнана бар Пенкайе»²⁹ был посвящён памяти недавно ушедшего из жизни сиролога и востоковеда Н. Н. Селезнёва и его роли в переводе и изучении малоизвестного сирийского текста Йоханнана бар Пенкайе³⁰ под названием «Книга об основных событиях, или история временного мира». В начале доклада Ю. В. Фурман даёт исторические сведения о бар Пенкайе и его тексте. Затем рассказывает о процессе работы и участии в ней покойного Н. Н. Селезнёва, которое стало определяющим и важнейшим в создании перевода и написании диссертации Ю. В. Фурман. В докладе представлены разные аспекты «Истории» Йоханнана бар Пенкайе. Автор доклада отмечает, что данная книга призвана ответить игумену монастыря, где подвизался Йоханнан на все трудные вопросы в отношении человека с Богом. Автор раскрывает богословие истории бар Пенкайе, изложенное в этой книге, раскрывает смысл самого названия «Книга об основных событиях, или история временного мира», обсуждает богословие и экзегезу Антиохийской школы. Автор подчёркивает, что для самого бар Пенкайе большой авторитет имел Феодор Мопсуестийский³¹. В заключение Ю. В. Фурман воздаёт должное Н. Н. Селезнёву в формировании её самой как учёного и делится планами по подготовке текста к историко-критическому изданию на русском языке с монографией об Йоханнана бар Пенкайе, рассказывает о том, как устроен текст «Истории» и как его можно понимать. Вместе с тем автор предполагает издать перевод текста и монографию на английском языке.

Далее **М. Г. Калинин** (Москва) был представлен доклад «О подготовке критического издания “Глав о ведении” раббана Афнимарана, восточносирийского мистика VII в.»³² Автор доклада даёт историческую справку о раббане Афнимаране и его авторитете в Церкви Востока, начиная с IX в., и о дальнейшем забывании его имени в самой сирийской восточной традиции, что, по мнению докладчика, спровоцировало практически полное отсутствие исследований, посвящённых Афнимарану, в современной научной литературе. Далее автор доклада обсуждает историю монашеской литературы, тему мистической традиции Церкви Востока, роль в ней Афнимарана и его «Глав о ведении». Далее М. Г. Калинин останавливается

29 Furman Yu. V. Tribute to Nikolai N. Seleznyov: Ten Years with John Bar Penkaye and his History.

30 Йоханнан бар Пенкайе (сир. ܝܫܚܢܢ ܒܪ ܡܢܟܝܐ, VII в.) — восточносирийский монах, писатель, принадлежащий к Церкви Востока.

31 Феодор Мопсуестийский (греч. Θεόδωρος Μοψουεστίας, ок. 350 — 428).

32 Kalinin M. G. The «Chapters on Knowledge» of Rabban Aphnīmāran, An East Syriac Mystical Writer of the 7th Century: Towards the Critical Edition.

на особенностях текста «Глав о ведении», рассказывает о заимствованиях из предшествующей традиции, в частности из текстов Евагрия Понтийского³³, и о влиянии «Глав о ведении» на последующую восточно-сирийскую мистическую традицию, христологию и триадологию.

Доклад **А. Менгоцци** (Турин) «Прекрасная Мамой: отголоски истории жены епископа Бар Саумы из восточно-сирийской песни о Нисибинской школе»³⁴ был прочитан на английском языке. Автор сделал сообщение о сохранившейся в трёх разных версиях истории о том, как митрополит Низибийский Бар Саума взял себе в жёны «прекрасную Мамую», красивую девушку, возможно бывшую монахиню. В начале доклада автор даёт характеристику личности, деятельности и богословским воззрениям Бар Саумы, анализируя разные источники и мнение современных учёных. Отмечает, что он был главой Низибинской богословской школы и придерживался несторианской христологии. Менгоцци характеризует его канонические взгляды, на почве которых и возник этот эпизод с девушкой Мамоей: Бар Саума был сторонником женатого духовенства, включая епископат. Далее автор рассматривает личность самой Мамои, обсуждает, как могло бы произноситься её имя, и обращается к источникам, повествующим об этом эпизоде, представляя его, с одной стороны, как подлинное историческое событие, а с другой — как аллегорическое повествование. Докладчик констатирует, что женского имени Мамоя у сирийцев нет и что, возможно, это действительно аллегория. Менгоцци приходит к выводу о том, что этот эпизод можно понимать по-разному: и аллегорически, что Бар Саума был влюблён в свою Низибинскую школу и относился к ней с большой любовью, откуда и появляется эта песнь, и в историческом смысле, что он действительно имел Мамую женой и сильно любил её.

Н. С. Смелова (Осло), **П. Дж. Борбоне** (Пиза) сделали на английском языке доклад «Эстампажи»³⁵ на бумаге с сиро-турецкими надписями из Семиречья в собрании Института восточных рукописей РАН»³⁶.

33 Евагрий Понтийский (греч. Εὐάγριος ὁ Ποντικός, ок. 345 — ок. 399) — монах, аскетический писатель, богослов, подвизался в пустыни Келлии в Египте.

34 *Mengozzi A. Beautiful Mamoi: Echo of the Story of Bishop Barsawma's Wife in an East-Syriac Song on the School of Nisibis.*

35 Эстампаж (от фр. *estampages*, «оттиснутые») — оттиск с рельефа, полученный путём наложения бумаги или ткани на поверхность скульптуры, покрытой каким-либо красящим веществом. Эстампаж используется в научно-познавательных целях там, где фотосъёмка рельефа затруднена.

36 *Smelova N. S., Borbone P. G. Paper Estampages of the Syro-Turkic Inscriptions from Semireche in the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences.*

В первой части доклада выступила Н. С. Смелова, затем её материал дополнил П. Д. Борбоне, представивший в начале второй части доклада обзор ряда публикаций, вышедших в России, Киргизии, Казахстане относительно эстампажей и надписей на них на восточных языках. Авторы анализируют каменные надгробия Семиречья³⁷, представляют современный анализ идентификации надписей, дают статистику, на каких языках имеются надписи, анализируют их перевод и транслитерацию, сообщают, все ли эстампажи имеют надписи, с какого надгробья или кладбища происходят. Почти все они — из Пишпека (Бишкек, Киргизия). П. Дж. Борбоне выявил сорок четыре эстампажа. Некоторые из них двойные и относятся к тридцати девяти камням (т. е. 39 надписей и 44 эстампажа). Всего же автор доклада собрал около шестисот эстампажей, найденных и опубликованных Хвольсоном, Слуцким, Джумагуевым, Табагиевым и др. Эти эстампажи находятся в Лондоне, Париже, Бишкеке, Иране и других местах. Авторы справедливо отмечают важность изучения этих артефактов для научных исследований Востока.

М. Галателло (Рим; Вена) выступил с докладом на английском языке «Исследование сирийской палеографии из Турфана: некоторые особенности христианских сирийских и согдийских фрагментов, написанных сирийским письмом, а также взгляд на надписи из Семиречья»³⁸. В начале автор рассказал о происхождении фрагментов исследованных им рукописей. Эти фрагменты в данный момент находятся в Берлино-Бранденбургской академии наук. Они были найдены четырьмя немецкими экспедициями между 1902 и 1914 г. в Турфанском оазисе в Синьцзяне³⁹. За эти годы было привезено 40 тысяч фрагментов рукописей, сделанных двадцатью разными почерками на двадцати двух языках. Несколько проектов по этим рукописям находятся в процессе каталогизации фрагментов и публикации изданий тех текстов, которые являются уникальными для коллекции Турфана. В одном из таких проектов, под названием «Христианская библиотека Турфана», каталогизировали примерно тысячу сто христианских фрагментов, в том числе около пятисот на сирийском языке, пятьсот пятьдесят на согдийском

- 37 Списание семи рек т. н. Семиречья в научной среде приводится по-разному. Согласно одним данным, это реки: Или, Каратал, Биен, Аксу, Лепсы, Баскан и Сарканд; согласно другим — Или, Чу, Аксу, Каратал, Лепсы, Тентек и Коксу. Этот регион расположен главным образом на территории современного Казахстана между озером Балхаш на севере и хребтами Северного Тянь-Шаня на юге, в пределах современной границы с Китаем на юго-востоке.
- 38 *Galatello M. Exploring Syriac Palaeography from Turfan: Some Features of Christian Syriac and Sogdian Fragments in Syriac Script and a Glance at Semirechye Inscriptions.*
- 39 Город находится в Синьцзян-Уйгурском автономном районе современного Китая.

(сирийская и согдийская письменность) и пятьдесят на уйгурском (сирийская и уйгурская письменность). Среди этих фрагментов есть несколько текстов, демонстрирующих многоязычный мир, в котором христиане Центральной Азии жили между IX и XIV веками. Автор доклада описывает христианские сирийские и согдийские рукописи разной направленности (богословской, аскетической, литургической и др.), их особенности, почерк, материал, на котором они сохранились.

К.-С. Попа (Бухарест) — автор доклада «Смена ориентиров в пути. Взаимодействие Раббана Саумы и Марка с духовным опытом сирийского христианства»⁴⁰. Учёный сделал это сообщение на английском языке, сосредоточив внимание на сирийской литературе монгольского периода. В начале докладчик представил главных действующих лиц: монаха Раббана Сауму⁴¹ и монаха Марка, будущего патриарха Ассирийской Церкви Востока Ябалахи III (1281–1317)⁴² — и рассказал об их совместном паломничестве в Иерусалим, которое началось в 1278 г. О нём мы знаем из анонимного текста «История мар Ябалахи III и Раббана Саумы». Однако это путешествие не было завершено из-за военных действий в Палестине. Автор доклада представил историю путешествий двух паломников, которые посетили множество мест, городов и монастырей. Их совместное путешествие закончилось тем, что Марк стал патриархом Ассирийской Церкви Востока с именем Ябалаха, а Раббан Саума отправился в европейское путешествие. Далее К.-С. Попа анализирует эту историю, рассматривая, как она распространялась среди христиан Церкви Востока, как прочитывалась и понималась в духовном опыте сирийского христианства, которое имело много перипетий на своём пути.

Доклад **А. Д. Притулы** (Санкт-Петербург) «Востоносирийские короткие стихотворения: арабское или персидское влияние или оба?»⁴³ был прочитан на английском языке. А. Д. Притула отмечает, что многие исследователи в последнее время концентрируют внимание на сирийской поэзии, принадлежащей к эпохе позднего сирийского Ренессанса. Докладчик отмечает, что на формирование форм позднего сирийского языка, несомненно, оказали влияние арабский и персидский языки,

40 *Popa C.-S. Changing Their Minds on the Way: Rabban Sauma and Marqos' Cultural Interaction with the Syriac Spirituality.*

41 Раббан Саума (ок. 1220, Ханбалык — 1294, Марага) — несторианский монах, посол на службе ильханов Ирана; единственный уроженец средневекового Китая, оставивший описание своих путешествий по христианскому Востоку и Европе.

42 Мар Ябалаха III (мирское имя — Маркос; 1245, Кошанг — ноябрь 1317, Мераге) — католикос-патриарх Ассирийской церкви Востока с 1281 по 1317 г.

43 *Pritula A. D. East Syriac Short Poems: Arabic or Persian Influence — or Both?*

поскольку в более раннем сирийском таких языковых форм найти нельзя. Автор доклада сообщил, что при подготовке исследования ему задали два вопроса специалист по классической персидской поэзии Наталья Юрьевна Чалисова: 1) возможно ли чётко различить, каково было влияние персидского и каково влияние арабского на сирийскую поэзию, и какое из них более важное? 2) как можно отличить среди них саму сирийскую поэзию? Попытке решить эти вопросы и был посвящён данный доклад.

П. Циме (Берлин) выступил с сообщением «Стихотворение Иосифа II на турецком гаршуни»⁴⁴. Доклад был прочитан на английском языке. П. Циме рассматривает литературную деятельность митрополита Церкви Востока Иосифа II⁴⁵, который был униатом и находился в литургическом общении с папой римским. Исследователь отмечает, что Иосиф II писал литургические гимны главным образом на турецком гаршуни в османский период. Митрополит не только писал новые богослужебные тексты, но и занимался очищением местной литургии от несторианства, переводил литургию на арабский язык. Далее в докладе автор предложил интересные сюжеты из гимнов Иосифа II, рассмотрел их текстологию, содержание, морфологию, грамматику и предложил варианты прочтения и набора турецкого гаршуни.

В завершение второго дня конференции с докладом «Сирийские отворотные заговоры»⁴⁶ выступила **А. С. Черкашина** (Москва). Речь шла о заговорах, которые использовались в сирийской христианской традиции. Автор представил сирийские тексты, которые удалось обнаружить во время продолжительной работы с сирийскими рукописями. Данные тексты ещё не опубликованы, но, как сообщила Черкашина, будут представлены в ближайшей публикации, которая находится в высокой степени готовности. Эти тексты были открыты и впервые изданы англиканским миссионером Джорджем Перси Бэдджером⁴⁷ в его первом томе монографии «Несториане и их ритуал» (1852), где Перси Бэдджер говорит, что в его распоряжении имеется сборник таких заклинаний. Вначале автор доклада приводит некоторые детали монографии

44 *Zieme P.* A Poem by Yoseph II in Garshuni Turkish.

45 Мар Иосиф II Слиба Маруф был вторым в Церкви Востока представителем небольшого патриархата, действовавшего в районах Амид и Мардин в XVII–XIX вв. Он был патриархом Халдейской католической церкви с 1696 по 1713 г.

46 *Cherkashina A. S.* Syriac Separation Spells.

47 George Percy Badger и его монография: *Badger G. P.* The Nestorians and Thier Rituals. London: J. Masters, 1852.

и рассказывает, что миссионер описывает практику несторианских священников, изготавливавших амулеты. А. С. Черкашина доводит до слушателей пять текстов из этого сборника в английском переводе. Это заклинания следующего характера: для устранения ненависти, разрушения любви и вызывания ненависти, для предотвращения возгорания в очаге, вызывания любви мужчины по отношению к женщине и наоборот. Автор доклада исключает из рассмотрения заговор о предотвращении возгорания в очаге и сосредотачивается на любовных заклинаниях. Докладчик представляет содержание текстов, делает их сравнительный и филологический анализ, обозначает христианское влияние и процедуру обряда заклинания.

В докладе **А. А. Мусакаевой** (этого доклада нет в разосланной программе конференции) речь идёт о предметах, найденных в селении Майском (Крым), в частности об одной монете и девяти бляшек с изображениями, которые хорошо сохранились и позволяют исследователям, в отличие от многих других предметов, составить их описание. Автор доклада провела экспертное исследование изображений и пришла к выводу, что данные предметы относятся ко времени совместного царствования императоров Юстина и Юстиниана (518–527). В докладе автор подробно раскрывает процедуру идентификации, анализирует изображения и проводит сравнительный анализ вышеуказанных предметов.

А. А. Михеева (Санкт-Петербург)⁴⁸ выступила с докладом «Погребальная практика христиан Семиречья и (частично) Южного Казахстана VII — начала XIII в.». Прежде всего, автор говорит об общей географии захоронений, топографии и истории раскопок данной местности, которые начались в 1885 г. Далее переходит к анализу христианских погребений в местах под названием городище Красная речка⁴⁹, городище Ак-Бешим⁵⁰,

48 *Micheeva A. A. The Funeral Practice of Christians in Semirechye and (Partially) in Southern Kazakhstan from the 8th Until the Beginning of the 13th Century.*

49 Городище VII–XII вв. в Чуйской долине на надпойменной террасе р. Чу, на восточной окраине с. Красная Речка (Ысык-Атинский р-н Чуйской обл., Киргизия), в 34 км восточнее г. Бишкека. Городище известно с начала XX в. благодаря раскопкам А. Н. Бернштама (1939–1940), П. Н. Кожемяко (1953, 1961–1963, 1971–1972), В. Д. Горячевой (1978–1988, 1996–2000) и А. И. Торгоева (с 2007 г.).

50 Городище VI–XII вв. в Чуйской долине (Киргизия). Исследовано в конце XIX — первой трети XX в. В. В. Бартольд, М. Е. Массоном, А. И. Тереножкиным, Семиреченской экспедицией (1938–1940), Чуйским археологическим отрядом Киргизской комплексной археолого-этнографической экспедиции (1953–1954), Ак-Бешимским отрядом Института археологии АН СССР (1955–1958), Археологической экспедицией Эрмитажа (1996–1998).

в некрополе древнего Тараза⁵¹ и в некоторых местах средневекового захоронения. Даёт характеристику захоронениям и кладбищам (христианским, манихейским, зороастрийским), погребальным ям, расположению тел и частей тела в могиле, исследует наполнение могил, расположение могил, наличие намогильного камня, наличие нательных крестов или их замены, какова была практика захоронения христиан, рассматривает частные и оссуарные захоронения⁵². Проводит сравнительный анализ христианских, манихейских и зороастрийских кладбищ. Автор также рассматривает методику работы в этой области, что было и что есть для проведения исследований погребальной практики. В конце доклада автор приходит к выводу, что можно говорить о том, что погребальная практика христиан имела здесь непрерывное продолжение со свойственными ей элементами погребения.

В. А. Кольченко (Бишкек) «К генезису христианских средневековых намогильных камней в Средней Азии»⁵³. В докладе автор пытается выяснить и в то же время поставить вопрос: традиция установления надгробных камней у христиан прерывалась или была непрерывной от начала? В связи с этим автор рассматривает один из самых восточных регионов христианства — Среднюю Азию и представляет краткий исторический экскурс распространения христианства в этом регионе. В докладе отмечается, что первые надгробные камни с крестами появляются в IV–VI вв., однако активно христиане начинают проживать в этом регионе на рубеже I и II тысячелетий, а первые погребальные памятники христиан возникают в XIII–XIV вв. В. А. Кольченко рассматривает наиболее важные места захоронения: кладбища в с. Кара-Джигаче⁵⁴, городище Красной речки, Буранинское городище⁵⁵, Пишпек (Бишкек, Киргизия), в селе Покровка на Иссык-Куле⁵⁶, Алмалык (китайский)⁵⁷

51 Город на юге Казахстана. Расположен в северных предгорьях Тянь-Шаня, в Таласской долине, на р. Талас, в 10 км к северу от границы с Киргизией.

52 Оссуарий (лат. ossuarium от os, род. п. ossis, «кость») — специальное хранилище костей умерших людей.

53 *Kolchenko V. A. On the Origin of Medieval Christian Gravestones in Central Asia.*

54 Село в Аламудунском районе Чуйской области Киргизии.

55 Развалины этого городища находятся в 12 км к юго-западу от киргизского города Токмака на левом берегу реки Чу.

56 Кызыл-Суу (кирг. Кызыл-Суу, до 1992 г. — Покровка) — село и районный центр Джети-Огузского района Иссык-Кульской области Киргизии.

57 Руины древнего Алмалыка общей площадью 25 км² находятся на территории современной Китайской народной республики, в уезде Хочэн Или-Казахского автономного округа Синьцзян-Уйгурского автономного района.

и Ушарал⁵⁸. Отличительной особенностью этих надгробий автор считает указанную на них персональную информацию о людях. По его мнению, это принципиальное изменение погребальных традиций, которое может претендовать на статус нового этапа развития христианства в регионе. Для понимания этих изменений докладчик предлагает обратить внимание на исторические события того времени и уточнить хронологию самого феномена, иными словами, хронологические рамки обряда с надмогильным камнем. Далее в докладе анализируются мнения современных учёных относительно районов такой погребальной практики, количество сохранившихся камней с крестами и надписями христианского содержания. Автор доклада предлагает свою оценку этого феномена.

Е. К. Пиотровская (Санкт-Петербург) «О редком репринте 2019 г. по истории и археологии Пальмиры»⁵⁹. Автор доклада представила справочно-информационное сообщение о публикации по археологии Пальмиры: «Пальмира. Археологические исследования князя С. С. Абамалек-Лазарева», вышедшей в 1884 г. в Санкт-Петербурге. Её автор, князь Семён Семёнович Абамалек-Лазарев, был учёным и промышленником. Докладчик рассказала о причинах переиздания этой редкой монографии. Изначально, в 2018 г., инициатива исходила от коллег из Московского института архитектуры. Репринтное издание было сделано по очень редкому экземпляру вышеуказанной монографии, которая находилась в библиотеке Московского института архитектуры. Далее в докладе автор рассказала о процессе переиздания монографии, личности С. С. Абамалек-Лазарева, его отношении к Пальмире и о его мировоззрении.

Диакон Сергей Кожухов

58 Город в Казахстане, расположенный на р. Тентек в 40 км западнее озера Алаколь.

59 *Piotrovskaya E. K. On the Rare Reprint of 2019 Regarding the History and Archaeology of Palmyra.*

ЕЖЕГОДНАЯ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ЭКЗЕГЕТИКА И ГЕРМЕНЕВТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ»

УДК 82-82 (27-277.2)
DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.014

Кафедра библеистики МДА провела 11 и 12 мая 2022 г. весеннюю сессию ежегодной конференции, посвящённой всестороннему изучению Библии. В первый день с докладами выступали преподаватели, выпускники и аспиранты МДА, СПбДА, ОЦАД и прочих вузов. На второй день возможность апробировать свои знания была у студентов высших богословских и светских учебных заведений.

В первый день работы конференции на пленарном заседании в Малом актовом зале к участникам конференции обратился с приветственным словом заведующий кафедрой библеистики МДА, доцент **прот. Олег Мумриков**. Он обратил внимание на значимость конференции для развития библейской науки, поскольку в ней принимают участие специалисты в разных областях библейско-богословской науки, что позволяет познакомиться с актуальными и ключевыми проблемами в сравнительно короткий период времени, а также установить межвузовские продуктивные связи.

Сразу после вступительной речи совместный доклад представили **Михаил Всеволодович Ковшов**, доцент кафедры библеистики МДА и Перервинской духовной семинарии, и **диак. Иоанн Попов**, магистрант кафедры библеистики МДА, на тему: «Образ Мелхиседека в Ветхом Завете и таргумах в контексте современных исследований». Имя Мелхиседек, которое принадлежит царю Салима, не является личным, а является именем тронным. В этом тронном имени есть теофорный титул. Из этого был сделан вывод о том, что город Салим очень сложно считать древним Иерусалимом. На различие этих двух городов указывают

источники рассматриваемого в докладе периода. Было указано на наличие других источников, в которых Салим и Иерусалим отождествляются. Древние авторы, придерживающиеся отождествления этих двух городов, не приводят конкретной аргументации. Они ссылаются на существовавшую в те времена традицию, которая не сохранилась до наших дней в письменной форме.

Затем вниманию всех собравшихся представила доклад доцент кафедры библеистики МДА **Розалия Моисеевна Рупова** на тему: «Эпистемологический статус восточно-христианской традиции: про, по, contra». Расширение сферы гуманитарных исследований, в которую входят и теологические исследования, создаёт хорошие условия для образования более полной картины реальности. В этой картине реальности восстанавливаются и вертикальные измерения. В свою очередь, это позволяет видеть в христианской традиции Востока наличие научной эпистемы. Таким образом, становится возможно вести православный дискурс в качестве эвристического подхода.

Следующим докладом прозвучало выступление **прот. Олега Корытко**, преподавателя МДА: «Об одном архаическом древнеславянском влиянии на толкование фразы: *Богатеть в Бога* (Лк. 12, 21)». Традиционное толкование притчи о неразумном богаче акцентирует внимание на двух аспектах. Первый — это понятие о милосердии у ветхозаветного человека. Второй аспект — добродетель, которая является богоугодным путём, возводящим человека к освящению и прощению его грехов. В русской экзегетической традиции толкования эти два аспекта переплетаются.

Диак. Сергей Кожухов, доцент кафедры библеистики МДА, выступил с докладом на тему: «Доктринальная экзегеза блж. Августина на текст: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28)». Согласно блж. Августину, Сын Божий равен по природе Богу Отцу, но по Своему «виду человеческому» меньше Его. В образе раба, который Он принял, Сын меньше Отца. В образе же Божиим, в котором Он пребывал прежде принятия образа раба, Сын равен Отцу. Также блж. Августин отвергает какое-либо смешение, о котором учил представитель ереси аномейства Евномий, епископ Кизический.

Заведующий кафедрой библеистики Саратовской духовной семинарии **Алексей Сергеевич Кашкин** прочитал доклад на тему: «Значение выражения “народ земли” в книгах Ветхого Завета». На основании библейского текста делается вывод, что термин «народ земли» не имеет устойчивого значения. Контекст каждого отрывка Библии определяет это

понятие по-разному, поэтому его не удаётся интерпретировать единообразно. Выделяется шесть основных значений в понимании термина «народ земли»: 1) элита иудейского общества; 2) простой народ; 3) беднейшие люди, пролетариат, противостоящий аристократии; 4) средний класс; 5) старейшины Иудеи — начальники родов; 6) политическая группа, выражающая интересы сельского населения в противовес городу.

Следующим представил доклад заведующий кафедрой библеистики Донской духовной семинарии **прот. Олег Пирогов** на тему: «Концепция *томления духа* (προαίρεσις πνεύματος) Книги Екклесиаст в переводе LXX в философской парадигме и христианском мировоззрении II–VII веков». Термин προαίρεσις в сочетании с понятием ветра или духа (πνεῦμα) встречается в Книге Екклесиаст девять раз: (Еккл. 1, 14.17; 2, 11.17.26; 4, 4.6.16; 6, 9). Это слово (προαίρεσις) получает философскую окраску в этике Аристотеля. Аристотелевская концепция προαίρεσις в целом переводится как «сознательный выбор» или «моральная цель» и является центральным в его этике, она играет ключевую роль в добродетели и характере человека. Сознательный выбор сопряжён с рассуждением и размышлением.

Михаил Анатольевич Скобелев, доцент кафедры библеистики МДА, представил вниманию присутствующих доклад на тему: «Изречение: *Вода глубока совет в сердцах мужа: муж мудр изчерплет ю* (Притч. 20, 5) в контексте литературы Премудрости и церковного Предания». Понятие «вода» (греч. ὕδωρ) часто встречается на страницах Библии. Священные авторы и христианские писатели используют понятие «вода» как метафору помыслов человека. Понятие «глубины» воды (греч. βάθος) указывает на духовную зрелость и опытность. Образ процесса вычерпывания воды с позиции духовной жизни может быть символом покаяния.

Доцент кафедры библеистики МДА **прот. Георгий Климов** представил доклад на тему: «Библейское учение о взаимоотношении брака и плотской похоти по творениям отцов-доникейцев». При грехопадении сознание человека через неповиновение заповеди Божией вторглось в инстинктивную сторону человека. Священномученик Ириней Лионский говорил, что тем самым был сорван покров святыни, которая не давала греху попадать в инстинктивную сторону человеческого бытия. Причём рождение до грехопадения стояло вне нравственной оценки и называлось бессознательным влечением человека, а после грехопадения к этому влечению добавилось ещё и сознательно-волевое.

Иером. Филофей (Артюшин), доцент кафедры библеистики МДА, прочитал доклад на тему: «*Еще же не верующим им от радости...* (Лк. 24, 41): сюжетные особенности и богословский контекст пасхального

благовестия (см. Лк. 24) в свете личного опыта учеников Христовых». Евангельский текст содержит указания на то, что во время эпизодов явления Воскресшего Спасителя Его ученикам преобладают негативные стороны человеческого опыта. Через анализ греческих терминов и лексических конструкций делается вывод о том, что преобладают такие негативные эмоции, как страх, трепет, замешательство. Наблюдается определённый перевес в сторону «негативного» влияния, которое оказывает на учеников созерцание Пасхальной Тайны.

Далее доклад представил **Пётр Александрович Коротков**, старший преподаватель кафедры библеистики МДА, на тему: «Свт. Филарет Московский и его вклад в библейские исследования». Свт. Филарет был выдающимся церковным деятелем, учёным, библеистом и духовным писателем, а также удивительным проповедником. Комментируя Ветхий Завет, святитель обязательно отмечал пророческий и прообразовательный смысл рассматриваемых им библейских событий, а изъясняя Новый Завет, митрополит Филарет часто ссылаясь на ветхозаветные разделы — Закон и Пророки. Также святитель весьма убедительно защищал единство и подлинность Пятикнижия, выступая против европейских критиков.

Мон. Александра (Мушкетова) представила вниманию слушателей научные исследования в виде доклада на тему: «Хронология мессиянского служения Господа Иисуса Христа, рассчитанная в соответствии с ветхозаветными праздниками». В процессе доклада была обоснована правильность методики расчёта календарных библейских дат. Эти библейские даты были положены в основу христианской византийской хронологической системы. Русская Православная Церковь в своё время тоже приняла хронологическую систему библейских дат от Византии. Праздники Ветхого Завета являются историческим ориентиром для вычисления дат новозаветных.

С темой «Богословский и экзегетический анализ слов Спасителя: *Что Мне и Тебе, Жено?* (Ин. 2, 4) — в свете учения прп. Максима Исповедника» выступил преподаватель Псково-Печерской духовной семинарии **диак. Константин Селезнёв**. Прп. Максим вводит понятия «первый грех», который вызывает порицание, а через «первый» возникает «второй», который не может вызвать порицания. Из слов преподобного докладчик выводит важное для аскетики понятие «антропологического механизма». Всё, что писал прп. Максим Исповедник о Христе, можно перенести и на Богородицу. В Богородице гнезился неукоризненный грех, который взял Христос, чтобы его же извергнуть.

Следующим представил доклад старший преподаватель кафедры библейских и богословских дисциплин Калужской духовной семинарии **Антон Андреевич Чеппель**: «Обращение к Священному Писанию в “Ответах старца о. Леонида на вопросы о. Павла (Тамбовцева)”». Аскетические поучения, основанные на библейских пассажах, являются важным источником в изучении Священного Писания. Подобного рода поучения не являются систематическим трудом по изучению Библии, но те мысли, которые в них содержатся, несомненно, полезны. Сам читатель, по мнению докладчика, должен обладать знанием Писания, чтобы вступить в контакт с текстом. Достижение современной науки, в том числе филологии, способствуют изучению таких трудов.

Диак. Николай Шаблевский, старший преподаватель библейско-богословской кафедры Николо-Угрешской духовной семинарии и кафедры библеистики МДА, представил доклад на тему: «Критический анализ книги Сеймура Эпштейна “Свиток Эстер: истинный авторский замысел”». В начале доклада был сделан обзор труда Сеймура Эпштейна, посвящённый Книги Есфири. В анализируемой работе показаны разные точки зрения на то, что собой представляет Книга Есфирь. По мнению С. Эпштейна, её главный смысл состоит в том, что это сатира на еврейскую жизнь в рассеянии. Эпштейн считает и пытается доказать, что все текстуальные добавления, наличествующие в Септуагинте, но отсутствующие в масоретском тексте, являются реинтерпретацией этой книги. Однако он не учёл, что библейской науке известен греческий источник Книги Есфирь, переведённый с другого еврейского текста, отличного от того, который впоследствии стал известным как масоретский; при этом Септуагинта явно опирается именно на последний еврейский вариант. Эпштейн предпочитает переводить и толковать именно масоретский текст Книги Есфирь. При этом существующие еврейские пародии на Пурим, а также двусмысленные пассажи из Талмуда дают ему основания комментировать Книгу Есфирь в чисто буквальном смысле: как сатиру на жизнь ассимилированных евреев в безбожном государстве, достигающих морально отрицательного успеха отрицательными поступками с точки зрения ветхозаветной нравственности.

Старший преподаватель кафедры богословия и философии Казанской духовной семинарии **Николай Александрович Ерундов** представил доклад на тему: «Образ апостола Павла в средневековой исламской экзегезе (на примере комментариев Корана Али ал-Вахиди († 1076) и Абу Лайса ас-Самарканди († 983 или 1003))». В исламской традиции

апостол Павел именуется Булусом. Булус является самой критикуемой фигурой новозаветной библейской истории, согласно исламской традиции. Апостола Павла исламская традиция обвиняет в искажении христианской веры и подлоге библейских книг. Используя комментарии Корана, выполненные Али ал-Вахиди и Абу Лайсом ас-Самарканди, удаётся выявить, по крайней мере, две версии биографии «Павла-искажителя».

Предпоследним докладчиком был **свящ. Алексей Сергеев**, старший преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии. Он представил доклад на тему: «Учение об отпавших (*παράλειπόντες*) в посланиях апостола Павла». Вопрос об отпавших волнует христиан с первых веков и является актуальным по настоящее время. Выступающий проанализировал разные греческие термины из посланий апостола Павла, связанные с понятием «отпадение» и семантически коррелирующие с понятием «согрешать». В качестве примера также приводится цитата из послания апостола Павла к Евреям (6, 4–6).

С заключительным докладом выступил **прот. Олег Мумриков**: «О некоторых тезисах христианского эволюционизма». В докладе была проведена работа по разбору всех аспектов библейской апологетики. Библейская космология является формой повествования, равной по содержанию и ценности Благовестию. Основой для доклада послужила книга священника Антония Лакирева «Почему Бог выбрал эту обезьяну». На примере этой книги о. Олег рассмотрел, как строится аргументация христианского эволюционизма. Докладчик старался продемонстрировать данный процесс с позиции сотериологического подхода.

После того как были зачитаны все доклады, в рамках конференции началась майская сессия научно-богословского семинара «Сообщества преподавателей и исследователей Библии “Сотериологический подход в библейских исследованиях”». Она была открыта докладом старшего преподавателя кафедры библеистики МДА, заведующего библейским кабинетом МДА **прот. Александром Тимофеевым**, который выступил на тему: «Новая находка таблички с фрагментом Второзакония 27, 15–26 и Книги Иисуса Навина 8, 30 на горе Гевал и её значение для библейских исследований». В докладе была продемонстрирована недавно обнаруженная археологическая находка, найденная на горе Гевал. Она представляет собой небольшую двухполовинчатую табличку с фрагментом текста. Эта находка очень важна, поскольку проливает свет на раннюю историю Израиля. При этом она подтверждает традиционную датировку исторических событий библейской истории. После доклада о. Александра состоялось обсуждение его выступления. Затем

слово произнёс **Михаил Всеволодович Ковшов**. Он отметил исключительность всех докладов и высказал слова благодарности за работу, которую проделали докладчики. После его речи слово было передано **Сергею Вячеславовичу Зубову**, старшему преподавателю и секретарю кафедры библеистики МДА. Он поблагодарил всех участников и выразил надежду на продолжение сотрудничества всех высших учебных заведений в развитии отечественной библейской науки. После чего **прот. Олег Мумриков** вручил всем докладчикам свидетельства участников конференции.

На следующий день состоялась студенческая часть конференции. Пленарное заседание проходило в Большом актовом зале. Его открыл приветственным словом **Сергей Вячеславович Зубов**, который отметил важность участия в подобных научных мероприятиях не только преподавателей, но и студентов.

Первым докладом пленарного заседания стало выступление **прот. Бориса Тимофеева**, старшего преподавателя кафедры библеистики МДА, на тему: «Понятие ἀναγωγή в экзегетических произведениях блж. Иеронима Стридонского». Были выделены особенности терминологии блж. Иеронима. В частности, употребление греческих терминов для передачи духовного смысла Священного Писания: ἀναγωγή, τροπολογία, θεωρία. Понятие ἀναγωγή имеет целый ряд смыслов: переносный, духовный, типико-провиденциальный, духовно-нравственный, эсхатологический. Все эти смыслы докладчик проиллюстрировал собственными переводами текстов блж. Иеронима Стридонского.

Следующим выступал преподаватель кафедры библеистики МДА **Сергей Александрович Виноградов** на тему: «Масоретский текст в свете открытий Древнего Угарита». Доклад был посвящён филологическим и лингвистическим особенностям угаритского языка. С. А. Виноградов отметил, что грамматические и синтаксические особенности библейского иврита имеют много параллелей с угаритским языком, причём их куда больше, чем между ивритом и другими семитскими языками. Эти схожести касаются и словарного запаса, а также распространяются на принципы стихосложения.

Сразу после окончания пленарного заседания начали работу две секции. Первую секцию в Большом актовом зале открыл докладом **диак. Андрей Ширыхалов**, аспирант СПбДА, на тему: «Спор о предании старцев (Мф. 15, 1–11) в комментарии Оригена на Евангелие от Матфея». Доклад был посвящён анализу экзегезы Оригена на евангельскую историю о *предании старцев*. Был проведён анализ как оригинального

текста комментария Оригена на Евангелие от Матфея, так и уже существующего перевода на русский язык. Отмечается, что большая часть комментария не переведена на русский язык и слабо исследована. Обвинение учеников Христа лишь в нарушении предания старцев демонстрирует необоснованную агрессию со стороны иудеев. Ориген отмечал, что Христос защищает Своих учеников. Александрийский дидакал при этом обращал внимание на то, что иудеи нарушают заповедь Бога о корване (קָרָן) — жертве Господу.

Диак. Андрей Викулов, аспирант МДА, выступил с докладом на тему: «Скорби и гонения как историческая жизненная обстановка Христа и Его учеников согласно с Евангелием от Иоанна». Выступающий провёл углублённый анализ исторических событий вокруг Иисуса Христа и проанализировал причину скорбей и гонений на Самого Христа и Его учеников. Синагога стала центром повседневного изучения Писания и молитвы, а поэтому отлучение от синагоги становилось мерой давления на людей, в том числе на Иисуса и Его учеников. Страдания и преследования были реальными и могли стать даже причиной смерти. Причины гонений были также духовными: ученики были подобны духовному учителю.

Со следующим докладом выступил аспирант СПбДА **Иван Щербаков**: «Образ Церкви как тела в посланиях святого апостола Павла в историко-философском контексте». Образ Церкви как тела был использован апостолом Павлом в нескольких разных смыслах. Первый смысл — в евхаристическом единении. Второй смысл — это Церковь как единый организм. Последний (третий) смысл — Церковь как Тело Христово. Чаще всего образ Церкви-тела встречается в Послании к Ефесянам и в Первом послании к Коринфянам.

Студент бакалавриата Екатеринодарской духовной семинарии **Владислав Игоревич Зараменских** произнёс доклад на тему: «Особенности мессианского богословия апостола Павла в Книге Деяний». Автор выступления рассмотрел речи апостола Павла в упомянутой библейской книге, в которых излагается учение об Иисусе Христе. В них можно увидеть первое свидетельство изложения учения об Иисусе Христе как о Боге.

Дмитрий Владимирович Андреев, студент бакалавриата Екатеринодарской духовной семинарии, предложил слушателям доклад на тему: «Тема мудрости в Послании апостола Иакова». Дар мудрости, о котором говорит апостол Иаков, нужен каждому христианину. Благодаря мудрости путь человека к спасению облегчается. Мудрость следует

просить у Бога. Апостол Иаков рассуждает в третьей главе и в ней же рассматривает соотношение веры и дел. Апостол Иаков осуждает новых проповедников, пытаясь образумить их посредством кротости и смирения. Докладчик отметил, что мудрость определяется кротостью человека. Мудрость свыше отмечена несколькими характерными дарами, особенно же она учит человека любить.

Следующим докладчиком был аспирант МДА **Стефан Андреевич Парахин**, который выступил с докладом на тему: «Проблемы авторства Второго послания апостола Петра и их решение». Обозначив, что большинство исследователей отрицают за апостолом Петром авторство его Второго послания, С. А. Парахин привёл наиболее распространённые аргументы, свидетельствующие об этом. Докладчик отметил, что в пользу подлинности авторства другие исследователи также приводят множество убедительных аргументов. Отмечая перспективы решения проблематики, докладчик предложил новый вектор дальнейших исследований — анализ влияния исторических обстоятельств жизни апостола Петра на содержание его Второго послания.

Вениамин Александрович Кривоногов, аспирант МДА, прочитал доклад на тему: «Единство книг малых пророков: основные подходы к изучению книги Двенадцати». В составе книг Священного Писания пророческие тексты считаются самыми сложными для изучения. При изучении книг малых пророков исследователи Священного Писания Ветхого Завета встречаются с затруднениями. Возникает ряд вопросов при построении тактики изучения, например: почему книги малых пророков были написаны на одном свитке? кто и зачем объединил эти книги вместе? в каком порядке они должны находиться в корпусе книг Священного Писания? В некоторых книгах малых пророков отсутствует авторство, время и место их написания. Самым существенным в дискуссии является расположение книг в масоретском тексте и в Септуагинте. Докладчик выделил этапы развития дискуссии, посвящённой разбору указанных проблем. Этапы можно свести к двум принципиальным: раннему и современному. При этом было отмечено, что многие древние толкователи попросту не задавались вопросом о единстве книг малых пророков.

Ирина Валерьевна Забегайлова, аспирантка ПСТГУ, выступила с докладом: «Христианская любовь в Евангелии от Иоанна как основополагающий нравственный ориентир». Основным характерным признаком любви к ближнему является жертвенность. При этом отмечается важность жертвенности для истинной христианской любви.

Спаситель в тексте Евангелия от Иоанна призывает к истинной христианской любви через жертвенное служение другим. Христианская любовь лежит в основании всех заповедей блаженства. Учение Христа о любви в Евангелии от Иоанна сводится к тому, что любовь — это главная добродетель, которая служит нравственным ориентиром и является условием духовного роста.

Выступление **Эльдара (Николая) Олеговича Костуева**, магистранта МДА, было посвящено теме: «Апокалиптические мотивы в воинской повести эпохи правления царя Ивана IV Грозного». В эпоху Средневековья тема Апокалипсиса — конца видимого мира и Всеобщего Суда, становится основной в идеологической системе большинства христианских государств мира. В эпоху царя Иоанна Грозного, правившего на стыке эпохи Высокого Средневековья и Нового времени, мотивы Апокалипсиса проникают в официальную государственную идеологию Русского царства. Таким образом, Откровение апостола Иоанна Богослова лежит в основе значительного количества документов того времени. Ведение Русским царством во второй половине XVI в. значительного числа войн как против западных, так и против восточных соседей соотносится с одним из важнейших аспектов Откровения — финальной битвой Небесного Воинства с силами зла (см. Откр. 19, 11–20). Данный мотив просматривается в русской военной доктрине второй половины XVI в.

Свящ. Максим Титов, студент бакалавриата Саратовской духовной семинарии, представил доклад на тему: «История вхождения в канон 2 Ин. и 3 Ин.». В отличие от Четвероевангелия, прямые свидетельства о Деяниях и Посланиях апостолов и Апокалипсисе отрывочны и весьма неполны, однако раннехристианская письменность изобилует косвенными свидетельствами — в первую очередь, цитатами из этих книг. Вполне бесспорными для Церкви II–IV вв. являются книги Деяний апостольских, Первое послание Петра, Первое послание Иоанна и тринадцать посланий апостола Павла. Авторитет остальных посланий и Апокалипсиса Иоанна остаётся в это время спорным: некоторые Поместные Церкви и церковные писатели признают этот авторитет, а иные его отвергают или не пользуются этими текстами.

Дмитрий Степанович Чорба, магистрант МДА, прочитал доклад, посвящённый теме: «Исторический контекст Послания апостола Павла к Филимону». Поступки Филимона заставляют восхищаться. Церковное Предание сообщает, что Филимон по просьбе апостола Павла отпустил своего раба Онисима на свободу и через некоторое время стал

епископом. Просьба апостола Павла отпустить раба является очень смелой, потому что в древнем обществе первых веков христианства раб был орудием труда. В законодательстве Римской империи хозяин мог делать с рабом всё что угодно. Исключительно от Филимона зависело, жить или умереть Онисиму, но апостол Павел просит Филимона простить и отпустить Онисима в обход законов. Апостол исходит в своём поступке из христианской любви к ближнему, дающей основания просить о невозможном.

Далее **Тимофей Романович Петров**, студент бакалавриата Минской духовной семинарии, представил доклад на тему: «Евангельская детскость». Автор сделал акцент на том, что слово «дети» употреблялось в разных контекстах. Богословская нагрузка тоже была в семантическом поле этого слова. При этом речь идёт не о возрасте. Экзегеты выделяют несколько смысловых акцентов: присутствие добродетели и отсутствие пороков, чистота сознания, смирение, беспомощность и потребность в поддержке.

Кирилл Александрович Кишкин, студент бакалавриата СПбДА, прочитал доклад на тему: «*“Expositio inchoata Epistolae ad Romanos”* блж. Августина: текстологические и богословские особенности». Труд блж. Августина, который переводится с латыни как «Предварительное объяснение на Послание к Римлянам», сообщает нам о человеческой свободе, которая является первостепенным шагом в принятии благодати. Блж. Августин мыслит благодать не как абстрактное понятие. Благодать принимает активное участие в жизни Церкви. На практике Церковь никогда не отказывает кающемуся грешнику в прощении грехов. Августин указывает, что непростительной может быть в жизни человека только нераскаянность до самой смерти.

Диак. Иоанн Галкин, студент бакалавриата Саратовской духовной семинарии, представил доклад на тему: «Концепция христианской свободы в толковании свт. Феофана Затворника на Послание к Галатам». Свт. Феофан следует толкованиям древних отцов Церкви, часто сравнивая западных и восточных. Закон, заповеди Писания и его исполнение сравнивается с христианским образом жизни. Закон, с одной стороны, принуждает выполнять предписания, с другой, удерживает от греха и является детоводителем к Христу. Христиане получают свободу усыновления во Христе, и теперь исполнение предписаний является свободным следствием веры и любви, а не страха наказания.

Предпоследним на первой секции выступил **Михаил Андреевич Чураков**, студент бакалавриата Пермской духовной семинарии,

с докладом «Почему Христос не отвечал и не давал просимого». Докладчик представил глубокие, подкреплённые исследованиями, размышления о том, почему молящиеся не получают ответа на некоторые просьбы и вопросы. Используя святоотеческую экзегезу и церковное Предание, исследователь выявил несколько причин отсутствия ответов от Господа: недостаток веры, лукавое сердце, желание бежать от несения личного креста. Также причиной отсутствия ответа является божественный план, Промысл. В конце было проиллюстрировано, что и Сам Христос был услышан при молитве в Гефсиманском саду, но Отец не пронёс чаши мимо Него.

С заключительным докладом на первой секции выступил **Вячеслав Владимирович Ковалёв**, студент бакалавриата Перервинской духовной семинарии: «Земная жизнь Спасителя в Послании святого апостола Павла к Евреям». Докладчик подробно разобрал контекст написания Послания к Евреям и проанализировал его литературную форму. В сообщении показано, в чём состоит уникальность употребления эпизодов земной жизни Спасителя в контексте христологической и сотериологической концепций Послания.

Вторая секция проходила в то же время, что и первая, но в Библейском кабинете МДА. Она началась с сообщения **Тихона Викторовича Спирина**, аспиранта Волгоградского государственного университета: «Проблема конфликта интерпретаций в герменевтике Священного Писания». Основное внимание было посвящено различным герменевтическим моделям, возникшим в XX в. При этом, как удалось продемонстрировать докладчику, при изучении библейских текстов эти модели конфликтуют между собой. Впрочем, посредством дискуссий такие конфликты вполне можно разрешить.

Аспирант СПбДА **свщ. Игорь Сысуев** прочитал следующий доклад: «Тема суда Божия в храмовой речи пророка Иеремии (Иер. 7, 1 — 10, 25)». Прежде всего докладчик подчеркнул, что образ суда является центральной тематикой речи, которую произносил пророк Иеремия с 7-й по 10-ю главу своей книги. В них запечатлено, как пророк застывает за свой народ пред Господом. Пророк просит смягчения суда над жителями Иудеи для того, чтобы спасти богоизбранный народ от полной гибели.

Далее доклад представил **Алексей Александрович Куцкевич**, аспирант Минской духовной академии, на тему: «Пятикнижие Моисея в культурно-историческом контексте древнеегипетской цивилизации: историография вопроса». Докладчик затронул проблему культурной

взаимосвязи Древнего Египта и Древнего Израиля. В частности, он коснулся вопроса о литературных влияниях, которые испытывал Древний Израиль со стороны древнеегипетской цивилизации.

После **диака. Антоний Костылёв**, аспирант СПбДА, прочитал доклад на тему: «Рецепция и критика текстологических идей Германа Фрайгера фон Зодена в XX веке». Была подробно изложена вся парадигма текстологических идей немецкого лютеранского теолога Германа Фрайгера фон Зодена, который жил с 1852 по 1914 гг. Его богословие больше тяготело к либеральным течениям. В докладе была раскритикована часть текстологических идей, а также сделана характеристика положительных и отрицательных сторон критики, высказанной докладчиком.

Студент бакалавриата Минской духовной семинарии **Антоний Андреевич Кудласевич** познакомил слушателей со следующей информацией: «Экзегетический анализ клятв, данных Богом Аврааму». Было подробно изложено, как Авраам заключал завет с Богом и как Тот давал обеты патриарху Аврааму умножить его потомство и передать его потомкам землю Обетованную. Разбирая указанные моменты заключения завета, докладчик актуализировал библейскую историю (в частности, эпизоды жизни патриарха Авраама) для жизни современных христиан.

Диак. Артур Авдышев, магистрант МДА, выступил с докладом на тему: «Сравнительный анализ древних и современных переводов Книги пророка Даниила: 7, 9–10.13–14.22». Сравнение сирийских, латинского и древнегреческих текстов позволило выявить языковые особенности каждого из переводов, а также рассмотреть различия их структур. При этом прослеживается вероятность влияния переводов друг на друга. Стоит выделить крайнюю увлекательность доклада, потому что докладчик осуществил перевод с классического сирийского и с современного сирийского (ассирийского) языков. Было отмечено, что перевод Семидесяти представляет собой парафраз относительно масоретского текста, в то время как версия Феодотиона гораздо лучше согласуется с последним.

Следующим докладчиком был студент бакалавриата РГСУ **Олег Алексеевич Антошкин**, предложивший слушателям доклад на тему: «Богочитание как обретенный смысл бытия в жизни ветхозаветных пророческих школ». «Сонмы пророков» — религиозно-воспитательные и образовательные общества, основание и устройство которых имели целью развернуть народное сознание в сторону истинной религии. Членов таких общин могли притеснять или даже организовывать на них гонения. «Сонмы пророков» жили вместе большой общиной,

имея у себя пророка-наставника. Выпускники ветхозаветных пророческих школ обладали высоким авторитетом в народе и поддерживали традицию исполнения Закона. Обучение в школе сынов пророческих могло завершиться двояко: или человек получал от Господа пророческий дар и посвящал жизнь исполнению воли Божией, или ученик покидал пророческую школу, обретя важный духовный опыт и знания.

Выступление студента бакалавриата Пензенской духовной семинарии **Андрея Александровича Бугаёва** было посвящено теме: «Понятие “шеол” в Ветхом Завете на примере Иов 14, 13». Иов не ведёт речи о вечном пребывании в шеоле, а выражает надежду на избавление, следовательно, указывает на то, что так будет не всегда. Праведный Иов говорит о пребывании в шеоле как о своей защите от гибели, указывая на то, что там он будет чувствовать себя в безопасности. Текстологический анализ выбранного места показал, что ветхозаветный праведник мог говорить о том, что его защита в царстве мёртвых является не снисхождением по отношению к нему, а именно тем, что должно произойти.

Магистрант Николо-Угрешской духовной семинарии **диаак. Евгений Сибилев** представил доклад на тему: «Личность Мелхиседека в контексте формирования ветхозаветного священства». Докладчик обратил внимание на то, что ещё до установления ветхозаветного священства был особый чин, о котором практически ничего неизвестно. Столь скудные данные вынудили уже древних толкователей, живших в эпоху Второго Храма, интерпретировать как саму личность Мелхиседека, так и генезис и значение его священства. Благодаря этому появилось многослойное «предание» о загадочном царе и священнике, благословившем ветхозаветного патриарха после его знаменитой победы. Столь пристальное внимание к Мелхиседеку, особенно в эпоху, предшествовавшую Христу, свидетельствует о существовании в Маккавейские времена противоречия с ветхозаветным священством по чину Аарона. В дальнейшем учение о Мелхиседеке всё больше развивалось, что очевидно было обусловлено влиянием апостола Павла.

Магистрант МДА **Пётр Владимирович Абеленцев** выступил с докладом на тему: «Библейские свидетельства о культе мёртвых в Древнем Израиле». Согласно докладчику, многочисленные археологические находки на территории Месопотамии и Сиро-Палестины ярко и убедительно свидетельствуют о том, что культ мёртвых был широко распространён среди языческих народов. Вместе с тем библейский текст даёт косвенные свидетельства того, что подобные культы существовали и в Израиле. Одним из таковых являются термины, употребляемые

в пророческой литературе: $\pi\tau\eta$ («сетование») и $\pi\alpha\rho\tau\eta$ («приведения, духи мёртвых»).

Артём Вадимович Житников, студент бакалавриата Ставропольской духовной семинарии, познакомил слушателей с докладом на тему: «“Экзегетическая дихотомия” как всеобъемлющий герменевтический метод в творении ученика блж. Иеронима Стридонского пресвитера Филиппа: “Commentarii in Librum Job” (PL. T. 26. Col. 619–802)». Докладчик выделил взаимосвязь пресвитера Филиппа с блж. Иеронимом Стридонским и Оригеном в контексте подхода к истолкованию текста. В «Комментариях на Книгу Иова» основной доминирующей экзегетической идеей является история Иова как прообраз истории Спасителя. «Экзегетическая дихотомия» пресвитера Филиппа состоит в том, что он использовал и историко-аллегорический, и типологический методы толкования вместе.

Николай Дмитриевич Балюк, студент бакалавриата Минской духовной семинарии, предстал перед слушателями с докладом на тему: «Нравственное учение Ветхого Завета и современный мир». Его выступление было посвящено проблеме соотношения этики Ветхого Завета с высотой нравственного учения Евангелия и современных этических учений.

Следующим выступающим был **Андрей Юрьевич Кудряшов**, студент бакалавриата Перервинской духовной семинарии: «Текстологические проблемы библейского текста на примере стиха Ис. 7, 14». Доклад касался проблемы согласования масоретского текста и Септуагинты. У евреев написано слово אִשָּׁה , которое они переводят как «женщина, молодая жена», и упрекают христиан в том, что те исказили пророчество и выдумали девственное рождение Христа. Между тем в Септуагинте, еврейском дохристианском переводе ветхозаветного текста Книги Исайи, написано слово παρθένος , что значит «дева», поэтому можно утверждать о дохристианском происхождении учения о том, что именно Дева должна зачать и родить Мессию.

Предпоследним был заслушан доклад **Антон Геннадьевича Шпакова**, студента 2-го курса Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла БГУ, на тему: «Мессианские места Книги Исход в экзегезе отцов Церкви». Докладчик рассказал о неочевидности мессианских пророчеств и обетований о пришествии Мессии в Книге Исход. Несмотря на это вся её историческая часть, рассказывающая о рождении, воспитании и призвании Моисея, страдании евреев в Египте, казнях египетских и самом событии Исхода, имеет прообразовательное значение.

Были рассмотрены Раши и Сончино, ортодоксальные комментарии к Торе и Соты из Вавилонского Талмуда. Были выявлены сходства и различия иудейского и святоотеческого комментария. К различиям толкований относится вектор развития комментария. Так, святые отцы дают более возвышенные комментарии, относящиеся ко Христу, и говорят о ветхозаветных событиях как о прообразах новозаветных событий, прообразах Мессии, тогда как иудейские толкователи объясняют эти события в более приземлённом, историческом контексте, практически ничего не говоря о Мессии.

Последним докладом на второй секции явилось выступление студента бакалавриата Минской духовной семинарии **Александра Витальевича Чернова** на тему: «Образ женщины в ветхозаветной иудейской традиции». Появление феминизма обозначило новую веху в библейских исследованиях. В докладе был поднят вопрос о положении женщины в древнеизраильском обществе. Отношение к женщине тогда было почтительным и уважительным. У языческих народов, если сравнить их с израильтянами, было принято обращаться с женщинами гораздо хуже. В Священном Писании женские подвиги воспеваются как пример для подражания.

По окончании работы всех секций участники собрались в Большом актовом зале. Завершающее слово произнёс **Сергей Вячеславович Зубов**. Было отмечено, что в конференции приняли участие представители многих духовных и светских учебных заведений, что свидетельствует о существовании и насущности изучения библейских вопросов. Всем присутствующим были вручены памятные подарки.

Артема Тарасович Шелест

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 2 (14) • 2022

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

Редакторы

Макет и вёрстка

А. О. Солдаткина

диак. Николай Ежихин, В. В. Езер

диак. Николай Ежихин

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии

141312, г. Сергиев Посад,

Троице-Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 19¼

Подписано в печать 25.05.2022

Отпечатано в типографии ООО «ЛОГОС-ПРЕСС»

www.logos-press.ru • citlogos@mail.ru

420108, Татарстан, г. Казань, ул. Портовая, д. 25а. Тел.: (843) 231-05-46