

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№1 (9)
2021



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2021

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№1 (9)
2021



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2021



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р21-105-0096

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. — № 1 (9). — 308 с.

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2021
© Московская духовная академия, 2021
© Кожухов С. А., 2021

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
старший преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент Московской духовной академии

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

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

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

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

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

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

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

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат филологических наук, доцент Московской духовной академии

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

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

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

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

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

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

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

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

Священник Александр Трейгер, 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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Deputy editors: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

Eugeny Viktorovich Tkachev

MA in Philology and History of Ancient Orient

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

Priest Antony Borisov, PhD in Theology, Associate Professor of the Mos-
cow Theological Academy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ,
ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

15 **Протоиерей Леонид Грилихес**

Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 2.
Мф. 23, 13–36: *Горе вам, книжники и фарисеи*

26 **Священник Александр Трейгер**

Послание патриарха Александрийского Марка III игумену Георгию
Дамиевскому. Издание арабского текста, русский перевод, вступительная статья
и комментарии

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патрология

71 **Александр Юрьевич Братухин**

«Преложение» (μεταβολή) веществ в учении Климента Александрийского

92 **Священник Михаил Асмус**

Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского. Часть 1

Христианская папирология

125 **Алексей Дмитриевич Пантелеев**

Папирусы, история гонений и агиография

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

153 **Диакон Николай Шаблевский**

Толкование блж. Иеронимом Стридонским Дан. 2, 4а–11

166 **Илья Сергеевич Вевюрко**

Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных
текстов. Библиографический обзор. Часть 3: 1990–1998 гг.

186 **Алексей Сергеевич Кашкин**

Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 1:
1976–1977 гг.

РЕЦЕНЗИИ

- 209 **Вадим Валентинович Серов**
Рецензия на: *Dirschlmayer M.* Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert — die Erschliessung neuer Handlungsspielräume. — Münster: Aschendorff Verlag, 2015. — X, 268 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband. Kleine Reihe; Bd. 13). ISBN 978-3-402-10920-5
- 223 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: *Aramaic Studies*. Leiden: Brill, 2017. Vol. 15. 276 p. ISSN 1477-8351
- 239 **Александр Владиславович Михайловский**
Рецензия на: *Гринбаум Д. Г.* Даймон в эллинистической астрологии: происхождение и влияние / пер. с англ. Г. Н. Зеникова. М.: [Б. и.], 2019. 598 с.
- 254 **Екатерина Валентиновна Гусарова**
Рецензия на: *Кобищанов Ю. М.* Очерки истории христианских цивилизаций. Опыт пробной публикации глав / отв. ред. Н. Н. Лисовой. М.: Индрик, 2016. 282 с. ISBN 978-5-91674-436-1
- 272 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: *Стерн Д.* Комментарий к Еврейскому Новому Завету / пер. с англ. В. В. Долбиной, А. В. Долбина; под ред. Дж. Спивака. М.: [Б. и.], 2014. 1157 с.

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ И КОНФЕРЕНЦИЙ

- 287 **Диакон Сергей Кожухов**
Хроника научно-богословских конференций
конца 2020 — начала 2021 г.

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, RECONSTRUCTION OF TEXTS,
TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Archpriest Leonid Grilikhes**

Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament. Part 2.
Mt. 23, 13–36: *Woe to You, Scribes and Pharisees*

26 **Priest Alexander Treiger**

The Epistle of the Patriarch of Alexandria Mark III to the Abbot George of Damietta.
Edition of the Arabic Text, Russian Translation, Introductory Article and Comments

RESEARCHES

Patrology

71 **Alexander Ju. Bratukhin**

«Change» (μεταβολή) of Substances in the Teachings of Clement of Alexandria

92 **Priest Michael Asmus**

The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople. Part 1

Christian Papyrology

125 **Aleksey D. Panteleev**

Papyri, History of Persecution and Hagiography

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

153 **Deacon Nicholay Shablevsky**

St. Jerome's Interpretation of Dan. 2, 4a–11

166 **Ilia S. Vevjurko**

Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies.
Bibliographical Review. Part 3: 1990–1998

186 **Aleksey S. Kashkin**

Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 1:
1976–1977

REVIEWS

- 209 **Vadim V. Serov**
Review of: *Dirschlmayer M.* Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert — die Erschliessung neuer Handlungsspielräume. — Münster: Aschendorff Verlag, 2015. — X, 268 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband. Kleine Reihe; Bd. 13). ISBN 978-3-402-10920-5
- 223 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Review of: *Aramaic Studies*. Leiden: Brill, 2017. Vol. 15. 276 p. ISSN 1477-8351
- 239 **Alexander V. Mihailovsky**
Review of: *Greenbaum D. G.* The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence / translated from the English by G. N. Zenikova. Moscow: [S. e.], 2019. 598 p.
- 254 **Ekaterina V. Gusarova**
Review of: *Kobishchanov Yu. M.* Essays on the History of Christian Civilizations. Experience of Trial Publication of Chapters / ed. by H. N. Lisova. Moscow: Indrik, 2016. 282 p. ISBN 978-5-91674-436-1
- 272 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Review of: *Stern D.* Commentary on the Jewish New Testament / translated from the English by V. V. Dolbina, A. V. Dolbina; edited by J. Spivak. Moscow: [S. e.], 2014. 1157 p.

CHRONICLE AND REVIEW OF SCIENTIFIC EVENTS
AND CONFERENCES

- 287 **Deacon Sergey Kozhukhov**
Chronicle of Scientific and Theological Conferences of Late 2020 — Early 2021

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: De Gruyter, 1924–2016.
- BHG Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani], 3e 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. Novum supplementum / ed. H. Fros. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986. (Subsidia hagiographica; vol. 70).
- BHO Bibliotheca hagiographica orientalis / ed. Socii Bollandiani; [praefatio P. Peeters]. Bruxellis: Socii Bollandiani, 1910. (Subsidia hagiographica; vol. 10).
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CCSL Corpus christianorum. Series latina. Turnhout: Brepols, 1953–.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CPL Clavis patrum latinorum: qua in Corpus christianorum edendum optimas quasque scriptorum recensiones a Tertulliano ad Bedam / commode recludit E. Dekkers; opera usus qua rem praeparavit et iuivit A. Gaar. Steenbruggis: in Abbatia Sancti Petri [Turnhout] : Brepols, 1995.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (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–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurate J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1844–1855, 1862–1865. Т. 1–217
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlenberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ,
РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕКСТОВ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ИЗОСИЛЛАБИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ НОВОГО ЗАВЕТА

ЧАСТЬ 2

Мф. 23, 13–36: *ГОРЕ ВАМ, КНИЖНИКИ
И ФАРИСЕИ*

Протоиерей Леонид Грилихес

магистр богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева лавра, Академия
grlen@mail.ru

Для цитирования: *Грилихес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 2. Мф. 23, 13–36: *Горе вам, книжники и фарисеи* // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 15–25. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.001

Аннотация

УДК 27-275

Настоящая публикация является продолжением статьи, которая увидела свет в предыдущем номере журнала «Библия и христианская древность» (№ 4 (8)), и знакомит читателя с опытом изосиллабической реконструкции на примере ещё одного евангельского фрагмента — Мф. 23, 13–36.

Ключевые слова: Евангелие от Матфея, книжники и фарисеи, семитская реконструкция речей Иисуса Христа.

самой «тесной» и достаточно строго лимитирует и одновременно направляет работу над реконструкцией. К примеру, если бы горе возмещалось не «книжникам и фарисеям» (סופרים ופרושים — 5 слогов), а «фарисеям и книжникам» (פרושים וסופרים — 4 слога), то затруднения возникли бы уже на третьей строке, и я был бы вынужден отойти от строгого следования греческому тексту. Для того чтобы было легче следить за порядком и соответствием греческих и ивритских элементов я помещаю их на одной строке.

Греческий текст Евангелия вместе с разночтениями приводится в настоящей публикации по критическому изданию К. Аланда². Чтения, отличные от текста Аланда, помещаются в квадратные скобки и обозначаются следующим образом:

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

Горе вам, книжники и фарисеи (Мф. 23, 13–36)

(127 строк по 5 слогов)

1	אֹי לָכֶם סוֹפְרִים ¹³	I	¹³ Οὐαὶ [δὲ] ὑμῖν, γραμματεῖς
2	וּפְרוּשִׁים צְבוּעִים		καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,
3	אֲשֶׁר נוֹעְלִים מְלֻכּוֹת		ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν
4	אֱלֹהִים בְּכַף בָּנִי		τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν
5	אָדָם כִּי אָתָּם		ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ
6	אֵינְכֶם נִכְנָסִים		οὐκ εἰσέρχεσθε
7	וְאֵינְכֶם לֹנְכָנְסִים		οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους
8	מֵרִשִׁים לְהַכְנִס		ἀφίετε εἰσελθεῖν.
9	אֹי לָכֶם סוֹפְרִים ¹⁴	II	[¹⁴ Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς
10	וּפְרוּשִׁים צְבוּעִים		καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί,
11	אֲשֶׁר אוֹכְלִים בְּתִי		ὅτι κατεσθίετε τὰς οἰκίας
12	אֶלְמְנוֹת וְהַרְבֵּה		τῶν χηρῶν, καὶ προφάσει
13	לְמַרְאֶה מְתַפְלְלִים		μακρὰ προσευχόμενοι·
14	מִתּוֹךְ כֶּף תִּקְבְּלוּ		διὰ τοῦτο λήψετε
15	מִשְׁפָּט יוֹתֵר רַב		περισσότερον κρίμα.] ⁺
16	אֹי לָכֶם סוֹפְרִים ¹⁵	III	¹⁵ Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς

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

17	וּפְרוּשִׁים צְבוּעִים	καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,
18	אֲשֶׁר מְתַהֲלִים בָּנֵם	ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν
19	וּבִנְיָשָׁה כְּדִי	καὶ τὴν ξηρὰν [ἴνα]*
20	לְגִיר חַד וּבְהִיּוֹת	ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται
21	נָה עוֹשִׂים אוֹתוֹ	ποιεῖτε αὐτόν
22	לְבֶן שָׁל גִּיהֲנוֹם	υἷον γέννης
23	כְּפָלִים מִמֶּם	διπλότερον ὑμῶν.
24	¹⁶ אִזִּי לָכֶם מְנַהֲלִים	IV ¹⁶ Οὐαὶ ὑμῖν, ὁδηγοὶ
25	עֹרִים הָאוֹמְרִים	τυφλοὶ οἱ λέγοντες·
26	מִי שִׁישָׁבַע	ὅς ἂν ὁμόση
27	בְּמִקְדָּשׁ אֵין בְּכָה קְלוֹם	ἐν τῷ ναῷ, οὐδὲν ἐστίν·
28	וּמִי שִׁישָׁבַע	ὅς δ' ἂν ὁμόση
29	בְּזֶהָב שָׁל מִקְדָּשׁ	ἐν τῷ χρυσῷ τοῦ ναοῦ,
30	¹⁷ חֵיב הוּא כְּסִילִים	ὀφείλει. ¹⁷ μωροὶ
31	וְעֹרִים כִּי מֵהוּ	καὶ τυφλοί, τίς γὰρ
32	רַב בְּיוֹתֵר זָהָב	μείζων ἐστίν, ὁ χρυσὸς
33	אוּ מִקְדָּשׁ אֲשֶׁר הוּא	ἢ ὁ ναὸς ὁ
34	מִקְדָּשׁ זָהָב ¹⁸ וְגַם	ἀγιάσας τὸν χρυσόν; ¹⁸ καί·
35	מִי שִׁישָׁבַע	ὅς ἂν ὁμόση
36	בְּמִזְבֵּחַ אֵין בְּכָה קְלוֹם	ἐν τῷ θυσιαστήριῳ, οὐδὲν ἐστίν·
37	וּמִי שִׁישָׁבַע	ὅς δ' ἂν ὁμόση
38	בְּקֶרֶן שְׁעָלָיו	ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ,
39	¹⁹ חֵיב הוּא כְּסִילִים	ὀφείλει. ¹⁹ [Μωροὶ
40	וְעֹרִים כִּי מֵהוּ	καί]* τυφλοί, τί γὰρ
41	רַב בְּיוֹתֵר קֶרֶן	μείζων, τὸ δῶρον
42	אוּ מִזְבֵּחַ אֲשֶׁר הוּא	ἢ τὸ θυσιαστήριον
43	מִקְדָּשׁ קֶרֶן ²⁰ לְפִי	τὸ ἀγιάζον τὸ δῶρον; ²⁰ ὁ οὖν
44	כֹּה מִי שִׁישָׁבַע	ὁμόσας
45	בְּמִזְבֵּחַ נִשְׁבַּע בּוֹ	ἐν τῷ θυσιαστήριῳ ὁμνύει ἐν αὐτῷ
46	וּבְכָל שְׁעָלָיו	καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω αὐτοῦ·
47	²¹ וְגַם מִי שִׁישָׁבַע	²¹ καὶ ὁ ὁμόσας
48	בְּמִקְדָּשׁ נִשְׁבַּע בּוֹ	ἐν τῷ ναῷ ὁμνύει ἐν αὐτῷ
49	וּבְשׁוֹכֵן בְּתוֹכּוֹ	καὶ ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν,
50	²² וְגַם מִי שִׁישָׁבַע	²² καὶ ὁ ὁμόσας
51	בְּשָׁמַיִם נִשְׁבַּע	ἐν τῷ οὐρανῷ ὁμνύει
52	בְּכֶסֶף שָׁל אֱלֹהִים	ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ
53	וּבְיוֹשֵׁב עָלָיו	καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ.

54	אֹי לְכֶם סוֹפְרִים ²³	V	²³ Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς
55	וּפְרוּשִׁים צְבוּעִים		καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,
56	אֲשֶׁר נֹתְנִים מַעֲשֵׂא		ὅτι ἀποδεκατοῦτε
57	מִמֶּנֶתָּה וְשִׁבְתָּ		τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον
58	וְכַמּוֹן וְהִנְיָחוּ		καὶ τὸ κύμινον καὶ ἀφήκατε
59	חֲמוּרִים שְׂבִתוּרָה		τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου,
60	דִּין וְחֹן וְאֶמוּנָה		τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν·
61	אֶת אֱלֹו צָרִיף		ταῦτα [δὲ] ἔδει
62	לַעֲשׂוֹת וְגַם אֱלֹו		ποιῆσαι κάκεῖνα
63	לֹא לְהַנִּיחַ אוֹתָם		μὴ ἀφιέναι.
64	מִנְהָלִים עֹרֵרִים אֲשֶׁר ²⁴		²⁴ ὁδηγοὶ τυφλοί,
65	מְסַנְּגִים יְתוּשׁ וְאֵת		οἱ διῴλίζοντες τὸν κώνωπα, τὴν δὲ
66	הַגָּמֶל בּוֹלְעִים		κάμηλον καταπίνοντες.
67	אֹי לְכֶם סוֹפְרִים ²⁵	VI	²⁵ Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς
68	וּפְרוּשִׁים צְבוּעִים		καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,
69	אֲשֶׁר מְטַהְרִים בַּחוּץ		ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν
70	גִּבְעִי וּקְעֶרֶה		τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος,
71	וּבִפְנִים מְלֵאִים שֵׁנָה		ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς
72	וְרַע ²⁶ פָּרוּשׁ עֹנֵה		καὶ [ἀδικίας]· ²⁶ Φαρισαῖε τυφλέ,
73	טָהַר קִדְם בְּתוֹךְ		καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός
74	גִּבְעִי שִׁיִּהְיֶה		τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται
75	טָהוֹר גַּם בַּחוּץ		καὶ τὸ ἐκτός αὐτοῦ καθαρὸν.
76	אֹי לְכֶם סוֹפְרִים ²⁷	VII	²⁷ Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς
77	וּפְרוּשִׁים צְבוּעִים		καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,
78	כִּי דוֹמִים אַתֶּם		ὅτι παρομοιάζετε
79	לְקַבּוּרוֹת סִידוֹת		τάφοις κεκονιαμένοις,
80	אֲשֶׁר מַחוּץ נִרְאוֹת		οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται
81	יְפֵה־פִיּוֹת וּבִפְנִים		ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ
82	הֵן מְלֵאוֹת עֲצָמוֹת		γέμουσιν ὀστέων
83	מֵתִים וְכָל טְמֵאָה		νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας.
84	כֵּן גַּם אַתֶּם מְ- ²⁸		²⁸ οὕτως καὶ ὑμεῖς
85	חוּץ נִרְאוֹת לְבָנִי		ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς
86	אֲדָם פְּצַדִּיקִים		ἀνθρώποις δίκαιοι,
87	וּבִקְרֹבְכֶם מְלֵאִים		ἔσωθεν δὲ ἐστε μεστοὶ
88	הַנֶּפֶשׁ וְתוֹעֵבָה		ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.
89	אֹי לְכֶם סוֹפְרִים ²⁹	VIII	²⁹ Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς
90	וּפְרוּשִׁים צְבוּעִים		καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,

91	אֲשֶׁר בּוֹנִים קִבְּרֵי	ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους
92	נְבִיאִים וּמַנְפִּים	τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε
93	מַצְבוֹת צְדִיקִים	τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων,
94	וְאוֹמְרִים אִתָּם אֵם ⁵⁰	⁵⁰ καὶ λέγετε· εἰ
95	אֲנוּ הֵינּוּ	ἤμεθα
96	בִּימֵי אֲבוֹתֵינוּ	ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν,
97	אֶזְלָא הֵינּוּ	οὐκ ἂν ἤμεθα
98	מְשִׁתְּפִים עִמָּם	[κοινωνοὶ αὐτῶν]·
99	בְּדָמֵי נְבִיאִים ⁵¹ לְפִי	ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν. ⁵¹ ὥς-
100	כִּךְ אִתָּם מַעֲדִים	τε μαρτυρεῖτε
101	עֲלֵיכֶם שְׂאִתָּם	ἐαυτοῖς ὅτι
102	בְּנֵי רוֹצְחֵי נְבִיאִים	υἱοὶ ἐσ τε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας.
103	וְאַתֶּם תִּשְׁלִימוּ ⁵²	⁵² καὶ ὑμεῖς πληρώσατε
104	מִדַּת אֲבוֹתֵיכֶם	τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.
105	נִחְשָׁשִׁים בְּנֵי צָפְעִים ⁵³	⁵³ ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν,
106	אֵיכָּה תִּמְלִטוּ	πῶς φύγητε
107	מִדִּין גִּיהֲנוֹם	ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης;
108	עַל כֵּן הֵן שׁוֹלְחִים ⁵⁴	IX ⁵⁴ Διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγώ ἀποστέλλω
109	אֲנִי לָכֶם נְבִיאִים	πρὸς ὑμᾶς προφήτας
110	וְחֻכָּמִים וְסוֹפְרִים	καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς·
111	וּמַהֲרֵי וּמַהֲרֵי	ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε
112	וְתוֹקִיעוּ וּמַהֲרֵי	καὶ σταυρώσατε καὶ ἐξ αὐτῶν
113	תַּצְלִיפוּ בְּבִתִּי	μαστιγώσατε ἐν ταῖς συν-
114	כְּנֻסֹת שְׁלָלְכֶם	αγωγαῖς ὑμῶν
115	וְתַרְדְּפוּם מַעִיר לְעִיר	καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν·
116	שִׁיבֹא עֲלֵיכֶם ⁵⁵	⁵⁵ ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς
117	כֹּל דָּם נָקִי אֲשֶׁר	πάν αἷμα δίκαιον
118	נִשְׁפָּךְ עַל אֲדָמָה	ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς
119	מִדָּם שֶׁל הַבֵּל	ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἰβελ
120	הַצִּדִּיק עַד דָּם	τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος
121	שֶׁל זִכְרֵיהֶן בֵּן	Ζαχαρίου υἱοῦ
122	בְּרַכְיָהוּ אֲשֶׁר	Βαραχίου, ὃν
123	הִרְגַּתֶּם אוֹתוֹ בֵּין	ἐφονεύσατε μεταξὺ
124	הַיָּכָל וּבֵין מִזְבֵּחַ	τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου.
125	אֲמַן אוֹמֵר אֲנִי ⁵⁶	⁵⁶ ἀμήν λέγω
126	לָכֶם בּוֹא יְבוֹא	ὁμῖν, ἥξει
127	כֹּל זֶה עַל דּוֹר זֶה	[πάντα ταῦτα]· ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

Примечания

№ строки

- 2 Слово ὑποκριτής («лицемер», 13 раз у Мф.) встречается лишь дважды в LXX. Оба раза оно передаёт ивритское חָנָן («лицемер, лстец»). В постбиблейском иврите с тем же значением «лицемер» может выступать также слово צָבֹץ (дословно «крашенный»). Поскольку оба слова (חָנָן и צָבֹץ) не различаются количеством слогов, то встаёт вопрос о предпочтении, которое мы отдаём в реконструкции одному из этих слов. Примеры подобных альтернатив ставят вопрос о критериях, на которые можно было бы опереться при реконструкции.

а. Критерий эквивалентов LXX. Словарь греко-ивритских эквивалентов, предложенный LXX, отсылает к слову חָנָן (см. Иов 34, 30; 36, 13).

б. Критерий контекстный. Учитывая, что слово צָבֹץ («лицемер») образовано от глагола צָבַץ («красить») и дословно обозначает «крашенный», можно опереться на аргумент, учитывающий смысловой контекст выражения, в котором употреблено данное слово: *Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры (крашенные), что уподобились побеленным гробам...* (Мф. 23, 27). Коль скоро фарисеи уподобляются покрашенным белой известью гробам, то ивритское צָבֹץ («лицемер, крашенный») выглядит предпочтительнее, чем חָנָן («лицемер, лстец»).

с. Критерий постбиблейской фразеологии. До нас дошло одно раввинистическое повествование (Сота 22б), где также соседствуют слова «фарисей» и «лицемер». Царь Янай перед смертью (76 г. до Р. Х.) обращается к своей жене: אַל תִּירָא מִן הַפְּרוּשִׁין וְלֹא מִמִּי שְׂאִינן פְּרוּשִׁין אֱלֹא מִן הַצְּבוּרִין³ («не бойся ни фарисеев, ни не фарисеев, а лицемеров»). То, что в этом фрагменте употреблено постбиблейское слово צָבֹץ также увеличивает шанс его привлечения при реконструкции.

д. Критерий аллитерационный. Греческое выражение οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποὶ (Мф. 6, 16) может быть передано на иврите как צָבֹרִים וְצָבוֹרִים. Слова צָבֹץ («лицемер») и צָבוֹר («грустный, унылый») имеют один и тот же консонантный состав и образованы по одной и той же модели (то есть имеют те же огласовки), так что рассматриваемое греческое выражение при переводе на иврит с учётом того, что мы используем слово צָבֹץ, обнаруживает пример придельной аллитерации и ассонанса. И предоставляет дополнительный аргумент в пользу צָבוֹר.

- 2 Ср. סוֹגְרִים ≈ נוֹעֲלִים; שלא לנעול דלת בפני בני אדם⁴

- 3, 4 О соответствии греческого τῆν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ивритскому מַלְכוּת שָׁמַיִם см. первую часть статьи⁵.

3 אוצר מדרשים (אייזנשטיין) רבינו הקדוש פרק ג — היה נוטל. См. также הקדוש רבינו הקדוש. URL: <https://www.responsa.co.il/home.fr.aspx>.

4 תלמוד ירושלמי (ונציה) מסכת גיטין פרק ה. Цит. no: Online Responsa Project.

5 *Гриликес Л., прот.* Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 1 / под ред. М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 26.

- 6–8 В библейском иврите глагол בָּא («приходить») имеет также значение «входить». В постбиблейском иврите «входить» обычно передаётся глаголом נָכַח .
- 9–15 Этот стих (Мф. 23, 14), который в критическом издании К. Аланда помещается в квадратных скобках, засвидетельствован в **A, B, D, L, Z, Θ**⁶.
- 15 $\text{מְשַׁפֵּט רַב בְּיוֹתֵר} \approx \text{מְשַׁפֵּט יוֹתֵר רַב}$
- 20 Греческое выражение $\text{ποιῆσαι προσήλυτον}$ («сделать [иудейским] прозелитом») на иврите передаётся одним глаголом — לְגַיֵּר .
- 25 В постбиблейском иврите употребляется также סִמָּא, סִמָּא («слепой», мн. ч. סִמָּיִם), но библейское עִוְר , «слепой», имеет более частое употребление.
- 27 и др. $\text{הִכִּיל} \approx \text{מִקְדָּשׁ}$
- 28 Выражение $\text{ὅς δ' ἂν ὁμόση, ὃς δ' ἂν ὁμόση}$, и который покланяется (Мф. 23, 16.18), в рамках рассматриваемого фрагмента встречается дважды (строки 28, 37). Оба раза я передаю его как $\text{גָּמִי מִיִּשְׁבָּע}$, где греческое δ' соответствует ивритскому ו . Чуть ниже (строки 34, 35) схожее выражение передаётся греческим καὶ ὅς ἂν ὁμόση (Мф. 23, 18) и соответствует ивритскому $\text{וְגַם מִיִּשְׁבָּע}$, то есть эквивалентом греческому καί является ивритское וְגַם , что даёт необходимый дополнительный слог. См. ниже строки 47 и 50, где греческое καὶ ὁ ὁμόςας (Мф. 23, 21.22) передаётся как $\text{וְגַם מִיִּשְׁבָּע}$, где καί также является эквивалентом וְגַם . Эти примеры интересны тем, что они поддерживаются всеми рукописями и позволяют предположить, что греческий переводчик Мф. пытался отразить семантически не обусловленные, но необходимые для поддержания метра особенности ивритского текста.
- 30 $\text{קָבָלִים} \approx \text{אֲוִילִים} \approx \text{טַפְּשִׁים} \approx \text{שׁוּטִים} \approx \text{הַסִּילִים}$
- 31 См. примеч. к строке 25.
- 34, 35 См. примеч. к строке 28.
- 37 См. примеч. к строке 28.
- 47 См. примеч. к строке 28.
- 50 См. примеч. к строке 28.
- 59 Ср. выражения, неоднократно встречающиеся в раввинистической литературе: $\text{קָלִים וְחִמּוּרִים שְׁבִתוּרָה}$ ⁸, $\text{מִצּוֹת חִמּוּרִים שְׁבִתוּרָה}$ ⁷.
- 61–63 Выражение $\text{אֶת הָאֵלֶּה אֶלֹּו}$ во всём корпусе раввинистической литературы ни разу не употребляется с артиклем. Но возможен вариант $\text{אֶת הָאֵלֶּה אֶלֹּו}$, с учётом которого реконструкция могла бы иметь следующий вид:
- אֶת הָאֵלֶּה יֵשׁ
 $\text{לְעֵשׂוֹת וְגַם אֵלֶּה}$
 $\text{לֹא לְהַנִּיחַ אוֹתָם}$
- В раввинистической литературе засвидетельствовано как יֵשׁ לְעֵשׂוֹת ⁹, так и אֶלֹּו ¹⁰, но последний вариант встречается гораздо чаще.
- 6 Aland K. *Synopsis quattuor Evangeliorum*. S. 390.
- 7 חולין פרק יב משנה מסכת. Цит. no: Online Responsa Project.
- 8 תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק יא — חלק. Цит. no: Online Responsa Project.
- 9 מסכתות קטנות מסכת שמחות ברייתות מאבל רבתי פרק ד. Цит. no: Online Responsa Project.
- 10 משנה מסכת קנים פרק ג. Цит. no: Online Responsa Project.

- 65, 66 Не имея в настоящее время возможности говорить с полной определённой, я склоняюсь к тому, что в гипотетически реконструируемом языке прямой порядок слов (מְסֻבִּים יְהוֹשֻׁעַ) не нуждается в дополнительных элементах, тогда как инверсия (אֶת הַמִּלָּה בּוֹלְעִים) предполагает употребление специального дополнительного согласования (см. также реконструкцию в комментарии к строкам 61–63).
- 72 Греческим словом ἀδικία в LXX передаётся 36 ивритских слов¹¹. Соответствие ἀδικία → רָע (см. Притч. 8, 13). Другой возможный вариант רֵיב (см. Плач 3, 58), где ивритское רֵיב также передаётся в LXX греческим ἀδικία.
- 78–83 Если вместо ивритского קְבוּרָה принять слово קָבַר, то реконструкция этих строк может иметь следующий вид:
- כִּי דוֹמִים אֲתָם
לִקְבָרִים סוּדִים
אֲשֶׁר מְחוּזָן נֶרְאִים
הֵם נָפִים וְבִקְנִים
הֵם מִלְאִים עֲצוּמוֹת
מֵתִים וְכָל טָמְאָה
- 84 Сложно предположить, что поэтический столбец, который я использую при записи своих реконструкций, имел место в гипотетическом оригинале. «Конец изосиллабической строки» (равно как и цезура там, где она могла иметь место), являясь структурным элементом, не обозначался графически. Знак переноса, который я использую здесь при מַ, также условен. Я полагаю, что при учёте количества слогов «раздел строки» мог проходить после слитного מַ, равно как после слитных מַשׁ и מַשׁוּ, которые имеют самостоятельные неслитные варианты — מֶן, אֲשֶׁר, כֹּאשֶׁר соответственно.
- 88 Понимая грех, как нарушение Закона, переводчики LXX используют слово ἀνομία («беззаконие») в качестве универсальной возможности для передачи негативных качеств и поступков. В LXX ἀνομία имеет 24 ивритских эквивалента¹². Я условно остановился на תוֹעֵבָה («мерзость»), поскольку это слово обладает достаточно общим значением и 25 раз соответствует греческому ἀνομία¹³. Другие возможные (дающие необходимое количество слогов) варианты: חֲפָזָה, נִבְלָה, עֲלִילָה. Постбиблейская идиоматика знает также словосочетание חֲפָזָה וְהִלְצִנוּת¹⁴ и חֲפָזָה וְגִסְתוֹ הָרוּחַ¹⁵. Оба последних употреблённые без артикля, имеют по 5 слогов, и, следовательно, тоже могут рассматриваться в качестве возможных вариантов реконструкции.
- 11 A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books) / ed. E. Hatch and H. Redpath. 5th ed. Grand Rapids (Mich.), 1991. Vol. 1. P. 25.
- 12 A Concordance to the Septuagint. P. 106.
- 13 Все 25 раз исключительно в Книге пророка Иезекииля.
- 14 אוצר מדרשים (אייונשטיין) לעולם. Цит. no: Online Responsa Project.
- 15 תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק ג — זה בורר. Цит. no: Online Responsa Project.

98 שְׁתֵּפִים ~ מְשִׁתֵּפִים

121, 122 Варахия, отец пророка Захарии, на иврите בָּרַחְיָהוּ (Зах. 1, 1) и בָּרַחְיָהוּ (Зах. 1, 7). Пророк Захария на иврите זָכְרְיָהוּ (Зах. 1, 1.7; 7, 1.8), но я использую длинную форму этого теофорного имени זָכְרְיָהוּ, которая хорошо представлена в Книгах Паралипоменон (то есть в поздних книгах), где в ряде случаев заменяет краткую форму более ранних книг (ср. 4 Цар. 18, 2 и 2 Пар. 29, 1 и другие).

126 Выражение בּוֹא בּוֹא дословно «придёт с необходимостью, обязательно» в значении «исполнится, сбудется (всё это)». См. 1 Цар. 9, 6: וַיֹּאמֶר לוֹ הַנְּהַיֵּנָה אִישׁ-אֶלֶּהֶם בְּעִיר: הִואַת וְהָאִישׁ נִכְבֵּד כֹּל אֲשֶׁר-יִדְבֵּר בּוֹא בּוֹא (И он сказал ему: «Вот человек Божий в городе этом, человек почтенный, всё что он скажет, сбывается»).

В заключение я хотел бы выразить благодарность Сержу Рузеру (Еврейский университет в Иерусалиме), который просмотрел текст публикуемой реконструкции и сделал ряд ценных замечаний. Также в декабре минувшего года в рамках библейского интернет-семинара у меня была возможность совместно прочитать и обсудить предлагаемую реконструкцию. Я выражаю благодарность участникам семинара: священнику Сергию Киму, иеромонаху Феодору (Юлаеву), Сергею Александровичу Виноградову и диакону Николаю Шаблевскому.

Источники

Aland K. Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitatis edidit. Editio quindecima revisa. 15. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.

Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Online Responsa Project — Vast Jewish Sources. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.responsa.co.il/home.fr.aspx> (дата обращения 23.11.2020).

Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Литература

Грилихес Л., прот. Опыт реконструкции изосиллабической поэзии Нового Завета. Часть 1 / под ред. М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 15–31.

A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books) / ed. E. Hatch and H. Redpath. 5th ed. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, 1991. Vol. 1.

אָבֶרשׁוֹשׁן א. קוֹנְקוֹרְדַנְצִיָה חֲדָשָׁה לַתּוֹרָה בְּבִיאִים וּבְתוֹבִים. ירוּשָׁלַיִם: קריית-ספר, 1993.

Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament

Part 2

Mt. 23, 13–36: *Woe to You, Scribes and Pharisees*

Archpriest Leonid E. Grilikhes

MA in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

grlen@mail.ru

For citation: Grilikhes, Leonid E., archpriest. "Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament. Part 2. Mt. 23, 13–36: *Woe to You, Scribes and Pharisees*". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 15–25 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.001

Abstract. This publication is a continuation of an article that appeared in the previous journal «Bible and Christian Antiquity», № 4 (8), and acquaints the reader with the experience of isosyllabic reconstruction using the example of another Gospel fragment (Matthew 23, 13–36).

Keywords: Gospel of Matthew, Scribes and Pharisees, Semitic reconstruction of the speeches of Jesus Christ.

References

- Aland K. (1996) *Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Editio quindecima revisa. 15. Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Even-Shoshan A. (1993) *Konkordancja hadasha l'tora nviim uhtuvim [New Concordance to the Torah, Prophets and Writings]*. Jerusalem: Kiryat-Sefer (in Hebrew).
- Grilikhes L. (2020) "Opyt rekonstrukcii izosillabicheskoy poezii Novogo Zaveta. Chast' 1" ["Experience of Reconstruction of Isosyllabic Poetry of the New Testament. Part 1"]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 4 (8), pp. 15–31 (in Russian).
- Hatch E., Redpath H. (eds.) (1991) *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books). 5th ed.* Grand Rapids (Mich.): Baker Book House, vol. 1.
- Rahlfs A. (ed.) (1979) *Septuaginta. 2. Auflage.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

ПОСЛАНИЕ ПАТРИАРХА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО МАРКА III ИГУМЕНУ ГЕОРГИЮ ДАМИЕТТСКОМУ

ИЗДАНИЕ АРАБСКОГО ТЕКСТА,
РУССКИЙ ПЕРЕВОД,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И КОММЕНТАРИИ

Священник Александр Трейгер

доктор философии (PhD)
профессор кафедры классических языков
и религиоведения университета Дальхаузи (Канада)
6135 University Avenue, PO Box 15000, Halifax, NS B3H 4R2, Canada
atreiger@dal.ca

Для цитирования: *Трейгер А. С., свящ.* Послание патриарха Александрийского Марка III игумену Георгию Дамиеттскому / издание арабского текста, русский перевод, вступительная статья и комментарии // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 26–69. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.002

Аннотация

УДК 27-742-267 (271.2)

Настоящей публикацией в научный оборот вводится важный памятник арабо-православной письменности: послание православного патриарха Александрийского Марка III (ок. 1180 г. — ок. 1209 г.) своему духовному чаду Георгию, настоятелю монастыря Святого Иеремии близ Дамиетты. В послании затрагивается комплекс вопросов, связанных с богослужебной практикой Александрийского патриархата того времени. Статья включает аналитическую часть, издание арабского текста и русский перевод послания.

Ключевые слова: мелькиты, православие в Египте, Марк III, патриарх Александрийский, Георгий Дамиеттский, монастырь Святого Иеремии (около Дамиетты), история православного богослужения, история канонического права, вопросыответы.

Введение

Настоящей публикацией в научный оборот вводится важный памятник арабо-православной письменности — послание православного (в средневековой терминологии: «мелькитского») патриарха Александрийского Марка III (ок. 1180 г. — ок. 1209 г.) своему духовному чаду Георгию, настоятелю монастыря Святого Иеремии близ Дамьетты. Оно сохранилось в единственной рукописи XVII в.: Beirut, Bibliothèque Orientale 477 (fol. 119v–127r)¹. Рассматриваемый текст не упоминается ни в фундаментальной «Истории христианской арабской литературы» Георга Графа, ни в «Истории развития литературы в мелькитской Церкви» Жозефа Насраллы, ни в каком-либо ином обзоре арабо-христианской литературы. Нет упоминаний о нём и в специальных исследованиях, посвящённых Марку Александрийскому — автору, получившему известность главным образом в качестве составителя канонических вопросов, на которые сохранились ответы на греческом языке современных ему византийских канонистов Иоанна Кастамонита и Феодора Вальсамона². Рассматриваемый документ, таким образом, совершенно неизвестен науке.

Послание Марка Александрийского состоит из небольшого введения и одиннадцати глав, в которых поднимается комплекс вопросов, связанных с богослужебной практикой Александрийского патриархата того времени. Его значение заключается в том, что он проливает свет на историю православия в Египте в эпоху арабского владычества, не получившую должного внимания со стороны исследователей³. Прежде чем приступить к переводу этого текста, необходимо проанализировать его контекст.

- 1 Выражаю глубокую благодарность Hill Museum & Manuscript Library в Колледжвилле (Миннесота) за доступ к цифровой копии данной рукописи (описание рукописи см.: *Cheikh L. Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale. V. Patristique, Conciles, Écrivains ecclésiastiques anciens, Hagiologie // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 1926. Vol. 11. P. 198 [292]*). Английский перевод послания Марка Александрийского готовится к публикации в ливанском журнале «Chronos» в серии «Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition».
- 2 О Марке III Александрийском, см.: *Панченко К. А., Моисеева С. А. Марк III, патриарх Александрийский // ПЭ. М., 2016. Т. 43. С. 670–671. О вопросах Марка Александрийского и ответах Иоанна Кастамонита и Феодора Вальсамона см. ниже, в разделе 5 настоящей статьи.*
- 3 Достаточно сравнить объём специальной литературы, издаваемой ежегодно по истории Коптской Церкви в эпоху арабского владычества, с весьма скудной библиографией по истории православия в Египте в тот же период: по этой теме можно назвать всего несколько публикаций, из которых основные следующие: *Панченко К. А. Александрийская*

1. Монастырь Святого Иеремии

Послание Марка Александрийского адресовано его духовному сыну Георгию, настоятелю монастыря Святого Иеремии близ Дамиетты. Что мы знаем об этом монастыре? Оставляя в стороне другие египетские обители с подобным названием⁴, сосредоточимся на тех средневековых источниках, которые сообщают именно о монастыре Святого Иеремии в окрестностях Дамиетты.

Помимо текста Марка Александрийского, имеются, по-видимому, всего два таких источника. Во-первых, следует обратить внимание на арабское «Житие св. Иеремии», сохранившееся в так называемом «Антиохийском минологии» (Sinait. arab. 405, fol. 131r–140v)⁵ и, по крайней мере, в двух других рукописях⁶. В этом документе дважды упоминается монастырь Святого Иеремии, основанный «в регионе

Православная Церковь: Эпоха араб[ского] владычества (640–1517 гг.) // ПЭ. М., 2000. Т. 1. С. 577–581; *Skreslet S. H.* The Greeks in Medieval Islamic Egypt: A Melkite dhimmī Community Under the Patriarch of Alexandria (640–1095). PhD Thesis in Theology. Yale University, 1987; *Youssef Y. N.* Melkites in Egypt According to Abū al-Makārim (XII Century) // *Parole de l'Orient*. 2009. Vol. 34. P. 251–279; *Pahlitzsch J.* The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171) // *Medieval Encounters*. 2015. Vol. 21. P. 485–515; и соответствующие разделы *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle / éd. R. Haddad. Louvain, 1979–2017. 5 vols. en 8 parties и *Mikhail M. S. A.* From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics After the Arab Conquest. London, 2016.

- 4 *Timm S.* Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādī n-Naṭrūn) und der Sinai-Region. Wiesbaden, 1984–2007. 7 Bde. Bd. 3. S. 1342–1347, 1413–1414.

- 5 Об «Антиохийском минологии» см.: *Treiger A.* Sinaitica (1): The Antiochian Menologion, Compiled by Hieromonk Yūhannā 'Abd al-Masīḥ (First Half of the 13th Century) // Христианский Восток. 2017. Вып. 8 (14). С. 215–252; *Ibrahim H.* Liste des vies de saints et des homélies conservées dans les ms. Sinaï arabe 395–403, 405–407, 409 et 423 // *Chronos*. 2018. Vol. 38. P. 47–114; *Treiger A.* The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch // *Scrinium*. 2020. Vol. 16. P. 306–332. В последней из упомянутых статей доказывается, что «Антиохийский минологий» датируется началом XI в., а не первой половиной XIII в. Критическое издание сокращённого варианта «Антиохийского минология» (по рукописи Sinait. arab. 423): *Yūhannā 'Abd al-Masīḥ al-Anṭākī.* Ma'īn al-ḥayāh, al-markab as-sā'ir fī mīnā' an-naḡāh, al-ma'rūf bi-Kitāb ad-Dūlāb / ed. Ḥabīb Ibrāhīm. Beirut, 2020–2021. 2 vols.

- 6 Paris. arab. 281, fol. 207v–229r; Beirut, Bibliothèque Orientale 625, p. 361–372. См. также: *Sauget J.-M.* Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Bruxelles, 1969. P. 386–394; издание и перевод (по синайской рукописи): *Esbroeck M., van.* La légende d'Apa Jeremias et Apa Johannes et les fragments Chester Beatty Copte 829 // *Orientalia*. 1998. Vol. 67. P. 1–63.

Мануф к западу от (+города) Дамьетты» (في ناحية منف غربي (+مدينة) دمياط)⁷. Далее в том же тексте св. Иеремия сообщает, что он подвизается «в пустыне Мануф» (في بَرِّيَّة منف)⁸.

Как убедительно показал Жозеф-Мари Сожэ (который опирался на более ранние исследования Германа Зотенберга), топоним Мануф ассоциируется с именем египетского отшельника Иеремии уже в «Летописи» монофизитского автора Иоанна Никиусского, написанной, по-видимому, на коптском языке около 700 г. по Р. Х., но сохранившейся только в эфиопском переводе. Однако в тексте Иоанна Никиусского топоним Мануф относится, по-видимому, к Мануф аль-‘Улья (= современный Менуф, примерно в 20 км к западу от Банхи) — городку в Верхней Дельте, весьма удалённому от Дамьетты⁹. Следовательно, определение «к западу от Дамьетты» было привнесено неизвестным православным (мелькитским) автором «Жития св. Иеремии», по-видимому, в утраченный греческий оригинал этого произведения, с которого и был сделан перевод на арабский язык. Этот православный автор знал о существовании православного монастыря в честь св. Иеремии к западу от Дамьетты и именно поэтому «перенёс» туда св. Иеремию, сохранив при этом старый топоним Мануф. Можно даже предположить, что автор утраченного греческого оригинала «Жития св. Иеремии» мог и сам быть насельником обители, о которой идёт речь. Впрочем, доказать подобную гипотезу не представляется возможным за недостатком данных. Как бы то ни было, определение «к западу от Дамьетты» было привнесено в текст кем-то, кто знал о существовании православного монастыря в этом регионе.

Таким образом, «Житие св. Иеремии» может служить независимым подтверждением существования данного монастыря. Поскольку арабская версия датируется, по всей вероятности, началом XI в. (временем составления «Антиохийского минология»), то лежащий в её основе греческий оригинал «Жития» должен быть старше её; следовательно, его можно датировать, самое позднее, концом X в. Это даёт нам убедительное доказательство того, что православный монастырь Святого Иеремии уже существовал в окрестностях Дамьетты в конце первого тысячелетия нашей эры.

7 Sinait. arab. 405, fol. 133v и 139r. Cp.: *Sauget J.-M. Premières recherches*. P. 389; *Esbroeck M., van. La légende d'Apa Jeremias*. P. 15, 22, 26, 34.

8 Sinait. arab. 405, fol. 140r. Cp.: *Sauget J.-M. Premières recherches*. P. 391; *Esbroeck M., van. La légende d'Apa Jeremias*. P. 23, 35.

9 *Sauget J.-M. Premières recherches*. P. 392–394. Cp.: *Timm S. Das christlich-koptische Ägypten*. Bd. 4. S. 1575–1585.

Второй средневековый источник, в котором упоминается эта обитель, — это так называемая «История Александрийских патриархов». В этой известной копто-арабской летописи повествуется о нападении крестоносцев на Дамиетту в понедельник 14 башанса 927 г. эры мучеников / 24 зу-ль-ка‘да 607 г. х. (обе даты точно соответствуют 9 мая 1211 г. по Р. Х.). Согласно «Истории Александрийских патриархов», в этот день «в Дамиетту прибыло восемнадцать кораблей франков с военной техникой. Они спустились в монастырь Иеремии, принадлежащий мелькитам, который находится недалеко от Дамиетты, на расстоянии парасанга, со стороны западного берега, берега Буры и аль-Хайры... [Корабли] были экипированы в Акке, и они пришли оттуда, и спустились в упомянутый монастырь. Их лидером и командиром был человек по имени граф Афланк. С кораблей высадилось сто всадников и тысяча человек. Они разделились на две половины: пятьдесят всадников и пятьсот человек отправились в аль-Хайру. Они убили и взяли в плен её жителей, мужчин и женщин, и разграбили её, и сожгли её огнём. А пятьдесят всадников отправились в Буру, и они убили и взяли из неё пленников, мужчин и женщин»¹⁰.

Это свидетельство подтверждает, во-первых, что монастырь в честь св. Иеремии действительно существовал к западу от Дамиетты и, во-вторых, что это был мелькитский монастырь. В нём также указывается, что эта обитель находилась на расстоянии одного парасанга (около 5,5 км) от города, то есть, вероятно, к северу от современного Кафр-эль-Баттих¹¹. О разрушении монастыря в вышеупомянутом отрывке не сообщается¹². Следовательно, можно предположить, что он продолжал существовать и после 1211 г. О дальнейшей его судьбе ничего не известно.

10 Khater A., Khs-Burmester O. H. E. History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church by Sawîrus ibn al-Muḳaffa', Bishop of al-Aṣmûnîn. Vol. III.2. Cairo, 1970. P. ١١٥ (англ. пер.: P. 193).

11 Кафр-эль-Баттих, по-видимому, идентичен Буре, упомянутой в процитированном выше отрывке (Timm S. Das christlich-koptische Ägypten. Bd. 1. S. 448).

12 Вопреки С. Тимму (Timm S. Das christlich-koptische Ägypten. Bd. 2. S. 533), который утверждает, что монастырь был разрушен (zerstört) в той же атаке, это, очевидно, неправильное прочтение.

2. О владении Марка Александрийского греческим языком

Патриарх Марк неоднократно демонстрирует знание греческого языка¹³. В § 6 третьей главы «Послания Георгию Дамиееттскому» он упоминает «полную литургию», то есть тот вид литургии, на которой хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христовы. Чтобы подчеркнуть это, Марк употребляет термин *تاليون* (то есть *τέλειον*, «совершенное»), используемый по-гречески для обозначения этого типа литургии (в отличие от литургии Преждеосвященных Даров).

Второе свидетельство мы находим в § 28 десятой главы. Марк Александрийский обсуждает литургический термин *парамо́нѣ* (араб. *برمون*, *برامونة* и прочие), обозначающий навечерие великого праздника, в которое соблюдается строгий пост и совершается вечерняя литургия (впрочем, если *парамо́нѣ* выпадает на субботу или воскресенье, богослужебные указания существенно отличаются)¹⁴. В общепринятой (как византийской, так и современной) терминологии термин *парамо́нѣ* относится к навечерию («сочельнику») Рождества Христова (24 декабря) и навечерию («сочельнику») Богоявления (5 января); однако Марк Александрийский относит этот термин и к двум другим случаям, когда богослужебным уставом предписывается вечерняя литургия, а именно к Великому Четвергу и Великой Субботе.

В данном контексте интересно то, как патриарх Марк объясняет этимологию термина *парамо́нѣ*. На самом деле *парамо́нѣ* означает «ожидание» (от глагола *параμένειν*) применительно к практике соблюдения строгого поста и соответствующих богослужений в день, предшествующий празднику. Марк Александрийский, однако, стремится вывести его — с невозможной метатезой букв «μ» и «ν» — из прилагательного *παράνομος* («противозаконный»). Вот почему он переводит этот термин на арабский как «вне закона» (*ḥārīḡ al-nāmūs*) или «вопреки обычаю» (*ḥilāf al-āda*). Это ясно показывает, что патриарх Марк

13 Греческая подпись патриарха Марка сохранилась на синайском документе, датированном 1197 г. См.: Richards D. S. Some Muslim and Christian Documents from Sinai Concerning Christian Property // Law, Christianity and Modernism in Islamic Society: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3–September 9, 1996) / ed. U. Vermeulen, J. M. F. van Reeth. Leuven, 1998. P. 162–163.

14 Getcha J. The Typikon Decoded: An Explanation of Byzantine Liturgical Practice / trans. P. Meyendorff. Yonkers (NY), 2012. P. 130–132, 137–138, 296; cp.: Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain, 1954. S. 19.

владел греческим языком не в совершенстве; тем не менее он, вероятно, владел им в достаточной степени, чтобы служить на греческом языке литургию.

Марку Александрийскому явно нравилось использовать такие относительно редкие арабо-христианские термины греческого происхождения, как *اكتيريات* (греч. *εὐκτήρια*, «молельни, часовни»), *كيمتير* (греч. *κοιμητήριον*, «кладбище») и *طافوس* (греч. *τάφος*, «гробница, усыпальница»). Примечательно, что все эти термины упомянуты в одном и том же разделе «Послания Георгию Дамиеттскому» (§ 9 четвёртой главы).

3. Литургические особенности, ссылки на Правила св. апостолов и Типикон

Следует отметить некоторые литургические особенности, отражённые в послании Марка Александрийского, поскольку они важны для реконструкции богослужения в Александрийской Православной Церкви в период, предшествующий византизации¹⁵.

- 1) Патриарх Марк утверждает, что среда и пятница в течение всего года являются днями строгого поста (принятие пищи не допускается до девятого часа, то есть до трёх часов пополудни, а в вечернее время допускается только одно постное блюдо). Это правило соответствует традиционному православному пониманию поста, хотя оно крайне редко соблюдается с надлежащей строгостью в наше время.
- 2) Марк Александрийский также предполагает, что литургии совершаются только по субботам и воскресеньям. В другие дни литургии могут служить только в случае особого праздника или поминовения. Это существенно отличается от византийской (и современной) практики, согласно которой литургии предписываются (по крайней мере, в принципе) на каждый день года, за исключением будних дней в период Великого поста¹⁶ и некоторых других случаев (например, среды и пятницы сырной седмицы).

15 О «византизации» см.: *Galadza D. Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*. Oxford, 2018.

16 По средам и пятницам Великого поста, в четверг пятой седмицы Великого поста, в Великий Понедельник, Великий Вторник и Великую Среду, а также в любом другом случае, когда полиелейный праздник выпадает на будний день святой Четырнадцатницы, согласно византийской и современной богослужебной практике, служится литургия

- 3) Марк Александрийский утверждает, что, следовательно, нет никаких апостольских и евангельских чтений, назначенных на будние дни, а только на субботы, воскресенья и праздники. Это отражает определённый этап развития лекционной системы, действительно зафиксированный в арабских лекционариях¹⁷.
- 4) Патриарх Марк, однако, признаёт тот факт, что в некоторых местах («императорские монастыри» и «соборные храмы в великих городах»), таких как храм Святой Софии в Константинополе, патриаршие соборы Антиохии и Иерусалима и даже его собственный патриарший собор в Александрии, литургия совершается ежедневно. Он даёт следующее разъяснение, почему столь частое совершение литургии разрешено: «Причиной сему стал один из святых царей; он упрасивал Священный Синод об этом, пока последний не разрешил, чтобы, если он того пожелает, было место для ликования верующих и радости праведных» (§ 29 одиннадцатой главы). Сказанное явно относится к византийскому императору Константину IX Мономаху (ок. 1042–1055 гг.), который в 1044 г. выделил средства клиру Святой Софии для ежедневного совершения Божественной литургии¹⁸. Марк Александрийский, вероятно, узнал об этом во время своего визита в Константинополь в 1195 г. (см. раздел 5 ниже).
- 5) Марк Александрийский утверждает, что в случае проведения похорон в постные дни (включая среду и пятницу), это делается на специально отведённых алтарях в кладбищенских часовнях и в усыпальницах, а не в храмах (§ 9 четвёртой главы).
- 6) Заслуживает особого внимания тот факт, что Марк Александрийский ни разу не упоминает литургию Преждеосвященных Даров, хотя в его послании были многочисленные случаи, когда подобное упоминание было бы уместным¹⁹. Таким

Преждеосвященных Даров. На праздник Благовещения, когда он выпадает на будний день святой Четыредесятницы, служится литургия свт. Иоанна Златоуста.

17 *Turnbull R. Arabic Gospel Lectionaries at Sinai // Collectanea christiana orientalia. 2019. Vol. 16. P. 131–166.*

18 *Galadza D. Liturgy and Byzantinization in Jerusalem. P. 131.*

19 Правда, как упоминалось выше, патриарх Марк упоминает «полную литургию» — термин, который предполагает существование «неполной», т. е. литургии Преждеосвященных Даров. Тем не менее тот факт, что литургия Преждеосвященных Даров в тексте не упоминается, позволяет предполагать, что она не входила в богослужебную практику Александрийского

образом, складывается впечатление, что литургия Преждеосвященных Даров не входила в богослужебную практику Александрийского патриархата в рассматриваемый период. Это означает, что новонайденная рукопись богослужебных указаний для «литургии Преждеосвященных Даров св. Марка»²⁰ отражает довольно локальное явление, возможно, ограниченное определённой монашеской общиной (например, египетскими монахами, проживающими на Синае).

- 7) Как упоминалось выше, Марк Александрийский употребляет термин *παράνομι* не только применительно к навечериям праздников Рождества Христова и Богоявления, но также и в двух других случаях, когда предписывается вечерняя литургия: в Великий Четверг и Великую Субботу.
- 8) Когда Марк Александрийский перечисляет «сплошные» (то есть свободные от поста) седмицы, он упоминает только Светлую седмицу и седмицу после праздника Пятидесятницы, но не упоминает Святки (то есть период между Рождеством и Богоявлением) и не упоминает седмицу, следующую за так называемой Неделей о мытаре и фарисее. Это, по-видимому, отражает литургический календарь Александрийской Церкви в период, предшествующий византизации.
- 9) Марк Александрийский решительно выступает против «частого причащения» на том основании, что оно «противоречит практике всех христианских сообществ; противоречит положениям религиозных установлений касательно осторожности, с которой следует приступать к причастию; противоречит обычаю святых отцов древности; противоречит тому, чего требуют законы природы»²¹, кроме как время от времени; и, наконец, противоречит обычаю святых отцов древности Василия, Григория и им подобных вселенских учителей и пастырей, поскольку они не дерзали поступать таким

патриархата (термин «полная литургия» мог быть заимствован из византийского греческого источника — по-видимому, Типикона, на который Марк Александрийский и ссылается в этом контексте).

- 20) *Mikhail R. The Presanctified Liturgy of the Apostle Mark in Sinai ar. 237 (13th c.): Text and Commentary // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 2015. III ser. Vol. 12. P. 163–214.*
- 21) Ссылка Марка Александрийского на «законы природы» (*aḥkām al-ṭabīʿa*) не вполне ясна. Возможно, он имеет в виду ритуальную чистоту причащающихся, т. е. что не следует причащаться после интимной близости, что женщины не должны приступать к причастию в течение менструального периода и т. д.

образом ни делом, ни словом» (§ 22 девятой главы). В истории Православной Церкви в Византии прп. Феодор Студит ратовал за частое причастие, и именно под влиянием студийских монахов ежедневное совершение литургии стало более распространённой практикой, и, как следствие, более длительная литургия св. Василия Великого в Константинополе была заменена на протяжении большинства дней церковного года на более краткую литургию св. Иоанна Златоуста²². Мы видим, однако, что, с точки зрения alexandрийского патриарха, практика частого причащения была нежелательным литургическим нововведением.

Аргументация патриарха Марка изобилует ссылками на Правила святых апостолов и цитатами из них. При последовательном сравнении его слов с двумя известными мне арабскими переводами Правил св. апостолов (сохранились, среди прочего, в рукописи X в. London, BL Or. 5008 и рукописи XIII в. Sinait. arab. 390) обнаруживается, что перевод, использованный Марком, не соответствует ни одной из этих двух рукописей. Представляется также, что он прибегал к неизвестному каноническому комментарию. Этот вопрос требует дальнейшего изучения²³.

То же самое относится и к ссылкам Марка Александрийского на Типикон (§ 6 третьей главы; § 13 пятой главы). Остаётся неясным, какая версия Типикона была в распоряжении патриарха Марка, и была ли она на греческом или на арабском языке. Как бы то ни было, это была явно досавваитская версия, поскольку савваитский типикон, по-видимому, не распространялся среди мелькитских общин на Ближнем Востоке до XIII в.²⁴ Более того, Александрийская Церковь, будучи наиболее удалённой от константинопольского влияния, была, скорее всего, последней из ближневосточных православных Церквей, принявших савваитский типикон.

22 Galadza D. Liturgy and Byzantinization in Jerusalem. P. 131.

23 См.: Darblade J. B. La collection canonique arabe des melkites (XIII^e–XVII^e siècles). Harissa, 1946; Jarawan E. La collection canonique arabe des melkites et sa physionomie propre d'après documents et textes en comparaison avec le droit byzantin. Roma, 1969; Kaufhold H. Sources of Canon Law in the Eastern Churches // History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 / ed. W. Hartmann, K. Pennington. Washington, 2012. P. 215–342.

24 Lüstraeten M. Die handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons: Zeugen der Arabisierung und Byzantisierung der melkitischen Liturgie. Münster, 2017. О ссылках автора XIII в. Макария Синаита на савваитский типикон см.: Трейзеп А., свящ. Макарий Синаит, «О посте на сырной седмице» // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 103–134.

4. Ибн аль-Мухаззаб и рукопись Феодорита Кирского

В § 23 девятой главы своего послания Марк Александрийский ссылается на «Житие святого Мариса», которое, по его словам, фигурирует «под номером 19 в книге Феодорита». Эти слова представляют собой ссылку на «Историю боголюбцев» Феодорита Кирского, в которой действительно упоминается блаженный Марис (хотя в греческом оригинале его житие дано под номером 20). Это упоминание тем более примечательно, что у нас нет полной арабской версии «Истории боголюбцев» Феодорита Кирского, а есть лишь несколько отдельных житий, отношение которых к тексту Феодорита остаётся по большей части неопределённым²⁵. Таким образом, свидетельство Марка Александрийского, по-видимому, подтверждает существование полного арабского перевода этого текста²⁶.

- 25 См.: *Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur*. Città del Vaticano, 1944–1953. 5 Bde. Bd. 1. S. 366–367; Bd. 2. S. 71, 493. *Théodore de Cyr. Histoire des moines de Syrie* / éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen. Paris, 1977–1979. 2 vols. (SC; vol. 234, 257). Vol. 1. P. 63, ссылающегося на «une traduction arabe de certaines Vies de l'*Histoire Philothée* (Vies de Maron, Jacques de Cyrrestique, Syméon Stylite, Marana et Cyra, Vie de Palladios remaniée)... dans le manuscrit de Jérusalem: S. Marc 38A: 1732, daté de 1178». В данном утверждении есть несколько ошибок (некоторые из них были исправлены в работе *Outtier B. Notule sur les versions orientales de l'Histoire Philothée* (CPG 6221) // *ANTIΔΩΡON: Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum; Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*. Wetteren, 1984. Vol. 1. P. 75–76). Рукопись, о которой идёт речь, — это в действительности Jerusalem, St. Mark 199A (первоначально она являлась частью той же рукописи, что и 199B; и 199A, и 199B были пронумерованы как «38» в каталоге иерусалимских рукописей Баумштарка и Графа). Кроме того, эта рукопись датируется 1732–1734 гг., а не 1178 г.; хотя она был переведена на арабский язык (каршуни) по сирийской рукописи (Damascus, Syrian Orthodox Patriarchate 12/17–12/18), датируемой 1178/1179 (впрочем, как отмечается в *Outtier. Notule*. P. 76, Себастьян Брок датировал её точнее 1184/1185 г.). Что ещё более важно, иерусалимская рукопись на самом деле не содержит большей части упомянутых агиографических текстов: там нет ни «Жития Марона», ни «Жития Мараны и Киры», ни «Жития Палладия»! Единственные агиографические тексты, возможно, связанные с «Историей боголюбцев» Феодорита, — это «Житие Юлиана Сабы» (см.: fol. 180r–185r / 182r–187r) и «Житие св. Симеона Столпника» (см.: fol. 194r–224r / 196r–226r), о которых см. в издании: *Baumstark A., Graf G. Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markuskloster in Jerusalem* (Schluß) // *Oriens christianus*. 1913. N. S. Bd. 3. S. 315; *Macomber W. F. Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the St. Mark's Convent, Jerusalem*. Provo (UT), 1995. P. 108, под номерами 23 и 25. Однако, как упоминает Граф (*Graf G. Geschichte*. Bd. 1. S. 367), указывая на другую рукопись «Жития Сабы» (Charfé syr. 11/6, № 29, рукопись на каршуни XVII в.), «соответствие [данной рукописи] тексту Феодорита не определено».
- 26 Кажется маловероятным, чтобы патриарх Марк имел в виду греческую рукопись Феодорита, поскольку, как указывается ниже, она принадлежала мусульманскому секретарю (хотя и коптского происхождения).

Марк Александрийский упоминает, что он позаимствовал список «Истории боголюбцев» Феодорита Кирского у Ибн аль-Мухаззаба. Имеется в виду Асад ибн Мухаззаб, известный как Ибн Маммати (ок. 1149–1209 г.), придворный секретарь династии Айюбидов и известный писатель и поэт²⁷. Хотя он был родом из коптской семьи из Асьюта, уже его отец принял ислам. Примечательно, что высокопоставленный мусульманский чиновник (хотя и христианского происхождения) имел в своей библиотеке редкие христианские книги, которые он готов был предоставить для чтения православному патриарху.

5. Решение Священного Синода в храме Святой Софии

В § 26 девятой главы Марк Александрийский ссылается на «книг[у] Священного Синода, которая дошла до нас из Божьего града Константинополя и из нашей Великой Церкви Святой Софии, потому что там говорится: “Всякого, кто оправдывает себя и утверждает, что он достоин ежедневного [причащения], мы считаем лжецом, пока он облечён телом, поскольку, даже если в одном случае это так, в другом это будет неправдой”».

Эти слова явно относятся к ответу Константинопольского Синода на канонические вопросы Марка Александрийского, которые он представил во время своего визита в Константинополь в феврале 1195 г.²⁸ Канонические вопросы Марка Александрийского сохранились на греческом языке в двух редакциях: одна с ответами, по-видимому, Иоанна Кастамонита (обозначим эту версию «ИК»)²⁹; другая, существенно

27 Atiya A. S. Ibn Mammātī // *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn / ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden, 1986. Vol. 3. P. 862–863.

28 Интересно, что дата (появившаяся в первоначальном запросе Марка и цитируемая в заголовке ответов Феодора Вальсамона) указана в соответствии с «мелькитской эрой от Воплощения» как «февраль 1203», что соответствует 1195 г. по Р.Х. О «мелькитской эре от Воплощения», см.: Samir S. K. *L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11^e au 14^e siècle* // *Orientalia christiana periodica*. 1987. Vol. 53. P. 193–201. Некоторые подробности визита Марка Александрийского в Константинополь см. в работе: Viscuso P. D. *Guide for a Church Under Islām: The Sixty-Six Canonical Questions Attributed to Theodōros Balsamōn*. Brookline (Mass.), 2014. P. 13–14. Известно, что Марк Александрийский намеревался совершить Божественную литургию св. Марка (или св. Иакова) в соборе Святой Софии, но этому воспрепятствовал патриарх Константинопольский.

29 Γεδεών Μ. Θεωδῶρου τοῦ Βαλσαμώνος λύσεων κανονικῶν διαφορῶν γραφαί // *Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*. 1915. Τ. 35. Σ. 169–173, 177–182, 185–189; Κατσάρος Β. Ἰωάννης Κασταμονίτης: Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 307–344.

отредактированная, с ответами Феодора Вальсамона (обозначим эту версию «ФВ»)³⁰.

Две редакции вопросов патриарха Марка существенно различаются как по форме, так и по содержанию. Сравнительный анализ обеих редакций был проведён французским учёным Венансом Грюмелем в статье, напечатанной в 1939 г.³¹ Грюмель пришел к выводу, что редакция с ответами Иоанна Кастамонита является первичной, в том смысле, что именно она сохранила вопросы Марка Александрийского в той форме, в которой они были представлены Священному Синоду Константинопольского патриархата. Что же касается редакции с ответами Феодора Вальсамона, то в ней вопросы Марка Александрийского были существенно переработаны в удобном для самого Феодора Вальсамона ключе³².

Один из вопросов патриарха Марка (№ 25 в ИК; № 17 в ФВ [№ 16 по изданию Ж. П. Миня в PG³³]) действительно касается практики частого причащения (хотя в ФВ этот вопрос отредактирован и в нём поднимаются также и другие темы)³⁴. Поскольку ИК отражает изначальную редакцию

30 *Viscuso P. D.* Guide for a Church Under Islām: The Sixty-six Canonical Questions Attributed to Theodōros Balsamōn. Brookline (Mass.), 2014. См. также: *Noble S.* Review of: Viscuso P. D. Guide for a Church Under Islām // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. 2016. Vol. 57. P. 309–327.

31 *Grumel V.* Les réponses canoniques à Marc d'Alexandrie: leur caractère officiel, leur double rédaction // *Échos d'Orient*. 1939. Vol. 38. P. 321–333.

32 Приведу конкретный пример: в первой редакции (Иоанна Кастамонита) Марк Александрийский задает следующий вопрос: «Уместно ли нам священнодействовать [т. е. служить] на нашем наречии (κατὰ τὴν διάλεκτον ἡμῶν) или нет?» (ИК №11). Во второй редакции (Феодора Вальсамона) тот же вопрос звучит иначе: «Безопасно ли православным сирийцам и [православным] из Армении, а также каким-либо верующим из других стран священнодействовать [т. е. служить] на их собственном наречии, или же необходимо священнодействовать исключительно по греческому тексту?» (ФВ №12). Понятно, что именно первая редакция сохранила вопрос патриарха Марка в первоначальном виде. Вопрос о служении «на нашем наречии» вполне ясен: Марка интересует, считают ли в Константинополе позволительным православное богослужение на арабском языке. Ясно, что Марка не интересовали ни православные сирийцы, которых в Александрийском патриархате было не так уж много (даже если учесть, что в эту эпоху Синай de facto входил в юрисдикцию Александрийского патриархата), ни тем более православные армяне (так называемые «цаты»). Очевидно, что Феодор Вальсамон переработал вопрос патриарха Марка с тем, чтобы использовать его в качестве отправной точки для собственных канонических построений.

33 *Theodorus Balsamon.* Interrogationes canonicae sanctissimi patriarchae Alexandriae domini Marci et responsa ad eas sanctissimi patriarchae Antiochiae domini Theodori Balsamonis // PG. 119. Col. 1048C.

34 *Viscuso P. D.* Guide. P. 86–88.

вопроса Марка Александрийского и поскольку издание ИК практически недоступно и, кроме того, не было переведено ни на какой другой язык, я воспроизвожу греческий текст³⁵ и даю свой русский перевод по версии ИК:

ΚΕ'. Ὁφείλουσι μεταλαμβάνειν καθ' ἡμέραν οἱ ὄντες ἐν ἐξομολογήσει ἄνδρες, γυναικες, μοναχοὶ καὶ λαϊκοὶ, ἢ οὐ;

Λύσις. Οὐχ ἅμα τῇ ἀπλῶς ἐξομολογήσει ἐξ ἀνάγκης ἐπεται καὶ ἡ ἀξία τῆς ἀγίας μεταλήψεως ὑποδοχή· ἀλλ' ἔστι μὲν καὶ αὕτη μέγα τι ἐκ τῶν ψυχικῶν φαρμάκων ἀλεξιφάρμακον, πλὴν διακρίνειν δεῖ τὰ ἐξηγορευμένα· ἔστι γὰρ πολ- λάκις τὸ ζυμπεσὸν ἀνεπιτίμητον καὶ οὐ κωλύει τὴν ἀγίαν μετάληψιν, ἄλλο δὲ δεῖται ἐπιτιμίων μετρίων, καὶ οὐδὲ ἡ ἀγία κοινωνία εὐκαιρος· ἕτερον ἔχει πται- σμα μέγα, καὶ εἰσιν ἐν τούτῳ καὶ τὰ ἐπιτίμια μεγάλα καὶ χρόνια, καὶ καθαρτή- ριοι τόποι ζητητέοι· ὁ τοῦ προσκλαίοντος, κατὰ τὸν ἔξω τῆς ἐκκλησίας περιβο- λον, ὁ τοῦ ἀκροφωμένου, κατὰ τὰς πύλας, ὁ τοῦ ὑποπίπτοντος, κατὰ τὰ ὀπίσθια τοῦ ἄμβωνος, καὶ ὁ τοῦ συνεστῶτος, καθ' ὃν μετὰ τῶν πιστῶν μὲν διόλου συνί- σταται, οὐ μὴν δὲ κοινωνεῖ καὶ τῶν θείων ἀγιασμάτων, ἕως οὗ ὁ ὠρισμένος τῶν ἐπιτιμίων χρόνος πέρας λήψεται. Οὐκ ἀρκοῦσα τοῖνυν ἐπὶ τῶν ἐφαμάρτων καὶ εἰς βάθος σπιλοποιῶν ἡ ἐξομολόγησις μόνη, ἀλλὰ καὶ ἐργασίας χρεῖα ἀναλόγου τῇ ποιότητι τοῦ ἁμαρτήματος· τότε δὲ οὐκ ἀπαιτητέα ἡ ἐργασία ἡνίκα ὁ ἄνθρω- πος τελευτᾷ· τινικαῦτα γὰρ παρὰ τῶν πατέρων συγκεχώρηται, ἐλέει τοῦ φιαν- θρώπου Θεοῦ, μεταλαμβάνειν τῶν ἀχράντων μυστηρίων, ἵνα ἔχῃ τοῦτο ἐφόδιον.

№ 25: Должны ли мужчины, женщины, монахи и миряне, которые испове- дались, причащаться каждый день или нет?

Решение: Из одного лишь факта исповеди ещё не обязательно следует также достойное принятие Святого Причастия. Хотя сама [исповедь] является великим снадобьем из [всех] душевных лекарств, помимо неё необходимо рассудить то, что было исповедано. Зачастую бывает прегрешение, не требу- ющее епитимии, оно не препятствует Святому Причащению. Иное [прегре- шение] требует умеренной епитимии, и поэтому Святое Причастие несвое- временно. Иное [прегрешение] включает в себя серьёзное падение, и в этом случае [применяется] большая и длительная епитимия, и нужно искать местá для очищения: для плачущего [над своими грехами] — во дворе вне церкви; для слушающего [Писание] — у врат; для припадающего — позади амвона; для совместно стоящего — там, где он всегда стоит с верными, но, конечно, не причащается Божественных Святынь до тех пор, пока не подойдет к кон- цу отведённый для епитимии срок³⁶. Таким образом, одной лишь исповеди

35 Γεδεών Μ. Θεωδόρου τοῦ Βαλσαμώνος. Σ. 181.

36 Слушающие, припадающие и совместно стоящие — это обычные три степени кающихся (Mihai V. Orthodox Canon Law Reference Book. Brookline (Mass.), 2014. P. 332).

недостаточно для грешников и серьёзных преступников, но, помимо этого, есть нужда в действии, аналогичном составу греха. Действие только тогда не требуется, когда человек находится при смерти, поскольку в этой ситуации, по милости человеколюбивого Бога, Отцы дозволяют ему причащаться Непорочных Таин, дабы он имел это в качестве напутствия [в загробную жизнь].

Как видим, учёный византийский канонист на самом деле не отвечает на основной вопрос вопроса Марка Александрийского: допустимо ли частое причащение? Феодор Вальсамон также не рассматривает эту проблему, хотя и косвенно ссылается на неё в следующих словах: «Все те, кто благодаря чистоте жизни сгладили для себя путь божественного причащения, те да причастятся беспрепятственно, потому что они ни в коей мере не относятся к этому небрежно, понимая возвышенность благодати и величие Таинства»³⁷.

По-видимому, по мнению Феодора Вальсамона, нет препятствий для частого причащения при условии, что человек «сгладил для себя путь» чистой и непорочной жизнью и благоговейно относится к самому Таинству.

Откуда же тогда возражение против частого причащения, которое приводит Марк Александрийский в § 26 девятой главы «Послания Георгию Дамиееттскому»? По его словам, это возражение заимствовано из книги, в которой содержится решение, принятое Священным Синодом в храме Святой Софии в Константинополе. Если это соответствует действительности, то напрашивается вывод, что ни ИК, ни ФВ не содержат решения Священного Синода, по крайней мере, в том виде, в котором оно было сообщено в письменной форме Марку Александрийскому. ИК и ФВ — это всего лишь «экспертные мнения» двух выдающихся византийских канонистов по вопросам, представленным на рассмотрение Марком Александрийским. До наших дней дошло лишь предисловие к синодальному решению³⁸; теперь его можно дополнить ещё одним небольшим фрагментом, который цитирует по-арабски Марк Александрийский.

Этот факт помогает датировать «Послание Марка Александрийского Георгию Дамиееттскому»: послание, несомненно, было написано после посещения патриархом Марком Константинополя, с одной стороны, и перед его смертью, с другой, то есть после 1195 г. и, примерно, до 1209 г. по Р. Х.

37 *Viscus* P. D. Guide. P. 86. Ср. греческий текст: *Theodorus Balsamon. Interrogationes canonicae sanctissimi patriarchae Alexandriae domini Marci et responsa ad eas sanctissimi patriarchae Antiochiae domini Theodori Balsamonis* // PG. 119. Col. 1048C (= PG. 138. Col. 968C).

38 В качестве преамбулы к ФВ см.: *Viscus* P. D. Guide. P. 65–66; cp. 14.

Послание патриарха Марка Александрийского открывает новые возможности для исследования литературного наследия этого выдающегося иерарха Александрийской Церкви, а также богослужебной практики православных христиан Египта в конце XII–начале XIII вв. Анализ творчества Марка Александрийского выводится, таким образом, на новый уровень. Хотелось бы надеяться, что греческие вопросы Марка Александрийского также найдут своих исследователей и будут заново проанализированы и сопоставлены с новооткрытым арабским текстом и другими памятниками этой эпохи.

6. Издание и перевод

В издании текст воспроизводится в точности в том виде, в каком он представлен в рукописи Beirut, Bibliothèque Orientale 477, без попытки «исправить» многочисленные отклонения, будь то морфологические или синтаксические, от классического арабского узуса³⁹. Однако в тех немногих случаях, когда написание слишком своеобразно и было бы неузнаваемо для современного читателя (например, из-за вариаций между ض и ط), орфография была нормализована, а чтение рукописи указано в аппарате. Иногда для ясности в аппарате указано написание согласно классическому арабскому узусу. Хамзы (ء) в издании отсутствуют, за исключением случаев, когда они даны в рукописи. Различия между конечными ة / ة и конечными ي / ي привнесены в текст даже тогда, когда они отсутствуют в рукописи. Звёздочками обозначаются редакторские исправления текста. Пунктуация, огласовки и деление на абзацы принадлежат редактору.

39 Описание этих особенностей см.: *Blau J. A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*. Louvain, 1966–1967. 3 vols. (CSCO; vol. 267, 276, 279. Subsidia; t. 27–29).

(119v) **Во имя Бога — Творца, Живого, Глаголящего**⁴⁰

**с Божьей помощью начинаем переписывать ответ
возлюбленному чаду Авве Георгию, настоятелю
монастыря [Святого] Иеремии**

<1> Твоё письмо, возлюбленное чадо моё Авва Георгий, пришло, как первое, так и второе. В них ты спрашиваешь о [причине, по которой] не совершаются поклоны в день Великой Пятницы и в течение седмицы⁴¹ после Пятидесятницы и не совершаются литургии по средам и пятницам в течение года, кроме как если случится поминовение усопшего или славный праздник. [Ты также спрашиваешь] о восьмом правиле из Правил апостолов — о том, кто совершал литургию с другим священником в дни апостольские; и о следующем за ним девятом правиле — о том из верующих, кто после них⁴² присутствует на литургии, совершаемой ими, но не причащается у них; и обо всём остальном, что ты просил разъяснить.

<2> Я не писал тебе покамест ответа на все твои вопросы не потому, что пренебрёг тобою или забыл ответить тебе. Господь знает, [что это не так]! Да и как могло это быть, ведь именно я получил бы награду и пользу от этого, а необходимость ответа | (120r) сегодня только возросла по сравнению с тем, что было вчера. Дело же в том, что я надеялся, дитя моё, встретиться с тобою и поговорить с тобой лично, потому что это было бы для тебя более полезным и доступным, чем в переписке. Пусть Господь вскоре сделает это возможным по Своей милости! Я решил написать тебе вкратце по темам, о которых ты спрашиваешь, чтобы по кратким замечаниям ты составил представление о гораздо большем. Я разделю [мой ответ] на главы, чтобы облегчить тебе понимание, если Богу угодно.

Глава первая

<3> Прежде всего знай, дитя моё, что в Ветхом и Новом [Заветах] посты являются проявлением скорбей, печали и оплакивания грехов. Именно

40 Такова характерная христианская «басмала»: три качества Бога Творец, Живой и Глаголящий — указывают на три Ипостаси Св. Троицы.

41 Слово *ġum'a* может означать как «пятница», так и «седмица». В данном предложении оно употреблено вначале в одном, потом в другом смысле.

42 Ссылка на местоименный суффикс в *ħalfahum* неясна. Вероятно, она относится к апостолам.

(119ب) بِسْمِ اللَّهِ الْخَالِقِ الْحَيِّ النَّاطِقِ

نبتدي بعون الله نكتب جواب الولد الحبيب انبا جرجس رئيس دير ارميا

<1> وصل كتابك، يا ولدي الحبيب انبا جرجي، الاول والثاني، وانت تسال فيهما عن ترك المطانيات يوم الجمعة الكبيرة والجمعة بعد الخمسين وعن ترك القداسات في يومي الاربعاء والجمعة طول السنة ما خلنا من تذكار ميّت او عيد مجيد وعن قانون ثمانية من قوانين الرسل فيمن يخدم القداس كان مع غيره من الكهنة في ايام التلاميذ، وقانون تسعة بعده فيمن كان يحضر¹ خلفهم القداس من المومنين على يديهم ولا يتقرّب منهم، وغير ذلك ممّا طلبت تفسيره.

<2> ولم اكتب اليك حتى الآن جواب عن كلّما سالتة ليس لأنني اهملتك ولا غفلت عن جوابك، الربّ يعلم، وكيف ذلك والاجر والمنفعة لي فيه، والجواب يلزمني عند | (120أ) اليوم اكثر من امس، وانا، يا ولدي، رجوت الاجتماع بك والحديث معك مشافهة ليكون ذلك انفع لك وابلع من المراسلة، والربّ يسهله قريب برحمته، وقد رايت ان اكتب اليك الآن بكلام قليل فيما سالت عنه لتستدلّ به على الكثير، واجعل لك ذلك فصول ليسهل عليك، ان شا الله.

الفصل الاول

<3> اعلم، يا ولدي، اولاً انّ الاصوام في العتيقة والحديثة هي دليل الاحزان والنوح والبكا على الخطايا، ويتبع

поэтому литургии и не совершаются [в постные дни], как ты сам видишь воочию каждый год во время Святой Четыредесятницы, кроме воскресений и суббот, поскольку эти два дня [то есть субботы и воскресенья] — это праздники, установленные (?) на протяжении всего года. Нам заповедано соблюдать их и праздновать их всегда по Правилам апостолов и их преемников, учителей Церкви⁴³, которые записали их Духом Святым, сошедшим на них в Сионской горнице⁴⁴. Пойми это, если Богу угодно! | (120v)

Глава вторая

<4> Знай также, дитя моё, что разговление и совершение литургии являются проявлением радости. Ты найдёшь это записанным в их [то есть апостольских] Правилах следующим образом: «Кто не созерцает литургию, [не] вкушает мяса, [не] пьёт вина и [не] радуется праздникам Господним, да будет запрещён»⁴⁵. Вот почему ты найдёшь, что от начала христианской веры Отцы определили на каждый из пятидесяти дней [от Пасхи до Пятидесятницы] и на каждое воскресенье и субботу на протяжении года — и только на эти дни и никакие другие — [чтение из] Апостола и Евангелия и предписали служить в эти дни литургию, обязательную для всех верующих. Это сделано потому, что они считали

- 43 Ссылка на 64 правило св. апостолов: «Если кто из клира усмотрен будет постящимся в день Господень или в субботу, кроме одной только (Великой Субботы), да будет извержен. Если же мирянин — да будет отлучён» (арабские переводы: London, BL Or. 5008, fol. 6v–7r: *إيما رجل من الكهنة وجد يصوم يوم السبت أو الأحد ما خلا سبتاً واحد فليقطع من درجته*; Sinait. arab. 390, fol. 171r–v: *أي أحد من الكهنة والعلمانيين استعمل الصوم يوم السبت أو يوم الأحد ما خلا سبتاً واحداً في السنة وهو يوم السبت الكبير المقدس خاتمة جمعة الآلام الشريفة فليقطعوا*; в обоих переводах оно пронумеровано как «Правило 59»).
- 44 Имеется в виду нисхождение Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы. Ср. название Правил св. апостолов в рукописи Sinait. arab. 390, fol. 162v, в котором упоминается Сионская горница: *وهذه هي (!) الأباطوسات المذكورة الذي وضعها التلاميذ وقوانينهم الذي أخبر بها أقليمطس: وهي التي اجتمعوا الرسل ورثوها بتأييد الروح القدس، عددها اثنين وثمانين قانوناً، عندما كانوا بعليّة صهيون، ورثوها ترتيباً بنبأ*.
- 45 Ссылка на 53 правило св. апостолов, которое, однако, не упоминает о «созерцании» литургии: «Если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, во дни праздника не вкушает мяса и вина, гнушаясь, а не ради подвига воздержания: да будет извержен, как сожжённый в собственной совести, и бывающий виною соблазна многим» (арабские переводы: London, BL Or. 5008, fol. 6r: *أيما رجل اسقف أو قس أو شماس لم يأكل اللحم ويشرب الخمر في أيام الأعياد فليقطع*; Sinait. arab. 390, fol. 170r: *أي اسقف أو قس أو شماس إذا لم يكونوا رهباناً لم يأكلوا اللحم ويشربوا الخمر في أيام الأعياد السيديّة والمواسم الأرثوذكسية فليقطعوا من بيعة الله المقدسة لأنهما صاروا سبباً لفساد ياكلوا اللحم ويشربوا الخمر في أيام الأعياد السيديّة والمواسم الأرثوذكسية فليقطعوا من بيعة الله المقدسة لأنهما صاروا سبباً لفساد*; в обоих переводах оно пронумеровано как «Правило 48»; обратит внимание на ссылку на манихейство во втором переводе, отсутствующую в греческом тексте правила).

ذلك ترك القداسات كما ترى ذلك عياناً في كلّ عام أيام الاربعين المقدّسة خلا أيام الحدود والسبوت لأنّهما عيدَيْن مستمّين (?) في مدار السنة، وقد أمرناⁱ بحفظهما وتعييدهما دائماً من قوانين الرسل وخلفائهم معلّمي الكنيسة الذي وضعوها بروح القدس الحالّ عليهم بعليّة صهيون، فافهم ذلك، ان شاⁱⁱ الله. | (120ب)

الفصل الثاني

<4> واعلم ايضاً، يا ولدي، أنّ الفطور وخدمة القداسات هي علامة الافراح، وانت تجد ذلك مسطور في قوانينهم هكذا: "من لا يشاهد القداسات وياكل اللحم ويشرب النبيذ ويفرح في الاعياد الدسبوتيكاً فهو محروم"، ولهذا تجد*ⁱⁱⁱ أيام الخمسين كلّها والحدود والسبوت في مدار السنة من مبتدى⁴⁶ دين النصرانية قد رتّبت الابا كلّ يوم ابسطولس وانجيل ووجبّت خدمة القداس فيهم فريضة على ساير المومنين دون غيرهم من باقي أيام السنة، اذ كانت عندهم

MS نجد iii MS انشا ii MS اومرنا i

эти дни днями радости, веселья и ликования, когда нет постов и не совершаются поклоны.

<5> Ты знаешь всё это, возлюбленное чадо, как знают это и другие верующие. Ты видишь это воочию и слышишь это каждый год велегласно возглашаемым в Святой Православной Церкви Божией, но не в других церквях. Большинство людей, однако, не задумываются | (121r) о красоте этого чина и этого устройства, определённого для них Святым Духом, — они слишком озаботились преходящими делами мира сего. Ты же знай это, если Богу угодно!

Глава третья

<6> Среды и пятницы — это печальные дни для христиан из-за скорбных событий, произошедших в них⁴⁷. Религия предписывает всем верующим поститься в эти два дня до девятого часа⁴⁸ под угрозой отлучения. Вот почему именно в эти дни не столь уместно, как в другие, служить литургию и предаваться всяческим радостям, если, конечно, в них не случится какого-либо праздника или поминовения. Дело в том, что полная литургия, называемая по-гречески в книге Типикон «τέλειον» [«совершенное»]⁴⁹, не дозволена и не разрешена после шестого часа⁵⁰, но [должна совершаться] только между третьим и шестым часами⁵¹, поскольку Святые Дары должны быть потреблены не позже этого [то есть шестого] часа. Это ты также сможешь найти в Правилах апостолов. Вот почему верующие должны совершать молитву и литургию по субботам | (121v) и воскресеньям в третий час⁵² — час, когда Святой Дух сошёл на [апостолов] в виде огненных языков (ср. Деян. 2, 3–4). Таковым стал обычай Церкви и после [апостолов], при их преемниках и по сей день. Пойми это, если Богу угодно!

47 Т. е. предательство Иуды и распятие.

48 Т. е. до 3 часов пополудни.

49 «Полная литургия» (τέλεῖα λειτουργία) включает в себя анафору, во время которой хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Христовы (об этом термине см., например: *Galadza D. Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*. P. 97). Литургии св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого (а также литургии св. Марка и св. Иакова в египетском и палестинском православном богослужении того времени) — это полные литургии, в отличие от литургии Преждеосвященных Даров.

50 Т. е. после полудня.

51 Т. е. с 9 до 12 часов утра.

52 Т. е. в 9 утра.

أيام افراح وابتهاج وتهليل خالية من الاصوام وعمل المطانيات.

<5> كل هذا، أيها الولد الحبيب، انت تعلمه وغيرك من المومنين وتراه عياناً وتسمعه كل عام مشافهة في كنيسة الله المقدسة الارثوذكسية دون غيرها من الكنايس، ألا ان أكثر الناس لا يجعلون بالهم | (121أ) لحسن هذا النظام والترتيب الموضوع لهم بروح القدس لكثرة اشغالهم عنه بامور العالم الفانية، فاعلمه ان شا الله.

الفصل الثالث

<6> ولما كانا يومي الاربعاء والجمعة يومين محزنة عند المسيحيين لعظم ما جرا فيهما وقد افرضت الشريعة على ساير المومنين صومهما دائماً الى الساعة التاسعة بحرم قاطع، فصار ترك القداسات فيهما وساير الافراح اولى من غيرهما متى خليا من عيداً وتذكراً، اذ كان القداس الكامل المسما بالرومية "تاليون" في كتاب التيبين لا يحل بعد الساعة السادسة ولا يجوز، بل من الساعة الثالثة الى السادسة لا غير، وهي الساعة التي يوكل فيها القرايين ولا يوخر بعدها، وانت تجد ذلك مكتوب في قوانين الرسل ايضاً، هكذا يجب على المومنين ان يقيموا الصلاة والقداس في يومي السبت | (121ب) والاحد الساعة الثالثة، وهي الساعة التي حلّ عليهم فيها روح القدس في شبه ألسنة نارية، وهكذا جرت*ii عليه سنة الكنيسة بعدهم من خلفاهم وحتى الآن، فافهمه ان شا الله.

الفصل الرابع

<7> فَأَمَّا عَنْ يَوْمِي الْارْبَعَا وَالْجُمُعَةَ فَقَالُوا <أ> فِيهِمْ هَكَذَا: "يَجِبُ عَلَى كُلِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَصُومُوا مَعَهُمَا إِلَى السَّاعَةِ الْتَّاسِعَةِ وَيُحْزِنُوا فِيهِمَا وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ فِي تَاسِعِ سَاعَةٍ مِنَ النَّهَارِ"، وَلَمْ يَقُولُوا "وَيَقِيمُوا مَعَ الْقَدَّاسِ" كَمَا قَالُوا فِي يَوْمِي السَّبْتِ وَالْأَحَدِ حَسْبَمَا الْهَمَّهُمْ رُوحُ الْقُدُسِ الْهَابِ فِيهِمْ، فَلِهَذَا السَّبَبِ لَمْ تَرْتَّبِ الْآبَا بَعْدَهُمْ وَحَتَّى الْآنَ الْقَدَّاسُ فِي يَوْمِي الْارْبَعَا وَالْجُمُعَةَ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَرَوْا خِدْمَتَهُ فِي السَّاعَةِ الْتَّاسِعَةِ وَلَا جَعَلُوهُ فَرِيضَةً وَاجِبَةً فِي هَذِهِ الْيَوْمِينَ الْمُحْزَنَةِ مِثْلَ يَوْمِي السَّبْتِ وَالْأَحَدِ، <8> بَلْ أَفْرَضُوا فِيهِمَا الصُّومَ خَاصَّةً الْكَافِيَةَ إِلَى السَّاعَةِ الْتَّاسِعَةِ وَالْحُزْنَ | (122أ) وَالْكَاتِبَةُ وَمُلَازِمَةُ الصَّلَاةِ وَعَمَلُ الْمَطَانِياتِ، وَأَمَّا الْقَدَّاسُ فَلَا، وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْإِفْرَاحِ، اللَّهُمَّ أَلَّا يَحْضُرَ فِيهَا عِيدٌ مُجِيدٌ، فَإِنَّ حُضُورَ الْعِيدِ يَسْتَغْرِقُ الْيَوْمَ، وَكَذَلِكَ تَذَكُّرَاتُ الْمَوْتِ فِي أَيَّامِ تَذَكُّرَاتِهِمْ وَبُخُورَاتِهِمْ وَالْقَدَّاسَاتِ عَلَى الْجَنَائِزِ لَضُرُورَتِهِمْ، فَإِنَّهَا تَسْتَغْرِقُ الْيَوْمَ مَتَى اتَّفَقَ ذَلِكَ فِيهِ.

<9> وَلِهَذَا تَقَدَّمَ الرُّومُ الْقَدَّاسُ فِي الْكَتِيرِيَّاتِ⁵⁷ وَعَلَى الْمَذَابِحِ الْمَفْرَدَاتِ عِنْدَ الْكِيْمِيْتِيرِ⁵⁸ اِعْنِي بِهِ الطَّافُوسُ⁵⁹ وَعِنْدَ مَدَافِنِ الْمَوْتِ بِغَيْرِ جَمْعٍ وَلَا تَعْيِيدٍ فِي هَذَا الْيَوْمِينَ، وَالْهَيْكَلُ الْكِبَارُ الَّتِي تَكُونُ فِي الْاَوْسَاطِ مَغْلُقَةً لَا يَجْتَمِعُ فِيهَا أَحَدٌ، <10> لِأَنَّ هَذِهِ الْيَوْمِينَ تَجْرِي عِنْدَ الْارْتُودُكْسِيِّينَ خُلُوعًا مِنْ عِيدٍ أَوْ تَذَكُّارٍ يَتَّفَقُ فِيهِمَا مَجْرَى أَيَّامِ الْارْبَعِينَ

MS يحظر i

57 Греч. εὐκτήριον («молельня, часовня»).

58 Греч. κοιμητήριον («кладбище»). Этот термин встречается и в других арабо-христианских текстах, см.: Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // Chronos. 2018. Vol. 38. P. 23, note 98.

59 Греч. τάφος («гробница, усыпальница»). В арабо-христианской терминологии, принятой у коптов, этим термином порой обозначается чин отпевания или погребения. См.: https://st-takla.org/Coptic-Faith-Creed-Dogma/Coptic-Rite-n-Ritual-Taks-Al-Kanisa/Dictionary-of-Coptic-Ritual-Terms/5-Coptic-Terminology_Sein-Shein-Saad-Daad-Tah-Zah/Tafoos.html.

поста, если на них не выпадает праздник или поминовение. В эти дни полностью запрещено всё скоромное, и те, кто тщательно соблюдают обряды, вкушают пищу только раз в день. | (122v) Неспособные же сделать это и вкушающие дважды, однако, не осуждаются, поскольку, согласно нашей христианской религии, они уже считаются постящимися постольку, поскольку воздерживаются от скоромного и, следовательно, не подлежат отлучению. В этом состоит общий [то есть минимальный] пост, требуемый от всех, и сделать и выполнить его по силам как сильным, так и слабым. Таким образом, не остаётся оправдания тому, кто не прилагает усилий и не воздерживается.

<11> Пост и воздержание в эти два дня — это обязанность, возложенная на всех верующих под страхом отлучения. Тот же, кто полностью соблюдает пост до вечера и не [вкушает] даже хлеба, он — совершенный человек, который постится совершенным постом. Пойми это, если Богу угодно!

Глава пятая

<12> Что касается того, почему не совершаются поклоны в течение седмицы после Пятидесятницы, то это потому, что это неделя радости, ликования, веселья и восхваления [Бога] за вселение [то есть ниспослание] Святого Духа. В течение этой [седмицы] вкушают скоромное, в том числе в среду и в пятницу, как это делается и на седмице от Пасхи до воскресенья св. Фомы⁶⁰. Это происходит потому, что все дни в течение этих двух седмиц | (123r) [имеют статус] воскресений и праздников: в эти дни люди Церкви радуются Воскресению Сына и вселению [то есть ниспосланию] Святого Духа. <13> Эти две [седмицы] важнее остальных пятидесяти дней [между Пасхой и Пятидесятницей], поскольку для нас нет разницы между Сыном и Святым Духом в том, что касается [Их] сущности и совечности Отцу. Ты найдёшь это и в Типиконе Церкви, и в Каноне исповеди святого Феодора, настоятеля Студийского [монастыря], и святого Иоанна Постника, ученика Григория Великого⁶¹, в соответствии

60 Воскресенье после Пасхи (слав. «Неделя о Фоме» / «Антипасха»).

61 Свт. Иоанн Постник был Константинопольским патриархом в 582–595 гг. Святой Григорий Великий был Римским папой в 590–604 гг. Прежде чем стать папой, Григорий в 579–585 гг. был апокрисиарием (папским легатом) при императорском дворе в Константинополе, где он познакомился с Иоанном Постником. Во время папства Григория он несколько раз подверг резкой критике патриарха Иоанна, в том числе за то, что последний использовал титул «Вселенский патриарх». Об арабских собраниях покаянных канонов, приписываемых прп. Феодору Студиту и свт. Иоанну Постнику, см.: *Graf G. Geschichte. Bd. 1. S. 609–612.*

الصوم المقدّسة ولا يستجيزو> اكل شي من الزفورات اصلاً والمتحرّزين في الدين ياكلوا فيهما اكلة واحدة | (122ب) ومن لا يطيق ذلك واكل دفعتين ما عليه لوم وهو بعدُ صايم على حكم شريعتنا المسيحية متى تحرّز فيهما من اكل الزفر وقد تخلص من الحرم لأنّ هذا هو الصوم العامّ المفروض على الكلّ والممكن فعله وتكميله للقويّ منهم والضعيف حتّى لا تبقى حجة لاحد في ترك الاجتهاد والتحفظ.

<11> والصوم والنقش في هذه اليومين طول السنة فريضة على ساير المومنين وذلك بحرم قاطع، ومن كمل فيه الصوم الى عشية عن الخبز فهو رجل كامل وصايم الصيام التامّ، فافهمه ان شا الله تعالى.

الفصل الخامس

<12> فالما ترك عمل المطانيات في الجمعة بعد الخميس فلانها جمعة فرح وتهليل وابتهاج وتمجيد بحلول روح القدس، ويوكل فيها خاصة الزفر يومي الاربعاء والجمعة مثل الجمعة بعد الفصح الى احد مار توما لأنّ هذه الجمعتين | (123أ) ايامهما كلّها حدود واعياد تفرح اهل الكنيسة فيهما بقيامه الابن وحلول روح القدس، <13> وهما اعظم من بقية ايام الخميس اذ لا فرق عندنا بين الابن والروح القدس في الجوهر والازليّة مع الاب، وانت تجد ذلك في تبيبكون الكنيسة وقانون الاعتراف عن تادرس القديس رئيس الاسطوديون ويوحنا القديس الصوام تلميذ غريغوريوس الكبير حسبما

с тем, что учителя Церкви, являющиеся преемниками [апостолов], получили от апостолов по вдохновению Святого Духа. Ты же знай это!

Глава шестая

<14> Что касается того, почему никто ни в одной из православных церквей не творит поклоны в Великий Четверг утром⁶² и в Великую Пятницу, а именно после завершения Псалмов и их чинопоследования и начала чтения Евангелий и их чинопоследования (?)⁶³, то это потому, что священный канон предписывает нам, верующим, в течение всей этой седмицы, и наипаче в этот великий день, день | (123v) распятия, сочетать горе с радостью, как имеющие надежду на спасение, и не предаваться скорби полностью, как те, у кого нет ни надежды, ни спасения. <15> В этот день мы должны посвятить себя чтению, слушанию и приглашению Божественных Писаний, чтобы тайны этого священного вероисповедания были открыты и разъяснены всем и чтобы мы узнали, Кто есть Тот, Кто распялся и умер за нас в сей день и воскрес живым из мёртвых на третий день. Это [время] поучения, разговора и собеседования, подобное дням проповеди, предостережения перед празднованием, послушания и ответа [на Божественный зов]⁶⁴.

<16> По этой причине в этот день [то есть в Великую Пятницу] следует внимать [Божественным] речениям, осмыслять их, размышлять над ними и посвящать себя им, а не другим обрядам. Лучшим среди священников во всех церквях является тот, кто хранит это предписание и этот урок в сей день, дабы пробудить сознание [своей паствы] и все их чувства — и мы видим это всегда, каждый год. Именно по этой причине в сей день люди Церкви воздерживаются от совершения поклонов в собрании и посвящают себя другому — тому, что описано выше.

<17> Что касается отшельников, | (124r) то у них нет [обязательного] чинопоследования и порядка, поскольку их никто не видит, и они не взирают ни на кого, кроме Господа, в Котором их прибежище и Которому

62 Хотя в тексте кратко упоминается Великий Четверг, остальная часть главы, по-видимому, посвящена Великой Пятнице.

63 Возможно, ссылка на Царские часы Великой Пятницы.

64 Предложение переведено буквально. Его общий смысл состоит, по-видимому, в том, что, по мнению Марка Александрийского, в Великую Пятницу в центре богослужения стоит размышление над смыслом Священного Писания, в котором описаны скорбные события этого дня.

قبلوا من الرسل خلفاهم معلّمي الكنيسة بالهام روح القدس، اعلم ذلك.

الفصل السادس

<14> فامّا ترك عمل المطانيات يوم خميس الكبير باكر والجمعة الكبيرة في ساير كنائس الارثوذكسيين وذلك بعد انقضا المزامير وتليها وحضور قرآة الاناجيل وتليها فهو لانّ القانون المقدّس ايضاً يامرنا نحن المومنين في هذه الجمعة كلّها ولا سيّما هذا اليوم العظيم كمثّل | (123ب) يوم الصليوت ان يمزج*ⁱ حزننا فيه بالفرح كمن له رجا خلاص ولا يحزن بالكلّيّة كمن لا له رجا ولا خلاص، <15> وينعكف فيه على القراءة والسماع وتلاوة الكتب الالهية لكشف اسرار هذا المذهب المقدّس وتبينه للكلّ لنعرف حقيقة من هو الذي صُلب ومات عنا فيه وقام اليوم الثالث حيّ من الموتى، فهو تعليم ومحاوره ومناظرة كايّام الكرازة والانذار قبل التعيّد والطاعة والاجابة.

<16> فلهذا يجب فيه السماع والتفهّم للمقولات واعتماد الجمع عليها واشغالهم بها دون غيرها من الفرائض، وحسنّ بالكهنة في كنائسهم الشاهد بهذا الرسم والدرس فيه لتنبيه خاطرهم وكلّ شعورهم*ⁱⁱ كما قد نعين ذلك دائماً في كلّ عام، فلهذا تركت اهل الكنيسة فيه عمل المطانيات وسط الجمع*ⁱⁱⁱ وواظبت^{iv} على ما سواه ممّا تقدّم شرحه، <17> فامّا المنفرد | (124أ) بنفسه فليس له ترتيب ولا نظام^v اذا كان لا يراه احد ولا ينظر هو الى احد سوى الربّ الذي التجا

отдана душа их. Ты найдёшь это записанным (?) со слов Климента, ученика [святого] Петра⁶⁵. Знай это, если Богу угодно!

Глава седьмая

<18> Что касается восьмого правила апостолов о причащении Святых Даров, то оно разъясняется в той же самой главе: «...[данное правило] установлено с целью проверки каждого священника, совершавшего в те времена литургию и освящавшего Дары с другим священником, чтобы развеять сомнения общины в отношении священника, с которым он сослужил, дабы они не стали подозревать его в том, что его вера в отношении Даров лукава и что его намерение склоняется к привычным для него идольским жертвоприношениям»⁶⁶. Тебе не нужно никаких других объяснений, кроме этого. <19> Такое случалось со многими верующими во времена апостолов, учеников Господа нашего Иисуса Христа. После того как они приняли крещение и [были рукоположены] в священство, многих из них | (124v) охватывали сомнения относительно Святых Даров, веры и религии, и они возвращались к своим идольским жертвоприношениям и своему лукавому обычаю. Ты же знай это, если Богу угодно!

- 65 Считается, что Правила св. апостолов переданы свт. Климентом Римским. Ср. заглавие Правил св. апостолов в Sinait. arab. 390, fol. 162v: وضعها (!) الابسطولسات المذكورة الذي وضعها هذه هي (!) التلاميذ وقوانينهم الذي اخبر بها اقليمطس وهي التي اجتمعوا الرسل ورتبوا بتأييد الروح القدس، عددها اثنين وثمانين قانوناً، (Это — упомянутые апостольские [постановления], записанные учениками, и правила их, переданные Климентом, те самые, которые апостолы, собравшись, изложили по вдохновению Духа Святого, всего 82 правила. [Это произошло], когда они были в Сионской горнице, и они изложили это в ясной последовательности»).
- 66 Правило 8 св. апостолов гласит: «Если епископ, или пресвитер, или диакон, или кто из священного списка, при совершении приношения не причастится, да представит причину; и если есть благословна, да будет извинён. Если же не представит, да будет отлучён от общения церковного, как соделавшийся виною вреда народу, и на совершавшего приношение наведший подозрение, якобы неправильно совершал» (арабские переводы: London, BL Or. 5008, fol. 2r: ائما اسقف او قس او شماس او رجل من خدم المنبح لم يدنوا فياخذ القربان في المجمع اذا صنع القداس فليخبر بعذره وعلة فان هو لم يفعل فليجتنب ويُنقأ لانه يصير علة الشك في امر الكاهن الذي قدس ويخبر بفعله ذلك ان اي اسقف او قس او شماس او رجل من Sinait. arab. 390, fol. 164r: الكاهن لم يقس بنية صادقة ولا بامانة صحيحة خدام الكنيسة لم يقف يخذ القربان مع الجماعة في وقت تمام القداس لعله يحتج بها فليختبر ولينظر عذره فان اتا في ذلك بعلة توجب بسط عذره في تلك الدفعة لا غيرها فليصفح عنه وان هو تعلل في ذلك وكانت له بذلك عادة فليجتنب وليقطع لانه يصير شك للجماعة وشنة للكاهن الذي قسم وقدس معه السرير المحببة انه لم يخدم معه بنية صادقة وان المقدس ايضاً اعني به القس (الذي قدس القربان انه لم يقس بنية صادقة ولا بامانة صحيحة). Марк Александрийский, по-видимому, ссылается на более пространную версию или интерпретацию данного правила.

اليه ووهب نفسه له، وانت تجد ذلك منصوح (٩)* عن اقليمس تلميذ بطرس، فاعلمه ان شا الله.

الفصل السابع

<18> فاما عن قانون ثمانية للرسل في تناول القربان فهو مبين في الفصل بعينه: "انه قيل بسبب امتحان كل من خدم القداس من الكهنة وقدس القربان مع كاهن غيره في ذلك الزمان لينفي الشك عن الجماعة بسبب القسيس الذي قدس معه ليلا يعتقدوا فيه ان امانته بعد ردية في القربان ونيتة مائلة الى ذبايح الاصنام التي الفها"، ولا تحتاج الى تفسير خارج عنه، <19> وقد كان مثل هذا يعرض لكثير من المومنين في ايام التلاميذ رسل ربنا يسوع المسيح، وبعد قبول كثيرين المعمودية والكهنوت منهم | (124ب) يشكوا في القربان والامانة والدين ويعودوا الى ضحاياهم الصنمية والسنة الردية، فاعلمه ان شا الله.

Глава восьмая

<20> Что касается девятого правила [апостолов], то оно также было провозглашено для испытания всех верующих, когда они были ещё молодой порослью, несведущими в таинстве Даров и неразбирающимися в вере⁶⁷. В те времена апостолы и ученики стремились проверить их и подвергнуть испытанию. Однако в наше время по благодати Божьей все верующие — и те, кто посещают литургию, и те, кто отсутствуют, и те, кто причащаются, и те, кто не причащаются, — имеют одну и ту же здравую веру и безупречное намерение.

<21> У них есть стремление познать истинный смысл и возвышенный характер этого таинства, и они благоговеют перед ним, так что нет уже необходимости испытывать их. Каждый из них знает всё необходимое для того, чтобы чтить и прославлять Тело Господа нашего Христа и как следует готовиться к причащению, когда он намеревается это сделать⁶⁸. Если бы дело обстояло иначе, то из-за нынешнего обилия верующих | (125r) никто из паствы, включая даже священников, не мог бы спастись, поскольку священники не способны испытать их [всех] из-за большого их числа⁶⁹. Ты же пойми это, если Богу угодно!

67 Правило 9 св. апостолов гласит: «Всех верных, входящих в церковь и Писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, как бесчистые в церкви производящих, отлучать подобает от общения церковного» (арабские переводы: London, BL Or. 5008, fol. 2r: ثُمَّ لَمْ يَصْبِرْ حَتَّى؛ Sinait. arab. 390, fol. 164v: يُفْرَغُ مِنَ الصَّلَاةِ فَيَتَقَرَّبُ فَيُلْقَا مِنَ الْكَنِيسَةِ لِأَنَّهُ أَفْسَدَ سَنَةَ الْكَنِيسَةِ إِيمًا رَجُلٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَحَضَرَ فِي وَقْتُ الْقُدَّاسِ فَسَمِعَ الْكُتُبَ الْمُقَدَّسَةَ، ثُمَّ لَمْ يَصْبِرْ حَتَّى تَفْرَغَ الصَّلَاةُ وَالْقُدَّاسُ وَيَتَقَرَّبَ الْقُرْبَانُ فَلْيُثَنَّا مِنَ الْكَنِيسَةِ لِأَنَّهُ أَفْسَدَ السَّنَةَ وَتَهَاوَنَ بِمَقَامِهِ وَوَقُوفِهِ أَمَامَ الْمَلِكِ السَّمَاوِيِّ).

68 Следует особо отметить, что Марк Александрийский упоминает только Тело, но не Кровь Христову. То же явление встречается ниже (§ 22 девятой главы). Схожая ситуация описана мелькитским автором XI в. Салихом ибн Са'идом (в монашестве Христулом). По его свидетельству, в первой половине XI в. в храме Воскресения в Иерусалиме Святое Причастие преподавалось верующим с диска; при этом, как и Марк Александрийский, Салих ибн Са'ид упоминает только Тело, но не Кровь Христову (см.: Sinait. arab. 589, fol. 68v). Не исключено, что в данный период в Иерусалиме Святое Причастие преподавалось верующим под одним видом, как об этом свидетельствует и кардинал Гумберт в «Диалоге», глава 33: «...non ita commiscent ipsam sanctam communionem in calice, sed sola [panis] communionem communicant populum (в Иерусалиме, в отличие от Константинополя), “не смешивают подобным образом Святое Причастие в чаше, а только Причастием [Хлеба] причащают народ”» (см.: *Humbertus, card. Dialogus // Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant* / ed. C. Will. Lipsiae; Marburgi, 1861. P. 109; *Taft R. F. Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence // Dumbarton Oaks Papers*. 1996. Vol. 50. P. 225). По-видимому, об этом же свидетельствует несторианский автор XI в. Илия Нисивинский, который сетует на то, что мелькиты и яковиты на Ближнем ►

الفصل الثامن

<20> فَمَا قَانُونُهُمُ التَّاسِعُ فَإِنَّهُ أَيْضاً قِيلَ لَتَجْرِبَةَ سَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَمَا كَانُوا غَرَسَ جَدِيدٍ وَبَسَرَ الْقُرْبَانَ جَاهِلِينَ وَالْإِيمَانَ غَيْرَ عَارِفِينَ فَأَرَادُوا الرِّسْلَ التَّلَامِيذَ تَجْرِبَتَهُمْ وَامْتِحَانَهُمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَالْآنَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ فَكُلُّ الْمُؤْمِنِينَ الْحَاضِرِينَ الْقِدَّاسَ وَالْغَائِبِينَ عَنْهُ وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنْهُمْ وَمَنْ لَا يَتَقَرَّبُ أَمَانَتَهُ وَاحِدَةً صَحِيحَةً وَنِيَّتَهُ سَالِمَةً.

<21> وَقَدْ فُزِعَ أَنْ يَعْلَمَ حَقِيقَةَ هَذَا السِّرِّ وَعَظْمَ شَأْنِهِ وَاسْتَحْفَ*ⁱⁱ نَفْسَهُ دُونَهُ وَلَمْ يَبْقَ لَامْتِحَانِهِمْ حَاجَةٌ إِذْ كُلُّ مِنْهُمْ عَارِفٌ بِمَا يَلْزَمُ مِنْ تَكْرِمَةِ جَسَدِ سَيِّدِنَا الْمَسِيحِ وَوَقَارِهِ وَكَيْفَ يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَهَيَّأَ لِأَخْذِهِ مَتَى أَرَادَهُ، وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ بِخِلَافِ هَذَا عَلَى كَثَرَةِ الْمُؤْمِنِينَ الْآنَ لَمَّا | (125أ) تَخَلَّصَ أَحَدٌ مِنَ الرِّعْيَةِ وَلَا الْكَهَنَةِ بِالْكَلْبِيَّةِ إِذْ لَا يُمْكِنُ الْكَاهَنُ امْتِحَانَهُمْ لِكَثَرَتِهِمْ، فَافْهَمَهُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ.

MS واستحقَّ ii MS الحاضرين i

- Востоке (в отличие от Византии) «причащают самих себя и берут и преподают Причастие без чаши» (وَأَنْ يَقَرَّبُوا أَنْفُسَهُمْ | وَيَأْخُذُوا وَيُعْطُوا قُرْبَانًا بِلا كَاسٍ) «см.: Vat. arab. 180, fol. 199v–200r [https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.ar.180]; нем. пер.: *Elias von Nisibis*. Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens / übers. L. Horst. Colmar, 1886. S. 99). Вероятно, подобная же практика существовала и в Александрии, по крайней мере, до начала XIII в.

69 Марк Александрийский утверждает, что данный канон больше не применяется на практике.

Глава девятая

<22> Что касается мнения тех, кто в наше время причащается Тела Господа нашего Иисуса Христа ежедневно, то совершенно очевидно, что оно ложно по многим причинам. Оно противоречит практике всех христианских сообществ; противоречит положениям религиозных установлений касательно осторожности, с которой следует приступать к причастию; противоречит обычаю святых отцов древности; противоречит тому, чего требуют законы природы, кроме как время от времени; и, наконец, противоречит обычаю святых отцов древности Василия, Григория и им подобных вселенских учителей и пастырей, поскольку они не дерзали поступать подобным образом ни делом, ни словом⁷⁰.

<23> Более того, что касается святого Мариса, то его история и его житие утверждают, что он провёл тридцать семь лет в том месте, в котором уединился. За это время он не посещал богослужений и не | (125v) приступал к причастию. Эта история — девятнадцатая в книге Феодорита⁷¹. Ты можешь найти эту [книгу] у Ибн аль-Мухаззаба, если попросишь его об этом, потому что он её владелец, а я её у него одолжил⁷². Когда я найду заслуживающего доверия посланника, я отошлю её ему обратно. Окажи себе и тем, кто тебя слушает, услугу и прочитай эту книгу целиком, потому что там ты найдёшь доброе наставление. <24> Мария Египетская также провела четырнадцать лет в иерусалимской пустыне, не принимая причастия, пока не приблизилась её кончина — [только тогда она получила причастие] из рук святого Зосимы⁷³. Есть много подобных святых, как об этом указано в их житиях, и Церковь прославляет этот их подвиг [то есть полное уединение, влекущее за собою отказ от причастия] и гордится ими.

<25> Не верю, чтобы кто-либо из нас, грешников, живущих после них, был достоин того, чтобы быть подобным им, или преуспел больше

70 Марк Александрийский утверждает, что никто из древних святых не практиковал и не проповедовал частое причащение.

71 «Житие святого Мариса» фигурирует под номером 20 в греческом тексте «Истории боголюбцев» Феодорита Кирского (*Theodoretus episcopus Cyrensis. Religiosa historia seu Ascetica vivendi ratio* // PG. 82. Col. 1429–1432; критическое издание: SC. 257. P. 64–69).

72 Асад ибн Мухаззаб, известный как Ибн Маммати (ок. 1149–1209 гг.) — мусульманский секретарь при дворе Айюбидов, писатель и поэт.

73 «Житие прп. Марии Египетской» написано свт. Софронием Иерусалимским. В средневековой и современной православной практике его читают ежегодно на утрени в четверг пятой седмицы Великого поста. Согласно греческому тексту жития, Мария Египетская провела не 14, а 47 лет в пустыне.

الفصل التاسع

<22> فأما فساد*ⁱ رأي من يتناول جسد ربنا يسوع المسيح في زماننا هذا كل يوم فهو واضح بيّن من جهات كثيرة لأنه بخلاف ما سائر ملل النصرانية عليه وبخلاف ما تضمّنته الشريعة في التحرّز لاخذه وبخلاف سنة الابا القديسين الاولين وبخلاف ما توجبه احكام الطبيعة ألا من حين الى حين <و> بخلاف سنة الابا القديسين الاولين فاسيليوس و غريغوريوس ونظراهم^{ii, 74} من معلّمي المسكونة مدبري الرعية فانهم لم يتجاسروا على ذلك فعلاً ولا قولاً.

<23> فأما القديس مارس ففي ما يذكره خبره وسيرته أنّه مكث سبعة وثلاثين سنة في مكان حبس نفسه فيه لم يستمع فيها قدّاس ولا | (125ب) تقرب قربان، وهذا الخبر هو التاسع عشر من كتاب ثاوضوريطس وتجده عند ابن المهذب متى طلبته لأنه مالكة وهو عندي عارة، متى وجدت رسول ثقة انفذته له، وان صنعت خيراً مع نفسك ومن يسمعك قرئت^{iii, 75} الكتاب جميعه فانك تنتصح به، <24> ومريم المصرية تجدها اقامت اربعة عشر سنة في برية القدس ما تقربت الى ان دنّت وفاتها من يد القديس زوسيماس، وغير هولاي من القديسين كثيراً مثلهم كما يذكر سيرهم والكنيسة تمدح عملهم هذا وتفتخر بهم.

<25> وما اعتقد انّ احد منّا نحن الخطاة بعدهم*^{iv} استحقّ ان يكون مثلهم ولا فاز بالصواب دونهم

MS بعدهم ما после Добавлено iv MS قرية iii MS ونضراهم iv MS فسد iii

74 ونظرانهم: Классический арабский.

75 قرأت: Классический арабский.

их — никто, кто имеет хоть какое-то разумение, не думает так. Поэтому тот, кто так поступает [то есть практикует частое причащение], делает это из дерзости, самомнения, гордыни перед Богом и желания покрасоваться перед людьми; так что он ежедневно получает Священные Тайны в погибель собственной души. | (126r) <26> Посему он — лжец, как и упоминалось в книге Священного Синода, которая дошла до нас из Божьего града Константинополя и из нашей Великой Церкви Святой Софии, потому что там говорится: «Всякого, кто оправдывает себя и утверждает, что он достоин ежедневного [причащения], мы считаем лжецом, пока он облечён телом, поскольку, даже если в одном случае это так, в другом случае это будет неправдой». Ты же пойми это, если Богу угодно!

Глава десятая

<27> Кто-то может возразить [на вышеупомянутое утверждение, что после шестого часа не может служить литургия], основываясь на [том, что такая] литургия [служится] в четыре «парамона», а именно в ночь Рождества⁷⁶, в ночь Богоявления⁷⁷, в ночь Четверга завета⁷⁸ и в ночь Субботы света⁷⁹. Знай же, что Церковь назначила [вечерние литургии для] этих — и только для этих — четырёх дней по [внушению] Святого Духа, вкупе со всем остальным, что она установила. Она сделала это по [чудесным] причинам, явленным Богом: в рождественскую ночь — из-за явления звезды; в ночь Богоявления, потому что была ночь, когда Дух Святой явился в виде голубя⁸⁰; в ночь Великого Четверга — в связи с Тайной Вечерей; а в ночь Субботы света — из-за его нисхождения на Гроб [Господень]. <28> | (126v) Остальные же дни года не следуют образцу этих четырёх дней, поскольку [только в эти четыре дня] и ночное [время], и дневное [время] именуется словом «день», согласно религиозному закону. Именно по этой причине их и называют «парамон», что переводится как «вне закона» и «вопреки обычаю»⁸¹. Знай это, если Богу угодно!

76 Хотя Марк Александрийский прямо не говорит об этом, по-видимому, речь идёт о навечерии Рождества Христова (24 декабря), а не о самом празднике.

77 Хотя Марк Александрийский прямо не говорит об этом, по-видимому, речь идёт о навечерии Богоявления (5 января), а не о самом празднике.

78 Т. е. Великий Четверг. Он называется Четвергом завета, поскольку в этот день на Тайной Вечери Господь Иисус Христос заключил новый завет с учениками (*Сия чаша есть новый завет в Моей крови, которая за вас проливается* (Лк. 22, 20); *Сия чаша есть новый завет в Моей крови* (1 Кор. 11, 25) и установительные слова в анафоре Божественной литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого).

ولا نظّر ذلك أحداً ممّن له ادنا عقل وأنّما يفعل من يفعل هذا ألاّ جسارة منه وقحة وتكبر على الله ومراية الناس إذ يتناول السراير المقدّسة في كلّ يوم لهلاك | (126أ) نفسه، <26> وهو كذاب كما ذكر كتاب المجمع المقدّس الواصل إلينا من مدينة الله القسطنطينية وكنيستها العظمى اجبا صوفيا لأنّهم قالوا: ”كلّ من يزكّي نفسه ويدّعي أنّه مستحقّ كلّ يوم فهو عندنا كاذب ما دام لايس جسد وان اتّق ذلك في حين ما يتّق له في غيره“، فافهمه ان شاء الله.

الفصل العاشر

<27> فأمّا ان احتجّ عليك احد بقدّاس البرمونيّات الاربعة وهي ليلة الميلاد وليلة الغطاس وليلة خميس العهد وليلة سبت النور فاعلم انّ الكنيسة رتّبت ايضاً هذه الاربعة ايام بروح القدس معمارتته دون غيرها لاسباب كانت من الله فيها: ليلة الميلاد لظهور النجم وليلة الغطاس لأنّه كان ليل عندما ظهر فيه روح القدس بشبه حمامة وليلة الخميس الكبير لاجل العشا السريّ وليلة سبت النور فحلّوله على المقبرة، <28> وليس | (126ب) يجري باقية ايام السنة مثل هذه الاربعة ايام إذ ليها ونهارها يدعا في الشريعة نهاراً ولذلك سُمّوا برامونة الذي تفسيره ”خارج الناموس“ او ”خلاف العادة“، فاعلمه ان شاء الله.

MS انشا i

- 79 Т. е. Великая Суббота. Она называется Субботой света, поскольку в этот день святой свет (греч. τὸ ἄγιον φῶς; араб. *al-nūr al-muqaddas*, т. е. «священный огонь») нисходит в Храме Воскресения в Иерусалиме (*Skarlakidis H. Holy Fire, the Miracle of the Light of the Resurrection at the Tomb of Jesus: Seventy Historical Accounts (4th–16th c.). Athens, 2015*).
- 80 Не вполне понятно, почему Марк Александрийский считает, что крещение Христа произошло ночью.
- 81 Об этой причудливой этимологии см. раздел 2 нашего введения.

Глава одиннадцатая

<29> Кто-то может возразить [на вышеупомянутое утверждение о том, что бывают дни, когда не совершается литургия] указанием некоторых святых мест или императорских монастырей и соборных храмов в великих городах, таких как церковь Святой Софии [в Константинополе], церкви в Антиохии и Александрии и [церковь] Воскресения [то есть Гроба Господня в Иерусалиме], потому что в этих местах богослужение совершается непрерывно каждый день. Прошу, разъясни этому человеку, что причиной сему стал один из святых царей; он упрашивал Священный Синод об этом, пока последний не разрешил, чтобы, если он того пожелает, было место для ликования верующих и радости праведных⁸².

<30> Каждый день врата там запираются; они открываются [снова] после прочтения аль-азмы (?)⁸³, как в день Пасхи. В этих местах вообще нет молитв между [службами] — ни Часов, ни Псалмов; | (127r), и при этом они не читают никаких канонов, которые мы, верующие, читаем в наших церквях в течение года. Этот [обычай совершать ежедневное богослужение] не является обязательством, закреплённым в религиозном законе; скорее, он предназначен для того, чтобы преподать дополнительное благословение [букв. счастье] сему исповеданию и утвердить её светоч.

<31> Кроме того, хотя в этих великих и знаменитых местах и совершается ежедневно литургия, прихожане не приступают к причастию каждый день, да и священники не служат литургию ежедневно. Церковные [службы] там распределены циклами по семь седмиц, и правила назначают на каждую седмицу семь священников, по числу дней недели. Каждый день тот или иной священник служит вместе со своими сослужителями, которые являются его помощниками и находятся под его руководством: диаконы, иподиаконы, чтецы и певцы. Знай же это, если Богу угодно! Хвала, слава и великолепие Господу нашему во веки веков, аминь.

<32> Это — из того, что убогий Марк, малейший среди христиан и ничтожнейший среди александрийских патриархов, написал своему ученику Авве Георгию из портового города Дамиятты. Да простит Бог написавшего, прочитавшего и того, кто сказал: «Аминь».

82 Это ссылка на византийского императора Константина IX Мономаха (правление 1042–1055 гг.); см. раздел 3 нашего введения.

83 Этот термин, по-видимому, транслитерирует греческое ᾠσμα («песнь»), и в этом случае он может относиться к «песенному последованию» (ᾠσμητικὴ ἀκολουθία) собора Святой Софии в Константинополе (ср.: *Getcha J. The Typikon Decoded*. P. 40–42).

الفصل الحادي عشر

<29> وان احتجّ عليك احدى بعض الاماكن المقدّسة او من الديارات الملوكية والكنائس الجامعة في المداين الكبار مثل كنيسة اجيا صوفيا وكنيسة انطاكية والاسكندرية والقيامة لأنّ فيهم قدّاس لا ينقطع كلّ يوم، فعرفه أنّ بعض الملوك القديسين تسبّب في ذلك وسال المجمع المقدّس فيه حتّى افسح له ان يكون موضع ان اراد لابتهاج المومنين وفرح الصديقين.

<30> وكلّ يوم تغلق الابواب هناك وتفتح بعد قراءة الازما (?) مثل يوم الفصح ولا يتصلّا عندهم اصلاً في الاوساط بتلك المواضع ساعات ولا مزامير | (127أ) ولا يُتلا فيها شيئاً من القوانين التي نتلوها نحن المومنين في كنايسنا طول السنة، وليس هذا فريضة من الشريعة وأنما هذا من فضل سعادة هذا المذهب وقيام مناره.

<31> ومعمّا تقدّس هذه المواضع الكبار الجليلة كلّ يوم لا يتقرّوا فيها كلّ يوم اهلها ولا يقّدس كاهنهم كلّ يوم، لأنّ الكنيسة فيها مرتّبين سبع جُمع دايرة كما رسمت القوانين لكلّ جمعة سبعة كهنة عدد ايام الجمعة ليعلم كلّ يوم كاهن وخلفاه^{i,84} التي هم حاشيته وفي حيزه شمامسة وبودياقونين واغنسطيين وبصلتينين،* ii فاعلمه ان شا الله، ولربّنا السبح والمجد والعظمة الى دهر الداهرين، آمين.

<32> ممّا كتبه مرقص المسكين صغير المسيحية الحقيّر في البطارقة الاسكندرية الى تلميذه انبا جرجس بنغر ضميّاط، غفر الله لمن كتب ولمن قرا ولمن قال آمين.

MS ومصلين ii MS وخلفيه i

Источники

- Elias von Nisibis*. Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens / Übers. L. Horst. Colmar: Verlag von Eugen Barth, 1886.
- Humbertus*. Dialogus // Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant / ed. C. Will. Lipsiae; Marburgi: Sumptibus N. G. Elwert, 1861. P. 92–126.
- Khater A., Khs-Burmester O. H. E.* History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church by Sawirus ibn al-Muḳaffa', Bishop of al-Aṣmūnīn. Cairo: La Société d'archéologie copte, 1970. Vol. III/2.
- Théodoret de Cyr*. Histoire des moines de Syrie / éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen. Paris: Cerf, 1977–1979. 2 vols. (SC; vol. 234, 257).
- Theodoretus episcopus Cyrensis*. Religiosa Historia seu Ascetica vivendi ratio // PG. T. 82. Col. 1283–1496.
- Theodorus Balsamon*. Interrogationes canonicae sanctissimi patriarchae Alexandriae domini Marci et responsa ad eas sanctissimi patriarchae Antiochiae domini Theodori Balsamonis // PG. T. 119. Col. 1031–1092 (= PG. T. 138. Col. 951–1012).
- Viscuso P. D.* Guide for a Church Under Islām: The Sixty-six Canonical Questions Attributed to Theodōros Balsamōn. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press, 2014.
- Yūḥannā 'Abd al-Masīḥ al-Anṭākī*. Ma 'īn al-ḥayāh, al-markab as-sā'ir fī mīnā' an-naḡāh, al-ma'rūf bi-Kitāb ad-Dūlāb / ed. Ḥabīb Ibrāhīm. Beirut: CEDRAC, 2020–2021. 2 vols.
- Γεδεών Μ.* Θεωδόρου τοῦ Βαλσαμῶνος λύσεων κανονικῶν διαφορῶν γραφαί // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1915. T. 35. Σ. 169–173, 177–182, 185–189.
- Трейгер А., свящ.* Макарий Синаит, «О посте на сырной седмице» // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2017. Вып. 53. С. 103–134.

Литература

- Панченко К. А.* Александрийская Православная Церковь: Эпоха араб[ского] владычества (640–1517 гг.) // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 577–581.
- Панченко К. А., Мусеева С. А.* Марк III, патриарх Александрийский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2016. Т. 43. С. 670–671.
- Atiya A. S.* Ibn Mammātī // Encyclopaedia of Islam. 2nd edn / ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs. Leiden: Brill, 1986. Vol. 3. P. 862–863.
- Baumstark A., Graf G.* Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markuskloster in Jerusalem (Schluß) // Oriens christianus. 1913. N. S. Bd. 3. S. 311–327.
- Blau J.* A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1966–1967. 3 vols. (CSCO; vol. 267, 276, 279. Subsidia; t. 27–29).
- Cheikho L.* Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale. V. Patristique, Conciles, Écrivains ecclésiastiques anciens, Hagiologie // Mélanges de l'Université Saint-Joseph. 1926. Vol. 11. P. 193–306 [287–400].

- Darblade J. B.* La collection canonique arabe des melkites (XIII^e–XVII^e siècles). Harissa: Imp. de St. Paul, 1946.
- Esbroeck M., van.* La légende d'Apa Jeremias et Apa Johannes et les fragments Chester Beatty Copte 829 // *Orientalia*. 1998. Vol. 67. P. 1–63.
- Galadza D.* Liturgy and Byzantinization in Jerusalem. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Getcha J.* The Typikon Decoded: An Explanation of Byzantine Liturgical Practice / trans. P. Meyendorff. Yonkers (NY): St Vladimir's Seminary Press, 2012.
- Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944–1953. 5. Bde.
- Graf G.* Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1954.
- Grumel V.* Les réponses canoniques à Marc d'Alexandrie: leur caractère officiel, leur double rédaction // *Échos d'Orient*. 1939. Vol. 38. P. 321–333.
- Ibrahim H.* Liste des vies de saints et des homélies conservées dans les ms. Sinaï arabe 395–403, 405–407, 409 et 423 // *Chronos*. 2018. Vol. 38. P. 47–114.
- Jarawan E.* La collection canonique arabe des melkites et sa physionomie propre d'après documents et textes en comparaison avec le droit byzantin. Roma: Pontificia Università Lateranense, 1969.
- Kaufhold H.* Sources of Canon Law in the Eastern Churches // *History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* / ed. W. Hartmann, K. Pennington. Washington: CUA Press, 2012. P. 215–342.
- Lüstraeten M.* Die handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons: Zeugen der Arabisierung und Byzantisierung der melkitischen Liturgie. Münster: Aschendorff Verlag, 2017.
- Macomber W. F.* Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the St. Mark's Convent, Jerusalem. Provo (UT): Brigham Young University, 1995 [unpublished computer file].
- Mihai V.* Orthodox Canon Law Reference Book. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press, 2014.
- Mikhail M. S. A.* From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics After the Arab Conquest. London: I. B. Tauris, 2016.
- Mikhail R.* The Presanctified Liturgy of the Apostle Mark in Sinai ar. 237 (13th c.): Text and Commentary // *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*. 2015. III ser. Vol. 12. P. 163–214.
- Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle / éd. R. Haddad. Louvain: Peeters, 1979–2017. 5 vols. en 8 parties.
- Noble S.* Review of: Viscuso P. D. Guide for a Church Under Islām // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. 2016. Vol. 57. P. 309–327.
- Outtier B.* Notule sur les versions orientales de l'Histoire Philothée (CPG 6221) // *ANTIΔΩPON: Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum; Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*. Wetteren: J. Noret, 1984. Vol. 1. P. 73–79.
- Pahlitzsch J.* The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171) // *Medieval Encounters*. 2015. Vol. 21. P. 485–515.

- Richards D. S.* Some Muslim and Christian Documents from Sinai Concerning Christian Property // Law, Christianity and Modernism in Islamic Society: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3–September 9, 1996) / ed. U. Vermeulen, J. M. F. van Reeth. Leuven: Peeters, 1998. P. 161–170.
- Samir S. K.* L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11^e au 14^e siècle // *Orientalia christiana periodica*. 1987. Vol. 53. P. 193–201.
- Sauget J.-M.* Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Bruxelles: Société des Bollandistes, 1969.
- Skarlakidis H.* Holy Fire, the Miracle of the Light of the Resurrection at the Tomb of Jesus: Seventy Historical Accounts (4th–16th c.). Athens: Elea Publishing, 2015.
- Skreslet S. H.* The Greeks in Medieval Islamic Egypt: A Melkite dhimmī Community Under the Patriarch of Alexandria (640–1095). PhD Thesis in Theology. Yale University, 1987.
- Taft R. F.* Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence // *Dumbarton Oaks Papers*. 1996. Vol. 50. P. 209–238.
- Timm S.* Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dêr Abū Mina), der Skētis (Wādi n-Naṭrūn) und der Sinai-Region. Wiesbaden: L. Reichert, 1984–2007. 7 Bde.
- Treiger A.* Sinitica (1): The Antiochian Menologion, Compiled by Hieromonk Yūhannā 'Abd al-Masīḥ (First Half of the 13th Century) // *Христианский Восток*. 2017. Вып. 8 (14). С. 215–252.
- Treiger A.* The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch // *Scrinium*. 2020. Vol. 16. P. 306–332.
- Treiger A.* Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // *Chronos*. 2018. Vol. 38. P. 7–46.
- Turnbull R.* Arabic Gospel Lectionaries at Sinai // *Collectanea christiana orientalia*. 2019. Vol. 16. P. 131–166.
- Youssef Y. N.* Melkites in Egypt According to Abū al-Makārim (XII Century) // *Parole de l'Orient*. 2009. Vol. 34. P. 251–279.
- Κατσάρος Β.* Ἰωάννης Κασταμονίτης: Συμβολή στη μελέτη του βίου, του ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς. Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινῶν ἐρευνῶν, 1988.

The Epistle of the Patriarch of Alexandria Mark III to the Abbot George of Damietta

Edition of the Arabic Text, Russian Translation, Introductory Article and Comments

Priest Alexander S. Treiger

PhD in Near Eastern Languages & Civilizations

Professor in the Department of Classics with Religious Studies

at Dalhousie University (Canada)

6135 University Avenue, PO Box 15000, Halifax NS B3H 4R2, Canada

atreiger@dal.ca

For citation: Treiger, Alexander S., priest. "The Epistle of the Patriarch of Alexandria Mark III to the Abbot George of Damietta". Edition of the Arabic Text, Russian Translation, Introductory Article and Comments. *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 26–69 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.002

Abstract. The article makes accessible an important document from the Orthodox Christian tradition in Arabic: the epistle of the Orthodox patriarch Mark III of Alexandria (r. ca. 1180 – ca. 1209) to his spiritual son George, the abbot of the monastery of St. Jeremiah near Damietta. This document addresses a series of questions connected to the liturgical practices characteristic of the patriarchate of Alexandria in that period. The article includes an analytical introduction, an edition of the Arabic text, and a Russian translation.

Keywords: Melkites, the Orthodox Church in Egypt, Mark III, patriarch of Alexandria, George of Damietta, history of Orthodox liturgy, history of canon law, questions and answers literature.

References

- Atiya A. S. (1986) "Ibn Mammāti" in P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs (eds.) *Encyclopaedia of Islam*. 2nd edn. Leiden: Brill, vol. 3, pp. 862–863.
- Blau J. (1966–1967) *A Grammar of Christian Arabic, Based Mainly on South-Palestinian Texts from the First Millennium*, 3 vols. Louvain: Secrétariat du CSCO (CSCO; 267, 276, 279. Subsidia; 27–29).
- Canivet P., Leroy-Molinghen A. (eds.) (1977–1979) *Théodoret de Cyr. Histoire des moines de Syrie*, 2 vols. Paris: Cerf (SC; 234, 257).
- Cheikho L. (1926) "Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale. V. Patristique, Conciles, Écrivains ecclésiastiques anciens, Hagiologie". *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, vol. 11, pp. 193–306 [287–400].
- Darblade J. B. (1946) *La collection canonique arabe des melkites (XIII^e–XVII^e siècles)*. Harissa: Imp. de St. Paul.
- Esbroeck M., van (1998) "La légende d'Apa Jeremias et Apa Johannes et les fragments Chester Beatty Copte 829". *Orientalia*, vol. 67, pp. 1–63.
- Galadza D. (2018) *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press.
- Getcha J. (2012) *The Typikon Decoded: An Explanation of Byzantine Liturgical Practice*. Yonkers (NY): St Vladimir's Seminary Press.

- Graf G. (1944–1953) *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vols. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Graf G. (1954) *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq.
- Grumel V. (1939) “Les réponses canoniques à Marc d’Alexandrie: leur caractère officiel, leur double redaction”. *Échos d’Orient*, vol. 38, pp. 321–333.
- Ibrahim H. (2018) “Liste des vies de saints et des homélies conservées dans les ms. Sinaiï arabe 395–403, 405–407, 409 et 423”. *Chronos*, vol. 38, pp. 47–114.
- Ibrāhīm Ḥ. (ed.) (2020–2021) *Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ al-Anṭākī. Ma‘īn al-ḥayāh, al-markab as-sā’ir fī mīnā’ an-naḡāh, al-ma’rūf bi-Kitāb ad-Dūlāb [Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ al-Anṭākī. The Source of Life, the Ship Sailing to the Haven of Salvation, Known as the Book of the Wheel]*. Beirut: CEDRAC, 2 vols. (in Arabic).
- Jarawan E. (1969) *La collection canonique arabe des melkites et sa physionomie propre d’après documents et textes en comparaison avec le droit byzantin*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- Katsaros B. (1988) *Iōannēs Kastamonitēs: Symbolē stē meletē tou biou, tou ergou kai tēs epochēs [John Castamonite: A Contribution to the Study of Life, Work, and Time]*. Thessalonikē: Kentro Byzantinōn ereunōn (in Greek).
- Kaufhold H. (2012) “Sources of Canon Law in the Eastern Churches”, in W. Hartmann, K. Pennington (eds.) *History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*. Washington: CUA Press, pp. 215–342.
- Khater A., Khs-Burmester O. H. E. (1970) (eds.) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church by Sawirus ibn al-Muḡaffa’, Bishop of al-Aṣ-ṣūnīn*. Cairo: La Société d’archéologie copte, vol. III/2.
- Lüstraeten M. (2017) *Die handschriftlichen arabischen Übersetzungen des byzantinischen Typikons: Zeugen der Arabisierung und Byzantisierung der melkitischen Liturgie*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Macomber W. F. (1995) *Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the St. Mark’s Convent, Jerusalem*. Provo (UT): Brigham Young University [unpublished computer file].
- Mihai V. (2014) *Orthodox Canon Law Reference Book*. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press.
- Mikhail M. S. A. (2016) *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics After the Arab Conquest*. London: I. B. Tauris.
- Mikhail R. (2015) “The Presanctified Liturgy of the Apostle Mark in Sinai ar. 237 (13th c.): Text and Commentary”. *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, III ser., vol. 12, pp. 163–214.
- Nasrallah J. (1979–2017) *Histoire du mouvement littéraire dans l’Église melchite du V^e au XX^e siècle*, 5 vols. en 8 parties. Louvain: Peeters.
- Noble S. (2016) “Review of: Viscuso P. D. Guide for a Church Under Islām”. *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, vol. 57, pp. 309–327.
- Outtier B. (1984) “Notule sur les versions orientales de l’Histoire Philothée (CPG 6221)”. *ΑΝΤΙΛΑΩΡΟΝ: Hulde aan Dr. Maurits Geerard bij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum; Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l’achèvement de la Clavis Patrum Graecorum*. Wetteren: J. Noret, vol. 1, pp. 73–79.

- Pahlitzsch J. (2015) "The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021–1171)". *Medieval Encounters*, vol. 21, pp. 485–515.
- Panchenko K. A. (2000) "Aleksandrijskaja Pravoslavnaia Cerkov': Epoha arab[skogo] vladychestva (640–1517)" ["The Orthodox Church of Alexandria: The Age of Arab Dominion (640–1517)"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 1, pp. 577–581 (in Russian).
- Panchenko K. A., Moiseeva S. A. (2016) "Mark III, patriarch Aleksandrijskij" ["Mark III, Patriarch of Alexandria"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 43, pp. 670–671 (in Russian).
- Richards D. S. (1998) "Some Muslim and Christian Documents from Sinai Concerning Christian Property", in U. Vermeulen, J. M. F. van Reeth (eds.) *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants Held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3–September 9, 1996)*. Leuven: Peeters, pp. 161–170.
- Samir S. K. (1987) "L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11^e au 14^e siècle". *Orientalia christiana periodica*, vol. 53, pp. 193–201.
- Sauget J.-M. (1969) *Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes.
- Skarlikidis H. (2015) *Holy Fire, the Miracle of the Light of the Resurrection at the Tomb of Jesus: Seventy Historical Accounts (4th–16th c.)*. Athens: Elea Publishing.
- Skreslet S. H. (1987) *The Greeks in Medieval Islamic Egypt: A Melkite dhimmī Community Under the Patriarch of Alexandria (640–1095)*. PhD Thesis in Theology. Yale University.
- Taft R. F. (1996) "Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence". *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 50, pp. 209–238.
- Timm S. (1984–2007) *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādi n-Naṣrūn) und der Sinai-Region*, 7 vols. Wiesbaden: L. Reichert.
- Treiger A. (2017) "Sinaitica (1): The Antiochian Menologion, Compiled by Hieromonk Yūhannā 'Abd al-Masīḥ (First Half of the 13th Century)". *Christian Orient*, issue 8 (14), pp. 215–252.
- Treiger A. (2017) "Makarij Sinait, 'O poste na syrnoj sedmice'" ["Macarius Sinait, 'On Fasting During Cheesefare Week'"]. *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University of Humanities. Series III: Philology*, issue (53), pp. 103–134 (in Russian).
- Treiger A. (2018) "Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton". *Chronos*, vol. 38, pp. 7–46.
- Treiger A. (2020) "The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch". *Scrinium*, vol. 16, pp. 306–332.
- Turnbull R. (2019) "Arabic Gospel Lectionaries at Sinai". *Collectanea christiana orientalia*, vol. 16, pp. 131–166.
- Viscuso P. D. (2014) *Guide for a Church Under Islām: The Sixty-six Canonical Questions Attributed to Theodōros Balsamōn*. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press.
- Youssef Y. N. (2009) "Melkites in Egypt According to Abū al-Makārīm (XII Century)". *Parole de l'Orient*, vol. 34, pp. 251–279.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

«ПРЕЛОЖЕНИЕ» (μεταβολή) ВЕЩЕСТВ В УЧЕНИИ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Александр Юрьевич Братухин

доктор филологических наук
доцент кафедры мировой литературы и культуры
Пермского государственного национального
исследовательского университета
614990, Пермский край, город Пермь, улица Букирева, 15
bratuch@yandex.ru

Для цитирования: Братухин А. Ю. «Преложение» (μεταβολή) веществ в учении Климента Александрийского // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 71–91. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.003

Аннотация

УДК 27-549 (27-9|01/07|–284)

В данной статье анализируются случаи употребления Климентом Александрийским существительного μεταβολή, глагола μεταβάλλω и их производных. Этот анализ предваряется обращением к библейским пассажам, содержащим указанные слова. Выясняется, в каких значениях их использовал Климент. Как правило, ими обозначались изменения, не затрагивающие природу (φύσις) или сущность (οὐσία) вещества, лица и др. Однако в отдельных случаях у Климента формами от μεταβολή и μεταβάλλω описываются изменения элементов (στοιχεῖα) (Есл. 18, 2; Протр. 11, 114, 4). В «Извлечениях из Феодота» (Ехс. 4, 77, 2; 4, 82, 1) исследуемые слова характеризуют кардинальное духовное преобразование, свидетельствуя о существовании семантического сдвига, имевшего окказиональный характер и заключающегося в приобретении ими значения «[существенного] превращения». Высказывается предположение, что названные обстоятельства и побудили ранних христианских авторов выбрать эти лексемы для описания Евхаристии.

Ключевые слова: Климент Александрийский, μεταβολή, «преложение», литургические термины, семасиология, семантический сдвиг.

Введение

В науке неоднократно поднимался вопрос о том, какое слово/слова наиболее точно описывает тайну Евхаристии. Не давая обзора всему спектру существующих богословских мнений по этому вопросу и его истории¹, ограничимся цитатой из работы протопресвитера Иоанна Мейендорфа: «Примечательно, что у византийских теологов невозможно найти случай употребления термина “сущность” (греч. *ousia* — усия) в евхаристическом контексте. А такие термины, как “пресуществление” — “трансубстанциация” (по-гречески “метусиоз” — *metousiōs*²), византийцы считали не подходящими и не подобающими для описания евхаристической мистерии, и потому, наверное, они пользовались понятием “метаболы” (греч. *metabolē* — перемена, обмен; слав. “преложение”), встречающимся в каноне Иоанна Златоуста, или такими динамичными словами, как “переназначивание” (трансэлементация, метастихиоз — *metastoicheiōsis*) или “переназначение” (греч. *metarrhythmisis*³ — метаритмис)»⁴. В наши цели не входит защита или опровержение тех или иных точек зрения относительно правомерности употребления указанных слов для характеристики того, что совершается на престоле во время епиклезы. Наша статья, описательная по преимуществу, имея некоторое отношение к области семасиологии, посвящена анализу лексем μεταβολή и μεταβάλλω у первого христианского автора александрийской богословской школы, чьи труды сохранились. Мы попытаемся выяснить на материале сочинений Климента Александрийского, допускалось ли «преложение» сущности/природы в доникейский период, а если допускалось, то каким оно мыслилось. Мы не будем исследовать учение Климента о Евхаристии и пытаться истолковать те пассажи из его сочинений, в котором идёт речь об этом христианском таинстве⁵.

Согласно LSJ, существительное μεταβολή имеет следующие значения:

I. 1. *перемена, изменение*. 2. *обмен, меновая торговля*. 3. *оборот в бизнесе*. 4. *оплата перечислением на счёт*. II. 1. *переход, изменение*. часто

1 Об истории становления евхаристической терминологии см., напр.: Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. М., 2013. С. 554–558.

2 μετουσίωσις. — А. Б.

3 μεταρρύθμισις. — А. Б.

4 Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / пер. с англ. А. Кавтаскина. М., 2001. С. 355.

5 Сошлёмся на статью А. Меа, в которой даётся достаточно полный анализ высказываний Климента о Евхаристии: Mehat A. Clement of Alexandria // The Eucharist of the Early Christians / ed. W. Rordorf. New York, 1978. P. 99–131.

в мн. ч. *изменения, превратности*. 2. *затмение*. 3. *смена* правительства. 4. *переселение* (эвфемизм для *смерти*). 5. как военный термин — *заход с фланга*. 6. о литературном стиле — *разнообразие*. 7. в музыке — *модуляция*⁶. Среди приведённых в этой словарной статье примеров в контексте обсуждаемой проблемы наиболее интересна ссылка на «Парменида». Приведём часть пассажа в переводе Н. Н. Томасова: «И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется вдруг и, когда изменяется, не может находиться ни в каком времени, и не может, значит, в тот момент ни двигаться, ни покоиться... Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению (ἐκ τοῦ εἶναι εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι μεταβάλλῃ ἢ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ γίγνεσθαι), происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет»⁷.

В Септуагинте существительное μεταβολή встречается семь раз, обозначая перемены судьбы (Есф. 4, 17у), политическую нестабильность (Есф. 8, 12i), душевные перемены (3 Макк. 5, 40.42), изменения времён (Прем. 7, 18); очерёдность (Ис. 30, 32), перемещение, хлопоты (Ис. 47, 15). Согласно греческо-английскому лексикону Септуагинты, оно имеет значения: «модификация, изменение, перемена Есф. 8, 12i; перемена, полное изменение Есф. 4, 17у; перемена, последовательность (времён года) Прем. 7, 18; обмен, торговля Ис. 47, 15»⁸. В Новом Завете это слово отсутствует.

Согласно LSJ, глагол μεταβάλλω имеет значения: А. I. *перевести в другое положение, повернуть быстро или внезапно*. II. а. *повернуть, изменить, переделать*. б. *перевести*. в. *размешивать ложкой*. III. 1. а. *претерпеть изменения*. б. *меняться*. 2. *изменить свой курс*. Б. Средний залог. I. 1. *поворачивать, перемещать груз*. 2. а. *вызвать удаление*. б. *предписывать оплату*. II. 1. *изменить что-либо своё*. 2. *обменять*. III. 1. *повернуться, обернуться*. 2. *изменить свою цель или мнение*. 3. *повернуть или развернуть*⁹.

6 Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon / a new edition revised and augmented throughout by H. S. Jones. Oxford, 1996. P. 1110.

7 Plato. Parmenides 156e–157a // The Parmenides of Plato / ed. Th. Maguire. Dublin; London, 1882. P. 47. Рус. пер.: Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М., 1993. С. 395.

8 Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart, 1996. Part 2. P. 299.

9 Ibid. P. 1109–1110.

Среди приведённых здесь примеров самым любопытным представляется реплика Диониса из «Вакханок» Еврипида: «... я имею вид смертного и изменил (μετέβαλον) мой облик на природу мужа»¹⁰.

В Септуагинте глагол μεταβάλλω и причастия от него появляются 32 раза: по отношению к превращению воды в кровь (Исх. 7, 17.20)¹¹, повороту ветра (Исх. 10, 19), изменениям при проказе волос, знака, кожи, язвы (Лев. 13, 3.4.7.10.13.16.17.20.25.55), движению войска (Нав. 7, 8; 8, 21), отступлению от Закона (3 Макк. 1, 3; 4 Макк. 6, 18), изменению (отношения, духа) (Есф. 5, 1е; Иов. 10, 8.16; 11, 19; Авв. 1, 11; 2 Макк. 6, 29; 4 Макк. 6, 24; 15, 14), изменению времени (Сир. 18, 26), изменению цвета лица (Есф. 5, 1d; Ис. 13, 8; 29, 22), обращению богатства моря (Ис. 60, 5), превращению земных животных в водяных (Прем. 19, 19 [согласно LXX]), перемене одежды (Иудифь 10, 7). Согласно греко-английскому лексикону Септуагинты, он имеет значение в активном залоге *изменяться, превращаться* [непереходн.] Исх. 7, 17; *изменять, переменять* [τι] Исх. 10, 19; *превращать в, изменять в* [τι + предикат] Лев. 13, 10; *превращаться* [+ предикат] Лев. 13, 3; то же значение [εἰς τι] Лев. 13, 17; *приходить к, обратиться к* [εἰς τινα] Ис. 60, 5. В медиальном залоге *поворачиваться, возвращаться* Ис. Нав. 8, 21; *изменить своё мнение* 4 Макк. 6, 24; *превращаться в* [εἰς τινα] Прем. 19, 19. μεταβαλλὼν τὰ νόμια отступивший от соблюдения закона 3 Макк. 1, 3; μεταβάλλει τὸ πρόσωπον его лицо бледнеет Ис. 29, 22»¹².

В Новом Завете причастие от этого глагола находим в Деян. 28, 6 в значении «изменив [отношение], переменившись», «se convertere»¹³.

Мы видим, что рассматриваемые слова и в нехристианских, и в библейских текстах в большинстве случаев используются тогда, когда речь идёт об изменении качества или свойства у действия или объекта. Так, превращение Диониса в смертного мужа в «Вакханках» Еврипида было временным и «докетическим», а не сущностным, и перетекание у Платона Единого из бытия в небытие и обратно не затрагивало изменения его природы. В античности метаморфозы рассматривались как приобретение косным веществом нового облика. Овидий пишет: «Дух влечёт рассказать о формах, изменённых в новые тела (In nova fert animus mutatas

10 Euripides. Bacchae 53–54 // Euripides. Bacchae / ed. by J. Thompson and B. J. Hayes. London, 1900. (The University Tutorial Series). P. 18. Пер. наш. — А. Б.

11 Ср.: Преложи (μετέστρεψεν) воды их в кровь (Пс. 77, 44; 104, 29).

12 Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint. P. 299.

13 Schmoller A. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament / neu bearbeitet von B. Koester. Stuttgart, 1994. S. 333.

dicere formas/corpora)... Одно лицо природы было во всём мире (unus erat toto naturae vultus in orbe), / Который называли хаосом: необработанная и неупорядоченная глыба (rudis indigestaque moles), / И не что иное, как груз неподвижный (pondus iners), и собранная вместе несхожесть семян плохо соединённых вещей (congestaque eodem non bene iunctarum discordia semina rerum)»¹⁴. Античный взгляд на вещество весьма точно передаёт стих Пьера Ронсара, наиболее яркого представителя французского Ренессанса: «Материя сохраняется, а форма гибнет»¹⁵.

Подобные представления в той или иной мере демонстрировали иудейские и церковные авторы. Так, например, превращение Моисеем воды в кровь мыслилось ими как нечто временное и не затрагивающее сущности вещества. Филон, оказавший огромное влияние на Климента Александрийского¹⁶, так передавал библейское повествование о первой казни египетской: «Когда брат Моисея по божественному повелению ударил посохом по реке, она тотчас в кровь превращается (τρέφεται) от Эфиопии до моря; вместе же с ней становятся кровью (συνεξαιματοῦνται) озёра, [оросительные] каналы, источники, шадуфы, родники — вся водная стихия (ἡ οὐσία ὕδατος) в Египте; так что из-за недостатка питья [пришлось] убирать [грунт] около берегов, но вскрываемые артерии, как при кровотечениях, [стали] извергать фонтаном струи крови, при полном отсутствии прозрачной влаги. Погибли все рода рыб, поскольку животительная сила превратилась (μεταβαλοῦσης) в губительную, так что всё наполнилось зловонием из-за столь великого количества гниющих тел. Большое количество людей, погибших от жажды, лежало на перекрёстках, так как родственники не имели сил перенести умерших к могилам. Семь дней царило это несчастье, пока египтяне не стали умолять людей при Моисее, а те — Бога пожалеть гибнущих. Бог же, милостивый по природе, прелагает (μεταβάλλει) кровь в питьевую воду, возвратив реке первоначальные потоки чистыми и спасительными»¹⁷. О том, что эта традиция интерпретировать превращение воды в кровь из Исх. 7, 20–24 как явление

14 Ovidius. *Metamorphoses*. I, 1–2, 6–9 // Ovidius. *Metamorphoses* / ed. R. Merkel. Lipsiae, 1900. P. 1. Пер. наш. — А. Б.

15 Ronsard P. *Élégie contre les bucherons de la forêt de Gastine* // Œuvres complètes de Ronsard. 4. Paris, 1857. P. 349.

16 См., например: Hoek A., van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden; New York; København; Köln, 1988. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 3). P. 5; Herrero de Jáuregui M. *The Protreptic of Clement of Alexandria: A Commentary*. PhD Thesis. Bologna, 2008. P. 38.

17 Philo. *De vita Mosis* I, 17, 99–101 // *Philo of Alexandria. Works*. Vol. 6 / ed. by F. H. Colson. Cambridge (Mass.); London, 1984. P. 326. Пер. наш. — А. Б.

преходящее и выборочное была продолжена христианскими авторами, говорит пассаж из сочинения свт. Григория Нисского: «Ведь тогда, когда вся водная природа (τῆς τῶν ὑδάτων φύσεως) в Египте по повелению Моисея превратилась в кровь (τραλείσης), так что при обращении воды (τοῦ ὕδατος μετατεθέντος) в плотскую густоту погибли рыбы, у одних лишь евреев при черпании кровь была водой, отчего и колдовство получило удобный случай воде, обнаруженной у евреев, придавать при помощи своей лжемудрости вид крови»¹⁸. Отметим, что при описании превращений, носящих постоянный характер, в Библии используется глагол со значением «становиться», например: *Жена Лотова... стала* (ἐγένετο) *соляным столпом* (Быт. 19, 26); *воды, сделавшейся* (γεγενημένον) *вином* (Ин. 2, 9)¹⁹. Впрочем, этот глагол характеризует и временные превращения: *жезл Моисея сделался* (ἐγένετο) *змеем* (Исх. 7, 10).

Наиболее важным для темы нашей статьи из вышеприведённых примеров можно считать стих Прем. 19, 19, стоящий в следующем контексте: *Ибо стихи [были] в самих себе переустроены* (μεταρμोजόμενα), *как в Псалтири тона (φθόγγοι) меняют* (διαλλάσσουν) *название размера, всегда оставаясь звуком (ῥῆμα), каковое можно точно уразуметь из вида произошедшего: ведь земные животные превращались* (μετεβάλλετο) *в водяных, и плавающие стали ходить по земле; огонь в воде имел силу, [забывая] о своём свойстве, и вода забывала о природе погашения [огня]; пламя, наоборот, не истребляло плоть легко гибнущих бродящих животных; и род ледяной легко таящей бессмертной пищи не таял* (Прем. 19, 18–21).

Μεταβολή и μεταβάλλω у Климента Александрийского

Слово μεταβολή встречается почти во всех сохранившихся сочинениях Климента (кроме «Увещевания»): в «Педагоге», «Строматах», «Пророческих эклогах», «Кто из богатых спасётся» и «Извлечениях из Феодота». В «Педагоге», где употребление этого слова представляется наиболее важным для темы нашей статьи, Климент так описывает изменение качества субстанции: «Как только при родах отсекается послед, через который кровь поступает к зародышу, происходит закрытие [её] пути, и кровь получает толчок к сосцам, и они из-за возникшего большого

18 Gregorius Nyssenus. De vita Mosis 1, 26 // PG. 44. Col. 308CD. Пер. наш. — А. Б.

19 Ср. «Говорится, что <Мидас> вымолил, чтобы всё, к чему он прикоснётся, стало золотом» (Scholia in Plutum, vers. 287 // Scholia graeca in Aristophanem. Parisiis, 1883. P. 557).

напора напрягаются, и кровь изменяется в молоко (μεταβάλλει τὸ αἷμα εἰς γάλα) аналогично изменению крови в гной в язвах (ἀναλόγως τῇ ἐπὶ τῆς ἐλκώσεως εἰς πῦον τοῦ αἵματος μεταβολῇ). А если кровь из находящихся возле сосцов сосудов, открывшихся вследствие напряжения при родах, перетекает в естественные полости сосцов, а с ней смешивается дух, ниспосылаемый из соседних артерий, — [если она,] вышедшая из своих пределов (при ещё сохраняющейся без изменения сущности, лежащей в основе чистой крови (μενούσης ἔτι τῆς ὑλοκειμένης ἀκεραίου τοῦ αἵματος οὐσίας), делается белой и вследствие вспенивания при таковом отливе изменяется (μεταβάλλεται)²⁰... однако сохраняет свою сущность (αἷμα ἔχει τὴν οὐσίαν)... Как можно не признать, что кровь изменяется (τρέπεσθαι) под воздействием [артериального] духа в [нечто] весьма сияющее и белейшее? Но она претерпевает изменение по качеству, не по сущности (πάσχει δὲ τὴν μεταβολὴν κατὰ ποιότητα, οὐκ κατ'οὐσίαν)²¹. Сразу после этого пассажа, в котором Климент трижды подчёркивает неизменность сущности крови, ставшей молоком, он переходит к евхаристическому питию: «В самом деле, ты не сможешь найти ничего другого ни более питательного, ни более сладкого и ни более белого, чем молоко. Совершенно же подобна ему духовная пища, являющаяся сладкой из-за благодатности, питательной же — как жизнь, а белой — как день Христов; и кровь Логоса была явлена как молоко (τὸ αἷμα τοῦ λόγου λεφανέρωται ὡς γάλα)²². Этот переход от крови, превращающейся у рожениц в молоко, к Святым Дарам выглядит весьма странно, если не учитывать пояснение Климента, даваемое чуть ниже: «О таинственное чудо! Один Отец Вселенной, один и Логос Вселенной и Дух Святой, один и Тот же везде; и одна единственная Дева делается Матерью — я расположен называть её Церковью. Только эта Матерь не имела молока, так как Она единственная не стала женщиной; Она

20 Ср. похожие примеры: «Летом... кровь, выжженная и высушенная зноем, сдерживает превращение (τὴν μεταβολήν), и, таким образом, удои бывают меньше» (Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 50, 2 // GCS. 12. S. 120); «...преображённое (τὸ μεταβάλλον) [кровь, доставляемая зародышу или ставшая пищей для младенца] является кровью» (Ibid. I, 6, 39, 3 // GCS. 12. S. 113); «...сосцы не наполнены, как источники, вытекающим готовым молоком, но, преобразуя (μεταβάλλοντες) пищу в самих себе, они вырабатывают молоко и источают [его]» (Ibid. I, 6, 41, 1 // GCS. 12. S. 114). Здесь и далее пер. наш. — А. Б.

21 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 39, 4–40, 1 // GCS. 12. S. 113–114.

22 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 40, 2 // GCS. 12. S. 114. Ср. «Итак, каждому из нас, младенцев, позвоительно хвалиться Господом, повторяя: Я же хваюсь, что от знатного я и отца, и от крови. Что из крови при изменении (κατὰ μεταβολὴν γίνεταί) возникает молоко, уже ясно» (Ibid. I, 6, 50, 1 // GCS. 12. S. 119–120).

является одновременно Девой и Матерью; чистая, поскольку Дева, любящая, поскольку Мать; призывая Своих детей, Она питает их святым молоком, предназначенным для детей Логосом. Она потому не имела молока, что молоком был [Логос] — Дитя сие прекрасное и достойное, тело Христово — [Мать-Церковь] питает юношество, которое Сам Господь породил в родовых муках плоти, которое Сам Господь честной кровью запеленал. О святые роды! О святые пелены! Логос является всем для младенца: и отцом, и матерью, и педагогом, и кормильцем. Он говорит: “Ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь”. Эту подходящую для нас пищу Господь доставляет, и плоть протягивает, и кровь наливает, и детям ни в чём нет недостатка для роста»²³. Далее он заявляет: «Пищей для Христа было совершение Отеческой воли, для нас же, младенцев, сосущих Логос небес, пища — Сам Христос; поэтому слово [со значением] “разыскивать [сосцы]” может употребляться вместо слова “искать”, так как младенцам, ищущим Логос, отцовская грудь человеколюбия даёт молоко»²⁴. Здесь Климент обыгрывает звучание слов *μαστεισαι*, букв. «разыскивать», и *μαστός*, «сосец». В Гимне Христу, завершающему третью книгу «Педагога», упоминается «словесная [кормящая] грудь» Педагога²⁵. Согласно А.-И. Марру, «по этому поводу бесполезно обращаться к гностическим спекуляциям о бисексуальном характере, ἀρρενόθηλος, Божества; мы находимся в области символизма, и логика причастности не предполагает последовательности: мы видим, как Слово-Кормилица становится пищей»²⁶. Можно заметить, что Климент, наделяя Христа свойствами матери, следует в русле библейской традиции. Ср.: *Якоже аще кого мати утешаетъ, тако и Азъ утешу вы* (Ис. 66, 13); *Восхотевъ бо породи (ἀπεκύησεν) насъ словомъ истины* (Иак. 1, 18) — глагол ἀποκυεῖν «рожд(д)ать» употребляется, когда речь идёт о женщинах²⁷. Словами: «таким образом, одно и то же — кровь и молоко Господа, символ страдания и учения»²⁸ — Климент заканчивает полемику с гностиками, начатую ранее²⁹.

23 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 42, 1–3 // GCS. 12. S. 115.

24 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 46, 1 // GCS. 12. S. 117.

25 Clemens Alexandrinus. Hymnus Christi Servatoris 51 // GCS. 12. S. 292. Здесь и далее пер. наш. — А. Б.

26 Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue. Livre I / introd. et notes de H.-I. Marrou, trad. de M. Harl. Paris, 1960. P. 194, note 2.

27 Ср., например, 4 Макк. 15, 17; Plutarchus. Sulla 37, 4 // Plutarchi Vitae parallelae / iterum rec. C. Sintenis. Lipsiae, 1879. Vol. 2. P. 464.

28 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 49, 4 // GCS. 12. S. 119.

29 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 34, 3 // GCS. 12. S. 110.

Из приведённого выше утверждения — «изменение по качеству, не по сущности» (μεταβολήν κατὰ ποιότητα οὐκ κατ'οὐσίαν) — можно было бы сделать вывод, что Климент в принципе допускает сущностное изменение. В других пассажах он, однако, противопоставляет μεταβολή и οὐσία, μεταβολή и φύσις:

- а) «нами немного выше было показано, что кровь у беременных переходит в молоко, изменяясь, не пресуществляясь (κατὰ μεταβολήν, οὐ κατ'οὐσίαν), как, разумеется, и золотистые волосы превращаются (μεταβάλλουσιν) у стариков в седые»³⁰;
- б) «наша истина учит, что спасение бывает благодаря изменению, вызванному повиновением, а не по природе (ἐκ μεταβολῆς πειθηνίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως)»³¹.

О невозможности изменения природы Климент говорит, разбирая якобы данный Моисеем запрет вкушать мясо гиены: «Гиена каждый год попеременно меняет мужской пол на женский; а [заповедь] намекает, что воздерживающийся от [мяса] гиены не должен стремиться к прелюбодеянию. Но и я, соглашаясь, признаю, что велемудрый Моисей посредством данного запрета намекает, что не следует уподобляться этим животным. Однако я не одобряю истолкования [сего как] сказанного символически. Ведь никогда природа не бывает принуждаемой к изменению (οὐ γὰρ ἄν ποτε βιασθείη φύσις εἰς μεταβολήν). Не позволено же, чтобы однажды образованное (πεπλασμένον) было преобразовано (ἀντιπλασθῆναι)³² страстью: ведь страсть — не природа (τὸ γὰρ πάθος οὐ φύσις). Страсть имеет обыкновение перечеканивать (παραχαράττειν)³³,

30 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 44, 3 // GCS. 12. S. 116.

31 Clemens Alexandrinus. Stromata II, 20, 115, 2 // GCS. 15. S. 175. Здесь и далее пер. наш. — А. Б. А. ван ден Хук полагает, что именно полемика здесь и в некоторых других местах с последователями Валентина и Василида, утверждавшими, что пневматики получают спасение по природе, заставила Климента отказаться от использования вслед за Филоном слова φύσις как эквивалента для слова θεός (Hoek A., van den. Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. P. 226).

32 Ср. догматик четвёртого гласа: «Тя бо Матерь, ходатаицу живота показа, без отца из Тебе вочеловечится благоволивый Богъ, да Свой паки обновить (ἀναπλάσῃ) образъ, истлевший страстьми...».

33 Ср. свт. Василий Великий: «Если лвица любит тех, кто от неё <рождён>, и волк сражается за <своих> детёнышей, что скажет человек, и заповедь нарушая, и природу искажая (τὴν φύσιν παραχαράσσων), когда или сын не почитает старости отца, или отец из-за второго брака забывает о детях от первого?» (Basilius Caesariensis. Homiliae in hexaemeron 9, 4 // PG. 29. Col. 196D–197A). Пер. наш. — А. Б.

а не переустраивать (μετακοσμεῖν)³⁴ творение. Ведь если и говорится, что многие из птиц изменяют (μεταβάλλειν), сообразно со временами года, окраску и голос (как, например, дрозд, становящийся жёлтым из чёрного, стрекочущим — из поющего, точно так же и соловей и окраску, и пение переменяет (συμμεταβάλλει) вместе с солнцестояниями), однако они не меняют (ἀμείβουσιν) саму природу, чтобы стать при превращении (κατὰ μετασχηματισμόν) женским полом из мужского»³⁵. В «Пророческих эклогах» Климент также говорит о несущественных изменениях: «Духи: страсти, которые в душе не из [её] сущности, называются духами, так как страстный человек будет легионом бесов, но по склонности (τὴν [προ]τροπήν). Ведь говорится, что сама душа, в соответствии с изменениями (κατὰ μεταβολάς) то одни, то другие порочные качества принимая, получила духов»³⁶. Тем не менее в вопросе о возможности изменения природы Климент непоследователен: передавая учение Эмпедокла, он, не опровергая его, пишет о восстановлении всех вещей при грядущем [их] изменении в сущность огня (εἰς τὴν τοῦ πυρὸς οὐσίαν μεταβολῆς)³⁷. Справедливости ради необходимо заметить, что далее излагается мнение Гераклита, считавшего, что космос вечен, [состоит] из всевозможных сущностей (ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας) и всегда пребывает вечно живым огнём³⁸. Из этих слов следует, что эмпедокловское «изменение в сущность огня», строго говоря, должно считаться не сущностным, а лишь формальным (как в приведённых выше стихах Овидия).

В «Строматах» в большинстве случаев словом μεταβολή обозначается перемена (в том числе, человека) к лучшему: «Итак, божественно такое изменение (μεταβολή) из неверия, когда некто, став верным,

34 Вероятно, на мысль о невозможности «переустроить» творение Климента навели слова Библии: [Господь] украси (букв.: «устроил», ἐκόσμησεν) во век дела Своя (Сир. 16, 27), — следовательно, их невозможно переустроить, и фраза из книги врача Галена «О назначении частей тела», где также говорится о невозможности переустройства половой системы: «Относительно же того, что [ему] невозможно... быть переделанным в лучшую сторону (μηδέ... πρὸς τὸ βέλτιον ἐπὶ μετακοσμηθῆναι δύνασθαι), внемли мне: где ещё удобно было бы находиться мужскому члену?» (Galenus. De usu partium XV, 1 // Claudii Galeni opera omnia / ed. curavit C. G. Kühn. Lipsiae, 1833. Vol. 3. P. 213; Galeni De usu partium libri XVII / rec. G. Helmreich. Lipsiae, 1907. P. 338).

35 Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10, 83, 5 — 84, 2 // GCS. 12. S. 208–209. Ср. «Итак, не должно верить, что гиена когда-либо изменяет (μεταβάλλειν) природу» (Ibid. II, 10, 85, 2 // GCS. 12. S. 209).

36 Clemens Alexandrinus. Eclogae prophetae 46 // GCS. 17. S. 149–150. Здесь и далее пер. наш. — А. Б.

37 Clemens Alexandrinus. Stromata V, 14, 103, 6 // GCS. 15. S. 396.

38 Ibid. V, 14, 104, 1–2 // GCS. 15. S. 396.

уверовал в надежде и страхе»³⁹; «ибо высокомерие есть порок души, в котором, наряду с остальными пороками, [Бог] повелевает каяться, направляя жизнь от неустроенности к изменению в лучшую сторону (πρὸς τὴν ἀμείνω μεταβολήν) через три эти [части] — уста, сердце, руки»⁴⁰; «стойки утверждают, что обращение к божественному случилось благодаря изменению (ἐκ μεταβολῆς), когда душа изменилась (μεταβαλοῦσης) к мудрости»⁴¹; «наше знание и духовный райский сад есть Сам Спаситель, в Котором мы приживлены, перенесённые и пересаженные в землю добрую от жизни ветхой. Перемещение (ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας) же растения содействует (συμβάλλεται) плодоносности»⁴²; «эти спасительные обращения различаются в соответствии с чином изменения (αὗται αἱ σωτήριοι περὶ τροπαὶ κατὰ τὴν τῆς μεταβολῆς τάξιν) временами, местами, почестями, знаниями, наследствами и служениями: каждое [обращение] — в соответствии со своим [чином] вплоть до наивысшего и непрерывного созерцания Господа в вечности»⁴³; «итак, знание быстро в очищении и удобно для приятного изменения к лучшему (τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον εὐπρόσδεκτον μεταβολήν)»⁴⁴; «и, как мне кажется, первым неким спасительным изменением (μεταβολὴ σωτήριος) является [обращение] из язычников к вере, как я сказал прежде, вторым же — от веры к знанию»⁴⁵. Сотериологическую последовательность ряда преобразований подробно описывает Э. Иттер⁴⁶.

Следует учитывать, что образ молока и твёрдой пищи Климент в «Педагоге» и в «Строматах» истолковывает весьма различно. В «Педагоге» он доказывает, что молоко есть совершенная пища⁴⁷. В «Строматах» молоко обозначает общую веру, тогда как твёрдая пища — гносис⁴⁸.

39 Clemens Alexandrinus. Stromata II, 6, 31, 1 // GCS. 15. S. 129; см. также Ibid. II, 20, 115, 2 // GCS. 15. S. 175.

40 Ibid. II, 19, 97, 3 // GCS. 15. S. 166.

41 Ibid. IV, 6, 28, 1 // GCS. 15. S. 260.

42 Ibid. VI, 1, 2, 4 // GCS. 15. S. 423.

43 Ibid. VII, 2, 10, 2 // GCS. 17. S. 9.

44 Ibid. VII, 10, 56, 7 // GCS. 17. S. 41.

45 Ibid. VII, 10, 57, 4 // GCS. 17. S. 42.

46 Itter A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 97). P. 37–51.

47 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6 // GCS. 12. S. 104–121.

48 Bucur B. G. Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and the Ascetic Tradition // Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal / ed. by D. Costache, Ph. Kariatlis, M. Baghos. Cambridge, 2015. P. 11–12.

Глагол μεταβάλλω и причастия от него употребляются в похожих контекстах: «поворот от власти Сатаны есть отвращение (μεταβάλλεσθαι) от греха»⁴⁹; «и если не уверует, что наказание настигает согрешающего, а спасение — живущего по заповедям, не преобразится (μεταβαλεῖται)»⁵⁰; «стойки [утверждают], что обращение к божественному случилось благодаря изменению, когда душа изменилась (μεταβαλοῦσης) к мудрости»⁵¹; «ничто не препятствует часто обращаться к одним и тем же словам Писания для обращения Маркиона, вдруг он изменится (ἦν πῶς μεταβλήται), будучи вразумлённым...»⁵²; «преложившись (μεταβαλόντες) из дикости благодаря Господней вере, они становятся Божиими людьми, пройдя путь от желания измениться (μεταβάλλεσθαι) до его исполнения»⁵³; «[разумность,] будучи многообразной, простираясь через весь космос и через всё человеческое, в соответствии с каждым из них изменяет (μεταβάλλει) и наименование»⁵⁴; «всё добродетельное сразу перемещается (μεταβάλλει) в лучшие жилища, имея причиной изменения (τῆς μεταβολῆς) выбор знания, который душа получила в своё полное распоряжение»⁵⁵; «после восхождения в плоти до предела, всегда изменяясь (μεταβάλλων) в соответствии с должным к лучшему, он спешит к Отцему двору, воистину Господнему обиталищу через святую седмицу»⁵⁶.

Изменение к худшему слова μεταβολή и μεταβάλλω описывают гораздо реже: «Ведь к возвышающему себя и возвеличивающему прикреплено противоположное изменение (μεταβολή) к низкому и падение, как учит божественное слово»⁵⁷. В «Педагоге» критикуются христиане, которые меняют (συμμεταβάλλονται) внешний вид и манеры в соответствии с местом⁵⁸. В «Строматах» выражается сомнение в способности непостоянного человека прийти к истине: «Как может тот, кто под влиянием внешних событий и случайностей непрерывно изменяется (μεταβάλλεται), когда-либо приобрести опытность и расположение [духа]

49 Clemens Alexandrinus. Stromata I, 19, 92, 2 // GCS. 15. S. 59.

50 Ibid. II, 6, 27, 1 // GCS. 15. S. 127.

51 Ibid. IV, 6, 28, 1 // GCS. 15. S. 260.

52 Ibid. IV, 8, 66, 4 // GCS. 15. S. 278.

53 Ibid. VI, 6, 50, 6 // GCS. 15. S. 457.

54 Ibid. VI, 17, 155, 3 // GCS. 15. S. 511.

55 Ibid. VII, 2, 12, 4 // GCS. 17. S. 9–10.

56 Ibid. VII, 10, 57, 5 // GCS. 17. S. 42.

57 Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur 1, 3 // GCS. 17. S. 160. Пер. наш. — А. Б.

58 Clemens Alexandrinus. Paedagogus III, 11, 80, 2 // GCS. 12. S. 280.

и, одним словом, обладать знанием»⁵⁹; «никогда знание не станет незнанием и не изменится (μεταβάλλει) добро во зло»⁶⁰.

Неизменность свойственна тем, кто уже достиг совершенства: «апостолы, гностически одолев гнев, страх и похоть благодаря учению Господа, не воспринимали и считающиеся благими движения чувств, как, например, дерзновение, ревность, радость, веселие, в некоем непоколебимом состоянии духа ничуть не изменяемые (μεταβαλλόμενοι), но в состоянии [духовного] упражнения всегда неизменно пребывающие после Воскресения Господа»⁶¹, поскольку и «мудрость всегда цветёт, всегда пребывает в тождестве и постоянстве и никогда не меняется (οὐπότε μεταβάλλουσα)»⁶².

В «Строматах», кроме того, говорится об изменении «воздухов»: «[Астрономия] после рассказа о метеорах и о форме Вселенной, о вращении неба и движении звёзд, приводя душу ближе к зиждительной силе, учит иметь острое восприятие времён года, изменения воздуха (ἀέρων μεταβολῆς), появлений звёзд»⁶³ — и об изменении возраста: «[нам] говорят: “Почему вы не получаете помощи в гонениях?” Какой мы терпим убыток, освобождаясь смертью для Господа и, как изменение возраста (ἡλικίας μεταβολήν), претерпевая перемену в жизни?»⁶⁴; «элегии Солона объясняют изменения возрастов (τάς τε τῶν ἡλικιῶν μεταβολάς) в соответствии с седмицами...»⁶⁵.

Формы от глагола μεταβάλλω находим также у Климента в следующих контекстах: по словам поэта Сарапиона, тело Сивиллы, преобразившееся (μεταβαλλόντος) в землю, произвело траву⁶⁶; «Диевхид Мегарский начало труда взял, изменив (μετέβαλεν), из “Девкалионии” Гелланика»⁶⁷. Передавая учение валентиниан, Климент пишет: «Сначала [Спаситель, согласно валентинианам,] из бестелесной и случайной страсти в бестелесную ещё материю их перелил и изменил (μετέβαλεν), а затем таким же образом — в соединения и тела (ведь страсти не могли сразу создать сущность); и в тела согласно [их] природе Он вложил свойства»⁶⁸.

59 Clemens Alexandrinus. Stromata VI, 9, 78, 3 // GCS. 15. S. 470.

60 Ibid. VII, 12, 70, 6 // GCS. 17. S. 51.

61 Ibid. VI, 9, 71, 3 // GCS. 15. S. 467.

62 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 5, 21, 1 // GCS. 12. S. 102.

63 Clemens Alexandrinus. Stromata VI, 11, 90, 3 // GCS. 15. S. 477.

64 Ibid. IV, 11, 80, 1 // GCS. 15. S. 283.

65 Ibid. VI, 16, 144, 3 // GCS. 15. S. 505.

66 Ibid. I, 15, 70, 4 // GCS. 15. S. 45.

67 Ibid. VI, 2, 26, 8 // GCS. 15. S. 443.

68 Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto 3, 46, 1–2 // GCS. 17. S. 121. Здесь и далее пер. наш. — А. Б.

Обратимся теперь к тем немногим пассажам, где речь идёт об изменении элементов и о духовном преображении: «...воззри на силу Божию, не только среди людей дающую бытие несуществующим и возникших возвращающую сообразно с преуспеянием возраста, но и верующих спасающую в соответствии с тем, что каждому подобает: Он тотчас же изменяет (μεταβάλλει) времена, обстоятельства, плоды и стихии (στοιχεῖα). Ведь Он единый Бог, отмеряющий подобающим образом начало и конец всему, что было вызвано к бытию»⁶⁹. В «Увещании» встречается причастие от рассматриваемого глагола: «Он сделал из заката восход и распял смерть в жизнь; похитив человека у гибели, поднял его ввысь, пересаживая (μεταφутεύων) тление в нетленность и обращая (μεταβάλλων) землю в небеса, земледelec Божий»⁷⁰. Перед нами единственный случай, когда Климент при помощи этого слова описывает принципиальное преобразование природы.

В «Извлечениях из Феодота» находим такие слова: «И хлеб, и елей освящаются силой имени Божия, являясь видимым образом (κατὰ τὸ φαινόμενον) тем же, что было взято. Но силой оно превращено в духовную силу (δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβηται). Так и вода при изгнании бесов и при крещении не только удаляет худшее, но и получает освящение»⁷¹. Александрийский автор подчёркивает, что по внешнему виду феноменально освящённое остаётся тем же, чем было до освящения, но приобретает новое, духовное измерение. Похожую мысль находим чуть выше, где говорится о кардинальном изменении крещаемого не телесно, но духовно: «Сила изменения (ἡ δύναμις τῆς μεταβολῆς) крещаемого касается не тела (ведь он тем же выходит), но души. Он сразу после выхождения [из купели] крещения называется рабом Божиим и господином нечистых духов»⁷². В этих двух фрагментах отражается тот самый оттенок значения рассматриваемой основы, своеобразной ступени для семантического сдвига, semantic shift⁷³, вероятно, имеющего окказиональный характер: *изменение свойства* → *изменение сущности*, — который впоследствии стал явно различим в словах эпиклезы

69 Clemens Alexandrinus. Eclogae prophetae 18, 1–2 // GCS. 17. S. 141–142. В этой связи напомним, что для обозначения тайны евхаристической жертвы использовался термин μεταστοιχείωσις. См. Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие. С. 355.

70 Clemens Alexandrinus. Protrepticus 11, 114, 4 // GCS. 12. S. 80. Здесь и далее пер. наш. — А. Б.

71 Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto 4, 82, 1–2 // GCS. 17. S. 132.

72 Clemens Alexandrinus. Excerpta ex Theodoto 4, 77, 2–3 // GCS. 17. S. 131.

73 Ср. Зализняк А. А. О понятии семантического перехода // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Материалы ежегодной Международной конференции «Диалог». М., 2009. С. 107–111.

литургии свт. Иоанна Златоуста. Отметим важный нюанс в значении слова μεταβάλλω в Прем. 19, 19, где речь идёт о переустройстве элементов, изменившем их природу не только для определённой категории лиц (как вода обратилась в кровь только для египтян), а вообще.

Глагол μεταρρυθμίζω и причастие от него Климент использует дважды: «Благодеяние по отношению к ним возносит к Самому Господу, по образу Которого истинный человек творит и перестраивает (μεταρρυθμίζει), обновляя к спасению наставляемого человека»⁷⁴. «Если с гностиком случится болезнь и какое-нибудь несчастье и самое страшное — смерть, он остаётся неизменным душою, зная, что всё это — судьба твари, но и оно становится лекарством спасения силой Бога, посредством воспитания оказывающее благодеяние с трудом перестраиваемым (τοὺς ἀπηνέστερον μεταρρυθμιζομένους)...»⁷⁵.

Заключение

Из приведённых рассуждений Климента можно вывести следующую схему применительно к Крови Христа: она, пролитая на кресте, становится для верующих питательным молоком; сущность её при этом не меняется. Александрийский автор иными словами выражает ту же мысль, что и более поздние православные авторы. Последние утверждают, что вино становится Кровью Христа; Климент же учит, что изменившаяся, но сохранившая свою природу Кровь Христа становится питием для христиан. Его интересует не «техническая» сторона богослужения, а идеальная: Церковь-Мать, как молоком, питает христиан пролитой в крестных муках Кровью Логоса. В «Гимне Христу» Климент говорит: «Иисусе Христе, / Небесное молоко / Сладостных сосцов / Невесты — даров / Твоей мудрости — / Сцеживаемое»⁷⁶. По мнению А. ван ден Хук «“молоко” как дар может иметь здесь литургический подтекст»⁷⁷. У александрийского автора буквально указывается на сущность евхаристического питания (Кровь Господа) и иносказательно — на его роль

74 Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 9, 52, 2 // GCS. 17. S. 39.

75 Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 11, 61, 5 // GCS. 17. S. 44.

76 Clemens Alexandrinus. Hymnus Christi Servatoris 42–47 // GCS. 12. S. 292.

77 Hoek A., van den. 'Hymn of the Holy Clement to Christ the Saviour'. Clement of Alexandria, Pedagogue III 101, 4 (introduction, translation, and notes) // The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010) / ed. by M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová. Leiden; Boston, 2012. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 117). P. 321, note 55; cp. P. 317.

в нашей жизни (молоко). Об очевидном — о том, под каким конкретно видом оно даётся верующим, — он сообщает в других отрывках. «Так как Он сказал: *И хлеб, егоже Аз дам, плоть Моя есть*, — а плоть увлажняется кровью, вином же иносказательно обозначается (ἀλλήγορεῖται) кровь, то нужно знать, что как хлеб, положенный кусками в разбавленное вино, захватывает вино, воду же оставляет, так и плоть Господа, хлеб небесный, впитывает кровь, вскармливая людей неба в нетление, оставляя же тлению лишь те плотские похоти. Так многими способами иносказательно говорится (ἀλλήγορεῖται) о Логосе: Он и твёрдая пища (βρώμα), и плоть, и пища (τροφή), и хлеб, и кровь, и молоко — всё это суть Господь для нашего вкушения, для нас, уверовавших в Него. Никто да не поражается, когда мы говорим, что Кровь Господа иносказательно обозначается (ἀλλήγορεῖσθαι) молоком. Разве она не обозначается (ἀλλήγορεῖται) и вином?»⁷⁸ В другом месте говорится: «Писание назвало вино таинственным символом (μυστικὸν σύμβολον) святой Крови»⁷⁹. На основании слов о том, что кровь метафорически названа молоком и вином, а последнее — символом Крови Христа, нельзя утверждать, будто Климент в таинстве Евхаристии видел лишь намёк на более возвышенные истины и сущности, как это впоследствии будет характерно для Псевдо-Дионисия. В самом деле, на то, что Кровь Христа иносказательно именуется вином, можно найти намёк в стихах Ветхого Завета, которые считаются мессианскими: *... не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его, дондеже приидут отложеная ему, и той чаяние языков: привязуяй к лозе жребя Свое и к винничю жребца осяте Своего, исперет вином одежду Свою и кровию гроздия одеяние Свое*⁸⁰ (Быт. 49, 10–11; этот фрагмент связывал со Христом ещё Иустин Мученик⁸¹). Климент неоднократно ссылается на процитированный пассаж:

- а) «И ослёнка, — говорит, — привязал к виноградной лозе, *привязав этот простой и пребывающий во младенческом состоянии народ к Логосу, Которого иносказательно называет виноградной лозой. Ибо лоза приносит вино, как Логос — Кровь*, оба — питье во спасение для людей: вино — для тела, Кровь — для духа»⁸²;

78 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 47, 1–2 // GCS. 12. S. 118.

79 Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 2, 29, 1 // GCS. 12. S. 174.

80 Мы даём стихи Священного Писания по Елизаветинской Библии, ибо этот перевод, в отличие от синодального, точно следует тексту Септуагинты.

81 См.: Justinus Martyr. Apologia prima 54, 5 // PG. 6. Col. 409A.

82 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 5, 15, 3 // GCS. 12. S. 99.

- б) «Кровью виноградной лозы Он иносказательно называет Логос, *иже за многия изливаем*⁸³ *во оставление грехов*, святой источник радости»⁸⁴. Во второй книге «Педагога» Климент указывает на видимое и невидимое в Евхаристии, говоря на сей раз о сущности евхаристического питания и о том, под каким видом она даётся: «Но Кровь Господа понимается двояко: с одной стороны, это [Кровь] Его плоти, которой мы искуплены от тления, с другой стороны, это [Кровь] духовная, то есть та, которою мы помазаны. И пить Кровь Иисуса — значит быть причастными Господнему нетлению. Дух есть сила Логоса, как Кровь — плоти. Итак, как вино смешивается с водой, так и Дух⁸⁵ — с человеком. И первое, смесь [вина и воды], питает для [утверждения] веры, второе же, Дух, ведёт к нетлению; в свою очередь, смешение того и другого — и питания, и Логоса — называется Евхаристией, благодатью, восхваляемой и прекрасной, причащающиеся которой, согласно с верой, освящаются телом и душою, так как [эту] божественную смесь, человека, Отчая воля таинственно соединяет с Духом и Логосом; ибо воистину Дух усвоен носимой им душой, плоть же — Логосом, ради которой *Слово бысть плоть*»⁸⁶.

Для выявления всех оттенков значений, которые различали в словах μεταβολή и μεταβάλλω носители греческого языка во времена поздней Античности и раннего Средневековья, разумеется, недостаточно анализа работ Климента Александрийского. Однако на основании рассмотренных примеров можно сделать предварительный вывод, что ранние христианские авторы, выбиравшие эти лексемы для описания Евхаристии, хотели подчеркнуть то обстоятельство, что предложение евхаристических хлеба и вина в Тело и Кровь Христа есть не видимое телесным глазам чудо, подобное превращению воды в вино в Ин. 2, 9, а непостижимое кардинальное изменение материи в духовном плане (ср. слова Климента о преображении земли в небеса), когда физические свойства веществ сохраняются. Необходимо также отметить, что в «Увещевании

83 Климент использует причастие от глагола ἐκχεῖν, перед которым он ставит артикль accusativa мужского рода, и относит его к слову λόγος. В Мф. 26, 28 употребляется причастие среднего рода, относящееся к слову αἶμα «кровь», от новозаветного глагола ἐκχύνειν, имеющего то же значение.

84 Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 2, 32, 2 // GCS. 12. S. 176.

85 Речь идёт о силе Логоса, а не о Третьей Ипостаси.

86 Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 2, 19, 4–20, 1 // GCS. 12. S. 167–168.

к язычникам»⁸⁷ «Пророческих эклогах»⁸⁸ и «Извлечениях из Феодота»⁸⁹ (ср. Прем. 19, 19) мы видим своеобразный семантический сдвиг, приобретение словами $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta$ и $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ дополнительного значения «[сущностного] превращения».

Источники

- Basilius Caesariensis*. Homiliae in hexaemeron // PG. T. 29. Col. 4–208.
- Clemens Alexandrinus*. Protrepticus und Paedagogus / hrsg. von O. Stählin. Dritte, durchgesehene Auflage von U. Treu. Berlin: Akademie-Verlag, 1972. (GCS; Bd. 12).
- Clemens Alexandrinus*. Stromata (I–VI) / hrsg. von O. Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906. (GCS; Bd. 15).
- Clemens Alexandrinus*. Stromata (VII–VIII). Excerpta ex Theodoto. Eclogae prophetae. Quis dives salvetur. Fragmenta / hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. 4. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag, 1970. (GCS; Bd. 17).
- Euripides*. Bacchae / ed. by J. Thompson and B. J. Hayes. London: W. B. Clive, 1900. (The University Tutorial Series).
- Galen*. De usu partium libri XVII / rec. G. Helmreich. Lipsiae: Teubner, 1907.
- Gregorius Nyssenus*. De vita Mosis // PG. T. 44. Col. 297–430.
- Justinus Martyr*. Apologia prima // PG. T. 6. Col. 328–440.
- Ovidius*. Metamorphoses / ed. R. Merkel. Lipsiae: Teubner, 1900.
- Philo of Alexandria*. Works. Vol. 6 / ed. by F. H. Colson. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann, 1984.
- Plutarchi* Vitae parallelae / iterum rec. C. Sintenis. Lipsiae: Teubner, 1879. Vol. 2.
- Scholia graeca in Aristophanem. Parisiis: Firmin-Didot, 1883.
- Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- The Parmenides of Plato / ed. Th. Maguire. Dublin: Hodges, Figgis; London: Longmans, Green, 1882.

Литература

- Давыденков О., прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2013.
- Зализняк А. А. О понятии семантического перехода // Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии. Материалы ежегодной Международной конференции «Диалог». М.: РГГУ, 2009. С. 107–111.

87 *Clemens Alexandrinus*. Protrepticus 11, 114, 4 // GCS. 12. S. 80.

88 *Clemens Alexandrinus*. Eclogae prophetae 18, 2 // GCS. 17. S. 141.

89 *Clemens Alexandrinus*. Excerpta ex Theodoto 4, 77, 2; 4, 82, 1 // GCS. 17. S. 131, 132.

- Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / пер. с англ. А. Кавтаскина. М.: Когелет, 2001.
- Bucur B. G. Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and the Ascetic Tradition // Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal / ed. by D. Costache, Ph. Kariatlis, M. Baghos. Cambridge: Scholars Publishing, 2015. P. 2–45.
- Herrero de Jáuregui M. The Protreptic of Clement of Alexandria: A Commentary. PhD Thesis. Bologna: University of Bologna, 2008.
- Hoek A., van den. 'Hymn of the Holy Clement to Christ the Saviour'. Clement of Alexandria, *Pedagogue* III 101, 4 (introduction, translation, and notes) // The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010) / ed. by M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová. Leiden; Boston: Brill, 2012. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 117). P. 315–322.
- Hoek A., van den. Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model. Leiden; New York; København; Köln: Brill, 1988. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 3).
- Itter A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Leiden; Boston: Brill, 2009. (Supplements to Vigiliae christianae; vol. 97).
- Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. A new edition revised and augmented throughout by H. S. Jones / comp. by H. G. Liddell and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Lust J., Eynikel E., Hauspie K. A Greek-English Lexicon of the Septuagint / comp. by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996. Part 2.
- Mehat A. Clement of Alexandria // The Eucharist of the Early Christians / ed. W. Rordorf. New York: Pueblo Pub. Co., 1978. P. 99–131.
- Ronsard P. Elegie XXX. Contre les bucherons de la forest de Gastine // Œuvres complètes de Ronsard. 4. Paris: Pagnerre, 1860. P. 347–349.
- Schmoller A. Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament / Neu bearbeitet von B. Koester. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

«Change» (μεταβολή) of Substances in the Teachings of Clement of Alexandria

Alexander Ju. Bratukhin

Doctor of Philology

Associate Professor at the Department of World Literature and Culture at the Perm State National Research University

15 Bukireva street, Perm region, Perm 614990, Russia

bratucho@yandex.ru

For citation: Bratukhin, Alexander Ju. "«Change» (μεταβολή) of Substances in the Teachings of Clement of Alexandria". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 71–91 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.003

Abstract. This article analyzes the use of the noun μεταβολή, the verb μεταβάλλω and their derivatives by Clement of Alexandria. This analysis is preceded by a reference to the biblical passages containing these words. It turns out in what meanings Clement used them. As a rule, they designated changes that do not affect the nature (φύσις) or the essence (οὐσία) of a substance, face, etc. However, in single cases, Clement forms of μεταβολή and μεταβάλλω describe changes in elements (στοιχεῖα) (Ecl. 18, 2, cf. Protr. 11, 114, 4). In Exc. 4, 77, 2, and 4, 82, 1, the words studied characterize a cardinal spiritual transformation, testifying to the existence of a semantic shift that had an occasional character and consisted in their acquiring the meaning of a “substantial” transformation. It is suggested that these circumstances prompted early Christian authors to choose these lexemes to describe the Eucharist.

Keywords: Clement of Alexandria, μεταβολή, change, liturgical terms, semasiology, semantic shift

References

- Bucur B. G. (2015) “Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and the Ascetic Tradition”, in D. Costache, Ph. Kariatlis, M. Baghos (eds.) *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*. Cambridge: Scholars Publishing, pp. 2–45.
- Colson F. H. (ed.) (1984) *Philo. Works. Vol. 6*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: William Heinemann.
- Davydenkov O. (2013). *Dogmaticheskoe bogoslovie: Uchebnoe posobie [Dogmatic Theology: Schoolbook]*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Herrero de Jáuregui M. (2008) *The Protreptic of Clement of Alexandria: A Commentary*. PhD Thesis. Bologna: University of Bologna.
- Hoek A., van den (1988) *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian reshaping of a Jewish Model*. Leiden; New York; København; Köln: Brill (Supplements to Vigiliae christianae; 3).
- Hoek A., van den (2012) “Hymn of the Holy Clement to Christ the Saviour”. Clement of Alexandria, *Pedagogue* III 101, 4 (introduction, translation, and notes), in M. Havrda, V. Hušek, J. Plátová (eds.) *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*. Leiden; Boston: Brill (Supplements to Vigiliae christianae; 117), pp. 315–322.
- Itter A. C. (2009) *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden; Boston: Brill (Supplements to Vigiliae christianae; 97).
- Liddell H. G., Scott R. (1996) *A Greek-English Lexicon. A new edition revised and augmented throughout by H. S. Jones*. Oxford: Clarendon Press.
- Lust J., Eynikel E., Hauspie K. (1996) *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Part 2.
- Mehat A. (1978) “Clement of Alexandria”, in W. Rordorf (ed.) *The Eucharist of the Early Christians*. New York: Pueblo Pub. Co., pp. 99–131.
- Meyendorff J. (2001). *Vizantijskoe bogoslovie: Istoricheskie napravlenija i verouchenie [Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes]*. Moscow: Kohelet (in Russian).

- Rahlf s A. (ed.) (1979) *Septuaginta. 2. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Schmoller A., Koester B. (ed.) (1994) *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Stählin O., Früchtel L. (eds.) (1970) *Clemens Alexandrinus. Stromata (VII–VIII). Excerpta ex Theodoto. Eclogae prophetae. Quis dives salvetur. Fragmenta*. 4. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag (GCS; 17).
- Stählin O., Treu U. (eds.) (1972) *Clemens Alexandrinus. Protrepticus und Paedagogus*. Dritte, durchgesehene Auflage. Berlin: Akademie-Verlag (GCS; 12).
- Zaliznjak A. A. (2009) “O ponjatii semanticheskogo perehoda” [“On the Notion of Semantic Shift”], in *Komp’juternaja lingvistika i intellektual’nye tehnologii. Materialy ezhegodnoj Mezhdunarodnoj konferencii ‘Dialog’* [Computer Linguistics and Intelligent Technologies. Materials of the Annual International Conference ‘Dialogue’], Moscow: RGGU, pp. 107–111 (in Russian).

ОБРАЗНЫЙ МИР ЛЕОНТИЯ, ПРЕСВИТЕРА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО*

ЧАСТЬ 1

Священник Михаил Асмус

старший преподаватель

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

127051, г. Москва, Лихов пер., 6/1

mvasmus@mail.ru

Для цитирования: Асмус М. В., *свщ.* Образный мир Леонтия, пресвитера Константинопольского. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 92–124. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.004

Аннотация

УДК 27-9[01/07]-284 (82-522)

В первом разделе статьи суммируются результаты исследования гомилетического наследия Леонтия, пресвитера Константинопольского. Изучение проводилось коллективом учёных под руководством автора публикации в течение 2019–2020 гг.** Дополнительные методы анализа текстов, применённые в исследовании, позволили принять гипотезу С. Войку о том, что все тридцать семь гомилий в той или иной мере принадлежат Леонтию, а также добавить к корпусу ещё одну гомилию Псевдо-Златоуста «О сыне (Наинской) вдовицы» (СПГ 4663). Второй раздел статьи посвящён анализу образного мира Леонтия как одному из факторов, подтверждающих принадлежность текстов одному автору, а также выявляющих уровень риторической подготовки и мастерства проповедника. В приложении впервые в русской научной литературе приводится полный перечень гомилий, входящих в леонтиевский корпус, с необходимыми примечаниями.

Ключевые слова: патристика, гомилетика, история византийской литературы, Леонтий, пресвитер Константинопольский, риторика, метафора.

* В основе публикации лежит одноименный доклад, представленный автором на III Всероссийской конференции кафедры филологии Московской духовной академии «Таинство слова и образа», проходившей 18–19 ноября 2020 г.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 19-012-00215 «Гомилетическое наследие Леонтия Константинопольского».

1. Гомилетическое наследие Леонтия, пресвитера Константинопольского

Кропотливая работа по разбору псевдоэпиграфических патристических текстов, проводившаяся на протяжении последних трёх столетий, но получившая особую интенсивность с середины XX в., дала несколько открытий, ещё не до конца осознанных и оценённых мировой наукой. Одно из них — гомилетическое наследие незаурядного константинопольского проповедника, пресвитера Леонтия. Кроме имени, сана и места проповеднической деятельности этого гомилета, никакие другие сведения о нём истории не известны¹.

Помимо одиннадцати гомилий, в надписании которых фигурирует имя Леонтия², учёные на основании характерных стилистических оборотов распространяли его авторство на ряд других гомилий, надписанных самыми разными именами как громкими (Ипполит, Афанасий, Амфилохий, Златоуст, Севириан, Кирилл, Прокл), так и неизвестными (Тимофей Иерусалимский, Тимофей Антиохийский). Число добавляемых текстов колеблется от трёх (К. Датема и П. Аллен)³ до двадцати шести (С. Войку)⁴, причём этот список остаётся открытым: по крайней мере, одну гомилию — «О сыне (Наинской) вдовицы»⁵ — мы с полной уверенностью добавляем к леонтиевскому корпусу под № 38⁶.

Дискуссию о составе и датировке леонтиевского корпуса кратко можно обозначить следующим образом: чем ранее помещают гомилета

- 1 Все дополнительные сведения о нём черпаются учеными из самих его проповедей. В частности, начиная с М. Обоино, никто не сомневается в том, что проповедник действительно трудился в восточной столице Римской империи. См.: *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople. Homélie pascals* / éd. par M. Aubineau. Paris, 1965. (SC; vol. 187). P. 348–351.
- 2 Нами обнаружено, что ещё одна гомилия Пс.-Златоуста, № 18 по Войку, в рукописи Athon. Pantocr. 3, fol. 27, также приписана Леонтию, правда, с амбивалентной формулировкой τοῦ αὐτοῦ, будучи помещённой после другой его именной проповеди (проверить верность информации Ламброса de visu нам пока не удалось). См.: *Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*. Cambridge, 1895. Vol. 1. P. 91.
- 3 *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae* / ed. C. Datema, P. Allen. Turnhout, 1987. (CCSG; vol. 17).
- 4 *Voicu S. J. Dieci omelie di Leonzio di Costantinopoli* // *Studi sull'Oriente cristiano*. 2001. Vol. 5. P. 165–190. К этой статье прилагается полный перечень из 37 гомилий Леонтия, нумерации которого мы следуем при ссылках на тексты Леонтия. Все переводы текстов Леонтия принадлежат нам и вскоре будут изданы отдельной книгой в Издательстве МДА.
- 5 CPG 4663.
- 6 Дополненный нами перечень гомилий Леонтия мы помещаем в виде приложения к настоящей публикации.

(2-я половина V в. — К. Датема, П. Аллен), тем меньше проповедей ему приписывают и тем сильнее защищают его историчность; напротив, чем позже его помещают (VI–VII вв. — М. Сашо, С. Войку), тем больше ему можно приписать проповедей и тем охотнее представляют Леонтия вымышленным автором, за которым скрывается безвестный фальсификатор эпохи составления гомилиариев⁷.

На пути разрешения этой научной проблемы мы поставили перед собою цель — прежде всего, верифицировать при помощи различных методов состав леонтиевского корпуса, сформированный С. Войку на основании лишь стиля и потому оспариваемый противоположным лагерем, а затем уже на основании полученных данных предложить обоснованную гипотезу о времени его создания. Поскольку наше исследование продолжается, мы делимся лишь некоторыми полученными результатами.

Так, богословско-терминологический метод подтвердил, что во всех тридцати восьми гомилиях Матерь Божия нигде не именована Богородицей (θεοτόκος). Точно так же нет ни одного намёка на халкидонское определение соединения природ во Христе. Всё это, а также ранняя агиология, доареопагитская ангелология и неразвитая система церковных праздников (против мнения Датемы и Аллен), говорит, с одной стороны, о единстве корпуса, с другой — о его архаичности (по нашему мнению, это не позже 1-й половины V в.), снимающей проблему фальсификаторства⁸.

Кроме особых стилистических формул, выделенных учёными в качестве наиболее характерных для Леонтия, мы обратили внимание на другие особенности его языка, в частности, на его пристрастие к использованию, а при необходимости, и изобретению притяжательных прилагательных и близких по значению наречий взамен конструкций с существительными в косвенных падежах (например: χρηματικῇ ποσότητι вместо ποσότητι τῶν χρημάτων; ψυχικαῖς διατριβαῖς вместо διατριβαῖς τῆς ψυχῆς и тому подобное). Результат исследования: такие прилагательные и наречия встречаются в тридцати шести из тридцати восьми гомилий, причём в одиннадцати случаях Леонтий сам ввёл эти слова в греческий язык (например: βαλτισμαῖος, γλωττιαῖος, Ἰορδανιαῖος,

7 Sachot M. Les homélies de Léonce, prêtre de Constantinople // *Revue des sciences religieuses*. 1977. Vol. 51. P. 234–245.

8 Asmus M. Les énigmes d'un presbytre de Constantinople // *Theologica minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature* / ed. A. Rigo. Turnhout, 2013. (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 8). P. 152–158.

σταυριαῖος, μετανοητικῶς и др.). По всем гомилиям Леонтия более или менее равномерно распределяются редкие слова, авторские неологизмы и *hara*x legomena Леонтия, числом около двухсот. Это не только предоставляет лишний аргумент в пользу единства корпуса, но и показывает Леонтия дерзновенным и плодотворным словотворцем, оставившим весомое наследство в сокровищнице греческого языка.

Почти во всех гомилиях, обсуждаемых учёными в связи с Леонтием, мы обнаружили черты импровизации: отступления от основной темы, замечания *ad hoc*, сокращения беседы в связи с нехваткой времени, неравномерность объёмов, отсутствие риторической шлифовки (в частности, огрехи композиции), анаколуфы, цитирование Священного Писания по памяти и с вариациями⁹ — все эти особенности указывают на то, что эти тексты дошли до нас в неотредактированном виде, такими, какими их записали стенографы¹⁰.

Почти для всех текстов характерна обильная драматизация, сближающая их с жанром народного театра: это либо пространные внутренние монологи, либо многостраничные вымышленные диалоги с развитым сценическим действием. В связи с продолжающейся коллизией между христианством и античностью и, в частности, с неодобрительным отношением Церкви к языческому театру, такие драматизированные гомилии вполне были способны заполнить эту культурную нишу, да ещё и с духовной пользой для слушателей¹¹.

Впервые нами был выявлен ещё один в высшей степени характерный для Леонтия элемент риторической конструкции. Это повтор той или иной фразы (библейской цитаты или самостоятельного текста), встречающийся преимущественно в двух вариантах. Повторяющаяся фраза стоит либо в начале и в конце пассажа (кольцевая форма), либо периодически повторяется через определённые отрывки речи, создавая куплетно-припевную форму — прообраз будущего кондака, где припев играет важную смысловую роль, являясь лейтмотивом основного текста и создавая с ним дополнительное поэтическое сопряжение.

9 Об основных способах вольного цитирования Св. Писания Леонтием см.: Асмус М. В., *святц.* Гомилия Леонтия пресвитера Константинопольского на начало третьей главы Евангелия от Луки («На усекновение Предтечи» — CPG 4862; BHG 843n) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 133.

10 Об этом см., в частности: Forness Ph. M. *Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh*. Oxford, 2018. P. 22–55.

11 Об этом, в частности, см.: La Piana G. *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX con rapporti al teatro sacro d'Occidente*. Grottaferrata, 1912. P. 62–98.

Яркий пример такой куплетной формы содержится в неизданной гомилии 34 «На Крест и на разбойника»¹², editio princeps которой на основании всех известных рукописей готовится нами:

«Там, где раб (то есть первомч. Стефан. — *свящ. М. А.*) действительно (εἰληκρινῶς) молится, он призывает Господа;

а там, где Сын домостроительно молится, Он призывает не Господа, а Отца, глаголя:

“Отче, отпусти им грех сей:

их соблазнил Мой крест, но известит Мой гроб:

ибо когда Я замолчу, то *камение возопиет* (ср. Лк. 19, 40).

Отче, отпусти им грех сей.

Я даровал им *мед и млеко* (ср. Исх. 3, 8 и др.),

они же *напоиша Мя оцтом и желчию* (ср.: Пс. 68, 22; Лк. 23, 36; Мф. 27, 34).

Отче, отпусти им грех сей.

Я свободил их от фараона и плинфodelанья в Египте,

они же предали Меня Пилату и кустодии.

Отче, отпусти им грех сей.

Я ради них рассёк Чермное море,

они же Мой хитон разодрали.

Отче, отпусти им грех сей.

Я, как заботливый отец, сопровождал их столпом облачным и огненным, не позволяя им преткнуться,

они же Меня днес с двумя разбойниками, словно преступника, распяли.

*Отче, отпусти им грех сей”»*¹³.

А это уже важнейшие отправные точки от византийской гомилетики золотого века к византийской гимнографии VI в. и далее, столь необходимые для определения генезиса кондака и прочих богослужебных певческих жанров.

2. Образный мир Леонтия

Одним из важных показателей литературного качества произведения является богатство и разнообразие его образного ряда. Применительно к Леонтию анализ образности его языка может служить дополнительным критерием в пользу или против целостности корпуса. Кроме того,

12 CPG 7900/22 [4897], BHGa 415u.

13 Наш перевод по рукописи Mosquensis Syn. gr. 129, fol. 330–331.

необходимо выяснить, как отражается у нашего проповедника большая богословско-философская тема соотношения слова и сущности (свт. Василий против Евномия), образа и реальности, прообраза и его осуществления.

Начнём с того, что ему как опытному ритору прекрасно известно о самом феномене образной, метафорической речи. Так, в гомилии «На Рождество Предтечи»¹⁴, концовку которой мы с некоторыми оговорками присоединяем к оборванной посередине одноименной 1-й гомилии из собрания, изданного в серии «Corpus christianorum», гомилет, сравнив немоту Захарии со смертью, а освобождение от немоты с воскресением, подытоживает тему в следующих терминах:

«Так вот, после такого своего — образно говоря (τροπικῇ) — воскресения таковой-то первый возглас и возопил Захария: *Благословен Господь Бог Израилев*»¹⁵.

Истолковывая в гомилии 3 «На предпросвещения и на ваии и воскресение Лазаря» ветхозаветные образы коней, Леонтий употребляет этот термин применительно к аллегорической интерпретации Священного Писания:

«А скороходными конями, во всю землю благовестие доставляющими, и Аввакум наименовал апостолов, сказав: *И навел еси на море кони Твоя* (Авв. 3, 15), *морем* в переносном смысле (τροπικῶς) всю вселенную назвав»¹⁶.

Ещё в одном случае Леонтий, объясняя цель Преображения Господня в откровении Божественной природы во Христе — не сказать, чтобы очень удачно, — пытается экстраполировать вышеуказанный риторический термин в сферу христологии:

«А всё это потому, что апостолы считали владыку Христа одним лишь человеком, а не Богом во плоти. Потому-то часто апостолы и возражали Ему, и неверствовали, и поражались, ибо из-за Его домостроительных (οἰκονομικά) слёз и — не в собственном смысле (τροπικῇ)¹⁷ — страха, молитв и просьб думали, что Он — простой человек»¹⁸.

14 BHG 848.

15 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In natale sancti Joannis Prophetae, Praecursoris et Baptistae // PG. 61. Col. 762.

16 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 3, 87–91 // CCSG. 17. P. 158.

17 П. Аллен (*Leontius presbyter of Constantinople*. Fourteen Homilies / translated, introduced and annotated by P. Allen with C. Datema. Brisbane, 1991. (Byzantina Australiensia; vol. 9). P. 192) полагает, что в данном контексте прилагательное τροπικός образовано от богословского термина τροπός, используемого для обозначения Боговоплощения в смысле «перемены», произошедшей во втором Лице Св. Троицы, и переводит: the fear belonging to the change («страх, вызванный переменой [во Христе]»). Лучше вставлено в контекст

В его сознании οἰκονομικός и τροπικός — практически синонимы (ср. в примере выше неожиданное противопоставление «искренней» молитвы первомученика Стефана «домостроительной», то есть, получается, не настоящей, а существующей лишь в порядке метафоры — молитве Христа), что начинает казаться если не грубым докетизмом, то, во всяком случае, «психологическим монофизитством». Но ещё проще объяснить это тем, что Леонтий не очень хорошо осознаёт границу между образом и реальностью, в чём мы не раз ещё сможем убедиться на других примерах.

Пройдёмся по наиболее ярким образам, которые обращают на себя внимание в гомилиях константинопольского пресвитера.

Финансы и банковское дело

Образ займодавца и должника проходит красной нитью через евангельские тексты как в прямой форме (*и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим* (Мф. 6, 12)), так и в форме притч (например, о двух должниках (ср. Мф. 18, 23–34)). К этому добавляется образ ссуды крупных денежных сумм (ср. Мф. 25, 14–30; Лк. 19, 13–27), где также появляются понятия о банке (τράπεζα, слав. «купцы», рус. синод. «оборот») и процентах (τόκος, слав. «лихва», рус. синод. «прибыль»). Сюда примыкает и метафора долговой расписки (γράμμαта, слав. «писание»: Лк. 16, 6–7; χειρόγραφον, слав. «рукописание»: Кол. 2, 14).

Леонтий с удовольствием применяет финансовые метафоры к самым разным сферам бытия. В первую очередь, это относится к самому слову гомилаета:

«Желал бы я всегда и беспрестанно обращаться к вам с духовным словом, повинуюсь Павлу говорящему: ...духовным духовная сразсуждающе (1 Кор. 2, 13); особенно же потому, что я оказался [перед вами] должником за предыдущее господоименное воскресение (Рождественское. — свящ. М. А.). Не знаю, как происходит со мной то, что моя скудость не способна избавиться от вечного долга, притом что вы, ненасытные до всего духовного ростовщики

понимание этого слова у М. Сашо: он сближает τροπικός с μορφή из Флп. 2, 6 и считает его близким по значению с οἰκονομικός. (*Sachot M. L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration* CPG 4724, BHG 1975: contextes liturgiques, restitution a Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes. Frankfurt am Main; Bern, 1981. (Publications universitaires européennes. Serie XXIII. Theologie; vol. 151). P. 425–426, n. 326, 13, 9).

(δανειστῶν), требует (вернуть вам) долг с процентом» (Гомилия 29 «На Ирода и на младенцев»)¹⁹.

Что за проценты может требовать от проповедника церковная аудитория, Леонтий раскрывает в гомилии 1 «На рождество Предтечи»:

«Это (всё вышеизложенное. — *свящ. М. А.*) — прибыли (τόκοι) вчера полученных нами капиталов (κεφαλαίων): ибо всякий капитал порождает прибыток (τόκον τίκτει)...»²⁰.

Автор здесь мастерски играет двойными значениями слов, поскольку речь идёт о накануне читанных евангельских главах (κεφάλαια). Но раз уж речь в гомилии идёт о рождестве Предтечи, образ капитала и процентов переходит и на эту сферу, опять-таки с игрой двойными значениями:

«...ибо всякий капитал порождает прибыток (τόκον τίκτει), почему и дитя именуется “прибытком” (τόκος); ибо муж ссужает жене семья, словно капитал (κεφάλαιον), ибо глава (κεφαλῇ) жены муж (1 Кор. 11, 3), но прибыток капиталу порождает жена...»²¹.

Образ ссуды влагается Леонтием и в уста апостолов, недоумевающих, как они будут проповедовать среди народов без всякой подготовки. Их вымышленный диалог заканчивается вопросом-восклицанием:

«Разве только если мы получим капитал разнообразных языков?!» (Гомилия 13 «На св. Пятидесятницу»)²².

Ещё две сферы, на которые гомилет распространяет образность финансовых отношений, — антропологическая и нравственная. Это заключительная часть гомилии 32 «На фарисея и блудницу», где в уста Спасителя вложено объяснение только что произнесённой Им притчи о двух должниках:

«Однако усвой себе, фарисей, кто (здесь) заимодавец, а кто — должники.

Я — заимодавец (δανειστής) для обоих: для тебя и для неё. Да и не только для вас двоих, но и для всех людей. Ведь Я всем ссудил то, что они от Меня и получили: душу, дыхание, тело, чувство, познание, движение. Так вот, если тебе нечем отдать Заимодавцу, пусть даже Он не требует отдать Ему вполне, что взял, моли Его оставить тебе долг. А если ты не можешь ни отдать,

19 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In *Herodem et infantes* // PG. 61. Col. 699.

20 *Leontius Constantinopolitanus*. *Homilia* 1, 221–222 // CCSG. 17. P. 75.

21 Здесь текст гомилии обрывается, но по логике сюжета речь должна начаться как раз о рождестве Предтечи.

22 *Leontius Constantinopolitanus*. *Homilia* 13, 53–54 // CCSG. 17. P. 398.

ни умолишь достойно и получить прощение, хотя бы не бесстыдствуй в своём многоглаголении и самооправдании; умолкни, как сия блудница, которая, зная за собой много долгов, себе самой сказала: “Что я скажу и что отвечу? Если я вздумаю сказать: «Я не должна по долгу», — Он знает всё: и сколько я должна, и с каких лет я виновата”.

Посему она, узрев, что Он всё знает и никакое из соделанных ею зол нельзя от Него скрыть, молча подошла в слезах и, сердцем исповедуя все свои долги, склонила Божество на милость (ἐξευμενίσατο τὸ θεῖον).

Умолчи и ты, фарисей, чтобы и тебе Господь отдал твой долг.

Не вздумай осуждать, сам будучи осуждённым, ту осуждённую;

не вздумай презирать, сам будучи презренным, ту презренную.

Не беспокойся: ведь Мне не надо ничего из твоего и из её, но Я пришёл, чтобы обоим отдать долг, ибо Я — заимодавец человеколюбный к вам обоим. Да и не только к вам, но и ко всем *не имущим воздати* (ср. Лк. 7, 42). Как только исповедают они свой долг и попросят Меня простить им, их покаянием Я им сотру (ἐξάλειψω) расписку долговую. А кто из должников приступит к благодати крещения, тот ею тоже может быть освобождён от долга»²³.

Стирание текста долговой расписки, вместо хорошо известного и привычного для нас образа её разрывания («и прегрешений наших рукописание раздери — διὰ ῥήξιν», тропарь 6-го часа²⁴) для Леонтия имеет значение. С опорой на Кол. 2, 14 проповедник объясняет это в гомилии 2 «На Ваии и на Лазаря»:

«Посему-то, приняв на Себя Адамов долг и отплатив его, Он долговую расписку (χειρόγραφον) прегрешений наших на кресте губою человеколюбия стёр²⁵, а не зачеркнул (ἐχάραξεν). Почему же стёр, а не зачеркнул? Послушай, почему. Если бы зачеркнул, а не стёр, то Он должен был оставить на Себе хотя бы малый остаток прежнего долга. Посему, узрев сие, и блаженный Павел вопиял, глаголя: *Рукописание наше греховное взят от среды* Христос, *ко кресту е пригвоздид* (Кол. 2, 14)²⁶. Зачем же ко кресту пригвоздил? Чтобы всякий *ми-моходящий* (Мф. 27, 39) узнал о его недействительности»²⁷.

23 Joannes Chrysostomus [spuria]. Sermo de paenitentia, 318–346 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Vol. 1. Turnhout, 1994. P. 40–41.

24 Μέγας καὶ ἱερὸς Συνέκδημος ὀρθόδοξου χριστιανοῦ. Αθήναι, 1995. Σ. 143.

25 Любопытная профессиональная деталь — стирание чернил с рукописи губкой — может указывать на знакомство Леонтия с рукописным делом.

26 В цитировании ап. Павла по памяти Леонтий забывает воспроизвести первое слово апостольского стиха, лежащее в основании всего рассуждения: ἐξαλείψας (= ἀπαλείψας) — «стерев». Лат., слав. и рус. синод. передача этого слова как «delens» и «истребив» в корне противоречит толкованию Леонтия, общему у него с Пс.-Епифанием: «Ἐδεξάμην ἀπὸ γόγων,

Впрочем, в гомилии 10 «На Преполование Пятидесятницы, на слепого от рождения и на святого Петра, заключённого Иродом в темницу» проповедник всё-таки использует более привычный для нас топос:

«Да как же может быть грешником Тот, Кто грехи отпускает?

Когда было такое, чтобы раб раба освобождал?

Когда подневольный подневольного избавлял?

Когда должник должнику расписку разрывал (διαρρήσσει)?»²⁸

С учётом этой непоследовательности проповедника остаётся открытым вопрос авторства концовки вышеупомянутой гомилии 32, совершенно не похожей по стилю на Леонтия, не считая самой образности расписки, капитала и процентов:

«Давайте же, прямо сейчас освобождайтесь от долгов и получайте даровое отпущение от всякого обязательства (ἐνοχῆς). Расписка первая была разорвана (σχισθέντος) однажды; не добавляйте себе новой.

Но, Господи мой Владыко Иисусе Христе, поелику воздать Тебе, что должен, не имею и не в силах, ибо от множества моих грехов я вместе с процентами и саму сумму долга зле растратил, не требуй от меня, что Ты мне подал — сумму души и процент плоти, но, яко Человеколюбец, облегчи для меня бремя долговое и изреки и мне, яко блуднице: *Отпущаются тебе греси твои мнози* (ср. Лк. 7, 47–48)»²⁹.

ἵνα ἐξαλείψω τὸ χειρόγραφόν σου τῆς ἁμαρτίας» — «Я принял губу, чтобы стереть рукописание твоего греха» (*Epiphanius Constantiensis* [spuria]. Oratio in divini corporis sepulturam // PG. 43. Col. 461.464. Ср. также у Оригена: «ὁ ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τῷ ἑαυτοῦ αἵματι» — «Который стёр же на ны рукописание Своею Кровию» (*Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis VI, 55, 285 // SC. 157. P. 346). Впрочем, другие древние толковники понимали именно в этом, переносном, смысле «упразднить, отменять» (знач. 5 по словарю И. Х. Дворецкого), к чему подталкивает и контекст апостола, добавляющего τοῖς δόγμασιν. Примечательно, что Евфимий Зигавин в своем «Толковании на послание к Колоссянам 2, 14» снова возвращается к первичному смыслу глагола, виртуозно реконструируя в τοῖς δόγμασιν намёк на таинство Крещения: «Ἐξήλειψε δὲ τὸ τοιοῦτον χειρόγραφον, ὡς ἐν ὕδατι, τοῖς δόγμασι τοῦ κηρύγματος, πιστευθεῖσι δηλονότι ἢ τοῖς περὶ τοῦ βαπτίσματος δόγμασιν. Ἐντεταμένους γὰρ βαπτίζεσθαι ἀπήλειψε καὶ τὰ ἐγγεγραμμένα τούτῳ διὰ τοῦ τῆς κολυμβήθρας ὕδατος» — «А стёр Он это рукописание, словно водою, повелениями проповеди и, в первую очередь, конечно же, повелениями о крещении. Ведь заповедава [человеку] принимать крещение, Он стёр водою крещальной купели и все [долги], записанные на него» (*Euthymius Zigabenus*. Commentarius in Pauli epistolam ad Colossenses 2, 14. Пер. наш).

27 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 2, 211–221 // CCSG. 17. P. 93–94.

28 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 10, 127–130 // CCSG. 17. P. 319.

29 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. Sermo de paenitentia, 347–358 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Vol. 1. P. 41. Ср. почти дословное воспроизведение отрывка у прп. Романа

Наконец, Леонтий не обходит стороной ещё одну финансовую метафору апостола Павла — залог (ἀρράβων: 2 Кор. 1, 22; 5, 5; Еф. 1, 14; παραθήκη: 2 Тим. 1, 12 и 14). Так, полемизируя с разрешавшими пост в Великий Четверг, проповедник приводит следующую развёрнутую метафору (гомилия 6 «Во святой и Великий Четверг слово на предательство Христа»):

«Скажем так: тебе часто приходится отдавать в залог (παράτιθαι) запечатанный кошелек, полный жемчуга; так, если тот, кто взял его в залог (ὡς παραθήκην), вскрыв кошелек сбоку, заберёт одну жемчужину, ты разве не отдаёшь его под суд, не будешь требовать для него наказания, не объявляешь его во всеуслышание лишённым всякого доверия? Таким же образом Бог всяческих доверил тебе кошелек поста, в котором лежат жемчужины вкушения, запечатанные перстом Святого Духа: так, не забирай жемчужины, не разрешай поста, чтобы из-за одного дня или часа ты не остался без венцов»³⁰.

Мир спорта

Спортивные метафоры равным образом характерны для апостола Павла и для стоиков. У апостола языков упоминаются бегуны на стадионе (рус. синод. «ристалище») со своей наградой (οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες, βραβεῖον (1 Кор. 9, 24)), борцы (рус. синод. «подвижники»), поддерживающие спортивную форму при помощи добровольных ограничений ради венка победителя (ἀγωνιζόμενοι, ἐγκράτεια, στέφανος (1 Кор. 9, 25)), боксёры, которые упражняются попадать в противника, а не ударять по воздуху (πυκτεῖω ὡς οὐκ ἄερα δέρων (1 Кор. 9, 26)), наконец, общее понятие «участвовать в спортивных состязаниях» (ἀθλέω (2 Тим. 2, 5)). Для стоиков характерно перенесение основного спортивного термина ἀσκέω («тренироваться, упражняться») в нравственную сферу: ἄσκησις τῆς ἀρετῆς — «упражнение в добродетели»³¹. Отсюда и только отсюда происходят термины «аскеза» и «аскетика»³².

Леонтий с удовольствием развивает спортивную метафорику. Так, в гомилии 1 архангел Гавриил покоряет Даниила львов во рву, «словно

Сладкопевца «В великую среду кондак на блудницу»: *Romanus Melodus*. Hymnus 21, 18 // SC. 114. P. 40, 42. Других подобных контекстов в составе TLG не значится.

30 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 6, 14–23 // CCSG. 17. P. 229–230.

31 Напр.: *Plutarchus*. Cato Minor 8, 2 // *Plutarchi Vitae parallelae* / hsgb. K. Ziegler. Vol. 2. Fasc. 1. Leipzig, 1964. S. 37.

32 В Новом Завете этот глагол употреблен только один раз — Деян. 24, 16, но в значении «стараться, стремиться» (ср. Vulg. studeo). Передача рус. синод. = слав. «подвизаюсь» в этом контексте некорректна.

атлетов (ὡς ἀσκητάς)»³³. Гомилия 4, первая из четырёх, посвящённых Иову, изображает борьбу дьявола с ветхозаветным праведником при помощи метафоры спортивного состязания, где Иов демонстрирует свои борцовские навыки (τοὺς ἀγῶνας), а Господь с ангельскими силами выступает в качестве наблюдателя борьбы (πρὸς θεὸν τῆς πάλης) с верхней трибуны Небес. В свойственном Леонтию приёме вымышленного диалога проповедник живописует:

«Ибо как только увидел Господь замыслы дьявола против Иова, тотчас стал приказывать, глаголя горним силам:

“Наклонитесь, посмотрите на выдающуюся схватку (πάλην);

наклонитесь, посмотрите, как один из вас, вас и всё ваше покинувший, внизу поистине безумно состязается (προσπαλαίει) с ничем не провинившимся; наклонитесь, посмотрите, как единожды упавший снова падает (ὁ ἅλας πᾶσιν πάλιν πίπτει);

наклонитесь, посмотрите,

как Иов укрепляется,

а дьявол ослабляется,

тот, что в раю превозносился,

а на гнощи (Иов 2, 8) осрамился”»³⁴.

В гомилии 5, второй из цикла об Иове, Леонтий, полемизируя с некими толкователями, объяснявшими, что Иов не чувствовал страданий, поскольку-де Бог их облегчил, выводит общее положение, избилующее спортивными метафорами (ср. 1 Кор. 9, 24–25):

«Бог подвизающемуся (ἀγωνιζόμενον) за Него и мученические раны получающему даёт почувствовать рану, не упраздняет раны. Хотя Он и подаёт выдержку и силой наделяет для одоления соперников (πρὸς ἥτταν τῶν ἀντιπάλων), но также даёт ему почувствовать [страдание], чтобы награда за состязание была заслуженной (ἵνα ἔμμεσθος ᾦ ὁ ἀγών)»³⁵.

В этом же тексте, дьявол, сознавая, что начал проигрывать сражение против праведника, выражает это в следующем внутреннем монологе:

«Что же мне делать?

Побеждает меня Иов, правильно о нём Господь предупреждал; ошибся я, вступив с ним в схватку (τῇ πάλῃ); ещё благороднее его явили испытания.

Я отнял всё его имение, а он не только не поник от горя, но, напротив, и тот

33 *Leontius Constantinopolitanus. Homilia 1, 69 // CCSG. 17. P. 71.*

34 *Leontius Constantinopolitanus. Homilia 4, 109–117 // CCSG. 17. P. 195.*

35 *Leontius Constantinopolitanus. Homilia 5, 147–151 // CCSG. 17. P. 216.*

хитон, который был на нём, он бросил мне, как рубище, глаголя велегласно: *Господь даде, Господь отъял; яко Господеву изволися, тако и бысть. Буди имя Господне благословено во веки* (Иов 1, 21).

Что же мне делать?

Во всём он проявляет превосходство; стоит передо мной, словно атлет (ἀθλητής): *остриг власы* (Иов 1, 20), осыпал себя прахом, сделал поклон пред Устроителем состязаний (πεσὼν προσεκύνησε τῷ ἀγωνοθέτῃ) и теперь как победитель торжествует (ὡς νικητῆς ἥδη πτερούσσεται, букв. «бьет крылами, петушится»). Наготу (τὴν γυμνότητά) ³⁶ считает краше багряницы...» ³⁷.

В конце гомилии 5, пытаясь отстранить от себя пагубное влияние жены, Иов в качестве последнего аргумента восклицает:

«Уйди, жена:

непозволительно, чтобы женщина сидела на борцовском ринге (ἐν ἀγωνιστικῷ σκάμματι).

Я бьюсь на кулаках (πυκτεύω),

а ты мне о несчастьях вещаешь!

Об этом дома разговаривают,

ведь не упражняться же в этом на Олимпийских играх (μὴ γὰρ ἐν Ὀλυμπίοις γυμνάζεται)!» ³⁸

В завершение истории с Иовом его друзья приходят попросить у него прощения и молитв о них. И вот какими словами они это делают:

«Мы ошиблись, благороднейший, не поняли, что с тобой случилось. Теперь-то мы узнали о твоих состязаниях (τοὺς ἀγῶνας), теперь мы поняли, что ты сразил соперника (ὁ ἀντίπαλος), отчего теперь ты и красуешься в венке (στέφανηφόρος ἀνδεΐχθης). Походатайствуй о нас: пусть к нам изменится наш Царь, Который для тебя и Бог, и Устроитель состязания (ἀγωνοθέτης). Он Сам направил нас к Тебе, сказав, что без твоего заступничества нам не получить прощения прегрешений» ³⁹.

В гомилии 10 «На Преполовление Пятидесятницы, на слепого от рождения, и на святого Петра, заключённого Иродом в темницу» в истолковании чуда избавления Петра из темницы проповедник объединяет чудесные деяния Господни и борения апостолов в одном спортивном образе:

36 В античности атлеты соревновались без одежды, с остриженными волосами и, поскольку предварительно натирались маслом, посыпали себя пылью, чтобы не скользить в захвате.

37 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 5, 190–201 // CCSG. 17. P. 218.

38 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 5, 234–237 // CCSG. 17. P. 219.

39 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 7, 181–187 // CCSG. 17. P. 249.

«В самом деле, мы празднуем сегодня, потому что не только Владычни, но и мученические состязания (ἀγῶνας) созерцаем:

Иаков закаляется,

а Иоанн ликовствует;

Пётр в темницу отправляется,

а церковь на молитву устремляется;

оковы разрываются,

а диавол раздирается;

пасха иудейская совершается,

а искомый не обретается;

Ирод стражу осуждает,

а Пётр чудо возвещает;

дверь железная отверзалась,

а сердце иудейское не раскрывалось»⁴⁰.

В гомилии 13 образ борец за благосклонность Судии (ἀγωνίζεται πρὸς τὸν κριτὴν δυσωπῇσει)⁴¹ использован Леонтием и в отношении душ прежде почивших, которым в связи с этим надо помогать молитвой и добрыми делами «на их счёт» (εἰς λόγον αὐτοῦ)⁴², а не оскорблять попойкой.

К подражанию праведной Анне, дочери Фануилевой, Леонтий приглашает также через образ бегунов на стадионе:

«Пусть (это) слушают женщины и поревнуют сей славной Анне: пусть бегут по этой же дорожке (τὸν ὁμοῖον δρόμον τρεχέτωσαν), чтобы насладиться⁴³ равных (с ней) венков (στεφάνων)»⁴⁴.

Великий пост также изображается как дорожка состязаний для верующего:

«Добегай дорожку состязаний Четыредесятницы и ожидай венец от праздника»⁴⁵.

Даже для Христа Его сорокадневный пост был временем, когда Он, в изображении Леонтия, «побившись с диаволом на кулаках (πυκτεύσας),

40 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 10, 398–411 // CCSG. 17. P. 332. Последняя строка с горечью отмечает, что, несмотря на победы в «состязаниях», одержанные Христом и апостолами, оставались сердца, не желавшие принять Спасителя.

41 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 13, 301–302 // CCSG. 17. P. 406.

42 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 11, 446 // CCSG. 17. P. 362.

43 ἀπολαύσωσιν Mss. et CCSG 3: *fortasse corrigendum est* ἀπολάβωσιν — «чтобы получить». Конъектура наша.

44 *Amphilochius Iconiensis*. Oratio 2, 4, 96–100 // CCSG. 3. P. 49.

45 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 2, 180–182 // CCSG. 17. P. 92.

нокаутировал (κατέρραξε) его, а Свою победу подарил Адаму», который на тот момент находился в состоянии «нок-дауна» (τὸν κάτω κεῖμενον, слав. «низу лежащего»)⁴⁶.

Сельское хозяйство

Нет смысла подробно останавливаться на употреблении сельскохозяйственных метафор в Священном Писании, настолько органично они вписываются в быт и культуру оседлых средиземноморских народов: достаточно упомянуть притчи Господни о сеятеле (ср. Мф. 13, 3–8 и др.) и о злых виноградарях (ср. Мф. 21, 33–39 и др.).

В слове Леонтия труд на селе является универсальным образом труда вообще. Так, в гомилии 24 «На слепого от рождения» исцелённый от слепоты возражает иудеям в вымышленном диалоге, построенном на характерной для нашего проповедника длинной серии антитез:

«...Зачем вы обещаете мне денежное имущество? Я не продаю подарков,
не торгую прозрением очей моих.
Лучше с благодарностью нуждаться,
чем худым способом обогащаться.
Тем более, что я уже больше не нуждаюсь, ведь я получил необходимый мне
для труда светильник тела.
Итак, я уже не прошу,
но пахоту пашу;
я уже не милости прошу,
но оплаты требую;
я уже не по земле тростью вожу,
но лозу серпом обрезаю;
я уже не гривенники собираю,
но колосья пожинаю;
я уже не суму в руках сжимаю,
но плуг по пахоте тягаю;
я уже не ломти хлеба принимаю,
но [сам] пшеницу поставляю;
я больше не вопию, стеля: “Подайте света неимущему!” —
но велегласно восклицаю: *Господь просвещение мое и спаситель мой:*
кого убоюся (Пс. 26, 1)»⁴⁷.

46 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 2, 187–188 // CCSG. 17. P. 92.

47 *Athanasius Alexandrinus*. In caecum a natiuitate, 6 // PG. 28, 1009 D – 1012 A.

В то же время, в гомилии 17 «О ходящем по морю Спасителе, на пять хлебов и две рыбы, и о преступлении первозданных» Леонтий красочно живописует тяготу этого труда, художественно развивая слова Божии Адаму: *...в поте лица твоего снеси хлеб твой* (Быт. 3, 19) в его горестном монологе, обращённом к Еве:

«...Что же мне делать?
Когда успеть мне заступ выковать?
Когда успеть мне плуг изготовить?
Когда успеть мне научить быка стоять под ярмом?
Когда успеть мне целину поднять?
Когда успеть мне семена кидать?
Когда успеть мне колоса дожидаться?
Когда успеть мне серп заточить?
Когда успеть мне снопы пожать?
Когда успеть телегу загрузить?
Когда успеть мне очистить гумно?
Когда успеть мне отпилить цепь?
Когда успеть мне веялку скрепить?
Когда успеть мне закваску заложить?
Когда успеть мне зажечь печи?
Я не выдерживаю этой муки: скольких трудов и потов мне стоит есть мой хлеб?!
Вот скольких зол ты стала для меня посредницей, жена, наименованная жизнью, а оказавшаяся смертью»⁴⁸.

Образ запущенной земли и изнурительного труда подъяремного животного по её обработке появляется довольно неожиданно во вступлении к гомилии 22 «На рождество Предтечи, и на Елисавету, и на Богородицу»⁴⁹ ради яркого противопоставления природного закона и чудесного его преодоления Богом:

«Когда земля запущена и брошена онаграм на вытаптывание, рабочий бык, с большим трудом вздымая борозды, изрезывает линиями поле, и чем дольше земля была без обработки, тем с более тягостным усилием бык в пахоте сгибается, стирая шею под ярмом; а когда женщина на протяжении многих лет была бесплодна и состарилась, страдая от двух зол — бесплодия и бессилия, бесплодия

48 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De Servatore in mari ambulante [In Psalmum XCII], 2 // PG. 55. Col. 615.

49 В свете наших изысканий появление этого мариологического термина в заглавии гомилии принадлежит не автору, а составителю гомилиярия или переписчику: гомилия изда-на только по одной рукописи Paris. gr. 711, другие рукописи мы ещё не изучали.

от природы, а бессилия от старости, тогда Творец природы Бог Слово [одним] словом, не усилием, и тела ветхость обновляет, и природное бесплодие исправляет»⁵⁰.

Бесплодие земли, отсутствие на ней насаждений (ἔρημος) являются продуктивным нравственно-религиозным образом, который Леонтий в зависимости от контекста прилагает либо к иудейской синагоге, либо к язычникам до их обращения. Так, в гомилии 37, 102–107 «На начало 3 главы Евангелия от Луки» («На усекновение Предтечи») читаем:

«Глас вопиющего в пустыни.

В какой пустыни? — В иудейской синагоге, ибо она была пустыней:

в ней не было крестной лозы (ἀναδενδράδα),

в ней не было маслины нищелюбия,

в ней не было финика праведности,

в ней не было многозернистого граната любви»⁵¹.

А в гомилии 33 «На святую Пасху» тот же образ, не без следов редакции (автора или компилятора?), применён к «Церкви из язычников»:

«И другой пророк так возопил, глаголя: Возвеселися, неплоды неращающая, возгласи и возопий, нечревоболевшая, яко многа чада пустыя (τῆς ἐρήμου) паче, неже имущия мужа (Ис. 54, 1). Пустыней обыкновенно именуется Церковь из язычников: до сочетания с Владыкой Христом (συνάφειας τοῦ δεσπότη Χριστοῦ)⁵² она была пустыней, не имея финика праведности, не обзаведясь лозой (ἀναδενδράδα) креста. Но пустыня стала плодоносною, не от естества удобрившись, но от Божества принеся плод, так чтобы можно было ей сказать: Аз же яко маслина плодovitа в дому Божию (Пс. 51, 10)»⁵³.

Плодотворение пустыни от мистического сочетания со Христом порождает ещё один образ — Христа как «мысленного Земледельца»

50 Athanasius Alexandrinus. In nativitate Praecursoris 1 // PG. 28. Col. 905C.

51 Leontius Constantinopolitanus. Homilia in exordium sermonis Praecursoris [Joannes Chrysostomus. In decollationem Praecursoris] 5, 102–107 // Асмус М. В., свящ. Гомилия Леонтия, пресвитера Константинопольского, на начало третьей главы Евангелия от Луки («На усекновение Предтечи») — СРГ 4862; ВНГ 843н // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 149 (греч.) и 153 (рус. пер.).

52 Из многих бытовых и богословских значений слова συνάφεια к текущему контексту подходят: «единение в браке» и «мистическое единение». Христологическое значение «общение божественной и человеческой природ во Христе», отвергнутое свт. Кириллом Александрийским и III Вселенским Собором, здесь неактуально.

53 Joannes Chrysostomus. In resurrectionem Domini 2 // Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysostom // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 1981. Bd. 30. S. 93.

(τὸν νοητὸν γεωργόν — гомилия 1, окончание по BHG 848⁵⁴ — словосочетание нигде в TLG больше не встречается!). Этот образ будет впоследствии искусно обыгран в Акафисте (икос 5⁵⁵, вторая пара): Χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλόανθρωπον· χαῖρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα, «Радуйся, [Земле]делателя [земле]делающая человеколюбца; радуйся, Садителя [то есть Садовника] жизни наша рождшая»⁵⁶. Впрочем, авторство этого топоса остаётся неясным: кроме спорного в отношении целостности и подлинности текста BHG 848, эта мысль среди писателей IV–V вв. звучит в 28-й духовной беседе Псевдо-Макария⁵⁷ и в знаменитой проповеди свт. Прокла, тогда ещё епископа Кизического, говоренной в присутствии патриарха Нестория в Великой Константинопольской Церкви «о том, что Святая Дева Мария есть Богородица», и включённой в деяния III Вселенского Собора⁵⁸.

Ремёсла

Менее часты, но не менее экспрессивны метафоры Леонтия из сферы ремёсел.

- 54 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. In natale sancti Joannis Prophetae, Praecursoris et Baptistae // PG. 61. Col. 762.
- 55 Сознательно указываем рубрикацию, принятую в греческих изданиях. О некорректности славяно-русской традиции в рубрикации Акафиста см. в нашей рецензии: *Асмус М., диак.* Παπαγιάννης Γ. Ακάθιστος Ὕμνος· ἀγνωστές πτυχές ενός πολύ γνωστού κειμένου. Κριτικές και μετρικές παρατηρήσεις, σχολιασμένη βιβλιογραφία. [Папайаннис Γ. Акафист: неизвестные аспекты весьма известного текста. Текстологические и метрические замечания, аннотированная библиография]. Θεσσαλονίκη, 2006. 306 σ. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 1 (21). С. 124, прим. 13.
- 56 Μέγας καὶ ἱερὸς Συνέκλητος. Σ. 108.
- 57 *Ps.-Macarius*. Homilia spiritualis 28 (collectio H) // PTS. 4. S. 232: «Ибо как земледелец, отправляясь на обработку земли, берёт необходимые орудия труда и рабочую одежду, так точно и Христос, Небесный Царь и истинный Земледелец (γεωργός), придя к опустошённому (ἐρημωθεῖσαν) от злодеяний человечеству одетый в плоть, с крестом в качестве орудия труда, обработал опустошённую душу... и насадил в ней великолепный духовный сад, приносящий Владыке Богу всякие сладкие и желанные плоды» (Пер. наш. — *свщ. М. А.*). Текст Пс.-Макария ещё отчётливее и завершённое, чем приведенный отрывок из гомилии 33, использует метафору землепашца, что может свидетельствовать против приоритета Леонтия в её употреблении.
- 58 *Proclus Constantinopolitanus*. Homilia 1 // ACO. I, 1, 1. S. 104: «О, Нива [имеется в виду Богородица. — *свщ. М. А.*], на Нейже всей природы Земледелец Христос, словно колос, бессеменно прозяб!» (Пер. наш. — *свщ. М. А.*). Выражение ὁ τῆς φύσεως γεωργὸς Χριστὸς звучит в ткани речи Прокла как устойчивое, что заставляет искать его автора у более древних писателей.

В гомилии 24 «На слепого от рождения» проповедник устами исцелённого обыгрывает прозвище, данное иудеями Христу — *плотников сын* (Мф. 13, 55):

«...хорошо это вы называете Его *плотниковым сыном*: ибо Он очей моих оконца перелицевал (μετημφιάσε)»⁵⁹.

Кроме плотницкого дела, Леонтий кое-что знает и о кузнечном. Целый ряд кузнечных образов использует Леонтий в гомилии 11 «На святую Пятидесятницу» для доказательства божества Святого Духа против македониан:

«Осознал ли ты праздника величие?
Осознал ли ты дар Святого Духа?
Осознал ли ты посрамление еретиков-духоборцев?
Они пятидесятницу празднуют,
а Духа из луков обстреливают.
Кто же языки выковывает (γλώσσας χαλκεύει)⁶⁰,
если не Тот, Кто языки вылепил из праха (ὁ τῶν γλωσσῶν πηλοπλάστης)?
Кто вытачивает столь сложный рот (μέγα торνεύει στόμα),
если не Тот, Кто позволил ослице произносить членораздельно?
Кто неучёных умудряет,
если не Один Святой Дух?»⁶¹

В гомилии 13 «На святую Пятидесятницу (и) к убирающим могилы розами», толкуя *шум с небесе* (Деян. 2, 2), который предварил сошествие Святого Духа, проповедник, имея в виду будущий дар языков, развивает тот же образ:

«*Шум бысть*, ибо языки апостолов перетачивались (μετετορνεύοντο)»⁶².

Редкое выражение «вытачивать язык» (6 случаев по TLG) употребляется и в гомилии 10 «На Преполовление Пятидесятницы, на слепого от рождения, и на святого Петра, заключённого Иродом в темницу». В характерной для себя манере Леонтий истолковывает удивление иудеев: *Како Сей весть письма не учився?* (Ин. 7, 15), используя одновременно

59 Athanasius Alexandrinus. In caecum a nativitate 6 // PG. 28. Col. 1009 B.

60 Эта довольно редкая метафора (19 случаев в TLG) впервые засвидетельствована у Пиндара: Pindarus. Pythia 1, 86. // Pindari carmina cum fragmentis. Pars 1 / hsgb. H. Maehler. Leipzig, 1971. S. 64. Из христианских авторов IV–VI вв. она употреблена Леонтием, Исихием и в одной гомилии Пс.-Златоуста («На Романа мученика (2)»).

61 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 11, 249–258 // CCSG. 17. P. 355.

62 Leontius Constantinopolitanus. Homilia 13, 60–61 // CCSG. 17. P. 398.

и восклицание, и повтор библейской цитаты с добавлением пояснительных слов, и серию из риторических вопросов:

«Даже удивление у иудеев пренебрежением наполнено!

Како весть письма не учився, подразумевается, письмена?

Разве в них нуждается Сотворивший письма?

Разве была нужда посещать учителя Выточившему язык (τὸν τῆς γλώττης τορνεντήν, — букв. «Токарю языка»)?

Разве нуждается в обучении *Каплющий премудрость* (ср. Притч 10, 31)?

Разве требуются прописи Раскрывшему страницы небес?

Разве была нужда держать писало Начертавшему скрижали перстом?»⁶³

В языке Леонтия ковка становится одним из синонимов творения в целом. Упоминавшуюся выше 13 гомилию проповедник начинает такими словами:

«Дозволительно мне, применяясь к настоящему моменту, велегласнейший оный Давидов вознести глас, который не человек высказал, но Бог выковал (ἐχάλκευσεν)»⁶⁴.

Даже преображение блудницы, пришедшей помазать Христа миром, выражено словом того же смыслового ряда: «Всю себя перековала (ἀνεχάλκευσεν) эта женщина...»⁶⁵.

Естественно, другие художества, в первую очередь пластическое⁶⁶, также не обойдены вниманием Леонтия. Наиболее концентрированно они представлены в следующем пассаже из всё той же гомилии 13 при «цепном»⁶⁷ истолковании фразы: *Дух Господень исполни вселенную*

63 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 10, 214–220 // CCSG. 17. P. 323–324.

64 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 13, 1–3 // CCSG. 17. P. 397.

65 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De paenitentia 243–244 // Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Vol. 1. P. 38.

66 В гомилии 17 «О ходящем по морю Спасителе, на пять хлебов и две рыбы, и о преступлении первозданных» Леонтий повторяет гиперантропоморфическое выражение сщмч. Ирины Лионского из Предисловия к IV книге «Обличения и опровержения лжеименного знания» о творении Богом человека, «qui... per manus ejus plasmatus est — <σαρκός... διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ τετπλασμένης> — вылепленного... <плоти... вылепленной> Его руками» (*Irenaeus Lugdunensis*. Contra haereses IV, 4 // SC. 100. P. 390–391) в следующей фразе: «Поскольку только его Он вылепил Своими собственными руками (ἰδίαις χερσὶν ἐπλασεν), то лишь ему Создатель и услужил, сперва животных приведя, затем одеждами украсив» (*Joannes Chrysostomus* [spuria]. De Servatore in mari ambulante [In Psalmum XCII], 2 // PG. 55. Col. 614). Образ Творца-Скульптора логически проистекает из глагола πλάσσω, «лепить», употреблённого семьдесятю толковниками при передаче Быт. 2, 7.

67 Так мы в рабочем порядке называем ещё одну характерную для Леонтиевой риторики черту, свидетельствующую о произнесении экспромтом — проповедник разворачивает

(Прем. 1, 7) — в контексте доказательства божественного достоинства Святого Духа:

«Вселенной же [Писание] называет человека
как жилище *Иже над всеми Бога* (Еф. 4, 6),
как [лучшее] украшение Творца мира (*κόσμον τοῦ κόσμοτοιοῦ*),
как образ Художника образа (*εἰκόνα τοῦ εἰκονογράφου*, — букв. Иконописца)
и как творение Скульптора человека (*ποίημα τοῦ ἀνθρωποπλάστου*)»⁶⁸.

Медицинское искусство

В нашей недавней публикации editio princeps гомилии 37 «На начало проповеди Предтечи» мы уже показывали, как Леонтий, развивая топос Оригена о заимствовании находящимся во чреве Елисаветы Крестителем Господним уст своей матери при встрече с Богоматерью, использует медицинскую терминологию и даже изобретает свой собственный *terminus technicus* ἐμβρυοπαγής — «скованный в своём состоянии зародыша»⁶⁹ — с претензией на ту же сферу. Налицо знакомство и интерес Леонтия к этой теме, который подтверждается во многих обсуждаемых в связи с его именем текстах.

В соответствии с евангельским топосом Христа-Врача (ср. Мф. 9, 12; Мк. 2, 17; Лк. 5, 31) Леонтий охотно использует медицинскую метафору для передачи различных евангельских событий, в первую очередь, конечно, связанных с чудесным исцелением тяжелобольных. Так, в гомилии 18 «На расслабленного в день Преполовления Пятидесятницы, и на слова: “*Не судите на лица*” (Ин. 7, 24)» в самом начале разговора об исцелении проповедник сразу же после напоминания соответствующей перикопы Ин. 5, 1–3а.5–6⁷⁰ с использованием восклицания противопоставляет

ткань речи, «зацепляясь» за последнее произнесенное им слово. Зачастую это уводит его в экскурсы различной протяжённости, после которых он возвращается к основной теме с укором самому себе, например: «Ведь нехорошо всё время отступать от предмета (речи)!» — или ещё чаще нейтрально: «Однако, что там у Евангелиста?» (более чем в 11 гомилиях).

68 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia 13, 76–78 // CCSG. 17. P. 399.

69 *Leontius Constantinopolitanus*. Homilia in exordium sermonis Praecursoris [*Joannes Chrysostomus*. In decollationem Praecursoris] 1, 29 // Асмус М. В., свящ. Гомилия Леонтия пресвитера Константинопольского на начало третьей главы Евангелия от Луки. С. 147.

70 Отсутствие конца стиха 3 и всего стиха 4, возможно, неслучайно: это чтение двух папирусов и нескольких древнейших кодексов Нового Завета. См.: *Novum Testamentum graece* (Nestle-Aland). 28th Revised ed. Stuttgart, 2012. S. 306.

врачевство Христа практике и — что характерно для стиля мышления Леонтия — *психологии* обычных человеческих врачей:

«О, нетщеславное врачевание (θεραπεΐας) Господне!

Он не ожидает просьбы от болящих; Сам управляет Себя к страждущим. Ибо, будучи солнцем правды, Он на всех распространяет луч благодеяния»⁷¹.

В этом же контексте надо рассматривать и финал гомилии 19 «На озеро Геннисаретское», объясняющий порядок евангельских событий — сперва чудесный улов рыбы, затем исцеление прокаженно-го — в следующих образах:

«Так вот, чтобы апостолы не осквернились подобными сомнениями, Он, лишь только отошёл от озера, открывает в одном из ближайших городов при большом стечении народа боголечебную лечебницу (θεοθεράπευτον ἰατρεῖον) и тотчас одним Своим желанием очищает прокажённого и снимает с него пёструю одежду проказы, чтобы знали Пётр и иже с ним, что не только одушевлённые рыбы повинуются повелению Владычню, но и бездушное страдание убегает от одного Его мановения»⁷².

Развёрнутый образ медицинского искусства по противопоставлению божественному врачеванию Господню находим в гомилии 10 «На Преполовление Пятидесятницы, и на слепого от рождения»:

«Если вы хотите исследовать неисследимое, скажите прежде, как Он возвратил зрение слепому от рождения?

Он же не обнажил оселок (ἀκόντιν)⁷³,

не развёл мазь (κολλύριον),

не приготовил зонд (μήλην)⁷⁴,

не намочил губочку (σπογγίον),

не остриг голову слепому, чтобы остановить воспаление (ρεῦμα).

Не оздоровил его умеренной диетой (λεπτῇ διαίτῃ).

Не дал ему лекарства, чтобы прочистить желчь (τὴν χολὴν προκαθάρη).

Не произвёл скобление трахомы (τραχώματος ξέσιν)⁷⁵.

71 Joannes Chrysostomus [spuria]. In paralyticum die Mesopentecostis 4, 97–99 // CCSG. 3. P. 255.

72 Joannes Chrysostomus [spuria]. In lacum Genesareth et in sanctum Petrum apostolum // PG. 64. Col. 51.

73 Точильный камень для медицинских инструментов.

74 Медицинский инструмент в виде тонкого стержня, предназначенный для проведения диагностических или лечебных процедур в различных полостях и каналах тела человека.

75 Хронический инфекционный конъюнктивит бактериальной этиологии, приводящий к обратимой потере зрения.

Не совершил прокол помутнённого хрусталика (*νεφελουσίαν παρεκέντησεν*). Он возвратил ему зрение не каким-либо чужеродным, вредящим или насильственным способом лечения (*περίοδῳ*), как [это обыкновенно бывает] у людей: Он всего-то *брением помаза очи*»⁷⁶.

Утрированное нагромождение специальных медицинских понятий, — среди которых значатся ни в каком другом тексте не зафиксированное выражение: *τραχώματος ξέσις*, «скобление трахомы», и ещё один *ἡραx legomenon* Леонтия: *νεφελουσία*, переводимый «Патристическим словарем Дж. Лэмпа» как «катаракта»⁷⁷, — призвано создать картину неимоверного количества усилий, предпринимаемых врачами при лечении сложных заболеваний, и дать понять, что всё это ничто в сопоставлении с Христовым врачевством.

Можно ли и нужно ли из употребления Леонтием такого количества медицинской лексики выводить, что проповедник специально обучался этому искусству, как это делают исследователи жизни и творчества прп. Романа Сладкопевца?⁷⁸ Мы склоняемся к тому, что в случае с Леонтием речь должна идти, в первую очередь, о риторической выучке проповедника, своим словом создающего весьма правдоподобную иллюзию специальных познаний в самых разных областях человеческой жизнедеятельности, в частности, в медицине.

Во всяком случае, у константинопольского проповедника мы не найдём того негативного отношения к врачебной практике, в частности, к вопросу оплаты труда врача, какое можно встретить у главного сочинителя кондаков⁷⁹. Напротив, Леонтий с полной лояльностью приводит эту деталь в хрестоматийном образе таинства Покаяния как духовного врачевания. В гомилии 30 «О Посте, и на Давида, и о пресвитерах, и на Иосифа, и против Новата» проповедник, отстаивая на примере пророка Нафана возможность участия священника в деле отпущения грехов, вступает в воображаемый диалог с обличителем царя Давида:

«Нафан! Как ты осмелился произнести решение? Тебя же ждёт обвинение со стороны надменного Новата: “Пред Богом согрешил Давид, пред Ним же

76 *Leontius Constantinopolitanus. Homilia 10, 222–237 // CCSG. 17. P. 332.*

77 *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1976. P. 907.*

78 См.: *Василик В. В. Жизнь и творчество св. Романа Сладкопевца // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы. М., 2000. С. 131–132.*

79 О. Владимир Василик предлагает понимать эти инвективы как «месть» прп. Романа за его изгнание из врачебной корпорации, вызванное тем, что он сбивал цены на медицинские услуги (там же).

и покаялся. Откуда же ты знаешь, получил ли он прощение, что ты оставил ему грех? Сперва узнай, тогда и передавай разрешение от греха”.

А Нафан говорит: “Мне поручил Бог провести всё лечение (περιοδείαν) Давида до конца. Если бы Он не хотел через меня его простить, Он бы не посылал меня к нему”.

Кто ж обвиняет врача, ведущего лечение (περιοδεύοντι) больного человека, вместо того чтобы его благодарить и давать ему вознаграждение (ἀμοιβάς)?»⁸⁰

Судопроизводство

В том, что Леонтий по образованию преимущественно ритор, убеждает ещё один яркий образ, использованный в гомилии 28 «Об отречении Петра, и на Крест, и как Иосиф сделался прообразом Христа»:

«И абие петел възгласи (Мф. 26, 74)

— сей неназначенный (? ἀπερίγραφος) Петра обвинитель (κατήγορος), огласитель (προαναφωνητής) Владычня приговора [<...> защититель (συνήγορος)]⁸¹, отречения [Петрова] обличитель (δημοσιευτής), и предведения [Христов] свидетель (ἐμφανιστής), и покаянных слёз [Петра] письмоводитель (ὕπομνηματιστής)»⁸².

Все эпитеты петуха, кроме δημοσιευτής⁸³, принадлежат сфере судопроизводства. Но отчётливо видно, что совмещение в одном птичьем лице чуть ли не всех судебных ролей, кроме роли собственно подсудимого (апостола Петра), имеет исключительно художественную, но не профессиональную ценность.

80 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De jeunio, de Davide // PG. 62. Col. 761.

81 Строка с весьма сложной текстологией: столкновение двух существительных противоположного значения при одном определении. Славянская версия текста добавляет союз «и»: «предгласникъ и сълаголал'никъ Господьска отвещания» (ВМЧ под 13 ноября. Ст. 1661), что сглаживает синтаксис, но не облегчает понимания: можно ли одновременно быть и огласителем, и адвокатом приговора? Наши варианты конъектуры: 1) либо вместо προαναφωνητής, «огласитель», прочесть προαναφωνηθείς, «заранее объявленный»; 2) либо счесть слово συνήγορος неудачным редакторским добавлением и вычеркнуть его; 3) либо видеть здесь пропуск ещё одной строки авторского текста, оканчивавшейся словом συνήγορος. Прояснение текстологии осложняется тем, что греческий текст гомилии сохранился только в двух поздних рукописях XV и XVI–XVII вв.

82 *Joannes Chrysostomus* [spuria]. De negatione Petri 2 // PG. 59. Col. 617.

83 Хотя у этого слова есть значение «отправитель государственных должностей», здесь оно употреблено в более бытовом значении «обличитель», вполне органично вписывающемся в контекст.

Выводы

Образный мир Леонтия, который мы проиллюстрировали на наиболее ярких примерах, позволяет считать его одним из важных дополнительных факторов в определении целостности корпуса и принадлежности его одному автору. В таких образных сферах, как финансы и спорт, сельское хозяйство и медицинское искусство, проповедник как усваивает готовые библейские и раннепатристические топосы, так и риторически развивает их, опираясь на собственные познания и наблюдения за окружающей действительностью. При этом ремесленная и судопроизводственная метафоры позаимствованы соответственно из школьно-поэтического (Пиндар) и профессионально-риторического багажа проповедника.

Ярки и доходчивы образы Бога-Творца как Художника и Скульптора, Христа как Плотника и Токаря, священника как врача, петуха как обвинителя, огласителя приговора, свидетеля и секретаря суда одновременно. Более нагружен в богословском отношении образ Христа как мысленного Земледельца, перекликающийся с образом мистического брака Христа и Церкви из язычников. Однако оба эти образа встречаются только в тех текстах, принадлежность которых Леонтию должна быть ещё доказана с учётом всего комплекса данных.

Окончание следует

ПРИЛОЖЕНИЕ

**Полный перечень гомилий Леонтия пресвитера
Константинопольского (№ 1–14 по CCSG 17, № 15–37
по S. Voicu, №38 — наше добавление)**

А. Гомилии, надписанные именем Леонтия в рукописях

1. In natale sancti Joannis Prophetae Praecursoris — На рождество святого пророка Предтечи Иоанна (CPG 7897 [4656]). Изд.: CCSG. 17. P. 69–75 (№ I, по 1 рук. и её поздней копии).
Примеч.: Частично использована неизвестным компилятором в гомилии Пс.-Златоуста «На рождество святого Иоанна пророка, Предтечи и Крестителя» (BHGa 848). Изд.: PG. 61. Col. 757–762.
2. In Ramos Palmarum — На Ваии [и на Лазаря] (CPG 7893; BHG 2227). Изд.: CCSG. 17. P. 85–101 (№ II, по 12 рук.).
3. In Proluminaria et in Ramos Palmarum — На предпросвещения, и на Ваии, и на восхождение Лазаря (CPG 7898; BHG 2216). Изд.: CCSG. 17. P. 150–182 (№ III, по 12 рук.).
Примеч.: Сокращенный вариант этой гомилии сохранился под именем свт. Иоанна Златоуста (CPG 4643; BHG 2216a). Изд.: PG. 61. Col. 715–720; CCSG. 17. P. 151–183 (№ IIIa, по 12 рук.).
4. In Iob (1) — На Иова первая (CPG 7894; BHGa 939i). Изд.: CCSG. 17. P. 191–202 (№ IV, по 9 рук.).
5. In Iob (2) — На Иова вторая (CPG 7892; BHGa 939h). Изд.: *Leontii presbyteri Constantinopolitani homilia in Iob abhuc inedita* / ed. E. Sartorius. Programma Universitatis litterarum Dorpatensis. Dorpati Livonorum: Typis academicis I. C. Schünmanni, 1827. P. VII–XIII (по одной рук.)⁸⁴; CCSG. 17. P. 211–219 (№ V, по 11 рук.).
6. In prodicionem Iudae — [Во святой и великий Четверг] на предательство Христа Иудой [и на жену Иова] (CPG 7895; BHGa 939k). Изд.: CCSG. 17. P. 229–237 (№ VI, по 14 рук.).
7. In sanctam Parasceven — Слово на Святой Пяток, на Страсть Христову и на праведного Иова (CPG 7889; BHGa 422r). Изд.: Gretser J. Opera omnia... Ingolstadii: ex typographeo Ederiano, apud Elisabetham Angermariam viduam, 1616. P. 1583–1594; PG. 86². Col. 1993–2004 (под именем Леонтия Византийского); CCSG. 17. P. 243–252 (№ VII, по 2 рук.).
8. In sanctum Pascha — На св. Пасху (CPG 7891). Изд.: Homélie Pascales / éd. M. Aubineau. Paris: Cerf, 1972. (SC; vol. 187). P. 368–385; CCSG. 17. P. 259–268 (№ VIII, по одной рук. и её поздней копии).
9. In resurrectionem Domini — На воскресение Господне (CPG 7890). Изд.: Homélie Pascales / éd. M. Aubineau. Paris: Cerf, 1972. (SC; vol. 187). P. 430–441; CCSG. 17. P. 273–278 (№ IX, по 2 рук.).
84. Выражаем глубокую признательность заведующей читальным залом Realia&Naturalia библиотеки Тартусского университета Елене Ивановой, при любезном содействии которой нам удалось ознакомиться с этим раритетным изданием и подтвердить правильность предположения Датемы и Аллен (CCSG. 17. P. 207), что Сарторий имел дело с рук. Mosqu. Syn. gr. 234.

10. In mediam Pentecosten — На преполовление Пятидесятницы, на Слепорожденного и на св. Петра, от Ирода в темнице заключенного (CPG 7888; BHG 1488e). Изд.: PG. 86². Col. 1976–1993 (под именем Леонтия Византийского); CCSG. 17. P. 313–338 (№ X, по 46 рук.).
11. In Pentecosten — На святую Пятидесятницу (CPG 7896). Изд.: CCSG. 17. P. 347–365 (№ XI, по 7 рук.).

Б. Гомилии, атрибутируемые учёными Леонтию

12. In Nativitatem D. N. J. C. — На Рождество Господа нашего Иисуса Христа (CPG 7899a [4753]; BHGa 1914m; Пс.-Златоуст). Изд.: Sancti Ioannis Chrysostomi de educandis liberis liber aureus... / ed. F. Combefis. Parisiis: sumptibus Antonii Bertier, 1656. P. 104–117 (приписана Проклу); CCSG. 17. P. 381–387 (№ XII, по 6 рук.).
13. In Pentecosten (et) ad illos qui rosis sepulcra ornant — Слово на св. Пятидесятницу (и) к украшающим могилы розами (CPG 7899b [4905]; Пс.-Златоуст). Изд.: CCSG. 17. P. 389–406 (№ XIII, по одной рук.).
14. In Transfigurationem D. N. J. C. — На Преображение Господа нашего Иисуса Христа (CPG 7899 [4724] (Пс.-Златоуст); BHGa 1975 (целиком); BHG 1996p (части 2 и 3 со своим зачином); BHGa 1986 (только 3-я часть)). Изд.: Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου τῶν εὐρισκομένων Τόμος ἑβδομός, δι' ἐπιμελείας καὶ ἀναλωμάτων Ἑρρίκου τοῦ Σαβιλίου ἐκ παλαιῶν ἀντιγράφων ἐκδοθεὶς (Joannis Chrysostomi opera omnia / ed. H. Savile. Vol. 7). Etonæ: in Collegio Regali, 1612. P. 338–340 (только 3-я часть); Sachot M. L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration. P. 292–328; CCSG. 17. P. 407–448 (№ XIV, по 19 рук.).
15. In sancta Theophania — На святые Богоявления (CPG 7900/24 [5096]; BHG 1944t; Пс.-Златоуст). Неиздана. Editio princeps по 2 рук. готовится нами.
Примеч.: Частично использована в гомилии Пс.-Златоуста «На святые Богоявления» (CPG 7900/4 [4522]; BHGa 1932, 1932a). Изд.: PG. 50. Col. 805–808.
16. In Martham, Mariam et Lazarum — На Марфу, Марию и Лазаря, и Илию пророка (CPG 7900/3 [4639]; BHG 2219p; Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 61. Col. 701–706.
17. De Servatore in mari ambulante [In Psalmum 92] — О ходящем по морю Спасителе, на пять хлебов и две рыбы, и на преступление первозданных (CPG 7900/5 [4548]; Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 55. Col. 611–616.
18. In paralyticum die Mesopentecostes — На расслабленного в день преполовления Пятидесятницы, и на слова: *Не судите на лица* (CPG 7900/6 [3236]; Леонтий — в рук. Athon. Pantocr. 3, fol. 27, Пс.-Амфилохий, Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 39. Col. 120–129 (по рук. Mosqu. Syn. gr. 221, со своим зачином); PG. 61. Col. 777–782; CCSG. 3. P. 251–262 (по 14 рук.).
19. In lacum Genesareth et in st. Petrum apostolum — На озеро Геннисаретское и на святого Петра апостола (CPG 7900/7 [4704]; BHG 1488a; Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 64. Col. 47–52.
20. In Symeonem prophetam — На пророка Симеона и на слова: *Ныне отпускаеши раба Твоего, Владыко* (CPG 7900/8 [7405]; BHG 1958). Изд.: PG. 86¹. Col. 237–252 (под именем Тимофея Иерусалимского).

Примеч.: Пространная преамбула о ветхозаветных праведниках, отсутствующая в некоторых рукописях, стилистически чужеродна Леонтию. Кёльнское издание, упоминаемое в примечаниях к PG, как и древний славянский перевод в рукописи Киев. Макар. 37², л. 165 об.⁸⁵, её не имеют.

21. In Crucem et in Transfigurationem — На Крест и на Преображение (CPG 7900/9 [7406]; BHG 434h). Изд.: PG. 86¹. Col. 256–265 (под именем Тимофея Антиохийского).
22. In nativitatem Praecursoris — На рождество Предтечи, и на Елисавету, и на Богородицу (CPG 7900/9 [2267]; BHGa 866; Пс.-Афанасий). Изд.: PG. 28. Col. 905–913 (по рук. Paris. gr. 771).
23. De descriptione Deiparae — Об [участии] Святой Марии в переписи и на Иосифа (CPG 7900/11 [2269]; BHG 1161k; Пс.-Афанасий). Изд.: PG. 28. Col. 944–958.
24. In caecum a nativitate — На слепого от рождения (CPG 7900/12 [2272]; Пс.-Афанасий). Изд.: PG. 28. Col. 1001–1024.
25. In occursum Domini — На Деву Марию и на Симеона и Анну [в день Сретения] (CPG 7900/13 [3232]; BHG 1964; Пс.-Амфилохий). Изд.: CPG. 3. P. 37–73 (по 63 рук.).
26. In Lazarum quatruiduanum — На четверодневного Лазаря (CPG 7900/14 [3233]; BHG 2228; Пс.-Амфилохий). Изд.: CPG. 3. P. 85–92 (по 12 рук.).
27. In sancta Theophania — На святое Богоявление (CPG 7900/15 [1917]; BHG 1940; Пс.-Ипполит). Изд.: Hippolytus Werke / hsgb. H. Achelis. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1897. Bd. 1. S. 257–263.
28. De negatione Petri — Об отречении Петра, и на Крест, и как Иосиф сделался прообразом Христа (CPG 7900/16 [4594]; BHG 1488g; Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 59. Col. 613–617. *Примеч.:* Последняя часть гомилии заимствована из подлинной гомилии свт. Иоанна Златоуста на 2 Кор. 4, 13.
29. In Herodem et infantes — На Ирода и на младенцев (CPG 7900/17 [4638]; BHG et BHGna 827b; Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 61. Col. 699–702.
30. De jeiunio, de Davide — О посте, и на Давида, и о пресвитерах, и на Иосифа, и против Новата (CPG 7900/18 [4676]; BHG 2199; Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 62. Col. 759–764.
31. Procli homilia IX. In ramos palmarum — Прокла гомилия 9. В неделю Ваий (CPG 7900/19 [5808]; Пс.-Прокл). Изд.: PG. 65. Col. 772–777.
32. De paenitentia — На фарисея и блудницу, на отречение Петра, и на Давида (CPG 7900/20 [4767]; Пс.-Златоуст). Изд.: Homiliae Pseudo-Chrysostomicae. Vol. 1 / ed. K.-H. Uthmann, Remco F. Regtuit, J. M. Tevel. Turnhout: Brepols, 1994. P. 33–40.
33. In resurrectionem Domini — На воскресение Господне (CPG 7900/21 [4996 (2)]; Пс.-Златоуст, Пс.-Кирилл Александрийский). Изд.: *Datema C., Allen P. Text and Tradition of Two Easter Homilies of Ps. Chrysosom // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1981. Bd. 30. S. 92–97.
34. In Crucem et in latronem — На Крест и на разбойника (CPG 7900/22 [4897]; BHGa 415u; Пс.-Златоуст). Неиздана. Editio princeps по 6 рук. подготовлено нами к печати.
85. Сердечно благодарим заведующего библиотекой Киевской духовной академии и семинарии архим. Дамаскина (Лебеда) за содействие в получении копий листов указанной рукописи, хранящейся в Национальной библиотеке Украины.

35. In infantes et in Herodem — На младенцев и на Ирода (CPG 7900/23 [5075]; BHG 827c; Пс.-Златоуст). Изд.: *Scorza Barcellona F. Un'omelia pseudocrisostomica inedita sui santi Innocenti*. Roma: [stampato in proprio], 1984. P. 24–38⁸⁶.
36. In Nativitatem Christi — На Рождество Христово (BHGa 1914i/1914k; Пс.-Севириан, Пс.-Златоуст). Изд.: *Datema C., Allen P. Leontius, Presbyter of Constantinople, and an Unpublished Homily of Ps. Chrysostom on Christmas* (BHGa 1914i/1914k) // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1989. Bd. 39. S. 65–84.
37. In exordium sermonis Praecursoris⁸⁷ [In decollationem Praecursoris] — На начало проповеди Предтечи [На усекновение Предтечи] (CPG 4862; BHG 843n; Пс.-Златоуст). Editio princeps по 2 рук.: Асмус М. В., свящ. Гомилия Леонтия пресвитера Константинопольского на начало третьей главы Евангелия от Луки («На усекновение Предтечи» — CPG 4862; BHG 843n) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 145–150.
38. In filium viduae — На сына [Наинской] вдовицы (CPG 4663; Пс.-Златоуст). Изд.: PG. 61. Col. 789–794.

- 86 Копия этого редчайшего фототипического по машинописи издания была нам любезно предоставлена профессором Университета Ка-Фоскари (Венеция) Антонио Риго, за что мы ему весьма признательны.
- 87 Не дожидаясь критики со стороны библеистов и патрологов, мы предлагаем здесь новое, исправленное, рабочее название гомилии 37, исходя из того, что нынешнее деление Евангелий на главы было принято намного позже проповеднического служения Леонтия.

Рукописи

Mosquensis Synodalis gr. 129 (Vladimir 216), X s., fol. 329–334v.

Киевская митр. Макария (Булгакова) 37², XVI в., л. 165–171 об.

Источники

Amphilochii Iconiensis opera / ed. C. Datema. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press, 1978. (CCSG; vol. 3).

Die 50 geistlichen Homilien des Makarios / hrsg. H. Dörries, E. Klostermann, M. Krüger. Berlin: W. de Gruyter, 1964. (PTS; Bd. 4).

Epiphanii Constantiensis oratio in divini corporis sepulturam Domini et Servatoris nostri Jesu Christi // PG. T. 43. Col. 440–464.

Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople. Homélies pascales / éd. par M. Aubineau. Paris: Cerf, 1965. (SC; vol. 187).

Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV / éd. par A. Rousseau. Paris: Cerf, 1965. (SC; vol. 100).

Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae / ed. C. Datema, P. Allen. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press, 1987. (CCSG; vol. 17).

Leontius presbyter of Constantinople. Fourteen Homilies / trans., intr. and ann. by P. Allen with C. Datema. Brisbane: Australian Association for the Byzantine Studies, 1991. (Byzantina Australiensia; vol. 9).

Novum Testamentum graece (Nestle-Aland). 28th Revised ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Origène. Commentaire sur Saint Jean / éd par C. Blanc. Paris: Cerf, 1970. T. 2. (SC; vol. 157).

Pindari carmina cum fragmentis / hrsg. H. Maehler. Leipzig: Teubner, 1971. Pars 1.

Plutarchi Vitae parallelae / hrsg. K. Ziegler. Leipzig: Teubner, 1964. Vol. 2. Fasc. 1.

Procli homilia in incarnationem Domini // ACO. Berlin; Leipzig: W. de Gruyter, 1927. Vol. I, 1, 1. S. 103–107.

Romanos le Mélode. Hymnes / éd par J. Grosdidier de Matons. Paris: Cerf, 1965. (SC; vol. 114). T. 3.

Μέγας καὶ Ἱερὸς Συνέκδημος ὀρθοδόξου χριστιανοῦ. Αθήναι: Ἀστήρ, 1995.

Асмус М. В., *свящ.* Гомилия Леонтия пресвитера Константинопольского на начало третьей главы Евангелия от Луки («На усекновение Предтечи» — CPG 4862; BHG 843n) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 125–158.

Великия Минеи Чети, собранныя Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь. Дни 13–15. СПб.: Синодальная типография, 1899. Вып. 8.

Литература

- Асмус М., диак. Παπαγιάννης Γ. Ακάθιστος Ὑμνος: ἀγνωστές πτυχές ενός πολύ γνωστού κειμένου. Κριτικές και μετρικές παρατηρήσεις, σχολιασμένη βιβλιογραφία [Папайаннис Γ. Акафист: неизвестные аспекты весьма известного текста. Текстологические и метрические замечания, аннотированная библиография]. Θεσσαλονίκη, 2006. 306 σ. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. № 1 (21). С. 121–133.
- Василик В. В. Жизнь и творчество св. Романа Сладкопевца // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы. М.: ПСТБИ, 2000. С. 128–145.
- Asmus M. Les énigmes d'un presbytre de Constantinople // Theologica minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature / ed. A. Rigo. Turnhout: Brepols, 2013. (Byzantioq. Studies in Byzantine History and Civilization; vol. 8). P. 152–158.
- Forness Ph. M. Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh. Oxford: Oxford University Press, 2018. (Oxford Early Christian Studies).
- Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1895.
- Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX con rapporti al teatro sacro d'Occidente. Grottaferrata: Tipografia italo-orientale «S. Nilo», 1912.
- Sachot M. Les homélies de Léonce, prêtre de Constantinople! // Revue des sciences religieuses. 1977. Vol. 51. P. 234–245.
- Sachot M. L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975: contextes liturgiques, restitution a Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes. Frankfurt am Main; Bern: Peter Lang, 1981. (Publications universitaires européennes. Serie XXIII. Theologie; vol. 151).
- Voicu S. J. Dieci omelie di Leonzio di Costantinopoli // Studi sull'Oriente cristiano. 2001. Vol. 5. P. 165–190.

The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople

Part 1

Priest Michael V. Asmus

Senior Lecturer of Orthodox St. Tichon University of Humanities
127051, Moscow, Lichov per., 6/1
mvasmus@mail.ru

For citation: Asmus, Michael V. priest. "The Figurative World of Leontius, Presbyter of Constantinople. Part 1". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 92–124 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.004

Abstract. The first section of the article summarizes the study of the homiletic heritage of Leontius Presbyter of Constantinople, carried out by a team of scientists under the leadership of the author of the publication during 2019–2020. Additional methods of text analysis used in the study allowed us to accept S. Voicu's hypothesis that all 37 homilies in one way or another belong to Leontius, and also to add to the corpus one more pseudo-chrysostomic «In filium viduae» (CPG 4663). The second section of the article is devoted to the analysis of the figurative world of Leontius as one of the factors confirming the belonging of the texts to one author, as well as revealing the level of rhetorical training and skill of the preacher. For the first time in the Russian scientific literature, the appendix contains a complete list of homilies included in the Corpus Leontianum, with the necessary bibliographic notes. At the end of the publication, which will be printed in the next issue, the results of the analysis of the symbolic images of Leontius (the Church and its sacred rites, the Lamb of God, the Bread of Heaven, the royal authority of Christ) will be presented and, in connection with them, additional considerations on the dating of the Corpus will be proposed.

Keywords: patristics, homiletics, history of Byzantine literature, Leontius, presbyter of Constantinople, rhetoric, metaphor.

References

- Allen P., Datema C. (eds.) (1991) *Leontius presbyter of Constantinople. Fourteen Homilies*. Brisbane: Australian Association for the Byzantine Studies (Byzantina Australiensia; 9).
- Asmus M. V. (2008) "Review of: Papagiannēs G. Akathistos Ymnos; agnōstes ptyches enos poly gnōstou keimenou. Kritikes kai metrikes paratērēseis, scholiasmenē bibliographia. Thessalonikē, 2006. 306 s." ["Papayannis G. Acatistus: Unknown Aspects of a Very Famous Text. Textological and Metric Notes, Annotated Bibliography. Thessaloniki, 2006. 306 p."]. *Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, no. 1 (21), pp. 121–133 (in Russian).
- Asmus M. (2013) "Les énigmes d'un presbytre de Constantinople", in A. Rigo (ed.) *Theologica minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literature*. Turnhout: Brepols (Byzantioç. Studies in Byzantine History and Civilization; 8), pp. 152–158.

- Asmus M. (2020) "Gomilija Leontija presvitera Konstantinopol'skogo na nachalo tret'ej glav-y Evangelija ot Luki ('Na useknovenie Predtechy' — CPG 4862; BHG 843n)" ["Homily of Leontius Presbyter of Constantinople on the Beginning of the Third Chapter of St. Luke's Gospel ("In Decollationem Praecursoris" — CPG 4862; BHG 843n)"]. *Bulletin of PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, issue 92, pp. 125–158 (in Russian).
- Aubineau M. (ed.) (1965) *Hésychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Béryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople. Homélies pascales*. Paris: Cerf. (SC; 187).
- Blanc C. (ed.) (1970) *Origène. Commentaire sur Saint Jean. Vol. 2*. Paris: Cerf (SC; 157).
- Datema C. (ed.) (1978) *Amphilochii Iconiensis opera*. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press (CCSG; 3).
- Datema C., Allen P. (eds.) (1987) *Leontii presbyteri Constantinopolitani homiliae*. Turnhout: Brepols; Leuven: Leuven University Press (CCSG; 17).
- Dörries H., Klostermann E., Krüger M. (eds.) (1964) *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Berlin: W. de Gruyter (PTS; 4).
- Forness Ph. M. (2018) *Preaching Christology in the Roman Near East: A Study of Jacob of Serugh*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).
- Grosdidier de Matons J. (ed.) (1965) *Romanos le Mélode. Hymnes. Vol. 3*. Paris: Cerf (SC; 114).
- Lampe G. W. H. (1976) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Maehler H. (ed.) (1971) *Pindari carmina cum fragmentis*. Leipzig: Teubner, pars 1.
- Rousseau A. (ed.) (1965) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*. Paris: Cerf (SC; 100).
- Sachot M. (1977) "Les homélies de Léonce, prêtre de Constantinople!". *Revue des sciences religieuses*, vol. 51, pp. 234–245.
- Sachot M. (1981) *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration CPG 4724, BHG 1975: contextes liturgiques, restitution a Léonce, prêtre de Constantinople, édition critique et commentée, traduction et études connexes*. Frankfurt am Main; Bern: Peter Lang (Publications universitaires européennes. Serie XXIII. Theologie; 151).
- Vasilik V. V. (2000) "Zhizn' i tvorchestvo sv. Romana Sladkopevca" ["Life and Works of St. Romanos the Melodist"] in *Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon's Theological Institute. Materials*. Moscow: PSTBI, pp. 128–145 (in Russian).
- Voicu S. J. (2001) "Dieci omelie di Leonzio di Costantinopoli". *Studi sull'Oriente cristiano*, vol. 5, pp. 165–190.
- Ziegler K. (ed.) (1964) *Plutarchi Vitae parallelae*. Leipzig: Teubner, vol. 2, fasc. 1.

ХРИСТИАНСКАЯ ПАПИРОЛОГИЯ

ПАПИРУСЫ, ИСТОРИЯ ГОНЕНИЙ И АГИОГРАФИЯ

Алексей Дмитриевич Пантелеев

кандидат исторических наук

доцент Института истории

Санкт-Петербургского государственного университета

199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

a.panteleev@spbu.ru

Для цитирования: *Пантелеев А. Д.* Папирусы, история гонений и агиография // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 125–151. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.005

Аннотация

УДК 27-9|01/07| (2-674.5) (27-29) (27-36)

Статья посвящена значению египетских папирусов для изучения раннего христианства, особенно гонений в Римской империи в первые века. Особое внимание уделено гипотезе С. Хюбнер, которая предположила, что P. Mil. Vogl. 6.287 (II–III вв.) является первым известным нам судебным протоколом допроса христиан, сохранившимся без каких-либо изменений и редактуры. Она пришла к этому выводу на основании обвинения в заговоре (συνομία) и отождествления упоминающихся в тексте Соты и Диоскора, сына Оригена, с ранее известными по другим папирусам египетскими христианами. Аргументы С. Хюбнер представляют определённый интерес, но назвать их полностью убедительными нельзя.

Ключевые слова: раннее христианство, Римская империя, Египет, гонения, агиография.

История раннего христианства остаётся одной из самых динамично развивающихся областей антиковедения, чему способствует, с одной стороны, использование современных исторических и социологических методов исследования, а с другой, публикация новых источников. Эти открытия связаны прежде всего с археологией, эпиграфикой и папирологией; к последней мы и обратимся в этой статье. Конечно, далеко не все находки обладают таким значением и известностью, как рукописи Кумрана или Берлинский папирус P. Berl. 8502, содержащий гностические тексты и «Евангелие Петра», а об аутентичности некоторых из них, например «Тайного Евангелия от Марка» или «Евангелия от Марии», ведутся споры до сих пор. Тем не менее эти папирусы содержат уникальную информацию о первых христианах, их взглядах, сочинениях, которые они читали, гонениях, наконец, об их повседневной жизни¹. Можно выделить несколько областей, где папирусы оказываются особенно важны.

Прежде всего, это библейская текстология. Здесь не подлежит сомнению значение собраний, приобретённых Ч. Битти и М. Бодмером в середине XX в.; некоторые из этих папирусов датируются II–III вв.² Библейские папирусы Ч. Битти содержат фрагменты текста четырёх Евангелий и Деяний, посланий Павла, Откровения ап. Иоанна. Из собрания М. Бодмера можно особо отметить P. Bodmer 2 (P⁶⁶) (ок. 200 г.), содержащий Евангелие от Иоанна, причём в рукописи есть более четырёхсот исправлений, сделанных самим писцом. Кроме своих собственных ошибок, он правил уже написанный текст по другой рукописи, так что этот папирус сочетает в себе элементы александрийского и западного типов текста. Конечно, нужно упомянуть знаменитый P. Rylands GK. 457 (P⁵²), сохранивший несколько стихов Евангелия от Иоанна (Ин. 18, 31–33; 18, 37–38). Он был написан в первой половине II в., что опровергает теорию о позднем времени создания четвёртого Евангелия³. Находки папирусов с новозаветными текстами продолжают вплоть до настоящего

- 1 Важнейшие находки отражены в: *Bell H. I. Evidences of Christianity in Egypt During the Roman Period* // *Harvard Theological Review*. 1944. Vol. 37. P. 185–208; *Judge E. A., Pickering S. R. Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-fourth Century* // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. Vol. 20. 1977. S. 47–71; *Roberts C. H. Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. London, 1979; *Luijendijk A. Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri*. Cambridge, 2008; *Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents, and Sources* / ed. by L. H. Blumell, T. A. Wayment. Waco, 2015.
- 2 Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М., 1996. С. 34–39.
- 3 Nongbri B. The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel // *Harvard Theological Review*. 2005. Vol. 98. P. 23–52.

времени⁴. Их ценность не ограничивается установлением текста: большой интерес представляет фрагмент папирусного кодекса с греческим переводом Иез. 5, 12 — 6, 3 с особыми редакторскими пометками (P. Grenf. 1.5). Из-за датировки — середина или вторая половина III в. — он важен для понимания работы Оригена с библейскими рукописями и создания Гекзаплы⁵. Кроме канонических сочинений, на папирусах сохранились и апокрифы. Это «Евангелие от Петра» (P. Оху. 41.2949; P. Оху. 60.4009(?)), «Евангелие от Фомы» (P. Оху. 4.654; P. Оху. 4.655), «Деяния Павла и Фёклы» (P. Fackelmann 3), «Третье послание к Коринфянам» (P. Bodmer 10), «Премудрость Иисуса Христа» (P. Оху. 8.1081) и другие тексты.

Несомненную ценность представляют и фрагменты христианских сочинений II–III вв.: они важны не только для текстологии, но и для понимания реальной важности и распространённости в древности того или иного произведения и позволяют узнать, как христианские сочинения переписывались, сохранялись и обращались внутри общин⁶. Лучшее всего среди находок представлен «Пастырь» Гермы (P. Mich. 130; BKT 6.2.1; P. Iand. 1.4; P. Оху. 15.1828; P. Оху. 50.3527; P. Оху. 50.3528 и другие)⁷, кроме того, обнаружены «Послание Варнавы» (PSI 7.757), «Апология» Аристиды (P. Оху. 15.1778; P. Lit. Lond. 223), «Против ересей» Ириней (P. Оху. 3.405; P. Jena), фрагменты гомилии на Евангелия от Луки и Матфея (P. Bon. 1.1) и «О началах» Оригена (P. Amst. 1.25), «Узоры» Юлия Африкана (P. Оху. 3.412) и фрагменты других произведений, не всегда опознанных.

Содержание папирусов не ограничивается библейскими и литературными текстами. Ценную информацию мы получаем из официальных

- 4 Обзор новых находок см.: *Arzt-Grabner P. Neuigkeiten aus der Papyrologie* // *Early Christianity*. 2012. Vol. 3. P. 111–115; *Arzt-Grabner P. Neuigkeiten aus der Papyrologie* (2) // *Early Christianity*. 2015. Vol. 6. P. 561–569; *Arzt-Grabner P. Neuigkeiten aus der Papyrologie* (3) // *Early Christianity*. 2020. Vol. 11. P. 121–131.
- 5 *Schironi F. P. Grenf. 1.5, Origen, and the Scriptorium of Caesarea* // *Bulletin of the American Society of Papyrologists*. 2015. Vol. 52. P. 181–223.
- 6 *Gamble H. Y. Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*. New Haven; London, 1995; *Haines-Eitzen K. Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*. Oxford, 2000; *Hurtado L. W. The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*. Grand Rapids, 2006; *Kruger M. J. Manuscripts, Scribes, and Book Production Within Early Christianity* // *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament* / ed. by S. E. Porter, A. W. Pitts. Leiden; Boston, 2013. P. 15–40.
- 7 О причинах такой популярности «Пастыря» в Египте см.: *Bagnall R. Early Christian Books in Egypt*. Princeton, 2009. P. 40–49; *Choat M., Yuen-Collingridge R. The Egyptian Hermas: The Shepherd in Egypt Before Constantine* // *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* / ed. by T. J. Kraus, T. Nicklas. Leiden, 2010. P. 191–211.

документов, прошений, частной переписки⁸, магических амулетов и талисманов с христианскими символами или отдельными стихами из священных книг. Учёные пытаются на основании анализа упоминаемых в этих текстах имён воссоздать картину христианизации Египта⁹, изучить состав общин, эволюцию церковной организации, степень вовлечённости христиан в общественную жизнь. С. Хюбнер привлекла материал папирусов для того, чтобы показать, на каком историческом фоне действовали герои новозаветной истории¹⁰. Папирусы имеют значение для решения старых споров, например, о Chrestus/Christus у Светония¹¹. Большое значение имеют и языческие документы, дающие представление о социальном и религиозном окружении раннего христианства, о повседневной жизни¹², о нормативных и маргинальных религиозных практиках и о взаимоотношениях верующих и язычников¹³. Отдельно нужно выделить так называемые Акты языческих мучеников — рассказы о судебных процессах над философами, бросавшими вызов римским властям¹⁴.

- 8 Особо выделим Р. Оху. 52.3057 (I–II вв.), где сохранилось, возможно, самое раннее частное христианское письмо (*Stanton G. R. The Proposed Earliest Christian Letter on Papyrus and the Origin of the Term Philallelia // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1984. Bd. 54. S. 49–63; New Documents Illustrating Early Christianity / ed. by S. R. Llewelyn. Sydney, 1992. Vol. 6. P. 169–177*).
- 9 *Bagnall R. S. Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 1982. Vol. 19. P. 105–124*. На эту статью последовал критический отзыв: *Wipszycka E. La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Egypte. À propos d'une étude de R. S. Bagnall // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 1986. Bd. 62. S. 173–181*. Продолжение этой дискуссии см.: *Bagnall R. S. Egypt in Late Antiquity. Princeton, 1993. P. 72–76; Blumell L. H. Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus. Leiden; Boston, 2012. P. 237–279; Depauw M., Clarysse W. How Christian Was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion // *Vigiliae christianae*. 2013. Vol. 67. P. 407–435; *Frankfurter D. Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse // Vigiliae christianae*. 2014. Vol. 68. P. 284–289*.
- 10 *Huebner S. Papyri and the Social World of the New Testament. Cambridge, 2019*.
- 11 *Svetonius. Divus Claudius 25 // Suetonius. Divus Claudius / ed. by D. W. Hurly. Cambridge, 2001. P. 44; Shandruk W. The Interchange of ι and η in Spelling χριστ- in Documentary Papyri // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 2010. Vol. 47. P. 205–219*.
- 12 См., напр.: *Чепель Е. Ю. Мемфис в римское время как административный центр и столица нома: обзор источников на папирусах // Египет и сопредельные страны. 2019. № 4. С. 55–66*.
- 13 *Frankfurter D. Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity. Princeton, 2018*.
- 14 *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum / ed. by H. A. Musurillo. Oxford, 1954; Harker A. Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum. Cambridge, 2008*.

Папирусы проливают свет на историю гонений. Прежде всего, здесь важны судебные протоколы, относящиеся к первым четырём векам новой эры. В нашем распоряжении находится несколько сотен таких текстов, позволяющих восстановить ход судебной процедуры и проследить эволюцию стандартных формул, использовавшихся в этих документах в разное время. С помощью этих наблюдений мы можем определить, в какой степени сохранившиеся в ранних мученичествах допросы христиан римскими магистратами опираются на судебные протоколы¹⁵. Затем, у нас есть больше сорока *libelli* — сертификатов о совершении жертвоприношений во время гонений Деция, причём в некоторых указано, что один человек совершает жертвоприношения за всю семью, а это косвенно может указывать на то, что среди его родных были христиане (Р. Оху. 12.1464)¹⁶. К преследованиям при Валериане относятся документы, возможно, о конфискации имущества христиан (Р. Оху. 43.3119)¹⁷. Несколько папирусов сообщают о ссылках и казнях христиан (Р. Petaus 9; Р. Grenf. 2.73), один из них, возможно, связан со свт. Дионисием Александрийским (Р. Оху. 43.3112). Ко времени Диоклетиана относятся перечни имущества церквей и отдельных осуждённых христиан (Р. Оху. 33.2673¹⁸; Р. Harr. 2.208; Р. Оху. 33.2665;

- 15 Bisbee G. A. *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*. Philadelphia, 1988; из немногих отечественных исследований см.: Браткин Д. А. Римский судебный протокол по данным папирологии как источник для изучения раннехристианской истории (на материале Деяний апостолов). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербургский филиал. СПб., 2008; Браткин Д. А. Судебные описания в Деяниях апостолов, в романе Харитона и в римских судебных папирусах из Египта // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2013. Вып. 17. С. 107–118.
- 16 Meyer P. *Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung*. Berlin, 1910; Knipfling J. R. *The Libelli of the Decian Persecution* // *Harvard Theological Review*. 1923. Vol. 16. P. 345–390; Selinger R. *The Mid-third Century Persecutions of Decius and Valerian*. Frankfurt am Main, 2002. P. 137–155.
- 17 Whitehorne J. E. G. P. Oxy. XLIII 3119: A Document of Valerian's Persecution? // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1977. Bd. 24. S. 187–196; Blumell L. H. The Date of P. Oxy. XLIII 3119, the Deputy-prefect Lucius Mussius Aemilianus, and the Persecution of Christians by Valerian and Gallienus // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2013. Bd. 186. S. 111–113.
- 18 Это достаточно курьёзный документ, в котором чтец (ἀναγνώστης) разгромленной церкви деревни Хизис сообщает магистратам, что там нет ни золота, ни серебра, ни других ценностей, а только какие-то бронзовые изделия, после чего за него расписывается другой человек, поскольку тот — чтец! — не учён грамоте (судя по всему, текст был продиктован писцу): Choat M., Yuen-Collingridge R. A Church with No Books and a Reader Who Cannot Write. The Strange Case of P. Oxy. 33.2673 // *Bulletin of the American Society of Papyrologists*. 2009. Vol. 46. P. 109–138.

M. Chr. 196)¹⁹. Наконец, это письмо императора Константина, остановившее гонения (оно сохранилось на обороте прошения, написанного в 324 г., — P. Lond. 3.878). Кроме документальных свидетельств, на папирусах были обнаружены несколько агиографических текстов: «Апология Филея», «Акты Диоскора» и «Акты Стефана», на которых мы остановимся подробнее.

«Апология Филея» сохранилась на греческом в двух вариантах (P. Bodmer 20 и P. Chester Beatty 15), оба папируса датируются первой половиной IV в. До их нахождения была известна латинская версия «Актов Филея» (BHL 6799; BHL Suppl. 6799a), существуют эфиопская и коптская версии его мученичества, наконец, Филей упоминается в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского²⁰. Филей принадлежал к местной элите Тмуиса в дельте Нила: перед тем, как стать епископом, он исполнял различные должности в родном городе. Он был казнён в начале 300-х гг. наместником Клодием Кульцианом²¹. Рассказы о процессе в обоих греческих папирусах сильно отличаются друг от друга, что указывает на работу редактора вскоре после их записи, а латинские «Акты» передают версию, близкую к P. Chester Beatty 15. Отметим, что в «Актах» мученик, не желавший принести жертву, ссылается на пример Сократа²².

«Акты Диоскора», члена городского совета Верхнего Кинополиса, что в Среднем Египте, дошли на обрывке найденного в Оксиринхе

- 19 Luijendijk A. Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspectives // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 16. P. 341–369.
- 20 Eusebius *Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VIII, 9–10 // Eusebius. *Kirchengeschichte* / hrsg. von E. Schwartz. Kleine Ausgabe. Leipzig, 1914. S. 324–326. Подробнее о Филее см.: Halkin F. À propos du martyre de Philéas de Thmuis († 306): Papyrus Bodmer et Actes latins // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1963. Vol. 58. P. 136–139; Halkin F. L'Apologie du martyr Phileas de Thmuis (Papyrus Bodmer XX) et les Actes latins de Phileas et Philoromus // *Analecta Bollandiana*. 1963. Vol. 81. P. 5–27; Martin V. Papyrus Bodmer XX: apologie de Philéas, évêque de Thmuis. Köln; Geneva, 1964; Lanata G. Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano, 1973. P. 227–241; Emmett A. A., Pickering S. R. The Importance of P. Bodmer XX, The «Apologie of Phileas» and Its Problems // *Prudentia*. 1975. Vol. 7. P. 95–103; Pietersma A. The Acts of Phileas Bishop of Thmuis. Geneva, 1984; Atti e passioni dei martiri / ed. A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán. Vicenza, 1987. P. 247–337, 498–581; Baumeister Th. Der ägyptische Bischof und Märtyrer Phileas // *Garten des Lebens. Festschrift für W. Cramer* / hrsg. M.-B. von Stritzky, C. Uhrig. Altenberg, 1999. S. 33–41; Bausi A. La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samâtât. Napoli, 2002; Schenke G. P. Köln 492: Das Martyrium des Phileas von Thmuis // *Kölner Papyri* (P. Köln) / hrsg. Ch. Armoni. Paderborn; München; Wien; Zürich, 2010. Bd. 12. S. 209–213.
- 21 Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. A. D. 260–395. Cambridge, 1971. Vol. 1. P. 233–234.
- 22 Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.) // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2013. Вып. 17. С. 675–676.

папируса (Р. Оху. 50.3529). Существовала греческая редакция его мученичества, которая не сохранилась до нашего времени. Она стала основой для двух латинских (BHL 2203e; 2203f) и сирийской версий (ВНО 257, 258)²³. В сохранившемся папирусе содержится диалог между Диоскором и тем же наместником Кульцианом, и этот диалог уже помещён внутрь повествования, которое лишь в некоторой мере основывается на первоначальном римском судебном протоколе. Наместник приказал Диоскору принести жертвы языческим богам, но мученик отказался это сделать.

«Акты Стефана», пресвитера из села Ленайос в Антинопольском номе (Верхний Египет), сохранились на коптском языке на фрагменте папируса второй половины IV в. (Р. Duk. inv. 438)²⁴. В ноябре или декабре 305 г. пресвитер Стефан, мученик, о котором нам ничего не известно из других источников, предстал перед судом наместника Фиваиды Сатрия Ариана (на самом деле Адриана²⁵) и был приговорён к смертной казни через сожжение.

Таким образом, все три случая позволяют нам с уверенностью говорить о раннем времени создания этих памятников, а в случае с «Апологией Филея» даже зафиксировать почти моментальное возникновение двух редакций этого текста. Однако ни один из этих папирусов не является точной копией судебного протокола: все они содержат литературно обработанные версии, что пробуждает естественное желание заполнить этот пробел. Для того чтобы это произошло, нужно или отыскать новый папирус, или попытаться найти такую запись среди уже известных текстов.

Не так давно, в 2018 г., профессор Базельского университета Сабина Хюбнер опубликовала статью, в которой утверждала, что ей удалось обнаружить «первую подлинную стенограмму суда над христианами, дошедшую до нас среди документальных свидетельств»²⁶ — Р. Mil. Vogl. 6.287, фрагментарно сохранившийся папирус неизвестного происхождения, содержащий девятнадцать строк. Он был куплен в Каире в 1934 г.

23 Подробнее о Диоскоре см.: *Nau F. Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie*. Paris, 1903; *Зайцев Д. В. Диоскор* // ПЭ. М., 2007. Т. 15. С. 372–373; *Luijendijk A. Papyri from the Great Persecution*. P. 341–369; *Bagnall R. Early Christian Books in Egypt*. P. 43–44; *Christian Oxyrhynchus*. P. 352–354.

24 Подробнее о Стефане см.: *Minnen P., van. The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic* // *Analecta Bollandiana*. 1995. Vol. 113. P. 13–38.

25 *Jones A. H. M., Martindale J. R., Morris J. The Prosopography of the Later Roman Empire*. P. 14.

26 *Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus Before the Governor. The First Authentic Court Record of a Roman Trial of Christians?* // *Journal of Late Antiquity*. 2019. Vol. 12. P. 2–24.

и в настоящее время хранится в коллекции папирусов Миланского университета (inv. 112). Папирус был издан в 1959 г. М. Вандолини²⁷ и переиздан в 1977 г. К. Галлацци²⁸. Это протокол заседания суда. Текста на обороте нет, верхняя, нижняя и правая стороны полностью сохранились, но почти весь левый край утрачен; по оценке С. Хюбнер, мы имеем около четверти начального текста²⁹. Она реконструирует начало записи, основываясь на формулировках в аналогичных судебных документах II–III вв. Согласно этой реконструкции, каждая строка содержала около восьмидесяти букв, из которых уцелело в среднем двадцать.

Место, где происходили описанные события, неизвестно. В 13-й строке упоминается деревня Текме (ἐν Τέκμει)³⁰, находившаяся в Герacleopolском номе (Верхний Египет), но из-за отсутствия внятного контекста точно установить её роль нельзя. Строка 18 содержит явное указание на столицу какого-то нома (...εἰτὼν πόλεως), но возможны разные варианты восстановления: Ἀρσινοεἰτὼν πόλεως, Μερμειτὼν πόλεως или Ὁξύρυγχεἰτὼν πόλεως, — так что и здесь сложно утверждать что-то определённое³¹.

Основываясь на особенностях почерка и сходстве P. Mil. Vogl. 6.287 с P. Mil. Vogl. 2.54, издатели считают, что он относится ко II в., когда для судебных протоколов были особенно характерны сухость и краткость³². Эти записи хранились в государственных архивах, и любой желающий мог заказать копию нужного документа. Судебные протоколы обычно состояли из четырёх разделов: введение, основная часть, решение судьи, подписи секретарей³³. В P. Mil. Vogl. 6.287 сохранилась, судя по всему, только третья часть — решение судьи, где речь идёт от первого лица. Возможно, только она была сохранена в архиве или, что менее вероятно, заказчик копии протокола счёл, что для него важна только она.

Приведём текст и наш перевод папируса.

27 Vandoni M. Dai Papiri dell'Universita di Milano // *Acme*. 1959. Vol. 12. P. 189–190.

28 Papiri dell' Università degli Studi di Milano / ed. C. Gallazzi, M. Vandoni. Milano, 1977. Vol. 6.

29 Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 5.

30 Эта деревня упоминается в 18 папирусах.

31 Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 5.

32 Coles R. A. Reports of Proceedings in Papyri. Bruxelles, 1966. P. 22.

33 Coles R. A. Reports of Proceedings in Papyri. P. 29; Haensch R. Das Statthalterarchiv // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*. 1992. Bd. 109. S. 209–317.

Текст P. Mil. Vogl. 6.287³⁴

- 1 [ἐξ ὑπομνηματισμῶν (имя наместника) τοῦ ἡγεμονεύσαντος (ἔτους)
(имя императора) Φαρ]μοῦθ(ι) ιβ
[ἐπὶ τοῦ ἐν τῇ ἀγορᾷ βήματος. (имена обвиняемых) προσελθόντων
λέγοντων τε διὰ (имена адвокатов)] ῥητόρων ὡς ἐδιδάχ[θ]η
[ок. 60 знаков] ὅτι ἐπ' ἐμοῦ ἐλέχθη γεν
[ок.? знаков] οὐκ ἀπολύω. διαγνώσο-
- 5 [μαι ок.? знаков] καὶ περὶ συνοικίου ἐάν τις
[ок.? знаков] ἴν μὲν ἐξ ὑπονοίας οὐκ εἰ-
[ок.? знаков] αν οὐ δύνομαι· πάντα δὲ
[ок.? знаков] τοῦ νομοῦ οὗ ἐστρατηγη-
[ок.? знаков] σ] υνωμοσίας \ῥς/ ἐμέμψατο
- 10 [ок.? знаков] αι τοὺς μέντοι πρέσβεις
[ок.? знаков] ρου, Σωτήρα Σώτου, Σώταν
[ок.? знаков] Διόσκορον Ὠριγένους ανα
[ок.? знаков] ποτε ἐν Τέκμει πρὸς
[ок.? знаков]. εως παρόντας καὶ μη
- 15 [ок.? знаков] ωντος παρὰ τῷ βήματι
[ок.? знаков] βεις εἶναι καὶ περὶ τινων
[ок.? знаков] ῥμενα ἀποσιωπήσαντας
[ок.? знаков] ειτων πόλεως ἕκαστον
[ок.? знаков]. ω

Перевод

- 1 [Выдержка из протокола наместника XXX, в N год правления
императора XX] 12 фармути (7 апреля)
[заседания суда на агоре. Когда (имена обвиняемых) пришли,
говоря через своих адвокатов (имена адвокатов)], как он был научен,
[...] что касается сказанного мной
[...] я не оправдываю, я буду решать (или расследовать)
- 5 [...] и о собрании, если кто-то
[...] из-за подозрения я не

34 Текст папируса приводится по: Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 7–8; С. Хюбнер в основном следует изданию Галлацци, но вносит несколько изменений, опираясь преимущественно на протоколы II в., содержащиеся в P. Оху. 2.237. Col. 7 и P. Оху. 8.1102. Фото папируса см. в той же статье: Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 9.

- [...] я не могу, хотя всё
 [...] нома, где он служит стратегом
 [...] заговор (или тайное общество), который (или которое) он порицал
 10 [...] однако, вожди (или посланники)
 [сын] ...ра, Сотера, сына Сота, Сота, сына...
 [...] Диоскора, сына Оригена,
 [...] некогда в Текме для
 [...] постоянно присутствовал и не
 15 [...] будучи(?) на суде
 [...] они... из-за (или ради) этих
 [...] они оставались хранившими молчание
 [...] каждый из города ...ов

Предмет обвинения здесь, несомненно, συνωμοσία (9) — участие в заговоре или создание политического тайного общества. И в том, что это дело рассматривает наместник, скорее всего префект Египта, нет ничего удивительного. По предположению К. Галацци, подсудимые обвинялись в заговоре, который был как-то связан с восстанием иудеев в Египте и Киренаике в 115–117 гг.³⁵ Но, как справедливо замечает С. Хюбнер, это сдвигает датировку папируса ко второму десятилетию II в., а среди имён обвиняемых нет ни одного, которое связывалось бы с иудеями в Египте. Она полагает, что здесь речь идёт не о евреях, а о «значительно более очевидной религиозной группе, которая во II и III вв. регулярно обвинялась в заговоре», — о христианах. В качестве ещё одного аргумента в поддержку своего утверждения С. Хюбнер указывает на имена подсудимых: среди немногих египетских христиан, известных нам по имени, есть Сот из Оксиринха и некий Антоний Диоскор, сын Оригена, из Арсинои, чья деятельность протекала в третьей четверти III в.³⁶; к ним мы вернёмся позже.

Предварительное следствие было проведено стратегом, главой нома, где жили или были задержаны подсудимые, и из-за особой значимости

35 Papiri dell' Università degli Studi di Milano. Comm. ad 287. Оксиринх оказался затронут этим восстанием: в городе проводились конфискации имущества иудеев, и жители города ещё в начале III в. напоминали императору в прошениях, что город занял сторону Рима в тех событиях и до сих пор празднует победу (*Fuks A. The Jewish Revolt in Egypt (A. D. 115–117) in the Light of the Papyri // Aegyptus. 1953. Vol. 33. P. 131–158.*)

36 *Honigman S. Abraham in Egypt: Hebrew and Jewish-Aramaic Names in Egypt and Judaea in Hellenistic and Early Roman Times // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. 2004. Bd. 146. S. 279–297; Ilan T. Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Tübingen, 2002–2012. Vol. I–IV.*

дело было отправлено на суд наместника, обладавшего высшей властью, в частности правом вынесения смертных приговоров³⁷. Он регулярно проводил судебные заседания в Александрии, а кроме того, раз в год в других крупных городах Египта. Во время этих выездных сессий приходилось разбирать сотни дел в день, поэтому была очень важна тщательная предварительная подготовка документов: в P. Yale 1.61 (210 г.) сообщается о 1804 обращённых к наместнику прошениях, которые нужно было рассмотреть за трёхдневный *conventus*³⁸.

Итак, основное обвинение — заговор. Термин *συνωμοσία* не встречается в других папирусах, зато мы часто обнаруживаем его в литературной традиции. В классический период истории Греции он означает образование союза с принесением клятвы, как правило, для низвержения демократии³⁹; это политически акцентированный синоним для *ἐταίρεία*. *Συνωμοσία* используется в знаменитой Херсонесской присяге (IosPE I² 401; III в. до н. э.), Плутарх часто употребляет его для обозначения заговоров в позднереспубликанский период⁴⁰. Геродиан пользуется этим словом для обозначения заговоров против Коммода, Максимиана и наместника Ливии при том же Максимиане⁴¹. У Диона Кассия он часто встречается при описании событий конца Республики⁴² и несколько раз в книгах, описывающих империю⁴³. Особенно важен здесь пассаж из речи Мецената, где *συνωμοσία* связывается с теми, кто «привносит в богопочитание что-то необычное и чуждое нашим обрядам»: «И дело здесь не только в самих богах, не только в том, что пренебрегающий ими станет презирать и всё вокруг, но и в том, что такого рода люди — те, кто вводит новые божества вместо старых, — склоняют

- 37 *Palme B.* Die bilinguen Prozessprotokolle und die Reform der Amtsjournale im spätantiken Ägypten // *Symposion 2013: Papers on Greek and Hellenistic Legal History* (Cambridge MA, August 26–29, 2013) / ed. by M. Gagarin, A. Lanni. Wien, 2014. S. 403.
- 38 *Palme B.* Die bilinguen Prozessprotokolle; *Haensch R.* Zur Konventsordnung in Aegyptus und den übrigen Provinzen des römischen Reiches // *Akten des 21. Papyrologenkongresses* / hrsg. B. Kramer, W. Luppe, H. Maehler, G. Poethke. Stuttgart; Leipzig, 1997. S. 320–391.
- 39 *Synōmosia* // *A Greek-English Lexicon* / comp. by H. G. Liddel and R. Scott. Oxford, 1996. P. 1730.
- 40 *Plutarchus.* Sertorius 26 // *Plutarch's Lives* / trans. B. Perrin. London; Cambridge, 1919. Vol. 8. P. 68; *Plutarchus.* Cicero 14, 18, 22 // *Op. cit.* Vol. 7. P. 114, 124, 134; *Plutarchus.* Caesar 62, 64 // *Op. cit.* Vol. 7. P. 586, 592.
- 41 *Herodianus.* Ab excessu divi Marci I, 8, 8; VII, 1, 4; VII, 4, 3 // *Herodiani* Ab excessu divi Marci libri octo / ed. C. Stavenhagen. Stuttgart, 1967. S. 15, 177, 184.
- 42 *Dio Cassius.* *Historia Romana* XXXVII, 9, 2; XXXVII, 33, 3; XXXVIII, 2, 2 // *Dio's Roman History* / ed. by E. Cary. London; Cambridge, 1924. Vol. 3. P. 114, 152, 200.
- 43 *Dio Cassius.* *Historia Romana* LXVII, 11, 4 и др. // *Op. cit.* Vol. 8. P. 342.

многих к чужеродным верованиям, отчего возникают тайные сообщества, заговоры и клики (καὶ τοῦτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἐταίρειά τε γίνονται), которые ничего хорошего единовластием не сулят»⁴⁴. Странно, что С. Хюбнер прошла мимо этого фрагмента. У христианских писателей до IV в. (кроме Деян. 13, 2) συνωμοσία не встречается.

Латинские аналоги συνωμοσία — *conjuratio, factio, conspiratio*. С. Хюбнер вспоминает слова Плиния Младшего о принесении христианами клятв (*dicere secum inuicem seque sacramento*)⁴⁵ и то, как Минуций Феликс в «Октавии» говорит об обвинениях христиан в том, что они являются *illicita ac desperata factio* — «незаконной отчаянной шайкой» и *profana conjuratio* — «нечестивым заговором»⁴⁶. Тертуллиан защищает от подобных обвинений: христиане никогда не составляли заговора (*conjuratio*), они не являются незаконной группой (*factio*), более того, их следует называть не шайкой (*factio*), а советом (*curia*)⁴⁷. Что касается агиографических сочинений, то похожее обвинение звучит в «Актах Киприана»: наместник провинции Галерий Максим обвиняет в 258 г. Киприана Карфагенского в том, что он, живя в святотатстве, собрал вокруг себя нечестивцев и множество заговорщиков (*plurimos nefariae tibi conspirationis homines aggregasti*)⁴⁸. На это свидетельство С. Хюбнер обращает особое внимание: ключевую роль в казни Киприана сыграло

44 *Dio Cassius. Historia Romana* LII, 36, 2 // *Op. cit.* Vol. 6. P. 172–174; рус. пер.: *Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LI–LXIII* / пер. с др.-греч. под ред. А. В. Махлаюка. СПб., 2014. С. 102.

45 *Plinius. Epistulae* X, 96, 7 // *Pliny. Letters* / ed. W. M. L. Hutchinson. London; New York. 1927. Vol. 2. P. 402.

46 *Minucius Felix. Octavius* 8 // *Tertullian. Apology. De spectaculis. Minucius Felix* / ed. G. H. Rendall. Cambridge; London, 1931. P. 334. Использование *conjuratio* по отношению к христианам стало следствием боязни перерождения изначально религиозного движения в политическое, как это случилось с Вакханалиями в 186 г. до н. э. Отличительными чертами реформированного культа Диониса в Риме, которые римляне могли заметить и у христиан, были: 1) новые связи внутри группы, которые были для участников прочнее и важнее старых, связывавших с традиционной социальной структурой; 2) клятва при посвящении почитать законы нового сообщества; 3) враждебность по отношению к Римскому государству; 4) большое число последователей. Плиний Младший отметил в своём послании три из этих особенностей, но не нашёл враждебности к Риму, что позволило ему охарактеризовать христианство не как *conjuratio*, а как *superstitio praua*, однако Фронтон и Цельс обвиняли христиан в нелояльности. См.: *The Octavius of Marcus Minucius Felix* / trans. G. W. Clarke. New York, 1974. P. 207; Nagy A. A. «*Superstitio et Coniuratio*» // *Numen*. 2003. Vol. 49. P. 178–192.

47 *Tertullianus. Apologeticus* 39 // *Tertullian. Apology. De spectaculis. Minucius Felix*. P. 172–182.

48 *Acta Cypriani* 4 // *Atti e passioni dei martiri* / ed. A. A. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán. Vicenza, 1987. P. 214–216.

обвинение в заговоре и неблагочестивой жизни, а не его сан христианского епископа⁴⁹.

На то, что подсудимые — христиане, по её мнению, указывает и то, что в папирусе используются термины *συνοικίον* (5) и *ὑπονοία* (6). *Συνοικίον* происходит от *συνοικέω* — жить вместе — и означает «совместное проживание», «собрание» или «общину»; *ὑπονοία*, «подозрение», напоминает о письме Плиния, где он говорит, что не нашёл у христиан никаких преступлений, имея в виду обычные среди язычников обвинения в фиестовых трапезах и эдиповых смешениях⁵⁰.

В отличие от многих других антихристианских процессов, где верующие преследовались на основании анонимных доносов или требований толпы, здесь, похоже, обвинители были представлены в суде некими посланниками (10). В Р. Оху. 8.1102, на который С. Хюбнер опирается при интерпретации этого папируса, фигурируют *πρέσβεις* — какие-то неназванные по имени делегаты от Оксиринах, подавшие иск. И вероятно, в рассматриваемом Р. Mil. Vogl. 6.287 эти *πρέσβεις* тоже были представителями истца, в роли которого могла выступать сельская или городская община. У обвиняемых были свои адвокаты — *ῥήτορες* (2). Из раннехристианских писателей о подобных юристах говорит Тертуллиан⁵¹, большинство мученичеств не упоминает о них, они встречаются разве что в «Актах Максимилиана»⁵² и в рассказе о Филее, где они из всех сил пытались спасти мученика, даже лжесвидетельствуя, что он принёс жертву⁵³. В обеих папирусных версиях «Апологии Филея» адвокаты названы словом *δικολόγοι*, которое всего дважды встречается в сохранившихся судебных протоколах (Р. Flor. 1.71; Р. Rainer Cent. 73).

49 Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 11–12.

50 Plinius. Epistulae X, 96, 7–8 // Op. cit. P. 402. Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 12–13.

51 Tertullianus. Apologeticus 2 // Op. cit. P. 8; Tertullianus. Ad Scapulam 4 // Tertulliani De praescriptione haereticorum, Ad martyras, Ad Scapulam / ed. T. H. Bindley. Oxford, 1893. P. 137–138.

52 Acta Maximiliani 1, 1 // Atti e passioni dei martiri. P. 238. Надо заметить, что кого — христиан или наместника — представлял упомянутый там адвокат Помпеян, невозможно сказать точно: его фигура возникает только в самом начале и больше не появляется (Пантелеев А. Д. Акты Максимилиана: вступительная статья, перевод и комментарий // Религия. Церковь. Общество. 2013. Вып. 2. С. 243–244). Возможно, они упомянуты и в «Мученичестве Пиония», где некие *ἀγοράοι* уговаривали мученика принести жертву (Martyrium Pionii 5, 2; 6, 1 // Atti e passioni dei martiri. P. 164): слово *ἀγοράος* может обозначать и адвоката, и рыночного дельца или афериста (Ранние мученичества. Переводы. Комментарии. Исследования / под ред. А. Д. Пантелеева. СПб., 2017. С. 273, примеч. 60).

53 P. Bodmer 12, 16, 6–11; P. Chester Beatty 15, 10, 11 sqq.; Acta Phileae latina 6 // Atti e passioni dei martiri. P. 304.

В нашем P. Mil. Vogl. 6.287 использован более обычный для папирусов термин $\rho\acute{\eta}\tau\omicron\rho\epsilon\varsigma$, который встречается в документах с I по VI в.⁵⁴

Особый интерес представляет возможная идентификация героев этого процесса. Если Сотер, сын Сота, более никак не засвидетельствован, то двух других подсудимых — Диоскора, сына Оригена, и Сота — возникает желание отождествить с хорошо известными египетскими христианами: Антонием Диоскором, сыном Оригена (сер. III в.), и, что более сомнительно, с Сотом, скорее всего, одним из первых, если не первым епископом Оксиринха (после 264 г.). Соту посвятила большой раздел в своей монографии А. Лёйендейк. Он упоминается в серии папирусов третьей четверти III в., в которых христиане именуют его папой (SB 12.10772; P. Оху. 12.1492; P. Оху. 36.2785; PSI 3.208; PSI 9.1041; P. Alex. 29(?))⁵⁵, а язычники — христианином (PSI 14.1412)⁵⁶. Хотя её предположение о том, что он был оксиринхским епископом, было поддержано не всеми, недавнее открытие эфиопской версии «Истории Александрийских патриархов», где Сот называется епископом Оксиринха, подтвердило её правоту⁵⁷.

Имя Диоскора, сына Оригена, кроме P. Mil. Vogl. 6.287 встречается всего однажды (SB 16.12497). Он упоминается в официальном документе, происходящем из города Арсинои не позже 253 г. Это список кандидатов на исполнение различных литургий, составленный тремя писцами: первый подготовил общий список претендентов, второй — их краткие характеристики, третий записал то, как распределились обязанности. Внизу этого папируса стоит имя Антония Диоскора, сына Оригена, гражданина Александрии, ответственного за водоснабжение. Его римское имя и александрийское гражданство выделяются на фоне местных ремесленников и торговцев; самое примечательное, что вместо профессии у него указано «христианин» ($\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau(i) \Delta i\acute{o}\sigma\kappa\omicron\rho\omicron\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\acute{o}\varsigma$); похоже, что писец воспринимал это и как указание на занятия Диоскора, и как его характеристику⁵⁸, а может быть, это означало коллективную ответственность всей общины за эту литургию. Не исключено, что Диоскор был членом клира, пресвитером или даже епископом, направленным в сельскую округу из Александрии⁵⁹.

54 Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 14.

55 Luijendijk A. Greetings in the Lord. P. 136–144.

56 Ibid. P. 138, 180–181.

57 Blumell L. H. Lettered Christians. P. 114–115.

58 Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 15.

59 Huebner S. R. Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien. Stuttgart, 2005. S. 229–260.

С. Хюбнер отмечает, что на суде ответчики молчали (ἀποσιωπήσα-
ντας. — 17), но то, как она интерпретирует это молчание, вызывает возра-
жения. Нужно ли сопоставлять это молчание с поведением Иисуса на суде⁶⁰
и видеть в этом *imitatio Christi*⁶¹, вопрос спорный. Ссылка на «Мучени-
чество Поликарпа» вообще не имеет отношения к делу, так как личное
общение с местным магистратом в его экипаже по пути в Смирну, ког-
да мученик ничего ему не отвечал⁶², явно не эквивалентно допросу на-
местником провинции, во время которого Поликарп даёт ответы, пусть
и краткие, на все заданные вопросы⁶³. Нам кажется более значимым сам
факт отражения молчания подсудимых в приговоре и его возможное
значение для процесса. Наместник не столкнулся с полным безмолви-
ем, ведь у подсудимых были свои адвокаты, защищавшие их интересы.
Возможно, у него по ходу дела возникли вопросы, на которые обвиняе-
мые в силу каких-то причин не пожелали ответить, и это могло приве-
сти к использованию пытки, но об этом ничего не известно.

Что касается датировки данного процесса, то, перечислив все из-
вестные гонения на христиан в Египте во II–III вв. — при Септимии
Севере, Максимине, Деции, Валериане, — С. Хюбнер, допустив,
что здесь упомянут хоть один христианин, известный по другим
источникам, останавливается на времени или Деция, или Валериана,
то есть на середине III в. Таким образом, римским наместником мо-
жет быть или, в случае Деция, Аврелий Аппий Сабин (PIR² 1, 1455),
или, в случае Валериана, Луций Муссий Эмилиан (PIR² 5.1, 751).
Оба эти администратора известны нам по «Церковной истории»
Евсевия: Сабин упоминается в связи с первой ссылкой Дионисия
Александрийского⁶⁴, а Эмилиан повторно сослал его сначала в Кефро,
а затем в Мареотиду⁶⁵. С. Хюбнер полагает, что, возможно, из-за по-
добного приговора александрийский гражданин Антоний Диоскор
оказался в Оксиринхе. Если суд происходил во времена Валериана,
то и Антоний Диоскор, и Сот, скорее всего, были членами клира, ведь
его гонение было направлено в первую очередь против священников⁶⁶.

60 См.: Мф. 26, 63; Мк. 14, 61.

61 Huebner S. Soter, Sotas, and Dioscorus. P. 16.

62 Martyrium Polycarpi 8, 2 // Atti e passioni dei martiri. P. 14.

63 Martyrium Polycarpi 9–11 // Atti e passioni dei martiri. P. 16–18. Молчание или отказ отве-
чать иногда встречаются в других мученичествах II–III вв. (*Eusebius Caesariensis*. *Historia*
ecclesiastica V, 1, 31; 1, 52 // Op. cit. S. 176, 180.

64 *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VI, 40; VII, 11 // Op. cit. S. 254, 282.

65 *Eusebius Caesariensis*. *Historia ecclesiastica* VII, 11 // Op. cit. S. 282.

66 Selinger R. The Mid-third Century Persecutions of Decius and Valerian. P. 83–94.

К гонению Валериана относятся ещё два папируса — Р. Оху. 43.3119 (отчёт о собственности христиан, 259/260 г.) и Р. Оху. 42.3035 (вызов в суд христианина Петосириса, сына Гора, 28 февраля 256 г.)⁶⁷.

Таким образом, заключает С. Хюбнер, на основании обвинения в заговоре, а также вероятной идентификации хотя бы одного из обвиняемых, можно утверждать, что перед нами копия протокола суда над христианами, сделанная для личных нужд. Это уникальное свидетельство дополняет наши представления об антихристианских процессах, основанные на литературно отредактированных и сильно приукрашенных мученичествах. Здесь нет ни богословских, ни литургических вставок, ни видений, ни других элементов, которые привносились в агиографические тексты. То, что подсудимые обвинялись в заговоре, позволяет прояснить старый вопрос о правовом основании гонений на христиан — преследовались ли они за само имя христиан, или за какие-то преступления, которые вменялись им в вину, — в пользу второй версии.

Мы полагаем, что гипотеза С. Хюбнер представляет определённый интерес и имеет право на существование, но у неё есть и серьёзные недостатки. Связь этого папируса с христианами, на наш взгляд, нуждается в более надёжном обосновании, чем обвинение в заговоре и совпадение имён. В текстах ранних мученичеств это обвинение выдвигается только против Киприана, а в актах Дионисия, сохранённых Евсевием, о нём ни разу не упоминает ни один из двух наместников, указанных С. Хюбнер в качестве возможных судей на процессе в Р. Mil. Vogl. 6.287. Ничто не мешает συνωμοσία оказаться каким-то реальным или вымышленным политическим заговором. Оксирих, епископом которого был Сот, конечно, намного меньше Александрии, но и его жители могли быть вовлечены в движение буколов, в выступление Авидия Кассия в 175 г. или в мятеж Луция Эмилиана против Галлиена в начале 260-х гг., красочно описанный тем же Дионисием Александрийским⁶⁸. Об участии жителей Оксиринха в этих событиях свидетельствует папирус, из которого мы узнаём о единогласной поддержке богатыми горожанами Галлиена: банкиры-менялы отказались принимать монеты узурпаторов, к слову, с более высоким содержанием серебра и закрыли свои лавки (κολλυβιστικάι. — Р. Оху. 12, 1411)⁶⁹. Как и во время восстания иудеев, горожане поддерживали центральную власть, а ещё один

67 Впрочем, не исключено, что эти документы имели имущественный характер и касались не гонений, а налогов.

68 Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica VII, 21 // Op. cit. S. 288–289.

69 MacLennan H. Oxyrhynchus. An Economic and Social Study. Amsterdam, 1968. P. 31–32.

папирус, относящийся к концу III в., описывает энтузиазм, охвативший их при визите префекта Египта⁷⁰. Оксирих, в отличие от вечно бурлящей Александрии, не желая рисковать, сохранял лояльность Риму, поэтому отправка на суд граждан, подозреваемых в участии в каком-то заговоре, не должна вызывать удивления⁷¹.

Обратимся к данным ономастики. Хотя в P. Mil. Vogl. 6.287 засвидетельствованы те же имена, что и в христианских папирусах, отождествление их не бесспорно. Что касается Соты, то С. Хюбнер сама признаёт это, говоря об «очень зыбкой почве»⁷²: в самом деле, по данным papyri.info⁷³, это имя встречается в известных нам папирусах более четырехсот раз. Случай Диоскора, сына Оригена, более надёжен: вероятно, это в самом деле один и тот же человек, хотя само имя Диоскор без патронимики встречается ещё чаще — более тысячи трёхсот раз, а в сорока четырёх папирусах имена Диоскор и Сот встречаются вместе. Всё же этот аргумент, как нам кажется, сильнее предыдущего, здесь важны как эти имена сами по себе, так и то, что мы видим их на соседних строках.

Остальные доказательства — молчание обвиняемых и использование *συνοικίον* (5) и *ὑπονοία* (6) — в силу их общего характера не могут быть признаны однозначно указывающими на христианство. На допросах, очевидно, молчали не только мученики, а подозрения в фиестовых трапезах и эдиповых смешениях исчезают у критиков христианства уже в конце II в.

Наконец, неясно, зачем христианам был нужен этот текст только в объеме приговора судьи. Общее указание на то, что данную копию сделали родственники обвиняемых или другие верующие и что с таких записей начиналось формирование агиографического сочинения, толком ничего не проясняет⁷⁴. В копии присутствуют даты судебного заседания и, возможно, казни, важная для литургических целей, а также какие-то подробности дела, но нет ни намёка на запись допроса, во время которого могло произойти исповедание веры — и нам ничего не известно о существовании мученичества Соты, Диоскора и Сотера. Как верно заметил по другому поводу А. Г. Дунаев, «было бы чрезвычайно странным методологическим и психологическим приёмом

70 MacLennan H. *Oxyrhynchus*. P. 33–34.

71 Возможно, одной из основных причин этой лояльности были расквартированный в городе римский гарнизон.

72 Huebner S. *Soter, Sotas, and Dioscorus*. P. 15.

73 URL: <http://papyri.info>.

74 Huebner S. *Soter, Sotas, and Dioscorus*. P. 19.

навязывать ранним христианам какие-то отвлечённые архивно-документальные или канцелярско-бюрократические задачи»⁷⁵. Иногда сами христиане обращались к аста. Можно вспомнить пример Дионисия Александрийского, процитировавшего в переписке протокол собственного допроса для опровержения обвинений в малодушии во время гонений, однако он приводит не только приговор, но и диалог с судьёй, во время которого отказался почитать языческих богов⁷⁶. Что могла дать общине копия текста, где нет ни слова самих обвиняемых (вспомним об их молчании), — загадка. Без каких-то дополнительных материалов P. Mil. Vogl. 6.287 был мало полезен и для современников, и для будущих поколений и было бы слишком смело предполагать существование каких-то других текстов, связанных с судом над этими христианами (заметок очевидцев процесса, записей речей в тюрьме и тому подобного). Более резонным нам кажется предположение о том, что копию этого решения принесли с собой «послы» от города, которые хотели продемонстрировать результат своей миссии.

Подводя итог, нужно ещё раз признать, что гипотеза С. Хюбнер заслуживает некоторого внимания, но убедительной её назвать нельзя. Нам остаётся надеяться, что когда-нибудь будут обнаружены судебные акты, которые можно будет связать с христианами несомненно.

* * *

Уже после окончания работы над статьей нам стала доступна новая книга Э. Ребиллара о ранней агиографии, где несколько страниц посвящены P. Mil. Vogl. 6.287⁷⁷. Его внимание также привлекло предположение С. Хюбнер о том, что данный папирус является древнейшим аутентичным судебным протоколом допроса христиан. Он, как и мы, выражает крайнее сомнение в этом. Э. Ребиллар указывает, что обвинение христиан в том, что они участвуют в заговорах против государства или императора, не встречается в подавляющем большинстве ранних мученичеств и сочинениях апологетов. Оно является изобретением Тертуллиана и было подхвачено Минуцием Феликсом, и если это обвинение и было, по словам С. Хюбнер, частью «антихристианского канона», то этот канон

75 Сочинения древних христианских апологетов / под ред. А. Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 353.

76 *Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica* VII, 11 // Op. cit. S. 282.

77 *Rebillard É. The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts Nor Forgeries*. Philadelphia, 2021. P. 27–31.

принадлежал не язычникам, а апологетам III века. Слово *συνοικίον*, лишённое какого бы то ни было контекста, тоже не может считаться указанием на христиан. Есть и хронологическая неувязка. Издатели датируют папирус II в., и С. Хюбнер не оспаривает этого; она даже пользуется для своей реконструкции отчётом о судебном разбирательстве середины II в. Однако позже исследовательница заключает, что суд проходил во время преследования Деция или Валериана, когда христиан судили не за измену или *maiestas*, а за неповиновение императорским указам. Подводя итог, Э. Ребиллар находит очень малой вероятность того, что P. Mil. Vogl. 6.287 имеет отношение к христианам.

Источники

- Atti e passioni dei martiri / ed. A. A. R. Bastiaensen, A. Hilhorst, G. A. A. Kortekaas, A. P. Orbán. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valle, 1987.
- Bausi A. La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samâtât. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2002.
- Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents, and Sources / ed. by L. H. Blumell, T. A. Wayment. Waco: Baylor University Press, 2015.
- Dio's Roman History. Vol. 1–9 / ed. by E. Cary. London; Cambridge: W. Heinemann, 1914–1927.
- Eusebius. Kirchengeschichte / hrsg. von E. Schwartz. Kleine Ausgabe. Leipzig: J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1914.
- Halkin F. L'Apologie du martyr Phileas de Thmuis (Papyrus Bodmer XX) et les Actes latins de Phileas et Philoromus // *Analecta Bollandiana*. 1963. Vol. 81. P. 5–27.
- Herodiani Ab excessu divi Marci libri octo / ed. C. Stavenhagen. Stuttgart: Teubner, 1967.
- Martin V. Papyrus Bodmer XX: apologie de Philéas, évêque de Thmuis. Köln; Geneva: Bibliotheca Bodmeriana, 1964.
- New Documents Illustrating Early Christianity. Vol. 6 / ed. by S. R. Llewelyn. Sydney: Macquarie University, 1992.
- Papiri dell' Università degli Studi di Milano. Vol. 6 / ed. C. Gallazzi, M. Vandoni. Milano: Istituto editoriale Cisalpino, 1977.
- Pietersma A. The Acts of Phileas Bishop of Thmuis. Geneva: Cramer, 1984.
- Pliny. Letters. Vol. 1–2 / ed. W. M. L. Hutchinson. London; New York: W. Heinemann, 1927.
- Plutarch's Lives. Vol. 1–10 / transl. B. Perrin. London; Cambridge: W. Heinemann, 1914–1926.
- Schenke G. P. Köln 492: Das Martyrium des Phileas von Thmuis // *Kölner Papyri* (P. Köln) / hrsg. Ch. Armoni. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010. Bd. 12. S. 209–213.
- Suetonius. Divus Claudius / ed. by D. W. Hurly. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Tertullian. Apology. De spectaculis. *Minucius Felix* / ed. G. H. Rendall. Cambridge; London: W. Heinemann, 1931.

- Tertulliani De praescriptione haereticorum, Ad martyras, Ad Scapulam* / ed. T. H. Bindley. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- The Acts of the Pagan Martyrs. *Acta Alexandrinorum* / ed. H. A. Musurillo. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- The Octavius of Marcus Minucius Felix / trans. G. W. Clarke. New York: Newman Press, 1974.
- Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LI–LXIII / пер. с др.-греч. под ред. А. В. Махлаюка. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Ранние мученичества. Переводы. Комментарии. Исследования / под ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2017.
- Сочинения древних христианских апологетов / под ред. А. Г. Дунаева. СПб.: Алетея, 1999.

Литература

- Браткин Д. А. Римский судебный протокол по данным папирологии как источник для изучения раннехристианской истории (на материале Деяний Апостолов). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Институт Востоковедения РАН, Санкт-Петербургский филиал. СПб., 2008.
- Браткин Д. А. Судебные описания в Деяниях Апостолов, в романе Харитона и в римских судебных папирусах из Египта // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2013. Вып. 17. С. 107–118.
- Зайцев Д. В. Диоскор // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2007. Т. 15. С. 372–373.
- Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 1996.
- Пантелеев А. Д. Акты Максимилиана: вступительная статья, перевод и комментарий // Религия. Церковь. Общество. 2013. Вып. 2. С. 240–262.
- Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2013. Вып. 17. С. 668–679.
- Чепель Е. Ю. Мемфис в римское время как административный центр и столица нома: обзор источников на папирусах // Египет и сопредельные страны. 2019. № 4. С. 55–66.
- A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddel and R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Arzt-Grabner P. Neuigkeiten aus der Papyrologie // Early Christianity. 2012. Vol. 3. P. 111–115.
- Arzt-Grabner P. Neuigkeiten aus der Papyrologie (2) // Early Christianity. 2015. Vol. 6. P. 561–569.
- Arzt-Grabner P. Neuigkeiten aus der Papyrologie (3) // Early Christianity. 2020. Vol. 11. P. 121–131.
- Bagnall R. S. Early Christian Books in Egypt. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Bagnall R. S. Egypt in Late Antiquity. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Bagnall R. S. Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt // Bulletin of the American Society of Papyrologists. 1982. Vol. 19. P. 105–124.
- Baumeister Th. Der ägyptische Bischof und Märtyrer Phileas // Garten des Lebens. Festschrift für W. Cramer / hrsg. M.-B. von Stritzky, C. Uhrig. Altenberg: Oros-Verlag, 1999. S. 33–41.
- Bell H. I. Evidences of Christianity in Egypt During the Roman Period // Harvard Theological Review. 1944. Vol. 37. P. 185–208.

- Bisbee G. A.* Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Blumell L. H.* The Date of P. Oxy. XLIII 3119, the Deputy-Prefect Lucius Mussius Aemilianus, and the Persecution of Christians by Valerian and Gallienus // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2013. Bd. 186. S. 111–113.
- Blumell L. H.* Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Choat M., Yuen-Collingridge R.* A Church with No Books and a Reader Who Cannot Write The Strange Case of P. Oxy. 33.2673 // *Bulletin of the American Society of Papyrologists*. 2009. Vol. 46. P. 109–138.
- Choat M., Yuen-Collingridge R.* The Egyptian Hermas: The Shepherd in Egypt Before Constantine // *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* / ed. by T. J. Kraus, T. Nicklas. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 191–211.
- Coles R. A.* Reports of Proceedings in Papyri. Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1966.
- Depauw M., Clarysse W.* How Christian Was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion // *Vigiliae christianae*. 2013. Vol. 67. P. 407–435.
- Emmett A. A., Pickering S. R.* The Importance of P. Bodmer XX, The «Apologie of Phileas» and Its Problems // *Prudentia*. 1975. Vol. 7. P. 95–103.
- Frankfurter D.* Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Frankfurter D.* Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse // *Vigiliae christianae*. 2014. Vol. 68. P. 284–289.
- Fuks A.* The Jewish Revolt in Egypt (A. D. 115–117) in the Light of the Papyri // *Aegyptus*. 1953. Vol. 33. P. 131–158.
- Gamble H. Y.* Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts. New Haven; London: Yale University Press, 1995.
- Haensch R.* Zur Konventsordnung in Aegyptus und den übrigen Provinzen des römischen Reiches // *Akten des 21. Papyrologenkongresses* / hrsg. B. Kramer, W. Luppe, H. Maehler, G. Poethke. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1997. S. 320–391.
- Haensch R.* Das Statthalterarchiv // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*. 1992. Bd. 109. S. 209–317.
- Haines-Eitzen K.* Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Halkin F.* À propos du martyre de Philéas de Thmuis († 306): Papyrus Bodmer et Actes latins // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1963. Vol. 58. P. 136–139.
- Harker A.* Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Honigman S.* Abraham in Egypt: Hebrew and Jewish-Aramaic Names in Egypt and Judaea in Hellenistic and Early Roman Times // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 2004. Bd. 146. S. 279–297.
- Huebner S.* Papyri and the Social World of the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

- Huebner S. R.* Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien. Stuttgart: Steiner, 2005.
- Huebner S.* Soter, Sotas, and Dioscorus before the Governor. The First Authentic Court Record of a Roman Trial of Christians? // *Journal of Late Antiquity*. 2019. Vol. 12. P. 2–24.
- Hurtado L. W.* The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Ilan T.* Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002–2012. Vol. I–IV.
- Judge E. A., Pickering S. R.* Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-Fourth Century // *Jahrbuch für Antike und Christentum*. 1977. Bd. 20. S. 47–71.
- Knipfling J. R.* The Libelli of the Decian Persecution // *Harvard Theological Review*. 1923. Vol. 16. P. 345–390.
- Kruger M. J.* Manuscripts, Scribes, and Book Production Within Early Christianity // *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament* / ed. by S. E. Porter, A. W. Pitts. Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 15–40.
- Lañata G.* Gli atti dei martiri come documenti processuali. Milano: Giuffrè, 1973.
- Luijendijk A.* Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Luijendijk A.* Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspectives // *Journal of Early Christian Studies*. 2008. Vol. 16. P. 341–369.
- MacLennan H.* Oxyrhynchus. An Economic and Social Study. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Meyer P.* Die Libelli aus der decianischen Christenverfolgung. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1910.
- Minnen P., van.* The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic // *Analecta Bollandiana*. 1995. Vol. 113. P. 13–38.
- Nagy A. A.* «Superstitio et Coniuratio» // *Numen*. 2003. Vol. 49. P. 178–192.
- Nau F.* Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie. Paris: Impr. Nationale, 1903.
- Nongbri B.* The Use and Abuse of P⁵²: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel // *Harvard Theological Review*. 2005. Vol. 98. P. 23–52.
- Palme B.* Die bilingualen Prozessprotokolle und die Reform der Amtsjournale im spätantiken Ägypten // *Symposium 2013: Papers on Greek and Hellenistic Legal History* (Cambridge MA, August 26–29, 2013) / ed. by M. Gagarin, A. Lanni. Wien: Verlag der ÖAW, 2014. P. 401–427.
- Pickering S. R.* The Importance of P. Bodmer XX, The «Apologie of Phileas» and Its Problems // *Prudentia*. 1975. Vol. 7. P. 95–103.
- Rebillard É.* The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts Nor Forgeries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021.
- Roberts C. H.* Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Schironi F. P.* Grenf. 1.5, Origen, and the Scriptorium of Caesarea // *Bulletin of the American Society of Papyrologists*. 2015. Vol. 52. P. 181–223.
- Selinger R.* The Mid-third Century Persecutions of Decius and Valerian. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.

- Shandruk W.* The Interchange of ι and η in Spelling χριστ- in Documentary Papyri // *Bulletin of the American Society of Papyrologists*. 2010. Vol. 47. P. 205–219.
- Stanton G. R.* The Proposed Earliest Christian Letter on Papyrus and the Origin of the Term Philallelia // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1984. Bd. 54. S. 49–63.
- Vandoni M.* Dai Papiri dell'Universita di Milano // *Acme*. 1959. Vol. 12. P. 189–194.
- Whitehorne J. E. G.* P. Oxy. XLIII 3119: A Document of Valerian's Persecution? // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1977. Bd. 24. S. 187–196.
- Wipszycka E.* La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Egypte. À propos d'une étude de R. S. Bagnall // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1986. Bd. 62. S. 173–181.

Papyri, History of Persecution and Hagiography

Aleksey D. Panteleev

PhD in History

Associate Professor of Institute of History

of St. Petersburg State University

7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg 199034, Russia

a.panteleev@spbu.ru

For citation: Panteleev, Aleksey D. "Papyri, History of Persecution and Hagiography". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 125–151 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.005

Abstract. The article explores the significance of Egyptian papyri in studying early Christianity and especially the persecution in the Roman Empire in the first centuries. The special attention is paid to the hypothesis of S. Huebner, who has suggested that P. Mil. Vogl. 6.287 (2nd–3rd centuries) is the first known judicial record of the interrogation of Christians, preserved without any alterations and editing. She came to this conclusion on the basis of the accusation of conspiracy (συνωμοσία) and the identification of Soth and Dioscorus, the son of Origen, mentioned in the text, with the Egyptian Christians previously known from other papyri. S. Huebner's arguments are of some interest, but they seem not to be completely convincing.

Keywords: early Christianity, Roman Empire, Egypt, persecution, hagiography.

References

- Arzt-Grabner P. (2012) "Neuigkeiten aus der Papyrologie". *Early Christianity*, vol. 3, pp. 111–115.
- Arzt-Grabner P. (2015) "Neuigkeiten aus der Papyrologie (2)". *Early Christianity*, vol. 6, pp. 561–569.
- Arzt-Grabner P. (2020) "Neuigkeiten aus der Papyrologie (3)". *Early Christianity*, vol. 11, pp. 121–131.
- Bagnall R. S. (2009) *Early Christian Books in Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Bagnall R. S. (1982) "Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt". *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol. 19, pp. 105–124.

- Bagnall R. S. (1993) *Egypt in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Bastiaensen A. A. R., Hilhorst A., Kortekaas G. A. A., Orbán A. P. (eds.) (1987) *Atti e passioni dei martiri*. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valle.
- Baumeister Th. (1999) "Der ägyptische Bischof und Märtyrer Phileas", in M.-B. von Stritzky, C. Uhrig (eds.) *Garten des Lebens. Festschrift für W. Cramer*. Altenberg: Oros, pp. 33–41.
- Bausi A. (2002) *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samâtât*. Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Bell H. I. (1944) "Evidences of Christianity in Egypt During the Roman Period". *Harvard Theological Review*, vol. 37, pp. 185–208.
- Bisbee G. A. (1988) *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*. Philadelphia: Fortress Press.
- Blumell L. H. (2012) *Lettered Christians: Christians, Letters, and Late Antique Oxyrhynchus*. Leiden; Boston: Brill.
- Blumell L. H. (2013) "The Date of P. Oxy. XLIII 3119, the Deputy-Prefect Lucius Mussius Aemilianus, and the Persecution of Christians by Valerian and Gallienus". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 186, pp. 111–113.
- Blumell L. H., Wayment T. A. (eds.) (2015) *Christian Oxyrhynchus. Texts, Documents and Sources*. Waco: Baylor University Press.
- Bratkin D. A. (2008) *Rimskij sudebnyj protokol po dannym papirologii kak istochnik dlja izuchenija rannehristskoi istorii (na materiale Dejanij Apostolov)* [Roman Court Protocol According to Papyrology Data as a Source for the Study of Early Christian History (Based on the Acts of the Apostles)]. PhD Thesis in History. Saint-Petersburg (in Russian).
- Bratkin D. A. (2013) "Sudebnye opisanija v Dejanijah Apostolov, v romane Haritona i v rimskih sudebnyh papirusah iz Egipta" ["The Trial Scenes in the Acts of the Apostles, in Chariton's Callirhoe and in the Roman Forensic Papyri"]. *Indo-European Linguistics and Classical Philology*, vol. 17, pp. 107–118 (in Russian).
- Cary E. (ed.) (1914–1927) *Dio's Roman History*. London; Cambridge: W. Heinemann, vol. 1–9.
- Chepel E. Ju. (2019) "Memfis v rimskoe vremja kak administrativnyj centr i stolica noma: obzor istochnikov na papirusah" ["Memphis in Roman Times — Administrative Centre and Nome Capital: A Survey of Papyrus Sources]. *Egypt and Neighbouring Countries*, no. 4, pp. 55–56 (in Russian).
- Choat M., Yuen-Collingridge R. (2009) "A Church with No Books and a Reader Who Cannot Write The Strange Case of P. Oxy. 33.2673". *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol. 46, pp. 109–138.
- Choat M., Yuen-Collingridge R. (2010) "The Egyptian Hermas: The Shepherd in Egypt Before Constantine", in T. J. Kraus, T. Nicklas (eds.) *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach*. Leiden; Boston: Brill, pp. 191–211.
- Clarke G. W. (ed.) (1974) *The Octavius of Marcus Minucius Felix*. New York: Newman Press.
- Coles R. A. (1966) *Reports of Proceedings in Papyri*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
- Depauw M., Clarysse W. (2013) "How Christian Was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion". *Vigiliae christianae*, vol. 67, pp. 407–435.
- Dunaev A. G. (ed.) (1999) *Sochinenija drevnih hristsianskih apologetov* [The Works of the Early Christian Apologists]. Saint-Petersburg: Aletheia (in Russian).

- Emmett A. A., Pickering S. R. (1975) "The Importance of P. Bodmer XX, The 'Apologie of Phileas' and its Problems". *Prudentia*, vol. 7, pp. 95–103.
- Frankfurter D. (2014) "Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse". *Vigiliae christianae*, vol. 68, pp. 284–289.
- Frankfurter D. (2018) *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Fuks A. (1953) "The Jewish Revolt in Egypt (A. D. 115–117) in the Light of the Papyri". *Aegyptus*, vol. 33, pp. 131–158.
- Gallazzi C., Vandoni M. (eds.) (1977) *Papiri dell' Università degli Studi di Milano*. Milano: Istituto editoriale Cisalpino, vol. 6.
- Gamble H. Y. (1995) *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*. New Haven; London: Yale University Press.
- Haensch R. (1992) "Das Statthalterarchiv". *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung*, vol. 109, pp. 209–317.
- Haensch R. (1997) "Zur Konventsordnung in Aegyptus und den übrigen Provinzen des römischen Reiches", in B. Kramer, W. Luppe, H. Maehler, G. Poethke (eds.) *Akten des 21. Papyrologenkongresses*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, pp. 320–391.
- Haines-Eitzen K. (2000) *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Halkin F. (1963) "L'Apologie du martyr Phileas de Thmuis (Papyrus Bodmer XX) et les Actes latins de Phileas et Philoromus". *Analecta Bollandiana*, vol. 81, pp. 5–27.
- Halkin F. (1963) "À propos du martyre de Philéas de Thmuis († 306): Papyrus Bodmer et Actes latins". *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 58, pp. 136–139.
- Harker A. (2008) *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honigman S. (2004) "Abraham in Egypt: Hebrew and Jewish-Aramaic Names in Egypt and Judaea in Hellenistic and Early Roman Times". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 146, pp. 279–297.
- Huebner S. R. (2005) *Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasien*. Stuttgart: Steiner.
- Huebner S. (2019) "Soter, Sotas, and Dioscorus before the Governor. The First Authentic Court Record of a Roman Trial of Christians?" *Journal of Late Antiquity*, vol. 12, pp. 2–24.
- Huebner S. (2019) *Papyri and the Social World of the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurly D. W. (ed.) (2001) *Suetonius. Divus Claudius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurtado L. W. (2006) *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hutchinson W. M. L. (ed.) (1927) *Pliny. Letters*, vol. 1–2. London; New York: W. Heinemann.
- Ilan T. (2002–2012) *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, vol. I–IV. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Judge E. A., Pickering S. R. (1977) "Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-fourth Century". *Jahrbuch für Antike und Christentum*, vol. 20, pp. 47–71.
- Knipfling J. R. (1923) "The Libelli of the Decian Persecution". *Harvard Theological Review*, vol. 16, pp. 345–390.

- Kruger M. J. (2013) "Manuscripts, Scribes, and Book Production Within Early Christianity", in S. E. Porter, A. W. Pitts (eds.) *Christian Origins and Greco-Roman Culture: Social and Literary Contexts for the New Testament*. Leiden; Boston: Brill, pp. 15–40.
- Lanata G. (1973) *Gli atti dei martiri come documenti processuali*. Milano: Giuffrè.
- Liddel H. G., Scott R. (eds.) (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Llewelyn S. R. (ed.) (1992) *New Documents Illustrating Early Christianity*. Sydney: Macquarie University, vol. 6.
- Luijendijk A. (2008) "Papyri from the Great Persecution: Roman and Christian Perspectives". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 16, pp. 341–369.
- Luijendijk A. (2008) *Greetings in the Lord: Early Christians and the Oxyrhynchus Papyri*. Cambridge: Harvard University Press.
- MacLennan H. (1968) *Oxyrhynchus. An Economic and Social Study*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahlajak A. V. (ed.) (2014) *Kassij Dion Kokkejan. Rimskaja istorija. Knigi LI–LXIII [Dio Cassius Cocceianus. Roman History. Books LI–LXIII]*. Saint-Petersburg: Nestor-Istorija (in Russian).
- Martin V. (1964) *Papyrus Bodmer XX: apologie de Philéas, évêque de Thmuis*. Köln; Geneva: Bibliotheca Bodmeriana.
- Mezger B. (1996) *Tekstologija Novogo Zaveta [The Textology of the New Testament]*. Moscow: BBI (in Russian).
- Minnen P., van (1995) "The Earliest Account of a Martyrdom in Coptic". *Analecta Bollandiana*, vol. 113, pp. 13–38.
- Musurillo H. A. (ed.) (1954) *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagy A. A. (2003) "Superstitio et Coniuratio". *Numen*, vol. 49, pp. 178–192.
- Nau F. (1903) *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie*. Paris: Imprimerie Nationale.
- Nongbri B. (2005) "The Use and Abuse of P⁵²: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel". *Harvard Theological Review*, vol. 98, pp. 23–52.
- Palme B. (2014) "Die bilingualen Prozessprotokolle und die Reform der Amtsjournale im spätantiken Ägypten", in M. Gagarin, A. Lanni (eds.). *Symposion 2013: Papers on Greek and Hellenistic Legal History (Cambridge MA, August 26–29, 2013)*. Wien: Verlag der ÖAW, pp. 401–427.
- Panteleev A. D. (2013) "Akty Maksimilana: vstupitel'naja stat'ja, perevod i kommentarii" ["Acta Maximiliani: Introductory Article, Russian Translation and Commentaries"]. *Religion. Church. Society*, vol. 2, pp. 240–262 (in Russian).
- Panteleev A. D. (2013) "Sokrat v rannekhristianskoj agiografii (II–IV vv.)" ["Socrates in the Early Christian Hagiography (2nd–4th Centuries)"]. *Indo-European Linguistics and Classical Philology*, vol. 17, pp. 668–679 (in Russian).
- Panteleev A. D. (ed.) (2017) *Rannie muchenichestva. Perevody. Kommentarii. Issledovanija [Early Martyr Acts. Translations. Comments. Research]*. Saint-Petersburg: IC Gumanitarnaja Akademija (in Russian).
- Perrin B. (ed.) (1914–1926) *Plutarch's Lives*. London; Cambridge: W. Heinemann, vol. 1–10.
- Pickering S. R. (1975) "The Importance of P. Bodmer XX, The 'Apologie of Phileas' and its Problems". *Prudentia*, vol. 7, pp. 95–103.

- Pietersma A. (1984) *The Acts of Phileas Bishop of Thmuis*. Geneva: Patrick Cramer.
- Rebillard É. (2021) *The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts Nor Forgeries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rendall G. H. (ed.) (1931) *Tertullian. Apology. De spectaculis. Minucius Felix*. Cambridge; London: W. Heinemann.
- Roberts C. H. (1979) *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. London: Oxford University Press.
- Schenke G. (2010) "P. Köln 492: Das Martyrium des Phileas von Thmuis" in Ch. Armoni (ed.). *Kölner Papyri (P. Köln)*. Paderborn; Munich; Vienna; Zurich: Ferdinand Schöningh, vol. 12, pp. 209–213.
- Schironi F. (2015) "P. Grenf. 1.5, Origen, and the Scriptorium of Caesarea". *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol. 52, pp. 181–223.
- Selinger R. (2002) *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Shandruk W. (2010) "The Interchange of ι and η in Spelling χριστ- in Documentary Papyri". *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, vol. 47, pp. 205–219.
- Stanton G. R. (1984) "The Proposed Earliest Christian Letter on Papyrus and the Origin of the Term Philallelia". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 54, pp. 49–63.
- Stavenhagen C. (ed.) (1967) *Herodiani Ab excessu divi Marci libri octo*. Stuttgart: Teubner.
- Vandoni M. (1959) "Dai Papiri dell'Università di Milano". *Acme*, vol. 12, pp. 189–194.
- Whitehorne J. E. G. (1977) "P. Oxy. XLIII 3119: A Document of Valerian's Persecution?". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 24, pp. 187–196.
- Wipszycka E. (1986) "La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. À propos d'une étude de R. S. Bagnall". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 62, pp. 173–181.
- Zajcev D. V. (2007) "Dioskor" ["Dioscorus"]. *Orthodox Encyclopedia*, vol. 15, pp. 372–373 (in Russian).

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

ТОЛКОВАНИЕ блж. ИЕРОНИМОМ СТРИДОНСКИМ Дан. 2, 4а–11*

Диакон Николай Шаблевский

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

Для цитирования: Шаблевский Н. Н., диак. Толкование блж. Иеронимом Стридонским Дан. 2, 4а–11 // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 153–165. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.006

Аннотация

УДК 27-277.2

Настоящая публикация посвящена анализу интерпретации блж. Иеронимом фрагмента Дан. 2, 4а — полустишия, написанного по-древнееврейски, в котором совершается переход к арамейским фрагментам Книги Даниила. Затем внимание сосредотачивается на анализе комментария святого отца на Дан. 2, 5б–11 (начало арамейской части). При анализе экзегезы основное внимание уделялось переводу блж. Иеронимом библейского текста, который сопоставлялся с современной публикацией Вульгаты, с основными греческими переводами Книги Даниила (Септуагинтой и версией Феодотиона), а также с Пешиттой, на создание которой повлиял и перевод Феодотиона.

Ключевые слова: блж. Иероним Стридонский, Книга Даниила, перевод, экзегеза, аккадский и арамейские языки, Вульгата, Септуагинта, перевод Феодотиона, Пешитта.

* Выражаю искреннюю признательность Е. В. Ткачёву за предоставление последнего критического издания толкований блж. Иеронима на Книгу Даниила.

Введение

Блж. Иероним Стридонский (ок. 347–419/420 гг.), известный как переводчик Ветхого Завета на латинский язык, является также толкователем пророческих ветхозаветных книг. Прокомментировав семь книг малых пророков, он приступил к экзегезе книг Захарии, Малахии, Осии, Иоила, Амоса. Затем, в 407 г., из-под его пера вышло толкование Книги пророка Даниила. Следующим этапом стало объяснение Книги пророка Исайи¹. Комментарии на Книгу Даниила признаются подлинными (CPL 588).

В предисловии к данному толкованию блж. Иероним полемизирует с неоплатоником Порфирием, обосновывая актуальные и на сегодняшний день тезисы: историчность Даниила и пророческий (а не ситуационный, привязанный к якобы современным ему событиям) характер его книги. Приступив к толкованию, он опирался на труды Климента Александрийского, Оригена, Юлия Африкана, сщмч. Ипполита Римского и Евсевия Кесарийского. При этом он сосредотачивал внимание лишь на ключевых, с его точки зрения, местах книги.

Сложность комментирования Книги Даниила обусловлена тем, что её оригинальными языками являются поздний древнееврейский (Дан. 1, 1–2, 4а; 8, 1–12, 13) и библейский арамейский (Дан. 2, 4б–7, 28). В настоящей работе мы уделим внимание комментированию блж. Иеронимом арамейских фрагментов, а именно Дан. 2, 5б–11. Но поскольку у святого отца наличествует весьма спорное, по нашему мнению, толкование Дан. 2, 4а, то невозможно игнорировать его. Источниками для нашего исследования послужили критические издания комментариев блж. Иеронима на Книгу Даниила², масоретского текста Ветхого Завета³, Вульгаты⁴, Септуагинты⁵ и Пешитты⁶.

1 Kelly J. N. D. *Jerome: His Life, Writings and Controversies*. London, 1975. P. 290–299; Williams M. H. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago; London, 2006. P. 296–298.

2 *Hieronymus. Commentarii in Daniele* // PL. 25. Col. 491–584AB; *Hieronymi presbyteri Opera. Pars I: opera exegetica. Vol. 5: Commentariorum in Daniele. Libri III (IV)* / ed. F. Glorie. Turnhout, 1964. (CCSL; vol. 75A). P. 750–1026; *Jérôme. Commentaire sur Daniel / introduction, texte, traductions, notes et index* par R. Courtray. Paris, 2019. (SC; vol. 602).

3 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / hrsg. K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart, 1997.

4 *Biblia Sacra: iuxta Vulgatam versionem* / hrsg. R. Gryson, R. Weber. 5. Auflage. Stuttgart, 2007.

5 *Septuaginta* / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart, 1979. В публикации Альфреда Ральфса имеется и текст Книги Даниила в переводе Феодотиона. Как убедительно доказал в 2019 г. Кевин Джей Зильверберг (*Zilverberg K. J. The Textual History of Old Latin Daniel from Tertullian to Lucifer*. PhD Thesis. Roma, 2019; см. мой обзор этой диссертации: *Шаблевский Н., диак.*

Толкование Дан. 2, 4а

С этого стиха начинается арамейская часть Книги Даниила. Чтобы увидеть переход с древнееврейского языка на библейский арамейский, процитируем стих полностью:

וַיִּדְבְּרוּ הַכַּשְׂדִּים לְמֶלֶךְ אַרְמִיָּת מַלְכָּא דְעַלְמִין תְּחִי אֲמַר חֲלָמָא לְעַבְדֵּיךָ⁷ וּפְשָׁרָא תְנָא:

И говорили халдеи царю по-арамейски: «Царь, вовеки живи! Поведай сон рабом твоим, и толкование мы явим».

Слово ܐܪܡܝܬ («по-арамейски»), как было мной отмечено ранее⁸, пять раз встречается в ветхозаветных текстах (4 Цар. 18, 26; Ис. 36, 11; Езд. 4, 7 [дважды]; Дан. 2, 4) и везде обозначает генетически западно-арамейскую ветвь языков несмотря на то, что, как пишет С. В. Лёзов, «нам не известны ни этимология этого слова (существительного *ʔrm*. — *диак*. Н. Ш.), ни то, когда и почему арамеи приняли этот этноним». Тем не менее именно «от существительного *ʔrm* образовано и название арамейского языка: в арамейских источниках Ахеменидской эпохи *ʔrmyt* ([*ʔaramāy-at*] или [*ʔaramāy-īt*]), др.-евр. *ʔārāmīt*»⁹. Итак, посмотрим на перевод и толкование блж. Иеронима, который решил ограничиться здесь лишь первой частью рассматриваемого стиха:

Защита докторских диссертаций в Библикуме в 2019–2020 гг. // Библия и христианская древность. 2020. № 3 (7). С. 352), если Тертуллиан в первой части трактата «Против иудеев» (*Adversus Iudaeos*) переводил цитаты из Книги Даниила скорее с версии Септуагинты, а во второй части — с Феодотионова варианта, то св. Люцифер Каралисский († в 370/371 г.) уже пользовался в основном переводом Феодотиона Книги Даниила. Об этом пишет и блж. Иероним: *illud quoque lectorem admoneo, Daniele non iuxta LXX interpretes, sed iuxta Theodotionem ecclesias legere, qui utique post aduentum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, qui altero genere Iudaeus est* («также напоминаю читателю, что [Книга] Даниила читается в церквях не в соответствии с Семидесятью переводчиками, а в соответствии с Феодотионом, который тем не менее после пришествия Христа был неверующим, хотя некоторые именуют его евионитом, то есть иудеем иного рода») (*Hieronymus. Commentariorum in Daniele. Libri III (IV). Prologus* // CCL. 75A. P. 774).

6 Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem / ed. Institutum Peshitto-nianum Leidense. Pars III, fasc. IV: Dodekapropheton — Daniel — Bel — Draco. Leiden, 1980.

7 דְּעַבְדֵּיךָ

8 Шаблевский Н., диак. Ездра: составитель или писатель ветхозаветных книг? // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 160, сноска 13.

9 Лёзов С. В. Арамейские 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. 414.

«*Responderunt Chaldaei regi syriace.*

Hucusque quae lecta sunt, sermone
narrantur hebraeo; ab hoc loco usque
ad visionem anni tertii regis Baldasar quam
Daniel vidit in Susis, hebraicis quidem
litteris sed lingua scribuntur chaldaica,
quam hic syriacam vocat»¹⁰.

«*Ответили халдеи царю по-сирийски.*

До этого места то, что было прочитано,
повествовалось еврейским наречием.
Отсюда же и до видения в третий год
царствования Валтасара¹¹, которое
Даниил видел в Сузах, хотя и еврейскими
буквами, однако написано халдейским
языком, который здесь называется
сирийским».

Цитирование библейского текста немножко отличается от версии Вульгаты: responderuntque Chaldei regi syriace. Собственно, que после глагола калькирует древнееврейскую синтаксическую модель *wa-yuqṭōl*, образующую повествовательную цепочку. Учитывая краткость цитаты из Книги Даниила, сложно установить, на какой греческий перевод здесь больше опирался блж. Иероним — на LXX или версию Феодотиона: καὶ ἐλάλησαν οἱ Χαλδαῖοι πρὸς τὸν βασιλέα Συρίστῃ (LXX) или καὶ ἐλάλησαν οἱ Χαλδαῖοι τῷ βασιλεῖ Συρίστῃ. И так, почему халдейский язык именуется здесь сирийским? Дело в том, что «в греческих источниках, современных Ахеменидской империи, тексты на И. а. я. (имперском арамейском языке. — *диак. Н. III*) называются ἀσσύρια γράμματα “ассирийские письма” (у Геродота и Фукидида) и σύρια γράμματα “сирийские письма” (у Ксенофонта): происхождение первого из этих названий связано с тем, что греки иногда называли “Ассирией” все части восточного Средиземноморья, некогда входившие в Ассирийскую империю»¹². Учитывая ряд фактов (Книга Даниила входит в последний раздел еврейской Библии: כְּתוּבִים, «Писания», а не סִפְרֵי, «Пророки»; еврейские части книги не имеют таргума; языки книги идентифицируются как библейские поздний еврейский¹³ и арамейский), можно говорить о сравнительно позднем происхождении текста¹⁴. Когда был сделан перевод этой книги

10 *Hieronymus. Commentariorum in Daniele* I, 2, 4a // CCL. 75A. P. 785.

11 То есть до Дан. 8, 1. Здесь и далее имена собственные, а также топонимы, встречающиеся в толковании блж. Иеронима, даются в соответствии с Синодальным переводом. Перевод фрагментов толкования везде наш.

12 *Лёзов С. В.* Имперский арамейский язык // *Языки мира: Семитские языки*. С. 496–497.

13 См., например: *Joosten J.* The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem, 2012. P. 8.

14 Сторонники идей высшей библейской критики относят написание Книги Даниила вообще к Маккавейскому восстанию, а с конца XIX в. утвердилось мнение, что данная книга была написана во II в. до н. э. См., например: *Collins J. J.* A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis (Minn.), 1993. (Old Testament Message; vol. 15. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). P. 122–123.

основным языком был арамейский. Тем не менее, чтобы у читателей Книги Даниила не возникало догадок относительно возможного языка общения, автор сразу написал נִימְרָא.

Учитывая всё вышеизложенное, можно заключить, что халдеи общались с царём на имперском арамейском языке, а их речь была записана в Книге Даниила на библейском арамейском²⁰, который наиболее приближен к этому варианту арамейских языков, причём записан арамейским шрифтом. Он в после пленную эпоху (около 586–539 гг. до н. э.) постепенно вытеснил палеоеврейский шрифт, изредка встречающийся в кумранских рукописях²¹. Собственно, арамейским шрифтом написаны основные рукописи Ветхого Завета — Ленинградская и Алеппская (вторая — более ранняя, но хуже относительно сохранности и полноты), а также изданы все критические варианты. Следовательно, блж. Иероним из-за незнания истории аккадского и арамейских языков, причин наименования регионов восточного Средиземноморья Ассирией и Сирией, а также, очевидно, из-за игнорирования оригинального текста Книги Даниила допустил сразу три неточности, обусловленные некритическим восприятием греческой переводческой традиции: язык халдейский (очевидно, позднеавилонский в понимании латинского комментатора), именуемый сирийским (влияние LXX и Феодотиона), написанный еврейскими буквами.

Толкование Дан. 2, 5б

*«Nisi indicaueritis mihi somnium
et coniecturam eius, peribitis vos et domus
vestrae publicabuntur, et reliqua.
Comminatus est poenam, proponit
et praemia, ut, si potuerint somnium dicere,
consequenter credam etiam his quae incerta
sunt, hoc est, quid significet somnium;
quod si non potuerint ea dicere de quibus
rex in plerisque confusus poterat recordari,
etiam futurae interpretationis perdant
fidem. Denique sequitur:»²²*

*«Если не возвестите мне сон
и толкование его, то вы погибнете,
и дома ваши конфискуются, и прочее.
Угрожал наказанием, предлагает
и награды, в случае если они смогут
возвестить сон, тогда [говорит царь]
я поверю также в то, что сомнительно,
то есть в то, что сон означает. А если
они не смогут возвестить то, что царь
смог вспомнить, несмотря на свое
великое смущение, то они утратят
доверие при дальнейшем толковании
[сна]. Поэтому следует:»*

20 «Арамейский язык Библии, в том виде, как он написан, сохранил специфику (character) имперского арамейского языка» (*Rosenthal Fr. A Grammar of Biblical Aramaic*. 6th, rev. ed. Wiesbaden, 1995. P. 10).

21 Ibid. P. 10–12.

22 *Hieronymus. Commentariorum in Daniele* I, 2, 5b // CCL. 75A. P. 785.

Для начала сравним с оригинальным вариантом:

...הוּא לֹא תְהוּדָעוּנִי חֶלְמָא וּפְשָׁרָה הַדְּמִין תַּתְעַבְלוּן וּבְפִיכּוֹן נוֹלִי יִתְשַׁמוּן:

...если не поведаете мне сон и толкование его, то вы будете рас-
членены и дома ваши превратятся в развалины²³.

В смысловом плане перевод блж. Иеронима принципиально отличается лишь тем, что, согласно ему, царь грозитя после расправы с лжемудрецами конфисковать, а не разрушить их имущества. Отметим, что вариант перевода комментируемой части библейского стиха полностью совпадает с версией Вульгаты. Итак, какой же греческий перевод оказал влияние на блж. Иеронима, так что финальная часть его перевода Дан. 2, 5б существенно отличается от арамейского варианта? Вероятнее всего, это греческая интерпретация, хотя в Пешитте, язык которой блж. Иероним вряд ли знал, написано *ܘܡܢܐ ܕܡܢܐ ܕܡܢܐ* (*и дома ваши будут разграблены*), что очевидно соответствует *et domus vestrae publicabuntur* блж. Иеронима. Итак, в LXX написано:

...ὅτι ἐὰν μὴ ἀπαγγεῖλητέ μοι ἐπ' ἀληθείας τὸ ἐνύπνιον καὶ τὴν
τοῦτου σύγκρισιν δηλώσητέ μοι παραδειγματισθῆσεσθε καὶ ἀνα-
ληφθῆσεται ὑμῶν τὰ ὑπάρχοντα εἰς τὸ βασιλικόν

...что, если вы поистине не возвестите мне сон и разумение его не откроете мне, вы будете опозорены, а ваши имена заберутся в царскую казну.

Очевидно, что вариант LXX является скорее парафразом оригинального текста, чем его переводом в строгом значении этого слова. Тем не менее идея конфискации здесь прочно фиксируется. Для полноты картины сравним перевод блж. Иеронима с вариантом Феодотиона:

... ἐὰν μὴ γνωρίσητέ μοι τὸ ἐνύπνιον καὶ τὴν σύγκρισιν αὐτοῦ εἰς ἀπώλειαν ἔσσεσθε καὶ οἱ οἴκοι ὑμῶν διαρπαγῇσονται

...если вы не поведаете мне сон и разумение его, то будете в разрушении и дома ваши будут разграблены.

Оба греческих перевода неверно передают *הַיָּמִין הַתְּעֵבָרִין* (*вы будете расчленены*), поскольку «опозорить» или «разрушить» всё нажитое — это не «убить» (вариант: «четвертовать»). Скорее всего, переводчики поняли это выражение как синонимичное к следующему, то есть речь в обоих случаях об имениях, а не сначала о мудрецах, а затем об их стяжаниях.

Так что вариант блж. Иеронима (*peribitis vos*) более верный. Следующее выражение — וּבְתִכּוֹן בְּנֵלֵי יְהִשְׁמֹן (*и дома ваши превратятся в развалины*) — тоже переведено неправильно. И тем не менее вариант блж. Иеронима по смыслу соответствует больше LXX, чем Феодотиону; с последним, кстати, созвучна версия Пешитты, что может свидетельствовать о знакомстве авторов сирийского перевода с интерпретациями Феодотия. Наконец, отметим, что выражение *et reliqua*, написанное сразу после библейской цитаты, позволяет блж. Иерониму не сосредотачиваться на дипломатических ухищрениях халдеев, а сразу переходить к толкованию Дан. 2, 9б.11; этот процесс кодируется словами *denique sequitur*.

Толкование Дан. 2, 9б.11

«*Somnium dicite mihi ut sciam quod interpretationem quoque eius veram loquamini. Sermo enim quem tu, rex, quaeris, gravis est, nec reperietur quisquam qui indicet illum in conspectu regis, exceptis dis quorum non est cum hominibus conversatio*²⁴. *Confitentur magi, confitentur harioli et omnis scientia saecularis litteraturae, praescientiam futurorum non esse hominum, sed Dei. Ex quo probatur propheta Dei spiritu locutus qui futura cecinerunt*»²⁵.

«Поведайте мне сон, чтобы я узнал, что толкование, которое вы говорите, истинно. Слово, которое ты, царь, требуешь, тяжёло: не отыщется никого, кто объявил бы его в присутствии царя, за исключением богов, жительство которых не с людьми. Сознаются маги, сознаются предсказатели, и всякая учёность светской науки — предвидение будущего принадлежит не людям, а Богу. Из чего доказывается, что пророки которые воспели будущие [события], говорили Духом Божиим».

Изучая толкование блж. Иеронимом арамейских фрагментов Книги Даниила, сравним с оригинальным текстом:

לְהוֹן חֲלֵמָא אֲמָרוּ לִי וְאֲנִיעַ דְּי פִשְׁרָה תְּסַחֲנֵנִי:
וּמִלְחָא דְּיִמְלִיךָ שְׁאֵל יִכְרִיָה וְאַחֲרָן לֹא אִימִי דְּי יִסְתַּבֵּה גְּמָם מִלְכָּא לְהוֹן אֱלֹהֵיוּ דְּי מְקַרְהוֹן עִם־
בְּשַׁרָּא לֹא אִתְּהוּ:

...поэтому сон скажите мне, и я узнаю, что толкование его вы возвестите мне.

И слово, которое царь спрашивает, тяжело, и нет того, кто сделает известным его царю, разве что боги, обитания которых нет с плотью.

- 24 В издании Ж. П. Миня вместо Дан. 2, 11 написан стих Дан. 2, 10: *Hieronymus. Commentarii in Daniele* // PL. 25. Col. 499. Затем, согласно тому же изданию, Иероним комментирует Дан. 2, 12–13, то есть 11-го стиха там вообще нет, в то время как в цитируемом критическом издании не приводится Дан. 2, 10. Известный нам русский перевод (Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. Киев, 1894. С. 12), разумеется, не соответствует в полной мере современной публикации толкований блж. Иеронима на Книгу Даниила.
- 25 *Hieronymus. Commentariorum in Daniele* I, 2, 9b.11 // CCL. 75A. P. 785.

В целом перевод блж. Иеронима соответствует оригинальному тексту. Имеются незначительные расхождения с Вульгатой: в Дан. 2, 9б в латинской Библии написано itaque (*поэтому*), а в 2, 11 встречается иной вариант слова dis — diis²⁶. Столь же несущественное смысловое различие наблюдается в окончании Дан. 2, 11а. Так, перевод Феодотина, как и вариант Пешитты²⁷, близок к арамейскому варианту: אֲנִי הָאֵלֹהִים הַחַי וְהַקָּיִם אֶתְּמַר לְכָל הָעָם כִּי אֵין מִלְּךָ שֶׁ יִשְׂמַח בְּפָדוֹתָיו (интерпретировано как οὐκ ἔστιν ὃς ἀναγγελεῖ αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως (*нет того, кто возвестил бы его²⁸ царю*) и לא חסדיהו לא יצא חלק (и нет никого, кто явил бы его²⁹ царю). Вариант LXX в этом месте несколько отличается от рассмотренных: καὶ ἐπίδοξος καὶ οὐδεὶς ἔστιν ὃς δηλώσει ταῦτα τῷ βασιλεῖ (*и можно полагать, что нет никого, кто явил бы это царю*). Версия блж. Иероним в данном случае ближе переводу Феодотиона и Пешитте, а посему и оригинальному тексту, нежели LXX: nec reperietur quisquam qui indicet illum in conspectu regis (*не отыщется никого, кто объявил бы его в присутствии царя*).

Обратим также внимание на то, что текстологически в LXX серьёзное отличие встречается в начале второй половины 11-го стиха: εἰ μὴτι ἄγγελος (*разве что ангел*), хотя у Федотиона, в Пешитте и у блж. Иеронима написано «боги» (θεοί, ܕܝܬܐܝܠܝܢ и dis соответственно). Наконец, вызывает интерес и то, что латинский комментатор перевёл אֶרְבֶּבֶר (с мясом / плотью) как cum hominibus (с людьми), в то время как в LXX и у Феодотиона перевод аналогичен арамейскому варианту (μετὰ πάσης σαρκός, со всякой плотью), а в Пешитте используется то же самое арамейское слово — ܚܕܝܬܐ (с сынами плоти). Между тем при переводе Быт. 6, 3, где речь идёт о браках сынов Божьих с дочерьми чело веческими, Бог именует людей следующим образом: בָּשָׂר הֵיאָה בָּשָׂר (ведь он³⁰ плоть); в Вульгате этот фрагмент переведён как quia caro est (ведь он плоть). Так что блж. Иероним мог здесь поступить аналогично, но почему-то решил интерпретировать по-иному.

26 Так же, как и *dis, diis* – *Dativus et Ablativus pluralis*.

27 Подчеркнём, что снова обнаруживается сходство переводов.

28 λόγος (слово).

29 Досл. «её», поскольку **كلمة** («слово») женского рода.

30 «Человек» в абстрактном значении, то есть «человечество» (הָאָדָם).

Заключение

Подводя некий итог настоящей заметки, отметим, что блж. Иероним в качестве основного источника больше ориентировался, очевидно, на перевод Феодотиона, использование которого к его времени было весьма распространено на Западе и который знали авторы Пешитты. При этом в анализируемых стихах он вряд ли обращался к оригинальному языку Книги Даниила. Хотя перевод Дан. 2, 9б.11 весьма близок оригинальной версии и варианту Пешитты, но также и варианту Феодотиона, что подтверждает нашу гипотезу об игнорировании блж. Иеронимом библейского арамейского источника и предпочтении перевода Феодотиона. Его комментирование Дан. 2, 4а свидетельствует о следовании греческой традиции понимания истории развития, взаимовлияния и наименования аккадского и арамейских языков, а также древнееврейского (речь об алфавите). Относительно самих толкований стоит написать, что в них нет ничего необычного, противоречащего оригиналу и рассмотренным нами переводам.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam versionem / hrsg. R. Gryson, R. Weber. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Commentaire d'Îso'dad de Merv sur l'Ancien Testament. Pt. 1: Genèse / éd. par J.-M. Vosté et C. van den Eynde. Louvain: L. Durbecq, 1950. (CSCO; vol. 126. Scriptores syri; t. 67).
- Hieronymus*. Commentarii in Danielelem // PL. T. 25. Col. 491–584AB.
- Hieronymi presbyteri Opera*. Pars I: opera exegetica. Vol. 5: Commentariorum in Danielelem. Libri III (IV) / ed. F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1964. (CCSL; vol. 75A). P. 750–1026.
- Jérôme*. Commentaire sur Daniel / introduction, texte, traductions, notes et index par R. Courtray. Paris: Cerf, 2019. (SC; vol. 602).
- Septuaginta / hrsg. A. Rahlfs. 2. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem syrorum versionem / ed. Institutum Peshittonianum Leidense. Pars III, fasc. IV: Dodekapropheton — Daniel — Bel — Draco. Leiden: Brill, 1980.
- Иероним, блж.* Одна книга толкований на пророка Даниила // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 12. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1894. (Библиотека творений св. Отцев и Учителей Церкви Западных; кн. 21). С. 1–145.

Литература

- Коган Л. Е., Лёзов С. В. Аккадский язык // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападное семитские языки / под ред. А. Г. Беловой, Л. Е. Когана, С. В. Лёзова, О. И. Романовой. М.: Academia, 2009. С. 113–178.
- Лёзов С. В. Арамейские языки // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападное семитские языки / под ред. А. Г. Беловой, Л. Е. Когана, С. В. Лёзова, О. И. Романовой. М.: Academia, 2009. С. 414–496.
- Лёзов С. В. Имперский арамейский язык // Языки мира: Семитские языки. Аккадский язык. Северозападное семитские языки / под ред. А. Г. Беловой, Л. Е. Когана, С. В. Лёзова, О. И. Романовой. М.: Academia, 2009. С. 496–531.
- Шаблевский Н., диак. Ездра: составитель или писатель ветхозаветных книг? // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 155–166.
- Шаблевский Н., диак. Защита докторских диссертаций в Библикуме в 2019–2020 гг. // Библия и христианская древность. 2020. № 3 (7). С. 350–357.
- Collins J. J. A Commentary on the Book of Daniel. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1993. (Old Testament Message; vol. 15. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Joosten J. The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem: Simon Ltd, 2012.
- Kelly J. N. D. Jerome: His Life, Writings and Controversies. London: Duckworth, 1975.
- Rosenthal Fr. A Grammar of Biblical Aramaic. 6th, rev. ed. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1995.
- Williams M. H. The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship. Chicago; London: University of Chicago Press, 2006.
- Zilverberg K. J. The Textual History of Old Latin Daniel from Tertullian to Lucifer. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2019.

St. Jerome's Interpretation of Dan. 2, 4a–11

Deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
nikolay.mda@yandex.ru

For citation: Shablevsky, Nicholay N., deacon. "St. Jerome's Interpretation of Dan. 2, 4a–11". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 153–165 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.006

Abstract. This publication is devoted to the analysis of the interpretation by St. Jerome on Dan. 2, 4a, a hemistich, written in Hebrew, in which the transition to the Aramaic fragments of the

Book of Daniel is made. Then attention is focused on the analysis of the St. Jerome's comments on Dan. 2, 5b–11 (beginning of the Aramaic part). When analyzing exegesis, the main focus was on the translation of St. Jerome of the biblical text, which was compared with modern publications of the Vulgate, with the main Greek translations of the Book of Daniel (the Septuagint and Theodotion's version), as well as with Peshitta, whose creation was influenced by Theodotion's translation.

Keywords: St. Jerome of Stridon, Book of Daniel, translation, exegesis, Akkadian and Aramaic languages, Vulgate, Septuagint, Theodotion's translation, Peshitta.

References

- Collins J. J. (1993) *A Commentary on the Book of Daniel*. Minneapolis (Minn.): Fortress Press (Old Testament Message; 15. Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Courtray R. (ed.) (2019) *Jérôme. Commentaire sur Daniel*. Paris: Cerf (SC; 602).
- Elliger K., Rudolf W. (eds.) (1997) *Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Glorie F. (ed.) (1964) *Hieronymi presbyteri Opera. Pars I: opera exegetica. Vol. 5: Commentariorum in Daniele. Libri III (IV)*. Turnhout: Brepols (CCSL; 75A), pp. 750–1026.
- Gryson R., Weber R. (eds.) (2007) *Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam versionem. 5. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Joosten J. (2012) *The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*. Jerusalem: Simon Ltd.
- Kelly J. N. D. (1975) *Jerome: His Life, Writings and Controversies*. London: Duckworth.
- Kogan L. E., Ljezov S. V. (2009) “Akkadskij jazyk” [“Akkadian”], in A. G. Belova, L. E. Kogan, S. V. Ljezov, O. I. Romanova (eds.) *Jazyki mira: Semitskie jazyki. Akkadskij jazyk. Severozapadnosemitskie jazyki [Languages of the World: The Semitic Languages. Akkadian. Northwest Semitic]*. Moscow: Academia, pp. 113–178 (in Russian).
- Ljezov S. V. (2009) “Aramejskie jazyki” [“The Aramaic Languages”], in A. G. Belova, L. E. Kogan, S. V. Ljezov, O. I. Romanova (eds.) *Jazyki mira: Semitskie jazyki. Akkadskij jazyk. Severozapadnosemitskie jazyki [Languages of the World: The Semitic Languages. Akkadian. Northwest Semitic]*. Moscow: Academia, pp. 414–496 (in Russian).
- Ljezov S. V. (2009) “Imperskij aramejskij jazyk” [“Official Aramaic”], in A. G. Belova, L. E. Kogan, S. V. Ljezov, O. I. Romanova (eds.) *Jazyki mira: Semitskie jazyki. Akkadskij jazyk. Severozapadnosemitskie jazyki [Languages of the World: The Semitic Languages. Akkadian. Northwest Semitic]*. Moscow: Academia, pp. 496–531 (in Russian).
- Rahlfs A. (ed.) (1979) *Septuaginta. 2. Auflage*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Rosenthal Fr. (1995) *A Grammar of Biblical Aramaic. 6th, rev. ed.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Shablevsky N. (2020) “Ezdra: sostavitel’ ili pisatel’ vethozavetnyh knig?” [“Ezra: Former or Writer of the Old Testament Books?”]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 2 (6), pp. 155–166 (in Russian).
- Shablevsky N. (2020) “Zashchita doktorskih dissertacij v Bibliume v 2019–2020 gg.” [“Doctoral Dissertations (Dissertazioni di Dottorato) at the Biblicum in 2019–2020”]. *Bible and Christian Antiquity*, no. 3 (7), pp. 350–357 (in Russian).

- Vosté J.-M., Eynde C., van den (eds.) (1950) *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. Pt. 1: Genèse*. Louvain: L. Durbecq (CSCO; 126. *Scriptores syri*; 67).
- Williams M. H. (2006) *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Zilverberg K. J. (2019) *The Textual History of Old Latin Daniel from Tertullian to Lucifer*. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico.

БЮЛЛЕТЕНЬ МЕЖДУНАРОДНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ПО ИЗУЧЕНИЮ СЕПТУАГИНТЫ И СМЕЖНЫХ ТЕКСТОВ. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 3: 1990–1998 гг.

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук
старший преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова
доцент богословского факультета ПСТГУ
119234, Москва, Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет
vevurka@mail.ru

Для цитирования: Вевюрко И. С. Бюллетень международной организации по изучению Септуагинты и смежных текстов. Библиографический обзор. Часть 3: 1990–1998 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 166–185. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.007

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

Для бюллетеня IOSCS 1990-е годы вначале ознаменовались кризисом из-за уменьшения количества подаваемых в него материалов, но затем, после того как кризис был преодолен благодаря энергичным действиям редакции, произошло увеличение объёма, и бюллетень фактически начал превращаться в полноценный научный журнал. В целом данный период истории современного септуагинтоведения характеризуется всплеском интереса к переводу Септуагинты на новые европейские языки, который некоторым образом перехлестнулся с затянувшимся процессом создания лексиконов и вековой работой по академическому изданию текста в Гёттингене. Поскольку переводы предназначались для широкой аудитории с её разнообразными интересами, в том числе религиозными, неотложной также сделалась задача всестороннего комментирования Септуагинты.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Септуагинта, изучение, критика, библиография.

BIOSCS № 23. (Осень 1990). 38 с.

На встрече организации 26 августа 1989 г. в Лувене (Бельгия) были представлены сообщения на разнообразные темы: использование Септуагинты в современных переводах Ветхого Завета¹; переводческая техника LXX и вопрос о намерениях переводчиков²; сравнительная текстология Псалтири в кумранских рукописях и Септуагинте³; фрагменты мессианского содержания в Книге пророка Иеремии по LXX⁴; проблема «эллинизма» в Книге Притчей по LXX⁵. Эти темы, как видно по библиографическим данным, которые мы не можем в полном объёме воспроизводить здесь, впоследствии были развиты их авторами в статьи и целые монографии.

На прошедшем в начале августа 1990 г. в Манчестере симпозиуме «Септуагинта, её отношение к рукописям Мёртвого моря и другим текстам» (The Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings) обсуждались в основном более частные, но также и ключевые для септуагинтоведения вопросы. Для примера приведём несколько тем наиболее интересных докладов. Ойген Ульрих рассказал о методологии оценки значения рукописей Септуагинты из Кумрана⁶; Арье ван дер Кой — об отношении древнегреческого перевода Исаии к кумранской версии этой книги⁷; Энтони Хансон — о богословской теме видения Бога в Септуагинте⁸; Нина Коллинз познакомила слушателей со своим расчётом даты перевода Пятикнижия LXX⁹; Эмануэль Тов представил программный доклад о взаимном отношении кумрановедческих и септуагинтоведческих исследований¹⁰. На симпозиуме выступил также отечественный специалист И. Ш. Шифман, однако тема его доклада осталась неизвестной для редакции бюллетеня.

- 1 Greenspoon L. (Clemson University). Its All Greek to Me: The Use of the Septuagint in Modern Translations of the Hebrew Bible.
- 2 Aejmelaes A. (Helsinki). Translation Technique and the Intention of the Translators.
- 3 Flint P. W. (University of Notre Dame). The Text of Psalms at Qumran and in the Septuagint.
- 4 Lust J. (Leuven). Messianism in the Septuagint, Jeremiah.
- 5 Cook J. (Stellenbosch University). Hellenistic Influence in the LXX Book of Proverbs.
- 6 Ulrich E. The Septuagint Manuscripts from Qumran.
- 7 Kooij A., van der. The Old Greek of Isaiah in Relation to the Qumran Isaiah Texts: Some General Comments.
- 8 Hanson A. (Thirsk). The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God.
- 9 Collins N. (Leeds). The Year of the Translation of the Pentateuch into Greek. Расчёты Коллинз, относящей эту дату к 281 г. до н. э., в настоящий момент считаются принятыми в септуагинтоведении.
- 10 Tov E. The Contribution of the Qumran Scrolls to the Study of the LXX and Vice Versa.

В сентябре 1990 г. состоялся также небольшой конгресс по изучению Септуагинты в городе Стелленбосе (ЮАР). Из восьми докладов концептуальный интерес представляли три: доклад Э. Това о значении Септуагинты для библейской экзегезы¹¹; сообщение Й. Кука о вероятности того, что книги Притчей и Иова LXX создавал один и тот же переводчик¹²; доклад П. Стейна об отношении Септуагинты и Пешитты на материале Книги Притчей¹³.

В бюллетене сообщалось о начале ревизии составленного А. Ральфом указателя греческих рукописей Ветхого Завета. Этот труд был поручен Гёттингенской академией наук Д. Фрэнкелю¹⁴. Читателя уведомляли об уходе профессора Роберта Ханхарта с поста директора гёттингенского проекта и о вступлении в эту должность Аннели Эймелеус. В честь 65-летия Ханхарта, по устоявшейся традиции чтить старших коллег научными приношениями, вышла коллективная монография, представляющая собой сборник статей преимущественно филологического и текстоведческого содержания¹⁵.

Среди новых трудов, попавших в поле зрения редакции бюллетеня, наиболее концептуальным характером отличались следующие: сборник исследований по истории канона Ветхого Завета под редакцией Жана-Даниэля Кэстли и Отто Вермелингера¹⁶; статья Такамицу Мураоки в защиту единства перевода LXX 12-ти Малых пророков¹⁷; комментарий Йосефа Бленкинсопа на Книгу Ездры — Неемии¹⁸; фундаментальный труд по самарянству под редакцией Алана Кроуна¹⁹.

В конце бюллетеня традиционно помещены две статьи. Одна из них, за авторством Хулио Треболле, посвящена вариациям текста о битве

11 *Tov E.* The Importance of the Septuagint for Biblical Exegesis.

12 *Cook J.* Was the Same Translator Responsible for the Septuagint Versions of Proverbs and Job?

13 *Steyn P. E.* On the Relationship Between the Peshitta and the Septuagint in the Book of Proverbs.

14 О выходе в свет нового указателя см. в первой части настоящего обзора.

15 *Studien zur Septuaginta — Robert Hanhart zu Ehren: Aus Anlass seines 65. Geburtstages* / hrsg. D. Fraenkel, J. W. Wevers, U. Quast. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

16 *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* / ed. J.-D. Kaestli, O. Wermelinger. Geneva: Labor et Fides, 1984.

17 *Muraoka T.* In Defense of the Unity of the Septuagint Minor Prophets // *Annual of the Japanese Biblical Institute*. 1989. Vol. 15. P. 25–36.

18 *Blenkinsopp J.* *Ezra — Nehemiah: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1988; London: SCM Press, 1989.

19 *The Samaritans* / ed. A. D. Crown. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989.

Давида с Голиафом²⁰ (с. 16–30) и заканчивается выводом о том, что «более долгое чтение не обязательно является более поздним» (с. 30).

Темой второй статьи, написанной Бернардом Тэйлором из университета Лома Линды (Калифорния), стал вопрос об оценке редких чтений в семьях греческих рукописей Библии²¹ (с. 31–38). Б. Тэйлор отмечает, что в критические издания, подобные Гёттингенскому, редкие чтения обычно не включаются, поскольку издатели отдают «семьям» предпочтение перед отдельными рукописями. Однако в истории переписывания и в «семье» может иметь место ошибка (с. 36). Для оценки редких чтений следует прежде всего исключить их собственную заведомую ошибочность, к признакам которой автор относит ионические и дорические диалектизмы, а также гармонизации в виде совпадения с внешними для данного библейского текста источниками. После прохождения такого фильтра редкие чтения должны приниматься во внимание со всей серьёзностью.

По редакторской заметке в этом номере видно, что интенсивный рост научного взаимодействия побуждал к пересмотру роли бюллетеня, первоначально призванного придать этому взаимодействию регулярность. Жалуясь на нехватку материалов, редактор Мелвин Петерс уведомлял, что бюллетень может перейти к спорадической публикации, так как «будущие поколения будут судить о BIOSCS по его содержанию, а не по регулярности выпусков» (с. 9).

BIOSCS № 24. (Осень 1991). 35 с.

Несмотря на предупреждение редактора, бюллетень продолжил выходить каждый год, на первых порах действительно проявляя некоторые признаки кризисного состояния.

Материалы 24-го выпуска малопримечательны: как обычно, в нём отражена встреча членов организации (она прошла в ноябре 1990 г. в Новом Орлеане), доклады на которой были посвящены узкоспециальным темам; представлены новые публикации — монографии по Псалтири версии Сирогекзапл²² и парафразу на Книгу Екклесиаста св. Григория Чудотворца²³, два труда шведского библеиста Стаффана Олофссона,

20 *Trebolle J.* The Story of David and Goliath (1 Sam 17–18): Textual Variants and Literary Composition.

21 *Taylor B.* Evaluating Minority Variants Within Families of Greek Manuscripts.

22 *Hiebert R. J.* The «Syrohexaplaric» Psalter. Atlanta: Scholars Press, 1989.

23 *Jarick J.* Gregory Thaumaturgos' Paraphrase of Ecclesiastes. Atlanta: Scholars Press, 1990.

которые в наше время принадлежат уже к фонду классики септуагинтоведения²⁴, сборник материалов VII конгресса IOSCS, прошедшего в 1989 г. в Лувене²⁵, статья Э. Това о теологически-мотивированной экзегезе в теле перевода Септуагинты²⁶ и другие.

Две статьи, заключающие номер, предлагают решение двух локальных вопросов. Статья Тимоти Шера о прошедшем времени совершенного вида в греческом переводе Книги Бытия²⁷ (с. 14–24) на материале Быт. 1–15 демонстрирует, что язык Септуагинты в этом конкретном отношении не следует образцам деловой прозы своей эпохи, но «сохраняет классическое различие» перфекта и аориста (с. 23)²⁸. Статья П. Э. Саттертуэйта содержит результаты анализа стихов Суд. 20–21, в которых Септуагинта оказывается пространнее масоретского текста²⁹ (с. 24–34). Автор не предрешает судьбу всех текстологических расширений, относя происхождение некоторых из них к иному древнееврейскому оригиналу, другие — к замечаниям на полях, позднее инкорпированным в греческий текст.

IOSCS № 25. (Осень 1992). 49 с.

Новая встреча, состоявшаяся 24 ноября 1991 г. в Канзас-Сити, была посвящена темам частного характера. В начале 1992 г. под заглавием «Септуагинта, Кумранские рукописи и смежные тексты» (Septuagint,

- 24 Olofsson S. The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990; *Idem*. God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990.
- 25 VII Congress of the International Organization of the Septuagint and Cognate Studies / ed. C. E. Cox. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- 26 Tov E. Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint // Translation of Scripture. Proceedings of a Conference at the Annenberg Institute May 15–16, 1989. Philadelphia: JQR Supplement, 1990. P. 215–233.
- 27 Schehr T. P. The Perfect Indicative in Septuagint Genesis. (В номере фамилия автора дана как Scher; эта ошибка исправлена в специальном уведомлении в следующем выпуске бюллетеня на с. 10.)
- 28 Подобные точечные темы, конечно же, имеют большое значение для картины предмета в целом, а именно отрицательное значение как предъявление эмпирических фактов, препятствующих широкому обобщению. В данном случае препятствие создаётся для отождествления греческого языка Септуагинты и современного ей делового койне (если, в свою очередь, не будут найдены новые факты, подтверждающие, что это койне могло прибегать к тем же классическим различиям, и т. д.).
- 29 Satterthwaite P. E. Some Septuagintal Pluses in Judges 20 and 21.

Scrolls and Cognate Writings) в качестве 33-го выпуска серии «Септуагинта и смежные исследования» (Septuagint and Cognate Studies) были изданы материалы Манчестерского симпозиума.

На с. 7–8 в номере помещён некролог с научной биографией профессора Гарри Орлинского, умершего в этом году.

В анонсе новых трудов обращают на себя внимание диссертация Дженнифер Динес по древнегреческому тексту Книги пророка Амоса и истории его интерпретации³⁰, а также сборник исследований ветхозаветных псевдоэпиграфов, представленный М. Стоуном³¹.

Из помещённых в бюллетене статей первая — о термине ἔσχατος в Книге пророка Исаии Септуагинты³² (с. 18–27). Автор приходит к выводу, что данный термин «обозначает будущее только в общем смысле» и не является собственно эсхатологическим. Во второй статье оцениваются возможности применения компьютерной базы данных по вариативным чтениям Септуагинты³³ (с. 28–37), повторяется рекомендация не использовать подобные информационные ресурсы без профессиональной подготовки, обеспечивающей правильную постановку вопросов.

BIOSCS № 26. (Осень 1993). 34 с.

На ежегодной встрече, прошедшей в этот раз 18 июля 1992 г. в Париже, израильская библеист из Университета Бен-Гуриона Ципора Тальшир³⁴ выступила с программным по тематике докладом о значении «расходящихся традиций», представленных в переводе LXX. Об отношениях между кумранскими свитками псалмов и Псалтирью Септуагинты рассказал Питер Флинт из американского католического университета Нотр Дам³⁵.

Бюллетень сообщал об издании первого тома греко-английского лексикона Септуагинты (буквы А–I) Й. Люстом, Э. Эйникелем и другими.

- 30 Dines J. M. The Septuagint of Amos: A Study in Intepretation. PhD Thesis. University of London, 1990.
- 31 Stone M. Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition. Leiden: Brill, 1991.
- 32 Troxel R. L. "Εσχατος and Eschatology in LXX-Isaiah.
- 33 Taylor B. A. The CATSS Variant Database: an Evaluation.
- 34 Talshir Z. The Contribution of Diverging Traditions Preserved in the Septuagint to Literary Criticism of the Bible. Доклад был позднее опубликован в материалах VIII конгресса IOSCS.
- 35 Flint P. W. The Psalms Scrolls from the Judaean Desert and the Septuagint Psalter. Через несколько лет Флинт издаст монографию по этому предмету: Flint P. W. The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Leiden: Brill, 1997.

В этом выпуске были помещены три статьи.

Первая из них представляет собой критический отклик финского библеиста Ансси Воитилы³⁶ (с. 11–16) на опубликованную в 24-м номере BIOSCS статью Т. Шера. А. Воитила показывает, что обобщения, сделанные Т. Шером для Быт. 1–15, нельзя экстраполировать на всю Книгу Бытия LXX, так как в других её частях, где повествование чаще ведётся от первого лица, чаще присутствуют и характерные для эллинистического эпистолярного жанра грамматические конструкции.

Ревизию более раннего материала, на сей раз принадлежащего самому М. Марголису (о нём упоминалось во второй части настоящего обзора), проводит и вторая статья, написанная другим библеистом из Хельсинки — Сеппо Сипилэ³⁷ (с. 17–21). Согласно С. Сипилэ, в своём издании греческого текста Книги Иисуса Навина М. Марголис «как будто вполне волюнтаристски игнорировал» некоторые свидетельства рукописной традиции, в связи с чем «нельзя вполне полагаться на указания в его критическом аппарате» (с. 21).

В третьей статье Наталио Фернандес Маркос обобщает достижения библейской текстологии в Испании за 1974–1994 гг. (с. 22–34). Фактически речь идёт, в основном, о научном издании библейских текстов на древних языках, включая коптский и сирийский (в перспективе рассматривался также армянский), которое Н. Фернандес Маркос мыслит как продолжение традиции ренессансных полиглотт (Испания по праву гордится изданием первой из них, Комплютенской, по инициативе кардинала Ф. Хименеса в 1520 г.). Другой масштабный проект, выполнявшийся под руководством автора статьи, — это публикация «Антиохийского текста греческой Библии», а именно исторических книг. Последние версии их текстов, которые цитируются антиохийскими отцами Церкви, считаются ещё со времён Ю. Велльгаузена обладающими большой критической значимостью (с. 29).

BIOSCS № 27. (Осень 1994). 47 с.

В номере объявлена премия за выдающуюся статью в области изучения Септуагинты — \$ 250. Впервые представлен список e-mail-адресов членов IOSCS. На с. 14–15 сообщается о курсах по Септуагинте, читаемых в более чем в двадцати университетах мира.

36 *Voitila A.* Some Remarks on the Perfect Indicative in the Septuagint.

37 *Sipilä S.* A Note to the Users of Margolis' Joshua Edition.

На встрече IOSCS 20 ноября 1993 г. в Вашингтоне прозвучал доклад Фрэнка Полака из Тель-Авивского университета на важную тему «опущений» в Книге Иеремии LXX сравнительно с МТ³⁸.

В Оксфорде, в центре древнееврейских и еврейских исследований (Centre for Hebrew and Jewish Studies) между 25 июля и 3 августа 1994 г. прошёл международный семинар по «Гекзаплам» Оригена.

Непрерывно продолжалась дискуссия по поводу большого международного проекта нового перевода Септуагинты на английский язык (New English Translation of the Septuagint, сокращенно NETS³⁹). Принципы этого перевода опубликованы на с. 15–17. Здесь, в частности, сообщается, что термин «Септуагинта» для переводчиков означает прежде всего издание А. Ральфса 1935 г., хотя они им не ограничиваются. Переводчики были готовы допускать «неуклюжесть» в английском языке ради передачи греческой идиоматики (с. 15). Там, где возможно, они стремились ради преемственности опираться на стандартный английский перевод Ветхого Завета (New Revised Standard Version), предполагая общую с ним целевую аудиторию (с. 16).

На с. 29–38 помещена развёрнутая аннотация защищённой в Еврейском университете Иерусалима в 1994 г. диссертации Леи Мазор о Книге Иисуса Навина по Септуагинте⁴⁰. Л. Мазор по итогам своего исследования делает вывод, что еврейский текст МТ и греческий LXX восходят к некоему предшествующему им обоим оригиналу (с. 38).

Далее в статье Г. Чемберлена из Шампейна (Иллинойс) о культовой терминологии в Септуагинте⁴¹ (с. 21–28) устанавливаются терминологические параллели между греческим переводом Ветхого Завета LXX и греческой литературой, причём автор затрудняется в вопросе об источниках заимствования — классических или эллинистических (с. 28).

Вторая статья в этом бюллетене принадлежит Саулу Левину из Государственного университета Нью-Йорка и посвящена различию в написании названия Вифлеема в Септуагинте⁴² (с. 39–47). Рассматривается влияние арамеизированного произношения на текст LXX, который, по заключению С. Левина, оказывается хранилищем разнообразных фонетических традиций.

38 Polak F. The Minuses of the LXX in Jeremiah: A General Overview.

39 NETS был издан под редакцией А. Питерсмса (Albert Pietersma) и Б. Райта (Benjamin G. Wright) в 2007 г., в 2009 г. перепечатан с корректурой и эмendaциями.

40 Mazor L. The Septuagint Translation of the Book of Joshua: Its Contribution to the Understanding of the Textual Transmission of the Book and Its Literary and Ideological Development. PhD Thesis. The Hebrew University of Jerusalem, 1994.

41 Chamberlain G. A. Cultic Vocabulary in the Septuagint.

42 Levin S. The Variation Between βαθλαεμ and βηθλαεμ.

BIOSCS № 28. (Осень 1995). 56 с.

Первую премию, о которой было объявлено в предыдущем номере, получила Кэрен Джобс (Karen Jobes) за статью, опубликованную в данном бюллетене (см. ниже).

Председателем IOSCS в этом году стал Леонард Гринспун (Greenspoon).

Встреча организации 21 ноября 1994 г. в Чикаго прошла в двух сессиях, первая из которых была подготовлена в расширенном составе: участвовали представители отдела по арамейским исследованиям и библейским переводам. Председательствовал на ней Гарольд Скэнлон (Scanlon) из Объединённых библейских обществ. На второй сессии выступил Дж. Барр с докладом о роли перевода Пятикнижия как лексикографического источника для последующих переводов LXX⁴³.

Бюллетень сообщал о публикации материалов VIII конгресса IOSCS под редакцией Л. Гринспуна и О. Мюнниха⁴⁴. Готовились к защите диссертации по источнику греческого перевода Книги пророка Иеремии⁴⁵ и формированию корпуса псалмов на еврейском языке в свете древнегреческого перевода Псалтири⁴⁶. Обе диссертации должны были защищаться в Университете Торонто под руководством А. Питерсмы.

На с. 15–18 помещён подробный обзор текущего состояния септуагинтоведения во Франции. Кроме периодических конференций на базе разных научных центров, постоянные семинары по Септуагинте проводились в университетах Париж IV Сорбонна (М. Арль по книгам Малых пророков, М. Александр и О. Мюнних по греческим версиям Книги Даниила и их рецепции) и Экс-ан-Прованс (Ж. Дориваль по греческой Псалтири). В Высшей нормальной школе Ж. Дориваль и О. Мюнних организовали серию конференций «Греческая Библия Септуагинты» («La Bible grecque des Septante»). Среди публикаций этого периода, выпущенных французскими специалистами, выделяются библиография по Септуагинте за 1970–1993 гг.⁴⁷ и два сборника статей, один из которых

43 *Barr J.* Did the Greek Pentateuch Really Serve as a Dictionary for the Later Books? В докладе, переработанном позднее в статью под тем же названием в сборнике: *Hamlet on a Hill: Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* / ed. M. F. J. Baasten, W. Th. van Peursen. Leuven: Peeters, 2003. P. 523–543, Барр оспаривает широко принятое мнение о первенствующей роли перевода Пятикнижия в процессе создания Септуагинты.

44 VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies / ed. L. Greenspoon, O. Munnich. Atlanta: Scholars Press, 1995.

45 *Saunders M.* A Study of the Q-text of Greek Jeremiah.

46 *Williams T.* The Greek Psalter and the Finalization of the Hebrew Book of Psalms.

47 *Dogniez C.* Bibliographie de la Septante (1970–1993). Leiden: Brill, 1995.

посвящён библейскому тексту в трудах Оригена⁴⁸, другой — разным вопросам септуагинтоведения, последний был издан учениками и коллегами Маргарет Арль (1919–2020) в её честь⁴⁹.

Значительную часть от объёма бюллетеня занимает премированная статья К. Джобс из Вестминстерской семинарии (Филадельфия) о греческих версиях Книги пророка Даниила (с. 19–41)⁵⁰. Авторские выводы, основанные на методе сравнительного анализа синтаксиса, сводятся к следующему: древний перевод LXX и редакция Феодотиона синтаксически достаточно близки, чтобы утверждать родство между ними. Феодотийон завершил работу, начавшуюся задолго до него, по адаптации древнегреческого текста Даниила к «семитской версии той эпохи» (с. 35). К. Джобс подчёркивает, что в итогах её работы нет принципиальной новизны, но именно это доказывает применимость синтаксического анализа, способного независимым путём прийти к результатам уже принятых в науке гипотез (с. 36).

Далее напечатана аннотация новой книги Мартина Рёзеля из университета Росток «Перевод как завершение толкования». Монография посвящена Книге Бытия LXX⁵¹ (с. 42–50). М. Рёзель полагает, что Септуагинта создавалась и не для литургических целей, и не для легитимации египетской монархии в глазах евреев или *vice versa*, но прежде всего с целью обучения на греческом языке молодых иудеев из образованного слоя, а может быть, и для учёной дискуссии «в горизонте Библиотеки и Мусейона». Успех перевода Пятикнижия вызвал к жизни переводы других книг Библии (с. 50).

В заключительной статье, вновь поднимающей проблему издания М. Марголисом греческой Книги Иисуса Навина (с. 51–56)⁵², К. ден Хертог из Гисена защищает в общем высокую оценку этого издания, оговариваясь, что его недостатки связаны с устаревшей к настоящему времени фактологической базой.

48 *Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum* / ed. G. Dorival, A. Le Boulluec. Leuven: Peeters, 1995.

49 *Selon les Septante. Hommage a Marguerite Harl* / éd. par G. Dorival, O. Munnich. Paris: Cerf, 1995.

50 *Jobes K. H. A Comparative Syntactic Analysis of the Greek Versions of Daniel: A Test Case for New Methodology.*

51 *Rösel M. Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta.* Berlin: W. de Gruyter, 1994.

52 *Den Hertog C. Anmerkungen zu Margolis' the Book of Joshua in Greek.*

BIOSCS № 29. (Осень 1996). 66 с.

На собрании организации в Кембридже (14–15 июля 1995 г.) Дж. Веверс выступил с докладом об экзегезе и богословии в переводе Книги Второзакония⁵³, М. Чимоза — о некоторых особенностях перевода Книги пророка Захарии⁵⁴, А. Воитила — о переводчике Книги Чисел⁵⁵, Б. Райт — о терминах *δοῦλος* и *παῖς* как эквивалентах еврейского *עַבְדִּי*⁵⁶. Р. Солламо рассказал об исследованиях Септуагинты в Скандинавии⁵⁷.

Т. Мураока сообщал, что продолжает работу над лексиконом языка Септуагинты на основе Пятикнижия и Книги Двенадцати пророков (с. 13).

Основная часть объёма данного выпуска занята тремя научными статьями.

Первая — «Синтаксические особенности и характеристика редакций» Тима МакЛэя (Галифакс, Канада) — представляет собой ответ на статью К. Джобс, опубликованную в предыдущем номере бюллетеня⁵⁸ (с. 15–21). Т. МакЛэй считает, что синтаксические сходства древнегреческого перевода Книги Даниила и редакции Феодотиона обусловлены лишь тем, что в обоих случаях имеет место язык перевода (с. 20) и нет оснований утверждать, что Феодотион редактировал текст, генетически восходящий к переводу Септуагинты (с. 21).

Вторая статья написана К. ден Хертогом на тему переводческой техники в Книге Иисуса Навина LXX⁵⁹ (с. 22–52). В результате детального лингвистического исследования автор приходит к согласию с гипотезой И. Соисалон-Сойнинена (Soisalon-Soininen), согласно которой основной единицей текста для переводчиков Септуагинты были краткие отрывки, на которые они предварительно делили его (с. 52).

В третьей статье Бернард Тэйлор из университета Лома Линды сравнивает три типа издания Лукианова текста Первой книги Царств: П. де Лагарда, «испанский текст» Н. Фернандеса-Маркоса⁶⁰ и «текст

53 Wevers J. The Greek Deuteronomy: Exegete and Theologian.

54 Cimoso M. Some Observations on the Greek Translation (LXX) of the Book of Zechariah.

55 Voitila A. The Translator of Greek Numbers.

56 Wright B. DOULOS and PAIS as Translations of EBED: Lexical Equivalences and Conceptual Transformations.

57 Sollamo R. Septuagint Studies in the Nordic Countries.

58 McLay T. Syntactic Profiles and the Characteristics of Revision: A Response to Karen Jobes.

59 Den Hertog C. Drei Studien zur Übersetzungstechnik des griechischen Josuabuches.

60 El texto antioqueno della Biblia griega / ed. N. Fernández Marcos, J. R. Busto Saiz. Madrid: Instituto de filología CSIC, 1989.

большинства» (Majority text)⁶¹, напечатанный самим Б. Тэйлором⁶² (с. 53–66). Преимущество своего издания Б. Тэйлор обосновывает тем, что в нем был учтён аппарат А. Брука — Н. МакЛина⁶³.

BIOSCS № 30. (Осень 1997). 113 с.

На встрече 22–25 ноября в Сан-Франциско под председательством Л. Гринспуна обсуждались вопросы переводческой техники⁶⁴, взаимоотношения библейских переводов и парабиблейских текстов⁶⁵, новейшие тенденции в септуагинтоведении⁶⁶. Была организована дискуссия о новом английском переводе Септуагинты (NETS).

Сборник докладов IX-го конгресса организации был издан под редакцией Б. Тэйлора⁶⁷.

Редакция объявляла о возможности присоединения к онлайн-дискуссиям по иудаике, на с. 8 были опубликованы IP-адреса трёх таких дискуссий.

В номере размещены довольно подробные некрологи Бонифациуса Фишера (Bonifatius Fischer) и Германа Йозефа Фреде (Hermann Josef Frede), двух крупных специалистов по старолатинскому тексту Библии.

Сообщалось о выходе в свет: полного издания еврейского текста Сираха⁶⁸, монографии Й. Кука об иудейском и эллинистическом

- 61 С целью углублённого анализа лукиановской проблемы Б. Тэйлор издал «рабочий текст» Первой книги Царств, причём при выборе между разночтениями он опирался на простое большинство рукописей, традиционно признаваемых лукиановскими (The Lucianic Manuscripts of 1 Reigns. Vol. 1: Majority Text. Vol. 2: Analysis / ed. by B. A. Taylor. Atlanta: Scholars Press, 1992, 1993).
- 62 Taylor B. The Lucianic Text of 1 Reigns: Three Texts Compared and Contrasted.
- 63 The Old Testament in Greek / ed. A. E. Brooke, N. McLean, H. St. J. Thackeray. Cambridge: Cambridge University Press, 1906–1940.
- 64 Knobloch F. W. (University of Maryland). «Transcript Technique» and the Text of the Greek Genesis. Hauspie K. (Katholieke Universiteit Leuven). LXX-Greek in Ezekiel: The Old Testament in Greek Characters or in Greek Language?
- 65 Trebolle J. (Universidad Complutense). Parallel Editions and Parabiblical Texts: 1 Kings 3–10 (MT – LXX – Chron).
- 66 Jobes K. H. (Westmont College), Silva M. (Westminster Theological Seminary). Septuagint Studies: The Next Generation.
- 67 IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies / ed. B. A. Taylor. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- 68 The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of All Extant Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts / ed. P. C. Beentjes. Leiden: Brill, 1997.

элементах в Книге Притчей LXX⁶⁹, большой статьи А. Камесара о жанровом своеобразии греческого Пятикнижия⁷⁰. Читатель извещался о защите диссертаций: К. Кутца по древнегреческой версии Книги Иова⁷¹ и Дж. Трита по древнегреческому переводу Песни Песней⁷² как памятниках ранней библейской экзегезы.

Аннотация диссертации К. Кутца напечатана в бюллетене на с. 24–25. К. Кутц относит древний перевод Книги Иова LXX к концу II в. до н. э. Он сделан в удивительно свободной манере, что во многих случаях позволяет понять, каким было толкование данной библейской книги в общине, к которой принадлежал переводчик. На элементарном уровне источником его интерпретаций часто служит популярная этимология его эпохи, а на уровне идей это ряд верований прежде всего в существование ангелов и в воскресение.

Далее на с. 25–30 следует сообщение о симпозиуме по Псалтири Септуагинты и её дочерним переводам (*Symposium über den Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*). Он был проведён в Гёттингене в июле 1997 г. в качестве мероприятия по подготовке к переизданию греческой Псалтири. Книгу планировалось выпустить в свет в 2015 г.⁷³ В работе симпозиума участвовали около пятидесяти учёных. Примечательно, что среди докладов по дочерним переводам псалмов не было ни одного сообщения по церковнославянскому переводу.

Остальная часть бюллетеня выделена под статьи.

Первая из них, самая краткая, представляет собой ответ К. Джобс на критику, опубликованную в предыдущем номере⁷⁴ (с. 32–35). Смысл ответа сводится к тому, что предметом премированной статьи К. Джобс была методология, а не проблема отношений между разными версиями Книги Даниила, которую она использовала как иллюстрацию.

В следующей статье Э. Тов знакомит читателя с поисковой библейской программой «Accordance», сделанной для компьютеров типа

69 Cook J. *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs?* Leiden: Brill, 1997.

70 Camesar A. *The Genres of the Pentateuch as Seen from the Greek Perspective* // *Studia Philonica Annual*. 1997. Vol. 9. P. 143–189.

71 Kutz K. V. *The Old Greek of Job: A Study in Early Biblical Exegesis*. PhD Thesis. University of Wisconsin-Madison, 1997.

72 Treat J. *Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek Song of Songs and Its Earliest Manuscript Witnesses*. PhD Thesis. University of Pennsylvania, 1997.

73 Задача оказалась, по-видимому, масштабнее, чем предполагалось, и только в начале 2020 г. Академия наук в Гёттингене объявила о начале работы над большим критическим изданием (*Editio critica maior*) греческой Псалтири.

74 Karen Jobes Responds to Tim McLay.

Макинтош, и приспособлением к ней уже известной базы данных CATSS (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies)⁷⁵ (с. 36–44).

Далее размещена статья Пола МакЛина о переводе древнееврейского имени Иуда в Книге пророка Иеремии LXX⁷⁶ (с. 45–80). По результатам подробного анализа вариантов автор приходит к выводу, что транслитерация с еврейского *Iouda* принадлежит переводчику, тогда как эллинизированная форма *Ioudas* была введена в текст в результате редакции. В зависимости от контекста переводчик мог также передавать יהודה как название страны — Иудея, а один раз (Иер. 26, 2) выражение «города Иудины» переведено как наименование народа — «иудеи».

Четвёртая статья в бюллетене написана Кэмероном Бойд-Тэйлором о Книге Есфирь в версии LXX, которую автор сближает с греческой романтической новеллой⁷⁷ (с. 81–113).

BIOSCS № 31. (Осень 1998). 105 с.

Ежегодное собрание IOSCS состоялось в этом году с 31 июля по 1 августа в Осло. Первые группы докладов были разделены перерывами по тематическому принципу: герменевтика — под председательством Л. Гринспуна⁷⁸; филология — А. Эймелеус⁷⁹; текстология — Э. Това⁸⁰; переводоведение — Й. Луста⁸¹; древние редакции Септуагинты — А. Питерсмы⁸². В остальных сессиях тематика может быть определена скорее

75 *Tov E.* The Accordance Search Program for the MT, LXX, and the CATSS Database.

76 *McLean P. D.* The Greek Translation of יהודה in the Book of Jeremiah.

77 *Boyd-Taylor C.* Esther's Great Adventure: Reading the LXX Version of the Book of Esther in Light of Its Assimilation to the Conventions of the Greek Romantic Novel.

78 *Lust J.* The Dramatic Death of Ezekiel's Wife: Ez 24, 15–21 in Hebrew and in Greek; *Schenker A.* Die literarische und theologische Tendenz des MT im Licht der LXX von I Kon 1–12; *Fischer G.* Jer 52 — a Test Case for Jer LXX.

79 *Sipila S.* The Renderings of the Circumstantial 'ky' Clauses in the LXX of Joshua and Judges; *Spottorno V.* Lexical Variants in the Greek Text of Reigns and Chronicles; *McLay T.* Lexical Inconsistency: Towards a Methodology for the Analysis of the Vocabulary in the Septuagint.

80 *Pietersma A.* Psalms of the Days of the Week; *Polak F.* The LXX Account of Solomon's Reign: Revision and Ancient Recension; *Joosten J.* On the LXX Translator's Knowledge of Hebrew.

81 *Dogniez C.* Fautes de traduction, ou bonnes traductions? Quelques exemples pris dans la LXX des Douze Petits Prophètes; *Hiebert R.* Translating a Translation: Genesis and the NETS Project.

82 *Ter H. R. B.* Towards a New Collection of Hexapla Fragments for the Book of Genesis; *Fernández Marcos N.* A Greek-Hebrew Index of the Antiochene Text; *Greenspoon L.* Kaige is the Answer. What is the Question?

как «разное»⁸³. Некоторые из признанных учёных выступили с программными докладами обобщающего характера в своих областях исследования⁸⁴. На встрече была организована также панельная дискуссия по современным переводам Септуагинты: о французском проекте рассказал К. Догни (C. Dogniez), об англоязычном — А. Питерсма, о еврейском — М. Ципор; в дискуссии приняли участие А. ван дер Кой и Н. Фернандес Маркос.

В новостях сообщалось о том, что, наряду с NETS, предпринят также православный проект перевода Септуагинты на английский язык (Greek Orthodox Septuagint Translation Project), с вебсайтом <http://www.lxx.org> (с. 11). Новая группа по изучению LXX возникла во Франции (Groupe de recherches sur la Septante) на теологическом факультете Университета Марка Блока. В неё вошли Эберхард Бонс (Eberhard Bons) и Ян Йостен (Jan Joosten) из Страсбурга, Стефан Кесслер (Stephan Kessler) из Фрибурга и другие. Своей первой целью учёные поставили участие в переводческом проекте «Александрийская Библия» (La Bible d'Alexandrie) и решили взять на себя труд по переводу Книги пророка Осии.

С репортажа о достижениях французских септуагинтоведов, которые заключались главным образом в продолжавшейся с 1986 г. подготовке разных томов «Александрийской Библии», начинается традиционная для бюллетеня рубрика сообщений о новых публикациях («Record of work published or in progress») на с. 13–23. Сообщается также о выходе в свет сборника статей по богословским проблемам Септуагинты и эллинистической герменевтики⁸⁵.

Интересные материалы помещены в разделе «Разное» (Varia) на с. 24–42. Здесь читатель находит описание двух диссертаций и отчёт о методологии трёх переводов Септуагинты на новые языки: английский, французский и итальянский. Диссертация Фрэнка Шоу из Университета Цинциннати посвящена «немистическому употреблению» формы имени Ιαω⁸⁶ в кумранском греческом тексте Книги Левит⁸⁷. Работа Кэтрин

83 Например, были представлены следующие доклады: *Sollamo R.* The Letter of Aristeas and the Origin of the Septuagint; *Marquis G.* Etymological Renderings in the LXX; *Troyer K., de.* Translation or Interpretation? A Sample from the Books of Esther; *Leonas A.* Patristic Evidence of the Difficulties in Understanding the Bible: Adrian's Philological Remarks in Isagoge; *Cook J.* The 'Ideological' Position of Septuagint Translators.

84 *Aejmelaeus A.* The Truth About Translation Technique; *Tov E.* The Greek Texts of the Bible from the Judean Desert.

85 Theologische Probleme der Septuaginta und der hellenistischen Hermeneutik / hrsg. H. G. Reventlow. Gütersloh: Kaiser, 1997.

86 Греческий вариант произношения тетраграмматона или его усечённой формы.

87 *Shaw F.* The Non-Mystical Use of Jaw in Early Judaism: A Background for Understanding Its Appearance in 4QLXXLevb.

Хоспи (Katrin Hauspie), сотрудницы Центра изучения Септуагинты и библейской критики в Лувене, анонсирована на 2001 г. и дана без названия, её содержанием должен был стать французский перевод Иез. 1–24 LXX и описание методологических основ перевода.

Необходимость новых переводов LXX далее в бюллетене объясняется достижениями в области греческой лексикографии, открытием новых рукописей и уточнением самого текста LXX (с. 26). Принципы нового английского перевода (NETS) обусловлены тем, что, по мысли редакторской команды NETS (А. Питерсмы и других), Септуагинта — подстрочник, созданный в билингвальной среде. Для описания характера её языка применяется термин «переводческий греческий», который «означает, что, как правило, греческий язык LXX отличается по типу от стандартного, на котором составлялись оригинальные тексты в эллинистический период». Соответственно, тот английский язык, на котором выполняется NETS, тоже должен быть «переводческим». Новый английский перевод пытается воспроизвести характер своего источника: во-первых, чтобы передать вышеназванный «переводческий» характер языка, во-вторых, чтобы сохранить актуальную для греческого текста связь с ивритскими значениями большого количества слов и выражений⁸⁸ (с. 27). Оригинал для NETS послужила, в основном, гёттингенская Септуагинта, кроме тех книг, которые не были ещё напечатаны (в этом случае довольствовались однотомным изданием А. Ральфа), а также кроме Книги Иисуса Навина, которая была взята в издании М. Марголиса (с. 29).

Сходным образом французские переводчики объясняют проработанные ими в специальной монографии⁸⁹ принципы работы над Александрийской Библией (*La Bible d'Alexandrie*), первым из которых названа

88 О проблемах применения этого метода говорит спорность примера, приведённого на с. 29. Согласно автору заметки, διαθήκη у греков означает «изъявление воли», «завет» (testament), но в LXX, как эквивалент בְּרִית, это слово выражает значение «договор» (covenant). Читатель вправе задаться вопросом: не потому ли, наоборот, толковники перевели בְּרִית как διαθήκη, что понимали его значение как «завет», а не как «договор»? Это подтверждается и новозаветным употреблением слова διαθήκη: Бог заключает с верующими в Иисусе Христе скорее «новый завет», чем «новый договор», потому что ни о чём с ними не «договаривается» и тем более не вступает в сделки, но скорее выкупает их и делает Своими домочадцами. Примечательно, что М. Арль, автор следующей заметки, касающейся принципов перевода Александрийской Библии, считает французским значением διαθήκη как раз alliance («союз»).

89 Dorival G., Harl M., Munnich O. *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris: Cerf, 1988.

неконфессиональность⁹⁰. Предназначенный для широкого круга читателей, перевод должен учитывать не только собственный смысл греческих слов и выражений, но и стоящие за ними еврейские значения, интерпретации эллинистической и христианской эпохи (с. 31). Древние читатели Септуагинты — иудейские и христианские авторы — оказывают неоценимую помощь в понимании тонких вопросов (с. 34). Получившийся текст должен будет сопровождаться примечаниями филологического, экзегетического и исторического характера. Коллектив проекта очень осторожен в своих оценках, он задаёт ряд вопросов, предназначенных для разрешения в индивидуальном порядке, в частности: «не может ли интерпретация в LXX некоторых редких и тёмных еврейских слов, которая сегодня считается неверной, впоследствии оказаться правильной?» Редакторы приняли решение исходить прежде всего из принципа максимального буквализма, но в процессе обработки получившегося текста по возможности адаптировать его к нормам литературного французского языка (с. 32–33), прибегая к возвышенной, а не разговорной норме стиля (с. 35).

Итальянский проект «Библия Семидесяти» («La Biblia dei Settanta») был предпринят учёными в основном из Болоньи под руководством Паоло Серры Дзанетти (Paolo Serra Zanetti) и Витторио Читти (Vittorio Citti). Ссылаясь на принцип св. Иеронима, согласно которому в Священном Писании «даже порядок слов — таинство»⁹¹, редакторы объясняют, что, поскольку сама Септуагинта как перевод во многом буквальна, её необходимо «переводить настолько дословно, насколько возможно» (с. 37). Как и французская группа, итальянские учёные для прояснения спорных значений привлекали широкий спектр комментариев: «от Филона до раввинистических текстов, от раннехристианской литературы до византийских авторов, а иногда также новых толкователей». Комментарии, которые не помещались в примечания, предполагалось

90 Этот принцип, хотя и не проговорён переводчиками NETS, несомненно, присущ ему также. Правда, на практике очень трудно, если не невозможно, добиться абсолютной мировоззренческой нейтральности при интерпретации событий прошлого, в том числе при переводе как интерпретации речевых актов. Поэтому думается, что во всяком церковном переводе библейского текста предпочтительнее открыто выраженная конфессиональность, относительно которой дан подробный отчёт о её соединении с научной методологией, чем та латентная, деформированная и, может быть, даже неосознанно-нецерковная конфессиональность, которая способна проникнуть в работу под видом некой универсальной объективной (и не «господствующей» ли?) точки зрения.

91 «Et verborum ordo mysterium est». Это слова из письма блж. Иеронима к Паммахию о принципах перевода (*Hieronymus. Epistula 57 // PL. 22. Col. 571*).

опубликовать в серии монографий. Переводчики снабжали свой текст указаниями параллельных мест с Новым Заветом, учитывая критически важное значение Септуагинты для новозаветной интерпретации (с. 38).

На с. 43–48 редакция бюллетеня извещает о спонсировании нового масштабного проекта — серии комментариев на все книги Септуагинты — и приглашает к участию в нём. Предлагаются критерии для комментирования и план, по которому должна строиться каждая монография⁹².

Далее в бюллетене помещены три статьи.

Первая из них сделана в жанре обзора Интернет-ресурсов (Web Review): Фредерик Кноблх рассказывает о появившейся в сети программе для изучения древних языков — «Персей»⁹³ (с. 49–59).

Вторая, написанная М. Рёзелем, посвящена вопросу о ценности Книги Бытия LXX для библейской критики⁹⁴ (с. 62–70). М. Рёзель пытается выработать критерии для оценки чтений Септуагинты, расходящихся с масоретским текстом. Если они не поддерживаются каким-то третьим источником, то следует «исключить с высокой степенью вероятности»: а) гармонизацию, б) наличие в переводе особой экзегезы, в) особые лингвистические причины, обусловившие решение переводчика, чтобы возможен был вывод о наличии отличающегося от МТ еврейского подлинника.

Заключает сборник статья К. Бойд-Тэйлора о словах Пс. 18, 5 LXX: ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκῆνωμα αὐτοῦ (...в солнце Он учредил жилище Своё)⁹⁵

92 Комментирование Септуагинты оказалось весьма сложной задачей. Проект «Society of Biblical Literature Commentary on the Septuagint» (SBLCS) до сих пор остаётся в начальной стадии. Недавно вышел сборник статей с рассмотрением методологических проблем этого предприятия на уровне отдельных примеров (The SBL Commentary on the Septuagint: An Introduction. Atlanta: SBL Press, 2017. (Septuagint and Cognate Studies; vol. 67)). Издательство «Brill» между 2004 и 2020 гг. выпустило 13 томов «Septuagint Commentary Series», основанных на облегчённых текстологических принципах сравнительно с гёттингенской Септуагинтой: эти комментарии базируются на Ватиканском кодексе (греческий оригинал приводится вместе с английским переводом), имеют дело преимущественно с герменевтикой и почти не обращаются к реконструкции еврейского подлинника. По-другому выстроен немецкий комментарий, появившийся в связи с проектом перевода «Немецкая Септуагинта» (Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament / hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011. Bd. 1, 2). Он имеет в основном филологический характер и отличается осторожностью в герменевтических вопросах; его можно также использовать как солидный библиографический справочник.

93 Knobloch F. W. The Perseus Digital Library.

94 Rösel M. The Text-Critical Value of Septuagint-Genesis.

95 Boyd-Taylor C. A Place in the Sun: The Interpretative Significance of LXX-Psalms 18:5c.

(с. 71–105). По мнению автора, переводчик понял свой еврейский оригинал в том смысле, что солнце является аллегорическим образом Бога.

Период существования BIOSCS, описанный в этой части обзора, отмечен успешным преодолением кризиса, связанного с нехваткой материалов. Кризис был вызван не упадком септуагинтоведения в целом, но подъёмом и расширением этой научной области, в которую издание бюллетеня на первом этапе само внесло существенный вклад. Интерес к форме бюллетеня, по-видимому, на время стагнировал, однако привлечение молодых специалистов с помощью премирования и приглашения к живой дискуссии, при сохранении статуса бюллетеня как коллектора актуальной научной информации, помогли преодолеть это состояние. В конце 1990-х годов стала заметной тенденция к увеличению объёма BIOSCS и его превращению в полноценный научный журнал.

Продолжение следует

Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Bibliographical Review

Part 3: 1990–1998

Ilia S. Veviurko

PhD in Philosophy

Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion

and Religion Studies at the Moscow State University

Associate Professor at the Department of Theology

at the Saint Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

For citation: Veviurko, Ilia S. "Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Bibliographical Review. Part 3: 1990–1998". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 166–185 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.007

Abstract. The beginnings of 1990's was marked by a crisis of the BIOSCS due to decrease of the materials' income. But afterwards, as this crisis has been overcome thanks to vigorous activity of the editorial staff, the bulletin, increased in volume, began to turn into a real scientific journal.

In general, this period of history of the Septuagint studies is characterized by a surge of interest in the translation of the Septuagint into new European languages. This interest, in some way, was overlapped with a protracted process of creating lexicons and the age-old work on the academic publication of the Septuagint text in Göttingen. Since the translations were intended for a wide audience with its diverse interests, including religious ones, the task of comprehensive commentary on the Septuagint also became urgent.

Keywords: Bible, Old Testament, Septuagint, research, criticism, bibliography.

ЖУРНАЛ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 1: 1976–1977 гг.

Алексей Сергеевич Кашкин

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

Для цитирования: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 1: 1976–1977 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 186–208. DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.008

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

«Журнал для исследования Ветхого Завета» — один из ведущих научных журналов по библеистике — был основан в 1976 г. и достаточно быстро стал популярной платформой для научных дискуссий, приобрёл большое количество как подписчиков, так и авторов, желающих публиковать свои исследования. Без преувеличения можно сказать, что среди публикаций этого журнала можно встретить труды всех известных библеистов современности, так что по его содержанию можно судить о том, какие проблемы обсуждаются в современной библеистике, какие гипотезы поддерживаются/отвергаются большинством учёных. В предлагаемом библиографическом обзоре мы кратко и последовательно рассмотрим все публикации журнала, отметим основные идеи, содержащиеся в его статьях.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, изучение, библиография, Псалом 41–42, Книга Судей, древнееврейский язык, Книги Паралипоменон, критика Пятикнижия.

Настоящим очерком «Библия и христианская древность» открывает цикл публикаций, посвящённых последовательному обзору всех томов известного британского¹ научного журнала «Journal for the Study of the Old Testament» (далее — JSOT). Первый выпуск журнала увидел свет в 1976 г.; таким образом, издание имеет 45-летнюю историю и хочется верить, что начинаемый нами проект (то есть обзор всех выпусков JSOT за все годы его существования) удастся осуществить. Предлагаемая публикация посвящена первым трём номерам, которые вышли в 1976–1977 гг.; при этом в 1976 г. вышел только выпуск № 1, а выпуски № 2 и № 3 — в 1977 г.²

JSOT № 1. (1976 г.). 92 р.

Открывается первый выпуск издательской заметкой, в которой объясняются причины появления нового научного журнала по Священному Писанию Ветхого Завета и декларируются основные издательские принципы. Причины, побудившие британских библеистов в 1976 г. создать свой журнал, следующие (при перечислении проблем сразу будем отмечать предложения издателей по их решению в рамках JSOT):

- 1) Малое количество библейских научных журналов при наличии многих учёных, желающих публиковать свои работы, так что иногда авторам приходилось до двух лет ждать выхода в свет своих статей. Новый журнал позволит преодолеть

- 1 Журнал начал издаваться Департаментом библейских исследований Университета г. Шеффилда. Электронная версия журнала выходит на платформе крупного американского издательства «Sage Publications». До 25-го тома включительно номера печатных и электронных выпусков не совпадают. Выпуски 26-го тома в печатном издании имеют порядковые номера 95–99, в онлайн-издании они считаются выпусками 1–5. Начиная с 27-го тома, нумерация выпусков в обоих изданиях совпадает.
- 2 На официальном сайте издательства «Sage Publications» 2-й и 3-й выпуски журнала датированы 1976 г. (см.: All Issues — Journal for the Study of the Old Testament. URL: <https://journals.sagepub.com/loi/jota?%20-%201979&expanded=1977%20-%201979&expanded=1978>), также этот год помещён на обложке 2-го выпуска. Однако это ошибка (сложно понять её причины), ибо уже в самом выпуске № 2 в верхнем колонтитуле на всех страницах обозначен 1977 г., ссылки на начальную статью этого выпуска «Летописец как экзегет» во всех последующих публикациях также датируются 1977 г. (см., например: *Riley W. King and Cults in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993. P. 205); наконец, в 3-м выпуске журнала (который на сайте также отнесён к 1976 г.) среди рецензируемых книг есть монография Р. Рендторфа, которая вышла в свет в 1977 г. Мы в настоящем обзоре будем датировать 2-й и 3-й выпуски журнала 1977 г.

- эту ситуацию, тормозящую развитие научной дисциплины. Внимание акцентируется на том, что редакция JSOT будет приветствовать статьи с ярко выраженной авторской позицией, то есть новаторские концепции в исследовании Ветхого Завета.
- 2) Малое количество рецензий и обзоров новых книг, недостаток поля для научной дискуссии между авторами и рецензентами. В предлагаемом журнале планируется уделить существенное внимание рецензиям / отзывам на книги и статьи, также будут публиковаться ответы авторов на рецензии.
 - 3) Отсутствие информации о деятельности тех исследователей, труды которых находятся в процессе разработки или готовятся к изданию. В новом журнале будут публиковаться сведения о подобных книгах, а также авторефераты диссертаций.
 - 4) Отсутствие регулярных научных журналов, публикующих материалы для преподавания Священного Писания Ветхого Завета. В новом журнале планируется публиковать очерки о методах и целях преподавания Ветхого Завета в высших учебных заведениях, образцы учебных программ.
 - 5) Высокая стоимость существующих журналов для бюджета одного человека. Планируется, что новый журнал будет более доступным (р. 2–3).

Первый выпуск JSOT содержит всего 16 публикаций (без учёта вводной издательской заметки): 2 оригинальные исследовательские статьи, 12 статей дискуссионного содержания (отзывы и ответы) и 2 фрагмента-анонса. В настоящем обзоре мы будем рассматривать публикации по порядку, но с существенным исключением: все материалы, относящиеся к одной публикации (сама статья, отзывы рецензентов, ответы авторов), будем группировать и рассматривать последовательно (даже если они расположены в разных томах журнала).

Открывается сборник статьей Луиса Алонсо Шёкеля (Luis Alonso Schökel) «Поэтическая структура Псалма 42–43»³, опубликованной на испанском в 1972 г. и переведённой для JSOT на английский. В русской Библии, как известно, нумерация псалмов по большей части отличается на единицу, так что в статье речь идёт о псалмах 41⁴–42 соответственно

3 Schökel L. A. The Poetic Structure of Psalm 42–43. P. 4–11.

4 Для православного богослова псалом 41 известен, наверное, в первую очередь, по причине употребления в нём фразы: «...жаждет душа моя к Богу крепкому, живому» (Пс. 41, 3), которая в сочетании с Ис. 6, 3 стала основой Трисвятого.

(далее ссылки будут даваться в соответствии с синодальным переводом). В статье Л. А. Шёкеля рассматриваются многие детали, касающиеся структуры и богословского содержания псалма. В начале статьи автор поясняет, что отдельные во всех Библиях псалмы 41 и 42 составляют единый псалом, что подтверждается употреблением общего рефрена (Пс. 41, 6.12; 42, 5); на этот факт обратил внимание уже Евсевий Кесарийский и об этом говорят все толкователи (р. 4). Сама указанная единая поэма состоит из трёх строф: 41, 1–6; 41, 7–15; 42. Л. А. Шёкель говорит, что при чтении начальных стихов мы можем представить себе автора псалма, который оказался в горах к югу от Ермона и, увидев одинокую лань, отчаянно ищущую воду, спроецировал физическую жажду животного на состояние своей души, ищущей Бога. Образ жажды очень удачен: как вода жизненно необходима для живых существ, так и поиск Бога можно рассматривать как проявление инстинкта самосохранения (р. 5). Во второй части псалма образ воды иной: это разрушительная грохочущая бездна, водопад⁵, сильный поток горной реки. Получается, что и эта вода ассоциируется с Богом: псалмопевец ищет Бога, но в то же время понимает, что Бог является причиной его страданий (р. 7). Далее высказывается интересная мысль, в которой присутствует антиномия: автор псалма осознаёт отсутствие Бога и в этом как раз выражается Его присутствие («способ присутствия Бога — осознание Его отсутствия»⁶); насмешки врагов (...где Бог твой? — Пс. 41, 4.11) обостряют ощущение отсутствия Бога и, таким образом, в форме ностальгии усиливают чувство Его присутствия (р. 8–9). В итоге во всём псалме обнаруживается динамика: в первой строфе — ностальгия об утерянном прошлом, во второй строфе — скорбное положение в настоящем, в третьей строфе — уверенность в славном будущем. И сам рефрен, хотя его текст не изменяется, каждый раз в соответствии с этой структурой имеет различную тональность: в конце первой строфы — это робкий и подавленный голос, в конце второй — подтверждение и упрёк, в конце третьей — торжествующий крик (р. 11).

На статью Л. А. Шёкеля в данном выпуске публикуются отзывы М. Кесслера⁷ (M. Kessler) и Н. Х. Риддербоса⁸ (N. H. Ridderbos), причём они располагаются сразу после исходной статьи; также в третьем выпуске

5 Кстати, в Пс. 41, 8 используется загадочное слово תִּיֶזֶק, которое в Библии встречается лишь два раза. Второй раз — в 2 Цар. 5, 8, где его значение ещё более неясно, чем в псалме 41.

6 «The manner of God's presence is awareness of his absence».

7 Kessler M. Response. P. 12–15.

8 Ridderbos N. H. Response. P. 16–21.

журнала напечатан ответ автора сразу обоим рецензентам⁹. М. Кесслер сначала обсуждает некоторые идеи, высказанные в статье Л. А. Шёкеля. Он замечает, что в 1-й строфе псалма говорится не столько о воде, сколько о «жажде Бога», следовательно, Л. Шёкель преувеличивает значение образа воды в псалме (р. 12). Далее, схема «строфа 1 — прошлое, строфа 2 — настоящее, строфа 3 — будущее» квалифицируется как упрощение: на самом деле в каждой строфе можно обнаружить отсылки ко всем трём временным аспектам (р. 13). Затем во второй части отзыва М. Кесслер выявляет ключевые, по его мнению, термины, которые употребляются в разных строфах и в итоге формируют структуру псалма. Это глаголы *כִּיד* (41, 3; 42, 3), *רָמַח* (41, 4.10.11) и слово *יּוֹם*, «день» (41, 4.9.11) (р. 14). Н. Х. Риддербос свой отзыв строит по иному принципу: он предлагает своё видение избранных аспектов данного псалма, при этом частично восполняя комментарий Л. А. Шёкеля, частично полемизируя с ним. В начале предложены рассуждения, помогающие идентифицировать личность автора псалма; в итоге он определяется как бывший храмовый служитель (певец), который в результате вражеского завоевания был насильно уведён в другую страну и лишился общения с Богом в рамках богослужения в храме (р. 17). Далее отмечается гармоничная структура псалма: все три строфы имеют почти идентичный размер (1-я и 2-я строфы — по 22 полустишия, 3-я строфа — 20 полустиший). При этом характерное для многих псалмов движение «из глубины в высоту» имеет место в каждой строфе, так что в содержании псалма в целом этот путь проходится трижды, что позволяет говорить о том, что жизнь верующего — постоянная борьба, преодоление различных кризисов (р. 17). Далее отмечено, что каждая часть псалма имеет собственный смысловой оттенок: 1-я часть — горестный вздох, 2-я часть — приближение к молитве, 3-я часть — сама молитва (р. 18). Во второй половине отзыва представлены размышления об отдельных аспектах содержания каждой части псалма, особенно о роли рефрена и его дополнительных смыслах в каждой части (р. 18–20).

Ответ Л. А. Шёкеля в 3-м выпуске журнала адресован сразу обоим рецензентам и по содержанию делится на три части, каждая из которых имеет свой подзаголовок: «пункты согласия» (в основном речь идёт о функции припева), «дополнительные детали» (здесь автор признаёт ценность наблюдений, предложенных М. Кесслером) и «расхождения». Последняя часть и составляет основное содержание ответа автора.

9 *Schökel L. A. Psalm 42–43. A Response to Ridderbos and Kessler (JSOT 1 (1976), 12–21) // JSOT. 1977. № 3. P. 61–65.*

Сначала Л. А. Шёкель рассуждает о проблеме «лирического я» и говорит о том, что не всегда содержание поэтического произведения связано с личностью автора. В качестве аргумента — простой пример: поэма «Гретхен за прялкой» написана не девушкой по имени Маргарита, но И. Гёте, потому рассуждения Н. Риддербоса (о том, что автор — храмовый певец) интересны, но спорны. И предлагаются вопросы: действительно ли псалмы гонений написаны людьми, которые подвергались гонениям? Был ли гимн Иудиф. 16 написан самой Иудифью?¹⁰ И следует вывод: «я» автора и «я» поэмы могут быть как идентичными, так и совершенно разными (р. 63). С другой стороны, употребление первого лица позволяет говорить о множественности вариантов прочтения и использования псалма: читатель может проанализировать псалом с точки зрения стороннего человека, а человек молящийся может рассматривать текст псалма как личную молитву или спроецировать содержание псалма на собственную ситуацию (р. 64).

Также Л. А. Шёкель уделяет внимание анализу некоторых метафор, используемых в тексте псалма (образы бездны и жажды) и в конце очерка высказывает интересную мысль: академическое изучение Ветхого Завета «иссушило» многие библейские образы, язык понятий стал заменой языку символов. Необходимо восстановить замечательный язык символов, чтобы кабинетная интерпретация не действовала губительно на объект толкования (р. 65).

Далее в первом выпуске напечатана статья Джона Ван Сетерса¹¹ (John Van Seters): «Проблемы в литературном анализе “Истории двора Давида”»¹². Эта статья не связана с другими материалами выпуска, всё её содержание — полемика с мнением Д. Ганна (D. Gunn), который

10 Можно заметить, что акцент на постановке вопросов вместо формулировки готовых ответов достаточно часто встречается в научных работах по библеистике. В качестве примера отметим статью М. Г. Селезнёва, в которой в самом начале автор заявляет: «В нашей статье будет много вопросов — и не так уж много ответов» (см.: Селезнёв М. В поисках «теологии Септуагинты»: методологические аспекты // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 4. С. 7–28, в частности 8).

11 Дж. Ван Сетерс — современный канадский библеист-критик. Он известен, в частности, как представитель теории минимализма в отношении содержания исторических книг; приверженцы этой позиции, как правило, отрицают историческую достоверность Ранних Пророков. Также ему принадлежит множество публикаций по исагогике Пятикнижия; в частности, он защищал тезис, что истории патриархов из Книги Бытия составлены в одно время с Книгой Второзаконие, то есть накануне плена. Ван Сетерс — автор множества других работ по Священному Писанию Ветхого Завета, в том числе в JSOT его перу принадлежит множество публикаций. В наших обзорах он ещё много раз будет упомянут.

12 Van Seters J. Problems in the Literary Analysis of the Court History of David. P. 22–29.

в противовес общепринятой точке зрения, согласно которой «История двора Давида»¹³ считается литературным произведением, утверждал и доказывал, будто «История двора» — плод устной традиции. Дж. Ван Сетерс последовательно приводит аргументы Д. Ганна в пользу устного характера «Истории двора Давида» и признаёт их неубедительными. Д. Ганн для аргументации своей версии указывал на мотивы, которые присутствуют в «Истории двора» и которые могли быть взяты из устной традиции: идея противоборства Давида и сынов Саруи (Иоава и Авессы), наличие притчей в «Истории двора», смерть от связи с женщиной, спасение женщиной двух шпионов (аналогия между Нав. 2 и 2 Цар. 17, 17–20). Однако Дж. Ван Сетерс указывает, что наличие всех этих элементов не доказывает изначально устный характер данной истории, а скорее свидетельствует, что писатель использовал фольклорные мотивы как традиционные для его времени приемы изложения, своего рода литературные трюизмы.

Затем идёт группа из четырёх публикаций, посвящённых комментарию на Книгу Судей, вышедшему в 1975 г. в серии «Anchor Bible Commentary». Напечатаны три рецензии: П. К. Крейги¹⁴ (P. C. Craigie), Джеймса Д. Мартина¹⁵ (James D. Martin) и А. Грема Олда¹⁶ (A. Graeme Auld); затем ответ автора комментария Роберта Дж. Болинга (Robert G. Boling)¹⁷. Каждый рецензент оценивает комментарий со «своего» ракурса, так что в итоге их рецензии не пересекаются и как бы дополняют друг друга. П. Крейги рассматривает проблему доступности комментария для широкого круга; в качестве исходного посыла он берёт тезис, который издатели серии «Anchor Bible Commentary» декларируют как основную цель своей серии — представить доступный комментарий для «простого» читателя, не имеющего специального теологического образования. И здесь он однозначно делает вывод, что автор не достиг данной цели в своём комментарии: по содержанию труд Р. Болинга, изобилующий филологическими и историко-археологическими данными, является комментарием, написанным «учёным для учёных»,

13 «История двора Давида» — фрагмент, состоящий из 2 Цар. 9–20 и 3 Цар. 1–2. По мнению ряда библеистов, это произведение было одним из основных источников для автора книг Царств.

14 Craigie P. C. Review of: Robert G. Boling, Judges. A New Translation with Introduction and Commentary. Garden City; New York: Doubleday, 1975. (Anchor Bible; vol. 6A). P. 30–36.

15 Martin D. J. Review of: Boling's Judges. P. 37–40.

16 Auld A. G. Review of: Boling's Judges. The Framework of Judges and the Deuteronomists. P. 41–46

17 Boling R. G. Response. P. 47–52

тогда как в доступности такого толкования для широкого круга читателей совершенно нет никакой уверенности. По мнению рецензента, вопросы исторического и литературного характера в современной библеистике настолько сложные и дискуссионные, что даже основную позицию по той или иной проблеме понятно и чётко изложить очень не просто. В то же время Р. Болинг не касается некоторых вопросов, которые в реальности волнуют большинство читателей: например, проблемы истребления хананеев при завоевании Израилем Палестины. В итоге рецензия завершается следующим резюме: в сравнении с другими комментариями серии «Anchor Bible Commentary» книга Р. Болинга занимает срединную позицию: она более полезна для читателя, чем сложный научный комментарий М. Дахуда (M. Dahood) на Псалмы, но менее доступна, чем толкование Э. Спейсера (E. Speiser) на Бытие (р. 34–35).

Дж. Мартин обращает внимание на отдельные методологические особенности комментария; рецензия Дж. Мартина особенно ценна тем, что этот шотландский библеист одновременно с Р. Болингом выпустил собственный комментарий на Книгу Судей¹⁸. Сначала он слегка извиняется за то, что в своей книге не указал комментарий Р. Болинга в списке рекомендуемых книг. Затем замечает, что расхождения между толкователями неизбежны: поскольку каждый автор исходит из собственных субъективных концепций, он остановится только на тех вопросах, в которых принципиально не согласен с Р. Болингом. Во-первых, в вопросе о поселении Израиля в Ханаане автор комментария придерживается теории социальной крестьянской революции, которую большая часть европейских библеистов отвергает (р. 37). Во-вторых, Р. Болинг рассматривает Книгу Судей как единое произведение и не выделяет различные слои в рамках одного и того же повествования. Так, по мнению Дж. Мартина, при толковании Суд. 4 следует разделять историю войны Деворы и Варака с Иавином и историю Иаили и Сисары; при анализе Суд. 6–8 нужно учитывать, что данный материал представляет собой синтез двух изначально отдельных повествований о Гедеоне и Иероваале; Суд. 1 нельзя рассматривать как хронологическое описание истории обоснования Израиля в Ханаане, поскольку эта глава содержит смесь разнородного материала (р. 38). Далее рассматривается анализ песни Деворы (Суд. 5) и говорится о ненадёжности такого метода как подсчёт количества слогов, которым обосновывается разделение песни на четыре части (р. 39). В завершающей части рецензент словно сетует: книга Р. Болинга — комментарий, написанный американцем

18 Martin J. The Book of Judges. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

в рамках американской серии и для американского читателя, так что получается, что Атлантический океан, географически разделяющий Европу и Америку, гораздо шире, чем это кажется на первый взгляд (р. 40).

А. Грэм Олд, оценивая комментарий Р. Болинга в целом как книгу, в которой много свежего и интересного материала, сосредотачивается только на вопросах исагогики и анализирует, как в комментарии представлен процесс формирования и структура Книги Судей. Р. Болинг отмечает четыре главные стадии формирования книги: 1) отдельные рассказы в форме эпоса; 2) в конце VIII в. с дидактической целью составлен сборник этих рассказов, который охватывал Суд. 2, 6–15, 20, исключая 6, 7–10 и 10, 6–16; 3) в VII в. этот сборник стал частью обширной девтеронимической истории, также были добавлены фрагменты 2, 1–5; 6, 7–10; 10, 6–16 и приложения 16, 1–18, 31; 4) в VI в. постдевтеронимический редактор добавил материалы глав 1 и 19–21 (р. 42). А. Грэм Олд, оценивая эту схему как упрощённую, замечает, что термин «эпос» автор применяет к материалам как первой, так и второй групп, также путает термины «девтеронимический» и «девтеронимистический» (соответственно, Deuteronomic и Deuteronomistic). Также А. Грэм Олд говорит о необходимости признания двух постдевтеронимических редакций, предлагает собственное видение процесса включения в Книгу Судей глав 1–2 и 19–21 (р. 42–45).

В ответе на критику Р. Болинг отдельно рассматривает каждую из трёх рецензий, причём в порядке, обратном расположению этих рецензий в журнале. Отвечая А. Грэму Олду, автор признаёт, что предложенная им в книге краткая схема формирования Книги Судей нуждается в большей детализации (р. 47). Однако принципы, которыми руководствуется А. Грэм Олд применительно к Суд. 1–2, не могут быть признаны бесспорными; напротив, его рецензия демонстрирует, что литературный анализ таких ограниченных блоков, как начальные и заключительные главы может привести к различным и произвольным результатам (р. 48). Далее Р. Болинг пытается обосновать тезис о том, что фрагмент Суд. 19–21 добавлен девтеронимическим редактором периода плена, основываясь на употреблении терминов со значением «собрание» (סֹד וּסְדָה), считая, что эта терминология отражает послевоенную ситуацию.

На замечания Дж. Мартина Р. Болинг отвечает следующее: 1) проблема поселения Израиля в Ханаане в комментарии на Книгу Судей не рассматривается, автор планирует подробно осветить этот вопрос в готовящемся комментарии на Книгу Иисуса Навина; 2) автор не считает необходимым отражать в комментарии выделение различных

слоёв в рамках одного и того же библейского рассказа, считая такие построения условными; 3) метод подсчёта слогов использовался многими авторитетными библеистами, он является достаточно осторожным подходом, допускающим минимум исправлений еврейского текста. Завершается ответ иронической, но доброй ремаркой: опасения рецензента относительно излишней широты Атлантического океана не оправданы, нынешний обмен мнениями на страницах журнала демонстрирует противоположную картину (р. 50–51).

Наконец, отвечая на беспокойство П. Крейги относительно доступности комментария для широкого круга, Р. Болинг свидетельствует на основании своего опыта, что научные комментарии на книги Библии достаточно часто интересны и полезны для всех читателей; кроме того, было бы правильно, если бы об этой проблеме говорил человек, сам относящийся к категории рядовых читателей, а не профессиональный библеист (р. 52).

Заключительный раздел первого выпуска (почти половина) посвящён учебнику древнееврейского языка за авторством Джона Ф. А. Сойера¹⁹ (John F. A. Sawyer), который был издан в начале 1976 г.; на момент выхода журнала готовилось второе исправленное издание. Сначала помещены рецензии на это пособие, составленные Дэвидом Бейкером²⁰ (David Weston Baker), Такамицу Мураокой²¹ (Takamitsu Muraoka) и Дж. Хосперсом²² (J. H. Hospers). После текстов рецензий даётся ответ самого автора²³, затем напечатаны фрагменты из главы 15 учебного пособия (р. 78–79), после чего приводятся списки опечаток и недочётов, составленные Т. Мураокой²⁴ и Д. Бейкером²⁵. Особенно ценным можно считать участие в данной дискуссии Т. Мураоки — знаменитого специалиста, который впоследствии на основе книги П. Жоюона (P. Joüon) выпустил справочник по древнееврейскому языку, до сих пор считающийся лучшим и самым полным пособием²⁶. Сделаем краткий обзор трёх рецензий и ответа автора, причём рецензии рассмотрим совместно.

19 Sawyer J. A Modern Introduction to Biblical Hebrew. London: Routledge Kegan & Paul, 1976.

20 Baker D. C. Review of: John F. A. Sawyer. A Modern Introduction to Biblical Hebrew. London: Routledge Kegan & Paul, 1976. P. 53–55.

21 Muraoka T. Review of: A New Grammar of Biblical Hebrew. P. 56–62.

22 Hospers J. H. Some Remarks on Sawyer's Modern Introduction to Biblical Hebrew. P. 63–71.

23 Sawyer J. Response. P. 72–75.

24 Muraoka T. Comments on Sawyer's Grammar. P. 80–88.

25 Baker D. Comments on Sawyer's Grammar. P. 89–92.

26 Первое издание этой книги вышло в 1991 г.: Joüon P., Muraoka T. A Grammar of Biblical Hebrew. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.

Итак, середину 1970-х гг. можно назвать периодом подъёма в академическом изучении библейского иврита: именно в это время выходит множество новых учебных пособий (в том числе и хорошо известный русским библеистам учебник Т. Ламбдина²⁷); в 1975 г. в ноябре прошёл симпозиум в Гронингене, посвящённый проблемам преподавания семитских языков. Для этого времени характерен в том числе и поиск новых методик преподавания древнееврейского языка с целью сделать дисциплину более простой и доступной; при этом учитывался и фактор общего снижения базового уровня студентов²⁸. Выход учебника Дж. Сойера стал ответом на вызовы времени: сам учебник не случайно назван «Современным введением в библейский иврит», ибо название отражает новаторский подход к преподаванию дисциплины. Суть методики Дж. Сойера — индуктивное изучение библейского иврита, когда студент на основе конкретных библейских текстов и частных примеров пытается постичь общие закономерности древнееврейской грамматики. Каждая глава книги построена по такому плану: сначала даются пять-шесть предложений из еврейской Библии, их перевод на английский и далее на приведённых примерах разъясняются грамматические правила. Автор специально отказывается от традиционной терминологии, которая априори сложна для студента, и основные грамматические категории называет по-своему (например, перфект назван «суффиксальным спряжением», имперфект — «префиксальным спряжением», пустые²⁹ глаголы типа *אָרַח* — «односложными», абсолютный инфинитив — «базовой формой отглагольного существительного» и другие). Также используется упрощённая транслитерация: отказ от сверхкратких гласных; согласные *х* и *у*, произносимые в современной традиции, в транслитерации не отображаются и так далее; в целом автор декларирует, что в передаче произношения древнееврейских слов он отходит от академической традиции и ориентируется на современный иврит.

- 27 *Lambdin T. O. Introduction to Biblical Hebrew. London: Darton, Longman and Todd, 1973; рус. версия: Ламбдин Т. О. Учебник древнееврейского языка / пер. с англ. Я. Эйделькинда; под ред. М. Селезнёва. М.: РБО, 1998. Нами указаны первые издания английского оригинала и русского перевода учебника; впоследствии обе версии неоднократно переиздавались.*
- 28 Кстати, знакомая ситуация и весьма похожая на современную проблематику русского духовного образования!
- 29 В нашем обзоре терминология, относящаяся к древнееврейской грамматике, заимствована из учебника Т. Ламбдина как наиболее знакомого потенциальной читательской аудитории.

Три представленные рецензии имеют немало точек пересечения: все авторы отмечают упрощённый подход к изложению грамматических правил, транскрипции. Из замечаний по грамматике стоит отметить указание на неточное изложение спряжения удвоенных глаголов (р. 57), отсутствие «псевдо Pe–Nun» глаголов³⁰ (р. 62), не объяснены отличия функции прилагательного в еврейском языке от европейских языков (р. 65). Также неоптимально даётся огласовка артикля: в основном тексте учебника указаны более частые варианты, тогда как полностью тема представлена только в Приложении (р. 54). Подвергается сомнению и обоснованность упрощённой терминологии, используемой автором (р. 60–61, 66). Достаточно часто критике подвергаются сами принципы упрощённого изложения грамматики, которые могут только вызвать дополнительные трудности у студента. Например, на странице 16 учебника в упражнении впервые встречается форма союза «wāw» в виде װ, однако до этого союз представлен только в основной форме װ, а о том, что он иногда может принимать вид װ, сказано только на странице 116 (р. 65)! Также отмечается множество недочётов в плане оформления и опечаток, что, впрочем, неизбежно для книг, содержащих тексты на библейском иврите³¹. Наконец, рецензенты обсуждают такое новшество Дж. Сойера, как наличие упражнений, в которых предлагается перевести предложения с английского на древнееврейский (причём в таких упражнениях множество искусственных «рукотворных» фраз). Все отмечают это как положительное решение автора, однако Т. Мураока при этом высказывает недоумение, почему автор не предложил свои размышления относительно того, в какой мере необходимы и полезны студентам такие упражнения, учитывая, что в реальности им не придётся делать подобные переводы в будущем (р. 59).

Ответ автора адресован двум рецензентам — Т. Мураоке и Дж. Хосперсу; с рецензией Д. Бейкера, как указано в примечании, автор ознакомиться

30 Имеются в виду шесть глаголов, корень которых имеет вид *צ׳ (например צ׳צ׳, צ׳צ׳) и которые при образовании префиксальных спряжений ведут себя подобно глаголам с первым корневым י.

31 Тексты на древнееврейском языке очень сложно напечатать с абсолютной степенью точности по причине сложности орфографии (главным образом из-за наличия мелких надстрочных и подстрочных знаков). Ведущий текстолог Э. Тов так говорит об изданиях текста Ветхого Завета (эти мысли применимы и к изданиям учебников древнееврейского языка): «В каждом издании есть опечатки, поэтому нет ни одного издания, которое совпало бы во всех деталях с другим, за исключением изданий, воспроизведённых фотографически или основанных на одном и том же компьютерном тексте» (Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001. С. 3).

не успел. Автор благодарит рецензентов за замечания, говорит о том, что имеет счастливую возможность все предложенные исправления внести в готовящееся второе издание своего пособия. Что касается упрощённого изложения, целью автора было достижение баланса между элементарной грамматикой и полным справочным пособием, потому определённые опущения неизбежны (р. 73). Используемую в учебнике транслитерацию автор считает более точной с точки зрения фонологии, при этом знакомство со стандартной транслитерацией для будущего библииста также необходимо, ибо студент будет встречать её в публикациях (р. 73–74). Терминологию автор также не считает чем-то неизблемым и обязательным, для достижения целей вполне приемлемо варьировать грамматические обозначения, причём каждый преподаватель может выбрать ту систему, которая ему нравится (р. 74). Наконец, касательно упражнений с обратным переводом: основная цель — закрепление грамматических правил. При этом вполне возможно, что студент, который может перевести «300 парадигматических предложений» из данного учебника, будет испытывать трудности в переводе более сложных и пространственных предложений из других грамматик. Тем не менее про такого студента можно сказать, что он «владеет языком», причём этого он достиг «без мучений, которые ежегодно испытывают сотни студентов» (р. 75).

JSOT № 2. (Апрель 1977 г.). 76 р.

Второй том JSOT состоит из трёх выпусков; в настоящем обзоре будут рассмотрены выпуски № 2 и № 3 (обзор выпуска № 4 войдёт в нашу публикацию в следующем номере). Второй выпуск JSOT по общей нумерации и первый за 1977 г. содержит всего 5 публикаций: три статьи, одну рецензию и один анонс.

Открывается выпуск пространной статьёй Питера Р. Акройда (Peter R. Ackroyd) «Летописец³² как экзегет»³³. П. Акرويد (1917–2005) — выдающийся английский библиист, особенно потрудившийся в исследовании священных ветхозаветных книг персидского периода. Эта статья вошла впоследствии в его книгу «The Chronicler in His Age», выпущенную в 1991 г. Интересно, что наш соотечественник и современник, специалист по книгам Паралипоменон иерей А. Выдрин, хотя и ссылается

32 Летописец — распространённое в библиистике условное название автора книг Хроник (Паралипоменон).

33 Ackroyd P. R. The Chronicler as Exegete. P. 2–32.

на данную книгу, однако статью «Летописец как экзегет» не цитирует. Подход П. Акройда к тексту Паралипоменон иерей А. Выдрин характеризует следующим образом: «Для П. Акройда значение Летописца как богослова не зависит от достоверности его источников»³⁴; по его мнению, Летописец «более всего старался наполнить прошлые и настоящие события богословским смыслом»³⁵. Содержание статьи «Летописец как экзегет» в целом подтверждает такую оценку, в то же время в статье представлено немало интересных идей, позволяющих увидеть в новом свете избранные фрагменты книг Паралипоменон и Ездры — Неемии.

В статье анализируются три фрагмента: 1 Пар. 10 (несчастный конец правления Саула), 2 Пар. 32, 24–33 (оценка правления царя Езекии) и некоторые детали 1 Езд. 7–10, Неем. 8–10. Предложены следующие идеи. Цель пассажа, посвящённого Саулу, — подчеркнуть переход власти от него к Давиду, который является истинным и законным царём. Здесь характерно и погребение Саула за Иорданом (на периферии, не в царских гробницах), и указание на обращение к волшебнице как на сугубый грех, приравненный к идолопоклонству, и фраза, что Господь *передал царство Давиду* (1 Пар. 10, 14) — ремарка, аналога которой нет в других формулах, описывающих переход царской власти (р. 7–9). В пассаже, посвящённом Езекии, отмечается: краткое сообщение о болезни и выздоровлении Езекии является образом судьбы Израиля. Как Езекия должен был умереть, потому что оказался неблагодарным за благодеяния Божии, так и Израиль оказался в плену; и как Езекия был исцелён, так и Израиль выведен из плена (р. 11). Кроме того, есть интересная идея, которая сформулирована кратко: плен и возвращение грешного Манассии — тоже прообраз судьбы Израиля (р. 13). Фрагментам из Ездры — Неемии посвящена половина статьи. П. Акرويد придерживался мнения о том, что Летописец был также автором книг Ездры — Неемии, причём книги Ездры — Неемии были написаны раньше Паралипоменон. Повествование о Ездre отражает идею нового исхода: само родословие Ездры возводится к Аарону (Ездра — новый Аарон), сообщение о том, что люди сделали кущи при Ездre так, как это было при Иисусе Навине (Неем. 8, 17) — ещё одна аналогия

34 Выдрин А., иер. Летописец (автор книг Паралипоменон) — историк, богослов и литератор // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2015. № 2. С. 127.

35 Выдрин А., иер. Исследование книг Паралипоменон (книг Хроник) в двадцатом столетии: предполагаемые источники и основные принципы работы Летописца // Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии. 2013. № 1. С. 235.

с поколением первого исхода. Чтение Закона Ездрой — указание на периодические чтения Закона в после пленный период; при этом плач людей как реакция на слушание Торы не говорит о том, что этот процесс происходит впервые; это — ритуальный ответ, признание строгости Закона, трудности исполнения для грешного человека (р. 17–18). В заключительной части статьи выводится мысль: Летописец в своём труде прежде всего обращается к современникам, пытается примирить различные группы иудеев и призвать их следовать по единственному правильному пути, предначертанному в Законе (р. 24).

После статьи П. Акройда помещена статья «Три угаритские заметки относительно песни Деворы»³⁶ уже упомянутого канадского библеиста П. К. Крейги, автора одной из рецензий на комментарий к Книге Судей, напечатанной в первом выпуске. Песнь Деворы — уникальный текст Танаха, имеющий архаический язык, поэтому для анализа этой песни существенную пользу могут принести тексты из Угарита³⁷. В статье рассматриваются всего три слова из песни Деворы: интерпретация упоминания звёзд в Суд. 5, 20 (приводятся четыре возможных варианта понимания), термин *lī'z* в 5, 17 (вместо традиционного «корабли» утверждается интерпретация этого слова как «покой») и *ḥpāš* в 5, 16 (здесь как раз свидетельства угаритских табличек признаются неподходящими для объяснения еврейского текста и автор находит аналогию в египетских текстах).

Далее следует статья С. М. Уорнера (S. M. Warner) «Патриархи и внебиблейские источники»³⁸ и отзыв на неё Дж. М. Миллера³⁹ (J. M. Miller). Толчком к написанию статьи послужили работы Т. Томпсона и Дж. Ван Сетерса, в которых серьёзно поставлена под сомнение не только традиционная датировка периода патриархов, но и вообще историчность повествования о них⁴⁰. В связи с этим С. Уорнер обсуждает методологические вопросы (которые, по его словам, редко затрагиваются в научных исследованиях) использования внебиблейских данных для датировки периода патриархов. Он говорит о том, что следует определить

36 Craigie P. C. Three Ugaritic Notes On the Song of Deborah. *Three Ugaritic Notes On the Song of Deborah*. P. 33–49.

37 При этом использование текстов из Угарита для библейских исследований усложняется тремя факторами: неполная сохранность их текста, проблемы с грамматикой, многообразие вариантов понимания их содержания (р. 37).

38 Warner S. M. The Patriarchs and Extra-Biblical Sources. P. 50–61.

39 Miller J. M. The Patriarchs and Extra-Biblical Sources: A Response. P. 62–66.

40 Напомним, что эпоха Авраама традиционно датируется началом периода Средней Бронзы, то есть примерно XIX в. до Р. Х.

принципы отделения существенных внебиблейских данных от второстепенных⁴¹. При этом приоритет библейских источников должен быть безусловным: без Библии не было бы самих патриархов. Роль же внебиблейских источников может быть только второстепенной: воссоздание фона или датировка (р. 52). Наконец, предлагаются три критерия использования внебиблейских данных: 1) высокая степень соответствия между Библией и внебиблейскими источниками; 2) внебиблейские источники не должны противоречить друг другу; 3) для определения исторического фона допустимо использовать любые внебиблейские источники (р. 55–56).

Рецензент Дж. Миллер в целом соглашается с мыслями С. Уорнера, однако возражает в следующих аспектах. Во-первых, нельзя говорить о том, будто пока не разработаны методологические принципы использования внебиблейских данных, историк обязан принимать библейскую ситуацию; историк может и отвергнуть библейское повествование, и воздержаться от суждений. Во-вторых, если библейское описание вызывает подозрения, то историк не обязан полностью доверять ему только потому, что Библия — единственный имеющийся у него источник. В-третьих, Пятикнижие не является в строгом смысле историческим документом, поэтому требовать от историка принятия библейской картины в том виде, в каком она представлена в Книге Бытия, неправомерно (р. 64–65).

Завершает второй выпуск журнала весьма необычное по содержанию эссе, которое называется «Новый жанр литературы Ветхого Завета? Сон преподавателя иврита. Презентация “Чтений по библейскому ивritу”»⁴². Как видно по названию, речь идет о презентации книги, изданной Дж. Х. Итоном. Автор интересно (в форме вещего сна) описывает предлагаемую книгу, в которой реализуется нестандартная методика изучения древнееврейского языка посредством анализа избранных текстов еврейской Библии.

41 При этом вопрос о необходимом количестве внебиблейских источников — тоже дискуссионный. По словам С. Уорнера, обилие исторических данных лишь затрудняет реконструкцию определённого периода (р. 51).

42 *Eaton J. H. A New Gattung in O. T. Literature? A Hebrew Teacher's Dream: A Presentation of Readings in Biblical Hebrew* / ed. J. H. Eaton. Birmingham, 1976. P. 67–74.

JSOT № 3. (Июнь 1977 г.). 76 р.

Третий выпуск журнала содержит всего 12 публикаций: две статьи и десять рецензий (среди которых один авторский ответ). Этот выпуск преимущественно (9 из 12 публикаций) посвящён проблемам исагогики Пятикнижия; он освещает дискуссию, которая отражает наметившийся и фактически произошедший в 1970-е гг. переворот в западной библеистике. Сначала публикуется речь Рольфа Рендторфа (Rolf Rendtorff), профессора университета Гейдельберга — «Яхвист как богослов. Дилемма критики Пятикнижия»⁴³, произнесенная в 1974 г. в Эдинбурге. В этой речи предлагается совершенно новый (почти революционный) подход к проблеме происхождения Пятикнижия. Сам автор ёмко выразил суть доклада фразой: «Я поставил вопрос о существовании Яхвиста — главного столпа документальной гипотезы»⁴⁴. Идеи, представленные в этой речи, вскоре были более подробно раскрыты в самом известном труде Р. Рендторфа — «Проблемы процесса передачи в Пятикнижии»⁴⁵. Во многом с именем Р. Рендторфа связан отход западных библеистов от документальной гипотезы в её классическом виде и нарушение «практически полного принципиального согласия исследователей»⁴⁶.

Суть речи Р. Рендторфа: Яхвист — богословское, а не историческое произведение, причём это не единый сквозной труд некоего историка или редактора (не существует единого «богословия Яхвиста», такой личности вообще не было, см. р. 10), а комплекс «досвященнических» текстов, в который вошли различные идеи, претерпевшие определённое развитие в процессе истории. В качестве одного из примеров рассматривается обещание земли. Так, в Быт. 13, 17 и 15, 7 Господь говорит Аврааму: *Я тебе дам её*, в других местах обетование расширяется: *...тебе дам Я и потомству твоему* (Быт. 13, 15; 28, 13; 35, 12), наконец, заключительный вариант: *потомству твоему отдам Я землю сию* (Быт. 12, 7; 15, 18; 24, 7). Получается, что обещание дать землю патриарху заменяется обетованием дать землю потомкам; эта трансформация происходит в несколько этапов (р. 8). Также доказывается, что идеи,

43 Rendtorff R. The «Yahwist» as Theologian? The Dilemma of Pentateuchal Criticism. P. 2–9.

44 Rendtorff R. The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch / trans. by J. Scullion. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. P. 9.

45 На немецком эта книга была опубликована в 1977 г., английский перевод был выпущен в 1990 г. См. ссылку выше.

46 Ценгер Э. Различные теории происхождения Пятикнижия. Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008. С. 100.

доминирующие в истории патриархов, не находят отражения в историях исхода и странствования (р. 9). Вывод: следует изучать не гипотетические «источники», а выделить богословские идеи и изучить этапы их развития (р. 10). Таким образом, если в XIX в. в исследовании исагогики Пятикнижия доминировала критика источников, потом в первой половине XX в. благодаря Г. Гункелю её сменила критика форм, то в работах Р. Рендторфа намечен переход к критике редакций.

На речь Р. Рендторфа опубликованы сразу четыре (!) рецензии, которые написали Р. Н. Уайбрей (R. N. Whybray)⁴⁷, Дж. Ван Сетерс⁴⁸, Н. Вагнер⁴⁹ (Norman E. Wagner), Дж. Коутс⁵⁰ (George W. Coats). Рецензенты по большей части пересказывают идеи Р. Рендторфа и во многом соглашались с ним, поэтому отметим только значимые критические реплики. Р. Уайбрей уделяет внимание разделению Быт. 12–50 на Быт. 12–36 (собственно историю патриархов) и Быт. 37–50 (историю Иосифа). В ответ на пример Р. Рендторфа говорится, что в древнем Израиле человек не рассматривался в отрыве от семьи, поэтому переход от самого патриарха к его потомству в обетованиях вряд ли можно рассматривать как богословское изменение (р. 14). В заключение Р. Уайбрей задаётся вопросом: неужели мы являемся свидетелями гибели документальной гипотезы? И отвечает: вероятно, нет, и она ещё продемонстрирует присущую ей стойкость, хотя количество аргументов против неё растёт (Ibid.).

Дж. Ван Сетерс не соглашается с тезисом, будто история патриархов не имеет связи с другими частями Пятикнижия и приводит множество ссылок из Быт. 37 — Втор., где находит прямые или косвенные связи с обетованиями, данными патриархам. Дж. Ван Сетерс недоумевает, как Р. Рендторф мог этого не заметить. Также говорит, что богословие обетований было разработано в начальный период плена (между Иезекиилем и Второисаией) и затем добавлено к традициям исхода, странствования и завоевания (р. 18).

Н. Вагнер говорит, что теперь уже неразумно употреблять термины «Яхвист» и «Элогист» (р. 21)⁵¹, утверждает, что необходимо разделить

47 Whybray R. Response to Professor Rendtorff. P. 11–14.

48 Van Seters J. The Yahwist as Theologian? A Response. P. 15–20.

49 Wagner N. A Response to Professor Rolf Rendtorff. P. 21–27.

50 Coats G. The Yahwist as Theologian? A Critical Reflection. P. 28–32.

51 Вообще, сторонники нового подхода говорят о том, что логично было бы отказаться от терминов «Яхвист» и «Элогист», но их продолжают употреблять, так как, во-первых, к ним все привыкли, во-вторых, трудно предложить другие термины, которые были бы приняты более чем ограниченным кругом учёных. Получается, что нынешний смысл этих терминов радикально отличен от первоначального, который заложила в них критика XIX в.

Бытие на четыре части: 1–11, историю Авраама, Иакова, Иосифа; что каждый блок нужно изучать в отдельности, потом уже обсудить процесс соединения этих блоков в единую книгу (р. 22). Считает Яхвиста конкретным человеком, который работал в период плена, однако ему не следует приписывать весь тот объём материала, который традиционно включается в J (р. 26).

Дж. Коутс считает, что Р. Рендторф не отказывается от документальной гипотезы, но предлагает новую методологию в исследовании: если Ю. Велльгузен рассматривал источники Пятикнижия как историк и литературный критик, то Р. Рендторф предлагает исследовать Тору посредством критики редакций и взять за основу богословские идеи (р. 28–29). Большая же часть рецензии посвящена не столько отклику на речь Р. Рендторфа, сколько сравнительному анализу блоков исхода и странствования по пустыне; Дж. Коутс подчёркивает и различие между этими блоками, и признаки редакторского единства (главный объединяющий фактор — фигура Моисея) (р. 30–31). Получается, что Дж. Коутс развивает идеи Р. Рендторфа, применяя их к содержанию книг Исход и Чисел.

Далее публикуется статья швейцарского библеиста Г. Шмида⁵² (H. H. Schmid), которая представляет собой отклик на книгу Р. Рендторфа: «Проблемы процесса передачи в Пятикнижии» (напомним, что в монографии развиты те идеи, которые тезисно обозначены в речи, рассмотренной выше). Рецензент говорит о своём согласии с идеями Р. Рендторфа и указывает, что в своём труде «Так называемый Яхвист» (рецензия Г. Уэнхема на эту книгу будет рассмотрена далее) он независимо от Р. Рендторфа пришёл к аналогичным выводам. Большая же часть статьи посвящена изложению собственных взглядов Г. Шмида на происхождение Пятикнижия. Главная мысль заключается в том, что основные идеи Яхвиста — владение землёй, обетование о множестве потомков, понятие «великий народ» — предполагают ситуацию, когда все эти признаки благословения Божия казались утраченными, то есть это предпленный период или начальный период плена (р. 36). Так как Пятикнижие формируется в одно время с Второзаконием, его развитие можно описывать в тех же терминах, что и развитие Второзакония (р. 37). Также говорится о сравнительном исследовании текстов Пятикнижия и пророческих книг как о перспективном направлении. По мнению Г. Шмида, письменная пророческая традиция оказала влияние на повествования о призвании Моисея, казнях и странствовании по пустыне (р. 38–39).

52 Schmid H. H. In Search of New Approaches in Pentateuchal Research. P. 33–42.

После рецензии Г. Шмида публикуется краткий ответ Р. Рендторфа⁵³ на все пять напечатанных ранее рецензий сразу. В целом он отмечает примерно те же мысли рецензентов, которые представлены в нашем обзоре; отдельно говорит о своих разногласиях с Дж. Ван Сетерсом⁵⁴. Рендторф соглашается с некоторыми тезисами Г. Шмида: датировка многих концепций, приписываемых Яхвисту, соответствует контексту девтерономической истории; как в разных частях девтерономической истории можно говорить о различной степени редакторского вмешательства, то же можно сказать и о Пятикнижии. В заключение резюмирует: несмотря на разногласия в деталях, в отзывах рецензентов имеет место единодушие в отказе от традиционных взглядов на формирование Пятикнижия, особенно в датировке «древних» источников. Так что осталось подождать, как на эти вызовы отреагируют другие учёные (р. 45).

Теперь рассмотрим рецензию Р. Клементса⁵⁵ (R. E. Clements) на уже упомянутую монографию Р. Рендторфа «Проблемы процесса передачи в Пятикнижии». Этот критический отзыв публикуется после ответа Р. Рендторфа на предыдущие рецензии. Р. Клементс фиксирует, что важной оригинальной идеей Р. Рендторфа является признание повествования о патриархах в качестве самодостаточного «большого блока», не связанного с другими частями Пятикнижия (р. 46–47). Также отмечены следующие аргументы против документальной гипотезы и преимущества концепции Р. Рендторфа: 1) разногласия между критиками относительно даты, границ и происхождения предполагаемых документов; 2) если раньше Пятикнижие считалось соединением сквозных повествований, то у Р. Рендторфа оно имеет статус единого произведения, составленного из отдельных блоков; 3) считалось, что Яхвист отражал определённое богословие, тогда как Р. Рендторф отвергает саму идею теологии Яхвиста (р. 47–48). Отдельно отмечен тезис, что в книгах допленных пророков нет ссылок на содержание Пятикнижия (р. 49). В заключительной части рецензии Р. Клементс приводит пять доводов против концепции Р. Рендторфа и частично в защиту документальной гипотезы⁵⁶.

53 *Rendtorff R. Pentateuchal Studies on the Move. P. 43–45.*

54 В ответе Дж. ван Сетерсу Р. Рендторф сетует: «Он не всегда правильно понимает меня» — и говорит, что с Дж. ван Сетерсом у него расхождения в области методологии (р. 43).

55 *Clements R. E. Review of: Rendtorff R. Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1977. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 147). P. 46–56.*

56 Вот эти пять доводов: 1) концепция Р. Рендторфа игнорирует устойчивый и древний характер устной традиции; 2) так как отдельные блоки вошли в труд Яхвиста в готовом виде,

Наконец, венчает тему исагогики Пятикнижия рецензия Г. Уэнхема⁵⁷ (G. J. Wenham) на книгу Г. Шмида «Так называемый Яхвист: наблюдения и вопросы для изучения Пятикнижия». Рецензент отмечает две основные цели автора: доказательство поздней датировки **J** и осуждение методов, принятых в критике источников (р. 57). Г. Шмид выбирает ключевые фрагменты **J**: призвание Моисея, египетские казни, переход через Чермное море, странствование по пустыне, обетования патриархам — и в каждом из них находит признаки девтеронимической редакции (р. 58). Особенно отмечается отсутствие влияния некоторых концептуально важных идей Пятикнижия (Синайского законодательства) на допленных пророков (Амоса, Михея) и псалмы. Концепция Г. Шмида красива, в книге она представлена доступно и логично. Её принятие позволило бы упростить критику Пятикнижия. Однако рецензент сомневается, что доводы Г. Шмида убедят кого-либо из числа тех, кто не является сторонником его позиции; вера в концепцию четырёх источников словно укоренилась в научной традиции (р. 59). В заключительной части рецензии Г. Уэнхем приводит некоторые аргументы против идей Г. Шмида⁵⁸.

В заключительной части третьего выпуска напечатаны авторский ответ, статья и рецензия, не связанные с темой Пятикнижия. Авторский ответ Л. А. Шёкеля нами уже рассмотрен, потому перейдём к обзору статьи канадского библеиста Дж. Сендис-Вунша⁵⁹ (J. Sandys-Wunsch) «О теории и практике библейской интерпретации». Как видно по названию, в статье обсуждаются вопросы, относящиеся к библейской герменевтике.

вполне естественно, что между ними нет перекрёстных ссылок; 3) если Яхвист был сочинителем в полном смысле слова, тогда можно ожидать единства всех частей его произведения, но если он был собирателем отдельных рассказов, то вполне логично, что он сохранял тексты первоисточников, допуская минимальное вмешательство; 4) сторонники документальной гипотезы сами признавали невозможность чётко определить границы Яхвиста, так как редактор искусно соединил **J** и **P**; 5) гипотеза Ю. Велльгаузена связывала различные части Пятикнижия с историей культа; концепция Р. Рендторфа не предлагает такого соответствия (р. 52–56).

57 Wenham G. J. Review of: Schmid H. H. Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich: Theologischer Verlag, 1976. P. 57–60.

58 Во-первых, девтеронимисту приписываются идеи, общие для многих частей Ветхого Завета; следуя такой логике, можно было бы книги Ездры, Малахии и Даниила тоже датировать VI в. Но если допустить, что у девтеронимиста были последователи, то почему не могло быть предшественников? Во-вторых, поздняя датировка концепции Завета входит в противоречие как с внебиблейскими свидетельствами, так и с содержанием таких безусловно ранних текстов, как Исх. 15, Втор. 33 и Суд. 5 (р. 60).

59 Sandys-Wunsch J. On the Theory and Practice of Biblical Interpretation. P. 66–75.

Автор выделяет три уровня толкования: *explicatio* (собственно экзегеза), *meditatio* (расширительный духовный смысл) и *applicatio* (применение библейского текста к конкретной ситуации). В XVII в. изменилось отношение к Библии вследствие того, что в западной философии возникла идея естественной религии, и человек получил возможность оценивать Библию с точки зрения личной религиозности. Например, если толкователь не верит в чудеса, то все соответствующие библейские повествования он объявляет легендами. В итоге получается, что толкование изначально является субъективным и личные предпочтения экзегета могут повлиять и на предлагаемое им буквальное понимание текста. Следовательно, процесс толкования не является линейным, но круговым (то есть используется философское понятие герменевтического круга): не только *explicatio* определяет *applicatio*, но и, напротив, *applicatio* влияет на *explicatio* (p. 71). Соответственно, должны быть рассмотрены методы толкования, альтернативные научной экзегезе. Сам автор называет два таких способа: психоанализ и структуризм (p. 72–73).

Последняя рецензия — очень краткая; её написал Р. Тоумс⁶⁰ (R. Toomes) на книгу Д. Найнхема «Использование и злоупотребление Библией». Рецензия резко критического содержания, поскольку автор придерживается взглядов, свойственных либеральным библеистам: Библия отражает только веру древнего Израиля, не следует задаваться вопросами об историчности библейских событий, в вопросах веры следует руководствоваться не библейским учением, а собственными решениями. Автор критикует древних и средневековых толкователей, которые «злоупотребляли» Библией, применяя её тексты к вопросам жизни Церкви. Фактически представлен взгляд на Библию как на памятник литературы, а не как на боговдохновенное Писание, имеющее вечно актуальное звучание. В заключение рецензент предлагает будущему читателю хорошо всё взвесить, прежде чем потратить на эту книгу десять фунтов.

Продолжение следует

60 Toomes R. Review of: Nineham D. The Use and Abuse of the Bible. London: Macmillan, 1976. P. 75–76.

Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review

Part 1: 1976–1977

Aleksey S. Kashkin

PhD in Theology

Associate Professor and head of the Department of Biblical Studies

at the Saratov Orthodox Theological Seminary

92, Michurina Street, Saratov 410028, Russia

a_kashkin@mail.ru

For citation: Kashkin, Aleksey S. "Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 1: 1976–1977". *Bible and Christian Antiquity*, № 1 (9), 2021, pp. 186–208 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.008

Abstract. «The Journal for the Study of the Old Testament» is one of the leading scientific journals in biblical studies. It was founded in 1976 and quickly became a popular platform for scientific discussions, gained a large number of both subscribers and authors who want to publish their research. It is no exaggeration to say that among the publications of this journal one can find the works of all the famous biblical scholars of our time, so that by its content one can detect what problems are discussed in modern biblical studies, what hypotheses are supported/rejected by most scholars. In the proposed bibliographic review, we will briefly and sequentially consider all the publications of the journal, we will note the main ideas contained in its articles.

Keywords: Bible, Old Testament, research, bibliography, Psalm 42–43, The Book of Judges, Biblical Hebrew, Book of Chronicles, Pentateuchal criticism.

РЕЦЕНЗИИ



Dirschlmayer M.

KIRCHENSTIFTUNGEN RÖMISCHER KAISERINNEN VOM 4. BIS ZUM 6. JAHRHUNDERT — DIE ERSCHLIESSUNG NEUER HANDLUNGSSPIELRÄUME

Münster: Aschendorff Verlag, 2015. (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband. Kleine Reihe; Bd. 13). X, 268 S. ISBN 978-3-402-10920-5

УДК 82-95 (94(3)) (27-523) (316.346.2)
DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.009

Диссертационное исследование, завершённое под руководством профессора Хартмута Лепина ещё в 2013 г. и изданное в виде рассматриваемой здесь монографии, принадлежит перу преподавателя Института древней истории и классической археологии Франкфуртского университета им. И. В. Гёте, ныне доктора Микаэлы Диршльмайер.

Монография коллеги М. Диршльмайер посвящена примечательной теме, которая заслуживает внимания одновременно и некоторой рискованностью содержащейся в ней научной новизны, и форсированной актуальностью, которая обусловлена повышенным интересом в византинистике последних двух десятилетий к гендерной проблематике¹. Сочетание этих двух факторов, уже неоднократно встречавшееся в научных трудах, неизменно приводило к прекрасному результату, выражавшемуся в появлении на картине ранневизантийской истории, которую много лет пишут совместными усилиями исследователи разных стран, новых живописных мазков, придающих изображаемому

1 Например: *Garland L. Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527–1204*. London; New York, 1999; *James L. Empresses and Power in Early Byzantium*. London; New York, 2001; *McClanan A. Representations of Early Byzantine Empresses: Image and Empire*. New York, 2002.

большую живость и точность. В рассматриваемой работе факторы рискованности выбора темы и особенной научной актуальности (пожалуй, даже модности) тоже неразрывно связаны между собой, что и предопределило известный успех рецензируемого исследования².

Рискованность научных предприятий такого рода обусловлена тем, что, за редким исключением, за ними не стоит длительной историографической традиции, вследствие чего существует опасность неприятия в учёной среде того предмета, которому посвящено исследование; отсутствие в исторической науке специального внимания к некоей отнюдь не мелкой проблеме, впервые сформулированной, способно вызывать в академических умах критику и отторжение. Так бывает нередко, однако в данном случае возможный гиперкритицизм потенциальных оппонентов оказался нивелирован уже сложившимся прежде благоприятным отношением мировой науки к «женской» тематике, которая сама до недавнего времени являлась совершенно новым направлением в исторических исследованиях. Доктор М. Диршльмайер, взявшись за практически неисследованный объект, обеспечила ему необходимую историографическую опору использованием сюжетов из недавних трудов о деятельности позднеримских и ранневизантийских императриц.

Действительно, историографическое обозрение в книге М. Диршльмайер (S. 4–18) построено на анализе не столько публикаций по истории строительства в позднеантичную эпоху (чего следовало бы ожидать, исходя из названия монографии), сколько трудов по исторической социологии и политологии, позволивших автору сформулировать принципиально важную для её работы концепцию политически значимой самопрезентации членов императорской семьи женского пола. Благодаря тому, что основное усилие в рецензируемом произведении направлено на выявление новых для императриц IV–VI вв. сфер общественно-политической деятельности, которые позволяли им проявить себя максимально полно и эффективно в неоднородной социальной среде, строительство ими зданий религиозного назначения — формально заявленный объект данного исследования — оказалось лишь фоном

- 2 Книга уже удостоилась нескольких рецензий в различных научных изданиях. См., например: *Hillner J.* Review of: *Dirschl Mayer M.* Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert — die Erschliessung neuer Handlungsspielräume. Münster: Aschendorf Verlag, 2015 // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2018. Bd. 21 (3). S. 601–604; *Kunst Ch.* Review of: *Dirschl Mayer M.* Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert — die Erschliessung neuer Handlungsspielräume. Münster: Aschendorf Verlag, 2015 // *Theologische Literaturzeitung*. 2017. № 4. Sp. 366–368. Все отзывы звучат, в общем, в позитивной тональности.

для описания действительно главного предмета. На протяжении всей работы доктор М. Диршльмайер показывает, насколько и каким образом строительная активность ранневизантийских императриц позволяла им расширить границы личной самостоятельности за счёт того, что традиционно сдерживало женщину в семье и обществе.

Поставленная в работе цель достигается последовательным разрешением нескольких проблем: во-первых, проблемы выявления в источниках всех религиозных построек, связанных с именами женщин императорских семейств IV–VI вв.; во-вторых, проблемы установления степени участия и реальной роли императриц в возведении конкретных сооружений; и, в-третьих, изменение политического поведения «императриц-строительниц» в связи с их участием в активности такого рода.

Автор рассматриваемой публикации опирается на несколько значимых достижений в новейшей литературе по релевантным темам, которые во многом определили содержание монографии. Так, в прежних исследованиях, коснувшихся темы вовлечённости позднеримских императриц в сферу церковного строительства, был сформулирован тезис о том, что создательницы культовых сооружений выражали посредством такой активности собственное представление о сущности императорской власти и своём месте в ней (S. 5). Однако данный тезис, признаваемый в работе плодотворным, базировался на узком материале, относящемся к наиболее известным историческим персонажам (Елена, Галла Плацидия и Феодора), и доктор М. Диршльмайер поставила себе задачу апробировать его на источниковых данных обо всех императрицах заданного временного отрезка: от матери императора Константина I Елены до супруги императора Юстина II Софии включительно (S. 11).

Далее, анализ историографии церковного строительства (S. 12–13) позволил автору монографии сделать вывод и о неравномерной изученности соответствующего материала источников (научный интерес традиционно аккумулируется в трёх городах империи — Риме, Равенне и Константинополе) и сосредоточиться на малоизученных архитектурных памятниках, которые с разной степенью уверенности приписываются определённым женщинам императорского звания.

Наконец, доктор М. Диршльмайер использовала ряд специальных терминов и понятий, разработанных в прежних исследованиях по политической истории Рима. В первую очередь, это понятие *Akzeptanzsystem* («система приятия») — признание легитимности и политической правомочности того или иного представителя правящей императорской династии основными властными силами империи, к которым автор

рассматриваемого труда причисляет армию, население столичного города и гражданскую элиту, включавшую высших клириков. Женщины-императрицы в стремлении заручиться поддержкой одной или нескольких таких сил и этим расширить свои политические возможности заигрывали с ними, в том числе и посредством строительства религиозных объектов. Вообще, вся деятельность женщин императорского звания по поводу религии и веры объединяется в работе понятием *religiösen Wandel* («религиозное поведение»); оно не только описывает предмет исследования, но и используется как методика обработки сведений из источников. К слову, источниковедческая составляющая этой работы заслуживает уважения и полнотой охвата их массива, имеющего непосредственное отношение к теме, и тщательностью анализа извлечённых из них сведений.

Названные исследовательские находки и разработки придают монографии М. Диршльмайер свойства глубокого и полного научного труда. При этом книга обладает привлекательностью добротного литературного произведения. Персонажи исследования помещаются автором в среду причудливых коллизий, создаваемых самой жизнью, и, подобно героиням шекспировских сочинений, борются за жизнь, естественные права и политическое влияние, зарабатывая признание при дворе и в столицах правильным религиозным поведением. На пространстве трёх разделов, составляющих основное её содержание, рассматриваемая работа прослеживает судьбы и труды полутора десятков принадлежавших к императорскому дому женщин, которые как обладали титулом августы, так и не имели его, однако оставили след в истории, в том числе строительством церквей.

Повествование начинается естественным образом с матери первого христианского императора — Елены, тоже верующей во Христа (S. 32–52). Наблюдая за её деятельностью на ниве благочестия, доктор М. Диршльмайер делает важное открытие: оказывается, ни одну церковь, построенную в империи в 20-е — 30-е годы IV в., невозможно признать постройкой собственно Елены (S. 50). Автор этой научной находки видит причину такого положения дел в том, что все решения в государстве принимались императором Константином Великим, который отвёл матери почётное, но политически незначительное место — быть официальной прародительницей возникшей династии и публично представлять её в определённых случаях. Вот почему даже если Елена и принимала деятельное участие в возведении каких-то религиозных построек, слава их создания принадлежит исключительно Константину.

После Елены историческая эстафета женского представительства императорской династии переходит к дочери Константина I Константине (S. 52–68). В главе о ней читателя тоже ожидают открытия. Прежде всего, стоит отметить, что этот персонаж позднеримской истории впервые рассматривается столь полно в рамках конкретной темы исследования. Его автор тщательно собрала все значимые факты биографии Константины, показала её достижения и сделала предположения о возможных мотивах известных поступков. В реконструкции доктора М. Диршльмайер дочь Константина Великого демонстрирует качества истинной августы, положение которой обязывало её лично участвовать в судьбоносных для страны событиях (тем более что мужчины-императоры той эпохи нередко оказывались неспособными к эффективному управлению). Константина благодаря своей целеустремлённости и активности оказалась не только старшей женщиной императорского рода и фактическим его главой, но и представительницей интересов церкви при дворе. Обеспеченные весомой социально-политической ролью немалые возможности позволили Константине, кроме прочего, выступить и в роли заказчика-подрядчика (*Bauherrinnen*) строительства церквей (в монографии приводится только один засвидетельствованный источниками пример такого рода — базилика Святой Агнессы в Риме, однако, по мысли автора, их должно было быть гораздо больше).

Развитие в IV в. Римской империи привело к гибели династию, основанную Константином Великим, но не разрушило заложенных им конституционных основ государственности, и все последующие династии стремились воспроизводить и укреплять их ещё долгое время. Раздел государства в 364 г. сопровождался попытками разнообразных политических сил разработать новые и дополнительные формы адаптации к менявшимся условиям существования во власти. В этой неустойчивой среде сформировалась новая императорская династия, женщины которой тоже оказались участниками многообразного политического действия, развернувшегося и на Западе, и на Востоке.

В Западной Римской империи заметное место занимала Юстина, жена провозглашённого императором Валентиниана I и мать Валентиниана II (S. 68–80). Подобно Константине, эта императрица самой жизнью была назначена принимать ответственные государственные решения, в связи с чем уделяла немало времени и сил укреплению собственных позиций при дворе, в столице (которой стал тогда Медиолан) и в армии. Однако она не смогла правильно оценить потенциал политических оппонентов, сделала ставку на силы, которые, как и она,

придерживались арианского вероисповедания и в конечном счёте не реализовалась в ставшей к тому времени уже традиционной сфере деятельности женщин из высших сословий — благочестии, к которой относилось и строительство церквей. Доктор М. Диршльмайер не обнаружила религиозных построек, которые можно было бы приписать Юстине, и вместо них достаточно подробно рассмотрела строительную активность её идейного и политического противника — медиоланского епископа Амвросия. Возможно, поэтому глава о Юстине (как и ещё несколько последующих глав) содержательно не вполне вписывается в тему исследования М. Диршльмайер (*Kirchenstiftungen*), хотя в качестве одного из примеров немногочисленных известных и при этом малоизученных женских судеб периода поздней античности глава о Юстине может всячески приветствоваться.

Значительное место в книге занимает правительница Западной Римской империи Галла Плацидия, которую автор назвала «великой строительницей Равенны», а к анализу её деяний приступила ещё в материале о Юстине (S. 80). По мнению доктора М. Диршльмайер, Плацидия достигла вершины возможностей в репрезентации не только представленной ею династии, но и самой себя как женщины императорского звания. Подобно Юстине, Галла Плацидия получила для реализации этих возможностей в распоряжение целый город (уже не Милан, а Равенну), который она попыталась превратить в новую столицу империи в противовес Риму, который был к ней неблагосклонен. В Равенне она обрела подлинную верховную власть, поддерживаемую значительной частью так называемой «системы приятия» (собственно, всеми элементами названной системы, кроме сенаторов, оставшихся управлять Римом). Она использовала эту поддержку для расширения собственной свободы действий и неустанно укрепляла основу системы, развивая «коммуникации» с населением Равенны, городским епископом и многими воинскими частями Западно-Римского государства, включая федератские контингенты. Итогом такой политики явилось возведение, по меньшей мере, трёх значительных объектов, символизирующих высокое политическое положение императорской власти на Западе в конце IV — первой четверти V в.: церковей Святого Креста и Святого Захария и мавзолея Галлы Плацидии. Правительница строила храмы и в других городах (включая Рим и Константинополь), однако три названных объекта считаются главными постройками того времени, поскольку представляют собой комплекс, который должен воплощать идею могущества империи, персонифицированной матерью императора.

Следующий сюжет исследования — Лициния Евдоксия — занимает в монографии М. Диршльмайер наименьшее место в сравнении с прочими женщинами императорской фамилии (S. 106–110). Причиной тому служит отсутствие в деятельности Лицинии ярких отличительных черт, за исключением одной — почти полного сходства сопутствующих церковному строительству обстоятельств, а также форм религиозного поведения её и Галлы Платидии. Тем не менее историческая роль Лицинии Евдоксии признаётся в книге значительной, так как Лициния стала в династическом плане «связующим звеном между Восточной и Западной Римскими империями» (S. 106) и тем самым облегчила автору переход к рассмотрению строительной деятельности восточных императриц.

Им полностью посвящены два следующих раздела рассматриваемой монографии, то есть большая часть всего исследования. Своеобразным введением к этой «восточной» части оказался материал о почти безликих в политическом плане и в качестве строителей зданий религиозного назначения в IV столетии: Евсевии, Домники и Флакциллы (S. 111–113). Содержание введения, по авторскому замыслу, должно подтверждать сформулированную ранее идею обусловленности политического и религиозного поведения христианских правительниц непреодолимыми для них обстоятельствами, действующими вне зависимости от места и времени. Среди этих обстоятельств, кроме социально-политических факторов «приятия», находились и сильные личности — императоры и епископы, заставлявшие женщин оставаться в традиционных рамках непубличной дворцовой жизни.

Разрыв (*die Wende*) с такого рода традицией в Восточной (Ранневизантийской) империи впервые осуществила жена Аркадия Евдоксия (S. 113–120). Главным средством обретения ею известной поведенческой самостоятельности выступило, как и у правительниц на Западе, благочестие. Евдоксия, однако, затмила своим благочестием всех предшественниц, ибо задействовала не только уже апробированные ранее формы благочестивой деятельности (ведшие, например, к союзу со столичным епископом или к благорасположению столичного населения), но и новые, каковые доктор М. Диршльмайер связывает с соответствующей активностью Евдоксии в регионах (в частности, в Палестине). Особое значение в комплексе репрезентаций тогда приобрели также массовые столичные мероприятия (например, помещение привезённых в столицу мощей мучеников во вновь освященных церквях). Таким образом, поведенческий «прорыв» Евдоксии на рубеже IV–V вв. был связан с более полным освоением того поля деятельности, которое

мужчинами в ранге августа почиталось неважным в политическом плане. За недолгие годы пребывания во власти Евдоксия сумела открыть для освоения будущими представительницами императорского дома невиданные ранее просторы самостоятельной активности.

В полной мере воспользовалась этим открытием и достигла благодаря ему новых высот благочестия Пульхерия, дочь Евдоксии и сестра императора Феодосия II (S. 120–144). Для начала она заручилась полным доверием брата, поклявшись в своей вечной целомудренности и, соответственно, отказавшись от производства возможного претендента на трон. За это Феодосий Младший даровал ей титул августы и, по всей вероятности, полную свободу действовать в сферах, затрагиваемых понятием благочестия. Затем августа Пульхерия приобрела расположение патриарха Константинопольского и постепенно всех слоёв городского населения (элиты, клириков и простого люда). Впрочем, эту пресловутую систему приятия она воспроизводила не столько в собственных интересах, сколько для укрепления императорской власти вообще и позиций правящей династии в частности. По крайней мере, вся её строительная деятельность была нацелена на это. Возведение церквей (автор монографии насчитала их около десятка), особенно нескольких во имя Святой Девы Марии, способствовало развитию образа императора как религиозного лидера, находящегося под покровительством высших сил. Строительство богоугодных заведений для нищих и убогих, бани и объектов водоснабжения демонстрировало заботу верховной власти о самом последнем подданном. Таким образом, исследование о Пульхерии убеждает в уникальности данного персонажа ранневизантийской истории. Единственное, что она упустила, культивируя собственный имидж весьма благочестивой августы, — это те перспективы, которые могли быть предоставлены определёнными территориями за пределами Константинополя (Святая Земля, к примеру), тем более что ряд начинаний Пульхерии (в частности, использование имени Богородицы) буквально настаивал на выстраивании и использовании вектора «провинциального» благочестия. Причины отказа от него автор не рассматривает. Возможно, Константинополь как площадка для реализации свободной деятельности был закреплён за Пульхерией договорённостью между нею и другой августой при Феодосии II — его супругой Евдокией, которая прославилась именно деятельностью в Святой Земле (S. 144–153).

Интересно отметить, что в характеристике Евдокии, составленной М. Диршльмайер, эта императрица предстаёт до некоторой степени

антиподом Пульхерии. Автор не занимается выяснением личных отношений между двумя августами (хотя таковые едва ли сохраняли дружеский характер всегда), но собранный и представленный фактический материал свидетельствует о том, что при императорском дворе в Константинополе явно доминировала Пульхерия, тогда как Евдокия избрала для реализации политических амбиций Иерусалим. Там, в Святой Земле, она создала свою систему приятия, там же она и отстроила прославлявшие её благочестие церкви и общественные сооружения. Позволим себе сделать за коллегу М. Диршльмайер не сформулированный в книге, но напрашивающийся здесь вывод о том, что Евдокия открыла новый уровень репрезентации, при котором затруднения в применении известных способов самореализации в главном городе империи вынуждают переносить аналогичную деятельность во второй по значению город страны.

Собственно, обзором строительной активности императрицы Евдокии вполне можно было бы завершить раздел анализируемой публикации, который посвящён политической эмансипации женщин-императриц V в., поскольку остальные известные из источников того времени августы, Верина и Ариадна, не проявили себя ни в строительстве, ни особенным благочестием (S. 153–163). Но доктор М. Диршльмайер вновь, как и в других аналогичных случаях, настойчиво расследует казусы всех, даже «самых тусклых» (S. 161) женщин императорской фамилии. Каждая из них, по мнению автора монографии, вносит в панораму изучаемого явления нечто особенное, способствуя тем самым её объективности. И если в случае с Вериной данный подход практически не работает (материал о ней совсем незначительный и излагается преимущественно в виде предположений — s. 154–157), то Ариадна действительно добавляет в обобщённый образ женщин-императриц периода поздней античности новую черту, суть и значение которой, впрочем, остаются до поры неясными. Дело в том, что Ариадна, по-видимому, достигла при дворе того заветного положения, которое допускало август к публичной деятельности; об этом свидетельствует присутствие её портрета на императорских диптихах и (добавим от себя) на отдельных монетных выпусках. Тем не менее современные исторические источники не упоминают ни единого факта такой деятельности Ариадны, находившейся при власти немалое время. И она, и Верина оказали услуги императорской династии только том, что поучаствовали в трансляции легитимности и сохранении преемственности правящего дома: Верина — через детей, Ариадна — посредством бракосочетания.

Следующий пик разнообразной женской активности при императорском дворе в Константинополе пришёлся на первую половину VI в. Впрочем, первый из рассмотренных в соответствующем разделе монографии персонажей, Аниция Юлиана (S. 164–181), являлась не августой, а членом императорского рода Феодосия и, судя по собранным доктором М. Диршльмайер источниковым данным, использовала это обстоятельство, чтобы оказаться во дворце в качестве супруги легитимного августа. Аниция в своей частной жизни поступала так же, как правительницы прошлого, представлявшие себя в публичном пространстве через посредство своего религиозного поведения и поиска общественно-политической поддержки (создания «системы приятия»). Обстановка в Константинополе благоприятствовала ей. Религиозная политика Анастасия I в интересах монофизитской части населения страны создала в Константинополе мощную общенародную оппозицию, и Аниция Юлиана обратила на себя благосклонное внимание общественных сил строительством нескольких православных религиозных объектов (источники однозначно приписывают ей три церкви), а также, вероятно, многочисленными устными заявлениями о необходимости возврата к благословенным временам господства православия в правление Феодосия II. Амбиции стать императрицей через интронизацию её мужа Ареобинда или их сына Олибрия не осуществились, но общественное и религиозное поведение Юлианы сохраняло претенциозность на протяжении всей её жизни, даже несмотря на то, что с 518 г. политический курс константинопольского правительства облекся в покровы истинного православия. Очевидно, упорство Аниции Юлианы питалось сознанием несправедливости судьбы, приведшей на трон людей ничтожного происхождения в обход неё — представительницы двух знатных родов. В ответ императорская власть демонстративно не замечала Аницию и её строительную активность, а со временем стала приписывать возведённые на её средства церковные сооружения себе.

Для верховной власти как таковой усилия Юлианы не пропали напрасно, послужив примером для подражания. Доктор М. Диршльмайер полагает, что супруга Юстиниана I Феодора воспользовалась опытом Аниции Юлианы для утверждения неожиданно обрётённого ею высокого положения в глазах и сознании «сил приятия» — константинопольского населения и элиты (S. 181–208). Вместе с тем Августа Феодора разнообразила и видоизменила прежнюю методику репрезентации и работы с «системой приятия» за счёт имевшейся у неё свободы действий, гораздо большей, чем у большинства предшественниц на троне. Обладая

уникальным влиянием на августейшего супруга, который, в свою очередь, пользовался огромной властью, Феодора не ограничивалась традиционными сферами приложения «женской» властной активности, но предпочитала ненавязчиво вмешиваться в те области внутренней и внешней политики, куда обычно императрицы не допускались. Неудивительно, что при столь огромном властном ресурсе, который находился в руках у Феодоры, её строительное наследие оказалось таким незначительным: императрица освободила себя от необходимости искать дополнительные средства самопрезентации (портрет на монетах, строительство церквей, коммуникация с провинциями и армией), а из всех известных средств такого рода она в конце концов сосредоточилась на одном из видов благочестивого поведения, — именно на том, которое касалось заботы о несчастных. Таким образом, практически вся сфера идеологии (в том числе репрезентация) императорской власти в эпоху Юстиниана I и почти всё пресловутое благочестие в империи оказались в распоряжении самого августа Юстиниана. Возможно, отказавшись в его пользу от всего этого, Феодора в самом деле искренне действовала в интересах супруга, ведь усиливая его власть, она тем самым фактически усиливала и себя во власти. Неограниченные возможности императрицы Феодоры подчёркиваются, к примеру, тем, что она вполне открыто поддерживала монофизитов. Если признать, что такое «неблагочестивое» поведение являлось частью совместного стратегического плана императорской четы, то станут понятными истинные роль и значение Феодоры в государственной политике. Эта императрица, по сути дела, совершила новый переворот в положении женщины при дворе, хотя разобраться в деталях обновлённого статуса правящей августы не представляется возможным из-за отсутствия необходимого фактического материала. В монографии М. Диршльмайер такая задача и не ставилась.

Последним персонажем, рассмотренным с точки зрения реальной свободы политического действия в делах благочестия и социальной сферы, явилась жена императора Юстина II София (S. 208–225). На её примере можно ещё раз фиксировать многообразие форм поведения целеустремлённой амбициозной женщины, формально ограниченной традицией и правом. Имея намерение обрести максимальную политическую свободу при ограниченных возможностях, августа София должна была действовать поначалу так же, как действовала в своё время и Феодора. Считается, что Юстин Младший стал императором благодаря интригам супруги, и, следовательно, первая часть её плана — попасть на трон — была блестяще реализована. Доктор М. Диршльмайер

полагает, что и далее София придерживалась тактики своей знаменитой предшественницы, то есть не рекламировала активно себя и своё благочестие и при этом пыталась вникать во все важные государственные дела. Впрочем, стоит заметить, что София явно превзошла Феодору по части самопрезентации³. По-видимому, её не удовлетворяла та свобода действий, которой она располагала в реальности. Несмотря на подражание Феодоре, Софии не удалось сделаться незаметной, но очень мощной силой рядом с правящим императором; старые формы самореализации, выводившие женщину из тени гинекея, но не гарантировавшие обширные властные возможности, едва ли казались ей удовлетворительными, и она всю себя посвятила тому, чтобы выйти из-за спины августа и быть известной не в качестве его жены, но заметной в качестве августы. С этого момента для Софии главным средством достижения желаемого становятся придворные интриги, однако императрица не отказалась и от официальных форм репрезентации. В источниках нет определённых сведений о строительных начинаниях августы Софии, однако можно не сомневаться в том, что при возведении любого публичного или религиозного здания от имени императора имя императрицы неизменно упоминалось тоже. Таким образом, демонстрация благочестия в форме церковного строительства как неотъемлемой черты поведения христианской правительницы сохраняла актуальность вплоть до предпоследнего десятилетия VI в. В монографии не анализируется деятельность императриц после Софии, вероятно, ввиду почти полного отсутствия данных об этом в источниках.

Последний раздел работы М. Диршльмайер посвящён подведению общих итогов исследования (S. 226–232). Подчёркивается решение лишь одного из поставленных во введении вопросов, а именно: насколько перечисленные ранневизантийские императрицы соотносили свою строительную активность с именем первой христианской «строительницы» — Елены (S. 226). Фундированный ответ на него («практически не соотносили») представляется немаловажным научным достижением коллеги М. Диршльмайер. В монографии, однако, имеются и другие открытия, не говоря уже о том, что в ней достигнуты все сформулированные задачи и цели. Так, успешно проведено источниковедческое исследование на предмет выявления и идентификации церквей

3 Показателен в данной связи пример с монетной иконографией императорской четы: Серов В. В. Личная жизнь Юстина Младшего в свете нумизматики // Мир Византии: Проблемы истории церкви, армии и общества / отв. ред. и сост. Н. Д. Барабанов, С. Н. Маляхов. Армавир; Волгоград, 2011. С. 179–189.

и богоугодных заведений, связанных с именами женщин императорских родов. Строительная и благотворительная активность императриц позволила выявить новые для них сферы общественно-политической деятельности. Наконец, были выявлены и зафиксированы изменения в политическом поведении позднеримских правительниц и ранневизантийских императриц в связи с их участием в названных видах общественной и религиозной деятельности.

Результатом исследования М. Диршльмайер явилось новое знание в целом спектре исторических и смежных с историей дисциплин. Коллега М. Диршльмайер проанализировала по новой методике известное историческое явление, именуемое в самом общем виде как «женщина в патриархальной среде». Она протестировала поведение женщин высшего социального слоя империи с точки зрения доступных им сфер общественно значимой деятельности. Известная и давно изученная обусловленность форм поведения человека в определённых условиях окружающей его обстановки не требовала дополнительного подтверждения конкретно-историческим материалом, и в монографии подобный биолого-социологический эксперимент, ко всеобщему удовольствию, не ставился. Вместо него византилисты получили квалифицированное мнение по проблемам источниковедения, строительства церквей, политической борьбы в столичных городах империи и идеологии ранней Византии. Некоторые детали труда доктора М. Диршльмайер ещё предстоит доработать, ряд сюжетов, упущенных из виду, — рассмотреть, а некоторые промежуточные выводы — возможно, пересмотреть, но это всё пожелания на будущее, а пока можно всячески рекомендовать монографию о церковном строительстве императриц IV–VI вв. в качестве полезного издания всему заинтересованному научному сообществу.

Библиография

- Серов В. В. Личная жизнь Юстина Младшего в свете нумизматики // Мир Византии: Проблемы истории церкви, армии и общества / отв. ред. и сост. Н. Д. Барабанов, С. Н. Малахов. Армавир; Волгоград: [Б. и.], 2011. С. 179–189.
- Dirschlmayer M.* Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert — die Erschliessung neuer Handlungsspielräume. Münster: Aschendorff Verlag, 2015. (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband. Kleine Reihe; Bd. 13).
- Garland L.* Byzantine Empresses: Women and Power in Byzantium, AD 527–1204. London; New York: Routledge, 1999.

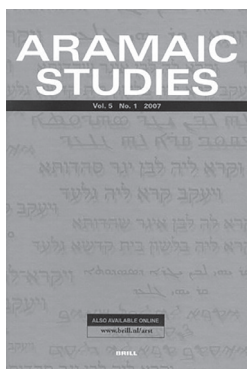
Hillner J. Review of: *Dirschlmayer M.* Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert — die Erschliessung neuer Handlungsspielräume. Münster: Aschendorff Verlag, 2015 // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2018. Bd. 21 (3). S. 601–604.

James L. *Empresses and Power in Early Byzantium*. London; New York: Leicester University Press, 2001.

Kunst Ch. Review of: *Dirschlmayer M.* Kirchenstiftungen römischer Kaiserinnen vom 4. bis zum 6. Jahrhundert — die Erschliessung neuer Handlungsspielräume. Münster: Aschendorff Verlag, 2015 // *Theologische Literaturzeitung*. 2017. № 4. Sp. 366–368.

McClanan A. *Representations of Early Byzantine Empresses: Image and Empire*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Вадим Валентинович Серов



ARAMAIC STUDIES

Leiden: Brill, 2017. Vol. 15. 276 p. ISSN: 1477-8351

УДК 82-95 (81`01) (811.411.17)

DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.010

В предыдущем номере журнала «Библия и христианская древность» мною была отмечена принципиальная значимость знакомства с журналом «Aramaic Studies» для изучения арамейских языков¹. В этом номере предлагаю вниманию читателей рецензию на следующий (15) том журнала. Как и в изданиях 2015–2016 гг., настоящий том вышел в свет двумя выпусками. Первый из них посвящён арамейской надписи на стеле, таргумам, а также арамейским надписям в магической чаше и лексике новомандейского языка.

Статья Яна Душека, сотрудника протестантского теологического факультета Карловского университета (Прага, Чешская республика), посвящена слову ܫܪܩ, найденному в арамейских надписях из Сафиры². Сам город Сафира³ находится на северо-западе Сирии, близ знаменитого Алеппо. В 1930 г. были найдены две базальтовые стелы (Sefire I и Sefire II) с арамейскими надписями, датируемые VIII в. до н. э., а в 1956 г. обнаружены ещё и надписи на девяти фрагментах реверса широкой плиты (Sefire III). Рецензируемая статья посвящена первой стеле. Как отмечает Я. Душек, несмотря на то, что прошло более восьмидесяти лет с момента первой публикации арамейской надписи Себастьяном Ронзеваллем (Sébastien Ronzevalle; 1931 г.), до сих пор не всё понятно из неё (p. 1–2). Так, неясно, что имеется в виду под выражениями ܟܠܐ ܐܪܡ ܝܠܝ ܐܪܡ ܘܚܬܬܐ. Традиционно их переводят как «весь Арам» и «весь Верхний и Нижний Арам» соответственно (p. 2). При этом под «Арамом» подразумевается географическая локация.

1 Шаблевский Н., диак. Рецензия на: Aramaic Studies. Leiden: Brill, 2016. Vol. 14 // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 239–256.

2 Dušek J. 'Aram' in the Aramaic Inscriptions from Sefire. P. 1–22.

3 По-арабски السَّقَيْرَة.

Тем не менее, изучив все аргументы в пользу и опровержение этой гипотезы, поддерживаемой большинством учёных, Я. Душек пришёл к заключению, что на самом деле слово ܫܪܗ обозначает людей (human beings) — адресатов договора. Серьёзным доводом в пользу этого является сравнение арамейских формул договора с исторически младшими новоассирийскими договорами, из чего следует, что речь идёт не о географическом месте, а о людях. Разумеется, эта параллель хронологически не представляется абсолютно непрекращаемой, но остаётся весьма весомой. То, что ܫܪܗ — это арамеи, косвенно подтверждается и значением этого же слова, например надписями Бар-Хадад на стеле в Мелькарте, а также на стеле Заккура (население Дамаска и, вероятно, Арпада). Однако перевод этого слова на обозначенных стелах представляется вероятностным, а не безоговорочным. Также Я. Душек обращает внимание на то, что библейские тексты хотя и отождествляют Дамаск с арамеями в IX–VIII вв. до н. э., однако из этого не следует, что арамеи жили только в этом городе: просто он был ближайшим арамейским соседом израильтян. Ряд ветхозаветных текстов даёт основание считать, что арамейское население было не только в Дамаске⁴. Это же подтверждает упомянутая стела из Мелькарта. Свидетельства же новоарамейских надписей, из которых следует, что ܫܪܗ — это географическая единица, скорее относятся к землям, заселённым арамеями, при этом важно отметить, что эти свидетельства довольно-таки скудны (р. 20–21). Все приведённые аргументы дали основание Я. Душеку перевести надпись из Sefire I A, 4–7, которую он в начале статьи намеренно оставил без перевода (р. 2), следующим образом (р. 22):

4	[...עם. חב.]	...договор ХБ [...]
5	ועם ארם כלה ועם מצר ועם בנוה זי יסקן באשרה [...עם.]	и со всеми арамеями, и с Мицр (Miṣr ⁵), и с его сынами, которые станут на его место, и [...]

- 4 Например, Суд. 3, 8.10 (*Dušek J. 'Aram' in the Aramaic Inscriptions from Sefire. P. 17*). В Суд. 3, 8 написано, что Бог разгневался на израильтян и продал их во власть Кушан-Риш'атайма, царя арамейского Двуречья (וַיִּמְכְּרֵם בְּיַד כּוּשָׁן רִישַׁתַּיִם מֶלֶךְ אֲרָם דְּבִרְעִיָּה; Синодальный перевод: и предал их в руки Хусарсафема, царя Месопотамского). В Суд. 3, 10 этот же царь просто именуется как מֶלֶךְ אֲרָם («царь арамеев»). Отметим, что в LXX в обоих случаях перевод выполнен одинаково (Βασιλέως Συρίας ποταμῶν [3, 8] и βασιλέα Συρίας ποταμῶν [3, 10]), что может свидетельствовать либо о том, что вариант переводимого текста отличается от Ленинградского кодекса, либо о том, что переводчик на греческий язык просто не знал, что это за царь арамеев и потому решил попросту отослать нас к Междуречью. В любом случае, я считаю правильной следующую мысль Я. Душека: эти библейские стихи показывают, что арамеи жили не только в Дамаске.
- 5 Вполне возможно, что под арамейским מצר подразумеваются египтяне, коль скоро под ܫܪܗ — арамеи. Однако Я. Душек предпочитает оставлять это слово без перевода, как будто это имя собственное.

- 6 כל עלי ארם ותחתה ועם כל עלל בית מלך ונ[גריא] все арамеи, которые наверху,
 בספרא ז[и те, которые внизу⁶, и со всеми,
 кто входит в королевский дворец,
 и (с) гла[шатаями. В надписи⁷ э]
- 7 ...נה... той...

Статья Алинды Дамсмы, старшего преподавателя библейского иврита и арамейского языка в Колледже Лео Бек (Лондон, Великобритания), написана на тему: «От сына человеческого до сына Адамова: пророк Иезекииль в таргуме Ионафана»⁸. Проблематика статьи сводится к тому, что типичное для Книги Иезекииля выражение ܐܬܢ ܕܢܗܝܢ неожиданно переводится в таргуме Ионафана бен-Уззиэля как ܕܒܪ ܐܬܢ⁹. Дело в том, что ܐܬܢ ܕܢܗܝܢ встречается в книге более девяноста раз, и посредством этого выражения Бог обращается к пророку. Стало быть, выражение «сын человеческий» — это простое подчёркивание того, что пророк — смертный служитель Божий, поэтому в Септуагинте, Пешитте и Вульгате вокатив¹⁰ ܐܬܢ ܕܢܗܝܢ переводили как *ὁ υἱὸς ἀνθρώπου*, *hominis* и *fili hominis* соответственно (р. 23–24). При этом, как замечает А. Дамсма, типичным для изучаемого таргума переводом ܐܬܢ ܕܢܗܝܢ будет ܕܒܪ ܐܬܢ⁹ или ܐܬܢ ܕܢܗܝܢ. В качестве примеров исследовательница приводит таргумические переводы Ис. 51, 12; 56, 2; Иер. 49, 18.33; 50, 40; 51, 43; Мих. 5, 6 (р. 25), при этом в сносках она отмечает, что эти переводы в ряде рукописей имеют существенные

- 6 Хотя этот вариант перевода (all Aramaeans who are on the top and those who are beneath) более соответствует оригиналу, по арамейскому контексту лучше было бы перевести как «со всеми арамеями, которые наверху, и с теми, которые внизу».
- 7 ܐܬܢ ܕܢܗܝܢ можно перевести и как «этим надписанием», а не только как «in this inscription».
- 8 Damsma A. From Son of Man to Son of Adam — the Prophet Ezekiel in Targum Jonathan. P. 23–43.
- 9 Здесь и далее огласовка таргума Ионафана, будучи исконно вавилонской, по техническим соображениям передаётся масоретской кодировкой, которая зеркально отражает вавилонскую огласовку. Собственно, так это реализовано в программе Bible Works 10. До недавнего времени так было сделано и на сайте CAL (<http://cal.huc.edu>). Сейчас арамеисты могут смотреть на этом ресурсе таргумы Онкелоса и Ионафана также в вавилонской огласовке.
- 10 В древнееврейском языке (как и в арамейских) падежные флексии пали ещё до того, как появились первые дошедшие до нас памятники. Здесь мы не будем останавливаться на семантике древнего окончания винительного падежа, на теме *uḇḏ comraginis* (флексия родительного падежа), а также на роли слитных предлогов, выполняющих падежные функции. Просто отметим, что вокатив анализируемого выражения определяется контекстуально, а также посредством переводов на греческий и латинский языки. Тем не менее в ряде случаев ܐܬܢ ܕܢܗܝܢ может быть и номинативом, что никак не влияет на арамейские переводы (формальный аспект), а по-гречески и по-латыни используются те же выражения, но в других падежах.

разночтения, которые в дальнейшем учитывает. Относительно перевода Ис. 56, 2 заметим, что выражение $\text{בְּרִיָּהּ וְבְנֵיהֶם}$ переведено как $\text{בְּרִיָּהּ וְבְנֵיהֶם}$. А. Дамсма отмечает, что, по одной из рукописей таргума Ионафана (Codex Reuchlinianus), вместо בְּרִיָּהּ написано וְבְנֵיהֶם («и сыны»; Ibid., note 6). Также она почему-то считает основной версией не בְּרִיָּהּ , а בְּנֵיהֶם , хотя сама же пишет, что בְּרִיָּהּ встречается в Британской библиотеке (Ms. Or. 1474; Ibid., note 7); отмечу, что эта версия написана в основном тексте, доступном на сайте The Comprehensive Aramaic Lexicon Project¹¹, а также в программе Bible Works 10. Данный стих интересен для нас тем (на это исследовательница внимания не обратила), что в Септуагинте, в отличие от Пешитты и Вульгаты (filius hominis), ключевое выражение переведено без слова «сын» — καὶ ἄνθρωπος .

Чтобы понять, почему метургеман решил переводить устойчивое выражение нетипичным образом, А. Дамсма обратила внимание и на то, что в его времена была сильно распространена мессианская интерпретация выражения $\text{בְּרִיָּהּ וְבְנֵיהֶם}$ «как сын человеческий» из Дан. 7, 13, чему способствовала Книга Еноха и 4 книга Ездры. Таргумическое $\text{בְּרִיָּהּ וְבְנֵיהֶם}$, на этом фоне «подчёркивает статус Иезекииля как простого смертного, твёрдо и бесцеремонно возвращая ноги пророка на землю после его видения небесной колесницы» (р. 34). Кстати, С. Х. Леви (S. H. Levey), основываясь на раввинистических источниках, а также на «Жизни Адама и Евы»¹², где написано о видении Адамом Меркавы¹³, считает, что метургеман специально использует выражение $\text{בְּרִיָּהּ וְבְנֵיהֶם}$, дабы подчеркнуть связь между пророком Адамом (раввинистическая концепция) и пророком Иезекиилем, которых объединяла и мистика Меркавы, и Храм. Однако эта гипотеза представляется «слишком умозрительной» (too speculative), поскольку раввины никогда не связывали Адама с Храмом и Меркавой, лишь подчёркивали, что он наделён даром пророчества. Единственным «неоспоримым доказательством» (undisputed evidence) является «Жизнь Адама и Евы», устанавливающая связь «Адамит — Храм — Меркава» (Adamite — Temple — Merkabah). Однако на данный момент непонятно, когда и кем был написан этот источник, к тому же

11 The Comprehensive Aramaic Lexicon. URL: <http://cal.huc.edu>.

12 А. Дамсма отмечает, что в греческом варианте этот памятник межзаветной литературы известен как «Апокалипсис Моисея» (Damsma A. From Son of Man to Son of Adam — the Prophet Ezekiel in Targum Jonathan. P. 35, note 43).

13 От еврейского מֶרְכָּבָה , «колесница». Это слово неоднократно встречается в своём буквальном значении в библейских текстах (например, Быт. 41, 43; 2 Цар. 15, 1; 3 Цар. 10, 29). И хотя мистика Меркавы связывается именно с Иез. 1, 4–28 (стихи указаны по МТ), тем не менее в этом фрагменте само слово מֶרְכָּבָה не обнаружено.

он сохранился на разных языках и представляет из-за этого разные версии самого себя. Так что точка зрения упомянутого учёного неосновательна (р. 35). В итоге исследовательница пишет, что метургеман хотел подчеркнуть отсутствие аналогии между пророком Иезекиилем и Христом. А поскольку в период Второго Храма выражение из Дан. 7, 13 כְּבָר שִׁנְיָ считалось обозначением Мессии, да и Сам Он предпочитал именовать Себя именно Сыном Человеческим (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), то, вероятно, полемизирующий с христианами иудей-переводчик вполне мог осознанно переводить כְּבָר שִׁנְיָ именно как כְּבָר שִׁנְיָ (р. 42). С этой теорией можно согласиться; по крайней мере, она вполне обоснована, и лучшего объяснения столь неожиданной трансформации в методике арамейских переводов на данный момент нет.

Статья Дмитрия Цолина из Национального университета «Острожская академия» (Острог, Украина) посвящена архаичным глагольным спряжениям, встречающимся в двух поэтических фрагментах Пятикнижия: Исх. 15, 2–18.21 и Втор. 32, 1–43, и их передаче в таргумах¹⁴. Как сразу же отмечает автор, «техника перевода еврейской поэзии в таргумах демонстрирует последовательную методологию на уровне структуры стиха и синтаксиса: параллелизм структуры стиха отражается в арамейских переводах даже тогда, когда библейские стихи полностью перефразированы» (р. 44–45), то есть исследователь заметил, что в таргумах всегда пытаются передавать параллелизм как основу поэзии несмотря на то, что метургеманы подчас вынуждены предлагать парафраз переводимого текста из-за стремления сделать перевод-интерпретацию максимально понятной.

Итак, собственно архаизм глагольного спряжения сводится к следующему:

- «а) префиксальная форма для претерита **yqtlə*;
- б) префиксальное спряжение **yqtlh* для имперфектных глаголов соответствует прошедшему, настоящему или будущему времени;
- в) суффиксальное спряжение **qtl* для перфекта соответствует прошедшему или будущему времени» (р. 45).

Все подчёркнутые особенности являются нетипичными для стандартного еврейского языка, потому что для претерита более характерная модель *qātal*, а не *yiqṭōl*, префиксальное спряжение **yaqṭulū* (индикатив в отличие от юссива **yaqṭul*) обычно кодирует будущее, иногда

14 Tsolin D. Archaic Verbal Conjugations in Exod. 15, 2–18.21 and Deut. 32, 1–43: Their Rendering in the Targums. P. 44–77.

настоящее время, но, как правило, не прошедшее. Впрочем, этим спряжением глагола в прозаических текстах может изображаться и прошедшее модальное время:

וְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל כְּבִדּוּ מִזָּקֵן לֹא יוּכַל לִרְאוֹת

Глаза Израиля отяжелели из-за старости — он не мог¹⁵ видеть
(Быт. 48, 10а).

Также нужно отметить, что перфектная модель *qāṭal* обычно используется для изображения прошедшего времени, хотя спорадически может обозначать и будущее совершенное время¹⁶:

כִּי־דָבָר אֵלַי בְּדָבָר יְהוָה לֹא־תֹאמַר לֵעָם וְלֹא־תִשָּׁתָּה שָׁם מִיָּמִים לֹא־תֵשׁוּב לְלֶכֶת בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר־
הִלַּכְתָּ בָּהּ:

Ибо слово — словом Господним [сказано] мне: «Не ешь хлеб и не пей там воды, и не возвращайся¹⁷ дорогой, которой ты шёл» (3 Цар. 13, 17).

Впрочем, архаизм глагольной системы, да и вообще архаизм как таковой («слова, фразы, морфологические элементы, вышедшие из употребления или заимствованные из других языков»¹⁸), характерен для библейской поэзии, причём как древней, так и сравнительно поздней, что заметно усложняет дефиницию понятия «архаизм». Этому явлению Д. Цолин посвятил специальную статью¹⁹. Итак, основная проблематика рецензируемой статьи сводится к тому, как распознавали эти формы и передавали их метургеманы. Последовательно проанализировав все примеры арамейских переводов упомянутых выше архаизмов, учёный пришёл к заключению, что их передача была непоследовательной. Особенно это относится к поэтическим текстам, содержащим пророчества и гимны. Между тем в нарративном поэтическом дискурсе проявляется более-менее последовательный перевод архаизмов.

15 Формальный типичный перевод לֹא יוּכַל: «он не сможет».

16 По-английски future perfect. См. подробнее о том, какие времена могут маркировать библейские еврейские глаголы, например: Joosten J. The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem, 2012. (Jerusalem Biblical Studies; vol. 10). P. 22–27. Библейские цитаты, приведённые мною в качестве иллюстрации к особенностям моделей **yaqṭulū* и *qāṭal*, позаимствованы из этой же книги (р. 23–24).

17 Дословно לֹא־תֵשׁוּב לְלֶכֶת переводится как «не возвращайся идти».

18 Цолин Д. Перевод библейских поэтических архаизмов в Таргумах // Научные труды по иудаике. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. Т. 2. (פירס. Академическая серия; вып. 41). С. 84.

19 Цолин Д. Перевод библейских поэтических архаизмов в Таргумах. С. 84–99.

Всему виной «интенсивное влияние интерпретации и практика устного чтения (oral recitation) таргумов. По этой причине наиболее ощутимо влияние интерпретации в пророческих и гимнических пассажах (in the prophetic and hymnal passages): они были предметом особого внимания переводчиков» (р. 76). В результате у метургеманов были выявлены три основных подхода (р. 76–77):

- грамматически эквивалентный перевод (пророческий перфект **qtl* передаётся будущим *yqtl*; **yqtlū* для гномических, итеративных и перформативных действий передаётся причастием или описательным спряжением — причастие + *qā*);
- грамматически неэквивалентный перевод (пророческий перфект **qtl* и модальный **yqtlū* =>²⁰ общим прошедшим *qtl*; результирующий перфект **qtl* => причастием в гномическом значении; имперфект, передающий прошедшее время **yqtlū* => будущим *yqtl*; претерит **yqtlō* => причастием + *qā*);
- упрощённый перевод (префиксальные формы **yqtlū* и **yqtlō* => суффиксальным *qtl*²¹).

Стало быть, именно жанр библейских текстов повлиял существенным образом на технику переводчиков, что представляется весьма убедительным²²: «С точки зрения метургеманов, нарратив должен был звучать яснее и понятнее для аудитории, в то время как поэзию нужно было комментировать и представлять более простые и постижимые формы» (р. 77).

Статья Эндрю В. Литке из Католического университета Америки (Вашингтон, округ Колумбия, США) написана на следующую тему: «Лексикон таргума Песнь песней и арамейская диалектология»²³. Таргум

20 Использую этот композитный символ для обозначения передачи еврейских глагольных моделей арамейскими.

21 Исследователь считает необоснованным такое упрощение, ведь если «мы можем сказать, что претерит **yqtlō* не имеет специальной адекватной глагольной формы в арамейском таргумическом языке, то имперфект **yqtlū* вполне можно было передавать альтернативными формами (см. выше)» (*Tsolin D. Archaic Verbal Conjugations in Exod. 15, 2–18.21 and Deut. 32, 1–43: Their Rendering in the Targums*. P. 77).

22 Об особенностях переводов метургеманами разных жанров библейских текстов см., например, в следующей диссертации: *Шаблевский Н., диак.* Сравнительный анализ принципов арамейских переводов Пятикнижия Моисеева (таргумов и Пешитты). Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2018.

23 *Litke A. W. The Lexicon of Targum Song of Songs and Aramaic Dialectology*. P. 78–105.

Песни песней сохранился в двух редакциях: западной (более древней) и йеменской. Между ними существенные расхождения встречаются спорадически. Характеризуя таргум в целом, учёный отмечает, что йеменская редакция стремится сделать язык таргума подобным еврейскому литературному арамейскому. Это проявляется, например, в использовании ם вместо ש, חא вместо חא, *ḥap̄ṣēl* вместо *ḥap̄ṣēl* (p. 79–80, note 5)²⁴. Изучая лексику таргума, Э. В. Литке обратил внимание, что в нём представлены слова из разных, на первый взгляд несовместимых, диалектов (чем, кстати, подчёркиваются редакторские вмешательства), поэтому учёный обращал внимание на диалектный статус каждого слова как в плане происхождения, так и относительно частоты его употребления. В результате получилось выяснить, что, условно говоря, лексика таргума в основном совпадает с лексикой вавилонских таргумов Онкелоса и Ионафана. Также в таргуме встречаются слова из еврейского палестинского арамейского, в то время как лексика из Вавилонского Талмуда и библейского арамейского засвидетельствована крайне скудно. Наконец, обнаружены и слова, характерные только для данного таргума, а также для поздних еврейских литературных арамейских текстов. «Учитывая влияние литературных текстов на таргум в целом, возможно, что они (не засвидетельствованные в ранних текстах слова. — *диак. Н. Ш.*) служат доказательством существования литературных текстов или традиций, которые попросту не сохранились до сего дня» (p. 103). Либо же это арамейские инновации метургемана, чего однозначно отрицать нельзя.

Статья Сиамы Бхайро из Университета Экстера (Экстер, Великобритания) посвящена исследованию арамейской волшебной чаши плодородия и успеха²⁵. Эта статья ценна тем, что представляет собой *editio princeps*, да ещё и с фотографией самой чаши (p. 107); фотография, как и чаша, «остаётся собственностью» Лиссабонского музея (p. 106, note 1). Информация в чаше написана на девяти кругах (или линиях). Согласно содержанию, призывается благословение Божие на то, чтобы дочь Ахата (חא), именуемого Кутусом (קוטוס), Михранахид (מיהרנהיד) забеременела, подобно Рахили. При этом сатана предупреждается, что Господь поразит его (יככה יהוה), если он приблизится (אם תיקרב)

24 Об упомянутых и других особенностях таргума Песни песней можно посмотреть в диссертации этого же автора: *Litke A. W. Targum Song of Songs: Language and Lexicon*. PhD Thesis. The Catholic University of America. Washington, 2016.

25 *Bhayro S. An Aramaic Magic Bowl for Fertility and Success in Childbirth*: Lisboa, Museu da Farmácia (Lisbon, Pharmacy Museum), Inv. No. 10895. P. 106–111.

к Михранахид или прикоснётся к ней (כאן חגג)²⁶. К сожалению, в этой замечательной статье, полноценно раскрывающей тему, имеется, с моей точки зрения, один существенный недочёт: не указана хотя бы приблизительная датировка возникновения чаши. Читая, что фрагмент «Быт. 30, 22 не обнаружен среди рукописей Мёртвого моря» и что «эта конкретная цитата может быть наиболее ранним известным появлением этого стиха, обнаруженным до настоящего времени» (р. 108, см. note 7), мы всё равно не получаем представления о том, насколько древним является это свидетельство чаши. То есть из статьи можно сделать вывод, что наиболее ранний документ, в котором обнаружено Быт. 30, 22, — Ленинградский кодекс, а изучаемая чаша явно была создана до 1008 г. Однако хотелось бы точно знать, на какие века ориентироваться, чтобы понимать исторический контекст возникновения и применения библейской цитаты. Итак, посмотрим на сам фрагмент Быт. 30, 22 по МТ, который в консонантном варианте абсолютно совпадает с написанным в чаше:

וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתָּח אֶת־רַחֲמָהּ:

И вспомнил Бог Рахиль, и прислушался к ней Бог, и отверз утробу её.

Помимо этого стиха, служащего библейским обоснованием просьбы о ниспослании чада, в конце написан и стих против сатаны из Зах. 3, 2. Этот стих консонантно отличается от МТ. Поскольку различия сводятся к *matres lectionis*, то это никак не влияет на семантику слов; приведём стих в соответствии с критическим изданием МТ, а все разночтения укажем в сносках *ad hoc*²⁷:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן יִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַשָּׁטָן וַיִּגְעַר²⁸ יְהוָה בְּךָ הַבְּחֵר²⁹ בִּירוּשָׁלַם³⁰ הָלֹא³¹
 הָאֵד מִצֵּל³² מֵאֵשׁ³³:

И сказал Господь сатане: «Да возбранит Господь тебе, сатана, и да возбранит Господь тебе, Избирающий Иерусалим! Разве он не головня, выхваченная из огня?!»

- 26 Дешифровку оригинального текста и англоязычный перевод см.: *Bhayro S. An Aramaic Magic Bowl for Fertility and Success in Childbirth*. P. 109–110.
- 27 Как отмечает исследователь, этот стих часто цитируется в магических чашах: *Bhayro S. An Aramaic Magic Bowl for Fertility and Success in Childbirth*. P. 108.
- 28 В чаше глагол написан без союза «и»: יגער.
- 29 הבחור.
- 30 בירושלים.
- 31 הלא.
- 32 מוצל.
- 33 מיאש.

Обратим также внимание на некоторые значимые моменты, которые почему-то остались вне поле зрения автора статьи Сиамы Бхайро. Во-первых, тетраграмматон (יהוה) встречается не только в библейских цитатах, но и в основном тексте, причём написанным полностью, без каких-либо сокращений и замен согласных. Стало быть, автор арамейской надписи верил в значимость и особую силу этого имени, поэтому привёл его в оригинальном древнееврейском написании. Во-вторых, перед цитированием Быт. 30, 22, а также после Зах. 3, 2 написана восклицательная частица с неизвестным значением, но однозначно связанная с музыкальным воспроизведением библейской поэзии — הלה. В Ветхом Завете этот термин встречается только в псалмах (71 раз), а также в Книге пророка Аввакума (3, 3.9.13). Ему предшествует מן מן, «истинно, истинно». Таким образом (то есть дважды) слово מן встречается лишь в Числ. 5, 22 (слова жены, подозреваемой в измене, выпившей воду проклятия) и в Неем. 8, 6 (слова народа в ответ на благословение Ездрой Бога); в псалмах — 41, 14; 72, 19; 89, 53 — написано через союз: מן וּמן. При этом ни разу в Ветхом Завете не встречается выражение הלה מן מן. Вполне возможно, что автор арамейских слов предполагал особое исполнение надписи, где объект моления — מִיְהוָה — должна была произносить эту формулу в виде своего согласия со словами, либо же их повторяло собрание молящихся, слушающих молитвенную декламацию.

Последняя статья в первой части журнала, самая малая по объёму (как и предшествующая, более соответствующая жанру заметки), — это работа Хези Муцафи из Тель-Авивского университета, сотрудника кафедры иврита и семитской лингвистики (Израиль) на тему: «Новомандейский как источник до сих пор неаттестованных мандейских слов»³⁴. Его работа представляется актуальной, поскольку, несмотря на сравнительно большой прогресс в изучении этого диалекта новоарамейских языков (который почему-то долгое время незаслуженно обделялся вниманием), по-прежнему существуют лакуны в области лексикографии. Автор обратил внимание на ранее неизвестные, а также на искажённые лексемы. Благодаря сравнительному анализу получилось обнаружить, что десять из лексем не встречаются в классических и постклассических мандейских текстах. При этом семь из них имеют арамейское происхождение, три заимствованы из иранского языка.

Второй выпуск журнала является тематическим и посвящён сирийской медицине. Открывается издание введением Маттео Мартелли,

34 Mutzafi H. Neo-Mandaic as a Source of Hitherto Unattested Mandaic Words. P. 112–124.

учёного из Берлинского университета Гумбольдта (Германия)³⁵. Как отметил М. Мартелли, в последнее время наблюдается всё более возрастающий интерес к сирийской науке и медицине. Этому способствует открытие новых текстов, подробное изучение уже известных. В Европе были организованы научные проекты, что способствовало обмену мнениями и установлению плодотворных связей между учёными. В Берлинском университете он вместе с Оливером Овервином (Oliver Overwien) и Кристиной Савино (Cristina Savino) организовал в 2014 г. конференцию, посвящённую переводчикам медицинских трактатов на сирийский, арабский, еврейский и латинский языки³⁶. Этот проект был организован как часть профессорской программы Александра фон Гумбольдта «Медицина разума. Философия тела» (Medicine of the Mind, Philosophy of the Body), которой руководит Филипп ван дер Эйк (Philip van der Eijk) (p. 125).

Само словосочетание «сирийская медицина» означает, что речь идёт о культурной среде, о языке медицинских текстов (составленных и переведённых) и о шрифте, использовавшемся для копирования медицинских текстов в манускриптах. Да и само слово «медицина» применительно к Сирии подразумевает исторически сложившееся противопоставление языческой/светской/научной медицины и христианской (в последней большая роль в деле исцеления уделялась молитве, церковным таинствам и ходатайству святых). Также особо выделяется народная медицина, представляющая собой гибрид разных методов и средств исцеления с верованиями во влияние на здоровье талисманов, заклинаний и астрологии. Относительно светской медицины стоит заметить, что она представляла собой перевод и применение трактатов Гиппократов (ок. 460–377 до н. э.) и Галена (129–99 до н. э.), а также достижений поздней античности. Вместе с тем из ряда текстов следует, что сирийцы использовали наработки местной, месопотамской медицины. Более того, ряд произведений по медицине, насколько это можно установить, является по происхождению сирийским, а не переводным. Помимо этого, заслуживает внимания и перевод сирийских (в том числе и переводных) текстов на арабский язык. Наконец, даже в немедицинских текстах (астрономические трактаты, агиографические тексты и сочинения богословов) встречаются упоминания о врачах, их практиках и методах лечения (p. 125–129). Всё это подчёркивает актуальность изучения сирийского наследия ещё и с позиции медицины

35 Martelli M. Syriac Medicine: Introduction. P. 125–131.

36 «Medical Translators at Work. Syriac, Arabic, Hebrew and Latin Translations in Dialogue».

несмотря на то, что многие тексты, к сожалению, утрачены. В статьях, которые будут рассмотрены, основное внимание уделяется изучению переводов греческих медицинских текстов на сирийский язык и ключевых фигур из разных исторических периодов (р. 129).

Итак, первая статья написана С. Бхайро³⁷. Она посвящена сирийским переводам текстов Галена³⁸. При этом основной акцент сделан на неопубликованном рукописном материале. Это позволило автору усомниться в давних мнениях о роли сирийского языка в передаче греческих медицинских и научных трактатов. Работа над рукописями привела его к следующему выводу: ложным является мнение о том, что сирийские переводчики VI в. применяли буквальный (слово-в-слово) подход вместо того, чтобы делать доступные читателям осмысленные переводы. Такое отношение к переводу было обусловлено отсутствием финансовой мотивации. В эпоху Аббасидов³⁹ сирийский был заменён арабским как языком науки, хотя и продолжал функционировать как связь между греческим и арабским языками (р. 152). Напротив, доказанной автором истиной является то, что сирийские переводчики VI в. учитывали контекст перевода, балансируя между уважением к греческому языку и нормами сирийского, а также прагматично использовали греческие заимствования. Их переводы были весьма значимыми для переводов на сирийский и арабский в период Аббасидов. Существенная финансовая мотивация существовала ещё во времена Сергия Решайнского (ܣܪܓܝܐ ܪܝܫܝܢܝܐ). Кроме того, у него было и более возвышенное побуждение — преданность богословию, философии и медицине. Так что сирийский язык сохранил свой престижный статус на протяжении всего средневекового периода. И на этот язык делались переводы во времена упомянутого халифата потому, что заказчиками были христиане, ценившие сирийский (р. 152–153). В конце статьи автор сокрушается о том, что много десятилетий с момента обнаружения рукописей мы всерьёз не изучали сирийские источники, значимость которых для исследований он наглядно продемонстрировал, а такое положение дел представляется «большим позором» (it is a great shame; р. 154).

Ирен Кала и Роберт Хоули, изучающие восточные и средиземноморские источники в Парижском университете (Франция), посвятили

37 Он также написал статью об арамейской магической чаше. См. об этом выше.

38 *Bhayro S. Galen in Syriac: Rethinking Old Assumptions*. P. 132–154.

39 Этот халифат, именуемый также багдадским, существовал с 750 по 945 г., а также в 1194–1258 гг.

статью изучению рукописи Brit. Lib. Add. 14661⁴⁰. Манускрипт представляет собой наиболее раннее свидетельство (VII в.) перевода трактата Галена «О простых снадобьях» (книги VI–VIII); переводчиком является Сергей Решайнский. В частности, уделяется внимание списку растений (fol. 4^v,³⁴), с чего, собственно, начинается перевод Сергия. При этом исследователи привели полное соответствие сирийских и греческих слов (р. 162–163). Этот список является своеобразным оглавлением к каждой из трёх книг Галена. Подобное оглавление встречается и в труде греческого медика VI в., современника Сергия Аэция из Амиды. Он использовал также VI–VIII книги упомянутого трактата Галена, как всю его работу в целом. И он также создал оглавление, что позволяет исследователям предположить традиционность, правда пока фактически не подтверждённую, такого рода действия (р. 167–168). Однако Сергию было куда сложнее: ему, в отличие от Аэция, пришлось переводить наименования растений на сирийский язык. Менее половины из них остались без перевода, просто в сирийской транскрипции, которая, к слову, не безошибочна. Всё это свидетельствует о том, что «Сергий переводил на сирийский язык те греческие наименования растений, которые он знал, и оставлял непереверждёнными те, которые были ему неизвестны» (р. 172). Обильное использование транслитерации греческих именований демонстрирует осторожность Сергия, который предпочёл «ботанический агностицизм» (р. 173). Учитывая то, что речь идёт о переводе медицинского трактата, такой подход представляется разумным. Наконец, хочется поблагодарить авторов статьи и за приложение к ней, где представлены фотографии оглавлений в сирийском переводе Сергия, в том числе и фотографии палимпсестов анализируемой британской рукописи (р. 175–182).

Статья Таро Мимуры⁴¹, доцента Высшей школы интегрированных искусств и наук Университета Хиросимы (Япония), посвящена сравнению пояснительных примечаний, встречающихся в сирийском и арабском переводах афоризмов Гиппократ⁴². В Парижской национальной библиотеке сохранился манускрипт Paris. arab. 6734, представляющий собой билингву: сирийский и арабский тексты «Афоризмов» Гиппократ.

40 Calà I., Hawley R. Transliteration versus Translation of Greek Plant Names in the Syriac Medical Writings of Sergius of Reš 'Aynā: On the Tables of Contents in BL Add. 14,661. P. 155–182.

41 Отметим, что в этой статье, в отличие от всех других, почему-то не указан адрес электронной почты автора.

42 Mimura T. Comparing Interpretative Notes in the Syriac and Arabic Translations of the Hippocratic Aphorisms. P. 183–199.

Этот текст сохранил примечания к переводу на арабском и сирийском языках. Автора первых удалось установить — это аббасидский врач Хунайн ибн Исхак⁴³ (809–873 гг.), а вот сирийского комментатора, к сожалению, не получилось определить. Анализируя сирийский перевод «Афоризмов» (IV.7) и сирийские примечания к нему, Т. Мимура показал, что переводчик и комментатор — разные люди, поскольку первый привёл комментарий Галена (см. подробнее р. 188–189), а сирийский толкователь его раскритиковал (р. 186–188). Между тем Хунайн ибн Исхак также сначала перевёл обозначенный афоризм, а затем раскритиковал позицию Галена (р. 191–196), что вполне может свидетельствовать и о том, что сирийский переводчик и комментатор — одно и то же лицо. Как и сирийский толкователь, Хунайн основывает свою точку зрения на толковании Галеном следующей леммы «Афоризма» — VII.70. Однако это не доказывает, что Хунайн является автором сирийской критической заметки. Просто оба толкователя проявили живой интерес к высказываниям Гиппократов и при полном уважении к Галену критически отнеслись к его словам. Благодаря такому отношению к греческим работам по медицине «было возможным передавать и развивать греческую медицину по-сирийски и по-арабски на высоком уровне» (р. 199).

Статья Эмилиано Фиори из Берлинского университета Гумбольдта (Германия) написана на следующую тему: «Неизвестный до сих пор медицинский фрагмент на сирийском языке. Свидетельство рецептов и предписаний из Куббет эль-Хазне, мечети Омейядов в Дамаске»⁴⁴. В сокровищнице мечети в начале XX в. было обнаружено множество важных текстов на разных языках. Впервые их исследовал немецкий учёный Бруно Виолет (Bruno Violet; р. 201). Среди текстов был обнаружен бифолиум, содержащий фрагменты фармацевтических рецептов на сирийском языке. Э. Фиори после вводных параграфов набрал и перевёл текст бифолиума (р. 208–216), а затем его последовательно прокомментировал (р. 216–225), благодаря чему получилось доказать, что этот текст вполне вписывается в сирийскую медицинскую традицию (явные параллели с «Книгой медицины», работами Хунайна ибн Исхака, Григория Бар Эбрея⁴⁵ и тому подобных). Отметим, что среди прочих важных терминов встречается и ܬܪܝܫܡܝܬܐ ܕܡܐܕܝܬܐ, «трисмегист магистр». Проанализировав употребление этих слов в сирийском

43 ܚܘܢܝܢ ܒܢ ܝܫܚܐܩ; по-сирийски известен как ܚܘܢܝܢ ܒܢ ܝܫܚܐܩ.

44 Fiori E. A Hitherto Unknown Medical Fragment in Syriac. Evidence of Recipes and Prescriptions from the Qubbet el-Hazne of the Umayyad Mosque in Damascus. P. 200–229.

45 По-сирийски ܬܪܝܫܡܝܬܐ ܕܡܐܕܝܬܐ; 1226–1286 гг.

языке, автор пришёл к выводу, что речь идёт о знатном чиновнике, а не об авторитетном учителе или о Гермесе (р. 223–224).

Итак, статья заканчивается индексом простых снадобий, встречающихся в бифолиуме: в первой колонке написаны сирийские термины, во второй — референции их мест в рукописях, в третьей — английский перевод, в четвёртой и в пятой — греческие и латинские соответствия (р. 225–226). Затем составлен индекс греческих заимствованных слов — сирийско-греческие референции, за исключением упомянутых в первом индексе (р. 227). В приложении к статье наличествуют фотографии бифолиума (р. 229).

Статья М. Мартелли посвящена сирийским свидетельствам того, что Гиппократ был алхимиком⁴⁶. Информацию о том, что великий врач был ещё и алхимиком, М. Мартелли нашёл в неизданной рукописи сирийского текста, пребывающей в библиотеке Кембриджского университета (Catabr. 6.29, fol. 133r–134v). Исследователь опубликовал рукопись и перевёл её на английский язык (р. 242–248). В своей статье автор провёл сравнения с другими текстами, сохранившимися на сирийском и арабском языках, приписываемых знаменитому врачу. Согласно им, Гиппократ представляется ещё и известным алхимиком, так что эта тема нуждается в дальнейшем серьёзном изучении. Впрочем, учитывая, что Гиппократа в сирийском тексте «то христианизировуют, то ассоциируют с Демокритом с его алхимической практикой» (р. 250), можно заключить, что перед нами явно прослеживается стремление сделать почитаемого врача ещё более великим.

Авторы последней статьи в рецензируемом журнале — Хидеми Такахашаи и Наохидэ Ягути из Токийского университета (Япония). Исследование посвящено медицинским трудам Бар Эбрея в сопоставлении с изложением произведения Хунайна «Медицинские вопросы»⁴⁷. Несмотря на то, что эрудит Григорий Бар Эбрей более известен вкладом в другие области науки, у него, как считают авторы статьи, вероятно было и медицинское образование. На сирийском ни одна из его работ, посвящённых медицине, не сохранилась, но учёным доступны четыре произведения, сохранившиеся на арабском. Более того, они обнаружили, что медицинские вопросы упоминаются и в других его работах, явно не медицинских. Кроме того, особое внимание в статье уделяется исследованию краткого изложения трактата Хунайна «Медицинские

46 Martelli M. Hippocrates in Two Syriac Alchemical Collections. P. 230–251.

47 Takahashi H., Yaguchi N. On the Medical Works of Barhebraeus: With a Description of the Abridgement of Hunain's *Medical Questions*. P. 252–276.

вопросы»; последний сохранился и в сирийском, и в арабском вариантах (р. 271–275). В заключение авторы сообщили об интересном наблюдении: изложение «Медицинских вопросов» Бар Эбрея написано не на гаршуни⁴⁸, а арабским шрифтом, — этим обращённый из иудаизма христианин Григорий хотел подчеркнуть, что «медицинские знания не были прерогативой конкретной религиозной общины» (р. 276), а достоянием всего человечества, людей региона, в котором он проживал.

Продолжение следует

Источники

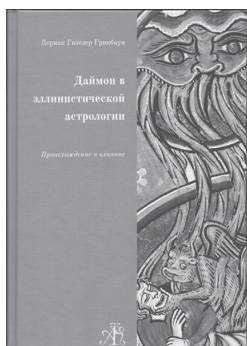
- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
 Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
 The Comprehensive Aramaic Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://cal.huc.edu> (дата обращения 13.01.2021).

Литература

- Цолин Д. Перевод библейских поэтических архаизмов в Таргумах // Научные труды по иудаике. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. Т. 2. (ТЭБ. Академическая серия; вып. 41). С. 84–99.
 Шаблевский Н., диак. Рецензия на: Aramaic Studies. Leiden: Brill, 2016. Vol. 14 // Библия и христианская древность. 2020. № 4 (8). С. 239–256.
 Шаблевский Н., диак. Сравнительный анализ принципов арамейских переводов Пятикнижия Моисеева (таргумов и Пешитты). Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2018.
 Joosten J. The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem: Simor LTD, 2012. (Jerusalem Biblical Studies; vol. 10).

Диакон Николай Шаблевский

48  — арабские письмена, написанные сирийским шрифтом.



Гринбаум Д. Г.

ДАЙМОН В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ АСТРОЛОГИИ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ВЛИЯНИЕ

пер. с англ. Г. Н. Зеникова. М.: [Б. и.], 2019. 598 с.

УДК 82-95 (94/38)

DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.011

Появление исследования по античной астрологии — событие само по себе замечательное. До сих пор русскоязычный список авторитетных работ по истории античной религии остаётся сравнительно небольшим. Здесь можно упомянуть переводы книг К. Кереньи об Элевсинских мистериях (2000) и Дионисе (2007), «Греки и иррациональное» Э. Р. Доддса, «На коленях богов» Р. Онианса (1999), «Греческую религию» В. Буркерта (2004), а также трёхтомник Ф. Ф. Зелинского «История античных религий» (2014). Объёмный том Д. Г. Гринбаум, несомненно, относится к приведённому ряду: эта междисциплинарная в самом точном смысле работа отражает последние результаты исследований в области истории античной науки (математики и астрономии), папирологии, истории античной философии и выводит предметную область исследований автора (собственно, историю астрологии) на совершенно новый уровень, что делает её особенно интересной в глазах всех, кто видит в эллинистической культуре актуальный ресурс для интеллектуальных поисков в эпоху «пост-».

Перед нами перевод с английского языка книги «The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence», опубликованной в 2016 г. в авторитетной серии издательства Brill «Античная магия и дивинация» («Ancient Magic and Divination»; vol. 11). Её автор, Дориан Гизелер Гринбаум, изучала классические языки и египтологию в Колумбийском университете. С 1992 г. она преподаёт астрологию и выступает как практикующий астролог. В 2009 г. Д. Г. Гринбаум получила степень PhD в Институте Варбурга (Лондон) и сейчас читает лекции в разных университетах по всему миру, в том числе в Университете Уэльса Святой Троицы и Святого Давида (MA in Cultural Astronomy and Astrology).

Отличительные черты её подхода к античной философии проявились уже в 2005 г. в книге «Temperament: Astrology's Forgotten Key»:

через призму астрологической практики Гринбаум рассматривает античную философию как прообраз современных тенденций в науке. В основе её новой книги лежит диссертация 2009 г., защищённая под руководством Чарльза Бернетта (Институт Варбурга). Автор широко опирается на труды по истории античной науки и религии Отто Нейгебауэра, Дэвида Пингри, Вольфганга Хюбнера, Иоахима Квака (Университет Гейдельберга), Александры фон Ливен (Университет Мюнстера), активно использует онлайн-базу данных истории астрологии Института Варбурга¹ и библиографию, посвящённую теме греко-римской астрологии².

Предметом исследования является влияние культурного, философского и религиозного концепта «даймона» (греч. δαίμων, лат. daemon) на теорию и практику эллинистической астрологии. Слово δαίμων — это вообще ключевой terminus technicus эллинистической астрологии и встречается в ней в двух контекстах. С одной стороны, речь идёт о двух из двенадцати тематических «мест» (τόποι) или, говоря современным астрологическим языком, «домов» гороскопа, которые традиционно именуются агаодаймон («хороший/добрый даймоне») и какодаймон («плохой/злой даймоне»). С другой стороны, имеется в виду астрологическая точка пересечения планетарных влияний, называемая жребием (κλήροι), которая обозначается как «жребий Даймона». В обоих случаях даймоне связан с удачей (τύχη, fortuna). Можно сказать, что даймоне — это один из самых заметных персонажей «занимательной Греции», знакомый по греческой мифологии, теологии, философии и магии, в частности, в форме личного δαίμόνιον — «знамения даймона», на которое ссылается Сократ у Ксенофонта и Платона³.

«Бог философов и учёных» — это высшее и совершенное сущее, которое нужно любить, но которое не отвечает взаимностью. Впрочем, последнее греческому божеству нельзя было поставить в упрёк, ибо тому, кто выше, подобает скорее быть любимым, нежели любить. Эта мысль о безличном рациональном первоначале достигла апогея в этике

1 The Warburg Institute. URL: <https://warburg.sas.ac.uk/?id=470>.

2 Bibliografía de la historia de la astrología grecorromana. URL: http://webdeptos.uma.es/dep_griego/ASTROLOGIA.htm.

3 *Xenophon*. Memorabilia I, 1, 2 // *Xenophon*. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology / trans. E. C. Marchant and O. J. Todd. Cambridge (Mass.); London, 1923 (repr. 1997). Vol. 4. (Loeb Classical Library; vol. 168). P. 2; рус. пер.: *Ксенофонт*. Сократические сочинения. СПб., 1993. (Античная библиотека). С. 39; *Plato*. Apologia Socratis 31d // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Oxford, 1900 (repr. 1989). Vol. 1. P. 45; рус. пер.: *Платон*. Апология Сократа // Собрание сочинений в 4 тт. / под общ. ред. А. Ф. Loseva и др. М., 1994. Т. 1. С. 85.

стоиков, проповедовавших *amor fati*. Однако в греческой религии всегда существовала потребность в близости божества, которую не могли дать ни звёзды, ни метафизические принципы. Это место и занял δαίμων, ранее обозначавший непостижимое действие высшего существа. Вальтер Буркерт считает, что даймоны обозначают не столько определённый класс божественных существ, сколько особый род сверхчеловеческой деятельности. Они посредничают между богами и людьми, «передавая послания и дары от людей богам и от богов — людям, молитвы и жертвы, с одной стороны, задания и награды — с другой»⁴. Отсюда понятно, что искусство прорицателей и жрецов в действительности всегда имеет дело с даймонами. У Платона в «Законах» боги и даймоны фигурируют как устойчивое словосочетание⁵. Системное учение о даймонах развивает автор «Послезакония»⁶: даймоны, будучи невидимыми, обитают в области воздуха и эфира, но их духовная сила позволяет проникать в мысли людей, принадлежащих области нижних стихий. Кроме того, они имеют возможность вмешиваться в людские дела, поэтому их рекомендуется чтить молитвами. Гипотеза о «даймонах под луной» (ὕποσελήνους δαίμονας ὁράτους) Ксенократа⁷ также не имеет никакого отношения к богу как мышлению мышления (Аристотель), однако отражает переживание зависимости от власти неких духов, с которыми нужно как-то договариваться, а значит, вступать в контакт с помощью различных ритуальных средств, включая астрологические процедуры.

В античной астрологии существовала «техническая» классификация даймонов, которая использовалась с целью эффективного общения и взаимодействия с ними. Найти своего личного даймона в индивидуальном гороскопе рождения выглядело насущной религиозной задачей. Поскольку считалось, что даймоны тесно связаны с судьбой, а астрология как наука и ремесло была нужна в первую очередь для определения судьбы, даймон и астрология в античности шли рука об руку. Связь даймона с судьбой выражалась через предсказания продолжительности жизни, процветания, счастья, а также характера (именно в этом

4 Буркерт В. Греческая религия: архаика и классика. СПб., 2004. С. 556.

5 Plato. Leges V, 738d; VII, 799a; X, 906a // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Oxford, 1907 (repr. 1991). Vol. 5. P. 156, 225, 358; рус. пер.: Платон. Законы // Собрание соч. в 4 тт. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М., 1994. Т. 4. С. 190, 250, 368.

6 Plato [dubia]. Epinomis 984b–985b // *Platonis Opera* / ed. J. Burnet. Oxford, 1907 (repr. 1991). Vol. 5. P. 450–451; Платон. Послезаконие // Собрание соч. в 4 тт. Т. 4. С. 449–451.

7 Xenocrates. Fragmenta 15 // Heinze R. Xenokrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig, 1892. S. 164–165. Ср.: Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика. СПб., 2004. С. 557.

астрологическом свете Гринбаум прочитывает и знаменитый фрагмент Гераклита «ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων», «нрав человека — его божество»⁸, буквально: «этос человека — его даймон», вынесенный в эпиграф к Введению). Слово εὐδαιμονία (от εὖ, «хорошо» и δαίμων, «божество») указывало на удел человека и тем самым — коль скоро человек определялся прежде всего как смертный — на его отношение к божественному. Композит εὐδαιμών означает «того, кто получил в долю хорошего демона». В «Илиаде» читаем: «ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδῃ, μοιρῇ γενεῆς, ὀλβιόδαιμον» («О блаженный Атрид, ты от рождения получил в долю счастливого демона»)⁹. Если обратиться к этимологии, то мы увидим, что δαίμων — это собственно «тот, кто распределяет долю» (от δαίωμαи — «делить на части, наделять, раздавать»; δαίνυμι — «устраивать пир, угощать»). Даймоны — это верховные существа, которые мыслятся как податели благ, поскольку назначают, подобно устройтелю пиршества, причитающееся человеку. Вырисовывается такая религиозная последовательность: 1) тот, кто раздаёт жребии; 2) сам жребий или сила, которая назначает каждому его участь; 3) индивидуальная жизнь, выступающая в качестве воплощения судьбы¹⁰.

Очевидно, что философские концепции счастья (начиная с Демокрита)¹¹ не находились в оппозиции к традиционным религиозным представлениям, а, наоборот, развивали их и придавали им более авторитетный характер. Д. Гринбаум показывает, что во многом благодаря Платону и его мифу об Эре даймон приобрёл устойчивую философскую связь с концепцией жребиев, и эта связь в дальнейшем получила отражение в астрологической практике использования жребия удачи и жребия даймона (с. 259 и следующие). В частности, эрудит-неоплатоник Порфирий пытается находить личного даймона в натальной карте человека¹².

8 *Heraclitus. Fragmenta* 96 (119). Рус. пер.: Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб., 2014. С. 187.

9 *Homerus. Ilias* III, 182 // *Homeri Ilias* / ed. G. Dindorf. Leipzig, 1846. Pars 1. S. 56.

10 См.: Михайловский А. В. Этимология счастья // Сократ. Журнал современной философии. 2012. № 4. С. 43.

11 Как показал ещё В. Татаркевич, Демокрит первым из философов связал счастье с внутренним состоянием человека (позитивное ощущение жизни, довольство), придумав для этого ряд терминов — εὐθυμία, «благодушие», εὐεστώ, «благостояние» (см.: Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981. С. 60).

12 По представлению Порфирия, планета, определённая в качестве οἰκοδεσπότης, хозяйина дома в гороскопе, как бы передаёт дух личного даймона, который сходит вместе с душой, когда она присоединяется к телу при рождении. Подробнее об этом см. ниже.

Вся книга разделена на три части: «Даймон и Фортуна», «Боги и Даймоны», «Жребии и Даймон». В заключении монографии автор выделяет семь сквозных тем (с. 389), которые пронизывают собой все десять глав книги: 1) неразрывная связь между даймоном и фортуной (разрабатывается на материале демонологии Плутарха и учения о личном даймоне астролога II века н. э. Веттия Валента)¹³; 2) взаимоотношение даймона с жизнью (исследуются «хорошие» и «плохие даймоны» в различных средиземноморских культурах); 3) астрология как парадигма детерминизма и/или фатализма; 4) личная судьба и личный даймон; 5) влияние астрологии и даймона; 6) влияние «мифа об Эре»; 7) Порфирий как связующее звено между платоновской теологией и астрологией¹⁴.

Последние, наиболее насыщенные главы книги, представляют собой подробное исследование четырёх астрологических жребиев: Фортуны, Даймона, Эроса и Необходимости, их астрологического и культурного значения. С особенным интересом читается эпилог (с. 384), посвящённый анализу астрологического символизма в кадуцее у Макробия¹⁵. Значительную часть этой объёмной книги занимают десять приложений с изложением различных техник эллинистической астрологии и формул вычисления жребиев Фортуны и Даймона (у Веттия Валента, Антиоха Афинского, Павла Александрийского, Олимпиодора, Юлия Фирмика Матерна).

К сожалению, знакомство со столь важным трудом по истории античной религии серьёзно затрудняется прежде всего крайне низким уровнем перевода. Книга опубликована в Москве без указания издательства и знаков копирайта. Напрочь отсутствует научная и литературная редакция; на читателя обрушивается множество опечаток, которых можно было бы избежать, если бы издательство не поскупилось хотя бы на простого корректора. Непонимание переводчиком значительного числа мест книги огорчает тем более, что слог автора отличается некоторым изяществом. Приведём несколько примеров. На с. 79 читаем: «С Изидой и Сераписом Греческие Птолемеи могли получать небольшое количество Египетской патины». Перед нами буквальный

- 13 Даймон и Тюхе вообще называются «двумя наиболее важными концепциями в греческой философии и религии» (Гринбаум Д. Г. Даймон в эллинистической астрологии: Происхождение и влияние / пер. с англ. Г. Н. Зеникова. М., 2019. С. 304).
- 14 В своём описании даймонической составляющей платонической теологии автор опирается на книгу: Timotin A. La démonologie platonicienne. Leiden; Boston, 2012.
- 15 Macrobius. Saturnalia I, 19, 16–18 // Macrobius. Saturnalia / ed. J. Willis. Stuttgart; Leipzig, 1994. Vol. 1. P. 111.

перевод фразы: «With Isis and Sarapis the Greek Ptolemies could acquire a little Egyptian patina»¹⁶. Эта косноязычная фраза скрывает красивое обыгрывание автором метафоры бронзовых монет, на аверсе которых греческая династия Птолемеев чеканила изображения Сераписа и Изиды, тем самым как бы претендуя на религиозный авторитет в глазах египетского населения.

Далее. Названия работ Плутарха даны курсивом и в английской версии: *Parallel Lives* («Сравнительные жизнеописания»), *On Superstition* («О суеверии»), Платон — автор «Республики», а не диалога «Государство» (все примеры на с. 19). Астролог второго столетия Веттий Валент в русском переводе книги упорно именуется Валенсом (*passim*). Большие отрывки из первоисточников, доступные в ставших уже классическими русских переводах — миф об Эре¹⁷ на с. 282–283 (пер. А. Н. Егунова) или выдержки из «О пещере нимф» Порфирия (пер. А. А. Тахо-Годи)¹⁸ в пятой главе книги — приводятся в переводах с английского языка, что в очередной раз демонстрирует чудовищную некомпетентность переводчика Г. Зеникова.

Транслитерируются английские имена, а испанские и французские оставлены в оригинальном написании: Чарльза Бернетта, Josèphe-Henriette Abry, Aurelio Pérez Jiménez, Джузеппе Безза (с. 3), что наводит на мысль о том, что Г. Зеников вдохновлялся алгоритмами электронных переводчиков. Эту гипотезу подтверждает введенный в Google Translate и DeepL Translator рандомным образом следующий абзац оригинального текста:

«But virtually no secondary literature is devoted to investigating the daimon within astrology (when scholarship in astrology mentions both topics, it is incidental or tangential to the main purpose of the research). I know of no research focused on looking at the actual practice of astrology in relation to the daimon. Furthermore, most scholars of astrology have never practised it and, even if well-intentioned, often do not see, or are unable to appreciate, points of technique which have great bearing on the way astrology uses the daimon and on how this use creates and then affects its influence in other areas»¹⁹.

16 Greenbaum D. G. The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence. Leiden; Boston, 2016. P. 79.

17 Plato. Republica X, 616c–617d. Рус. пер.: Платон. Собрание соч. в 4 тт. / пер. с др.-греч.; под общ. ред. А. Ф. Loseva, В. Ф. Asmusa, А. А. Тахо-Годи. М., 1994. Т. 3. С. 415–416.

18 Порфирий. О пещере нимф // Losev A. Ф. История античной эстетики. Последние века (III–VI). М., 1988. С. 383–394.

19 Greenbaum D. G. The Daimon in Hellenistic Astrology. P. 3.

Перевод Google: «Но практически никакая вторичная литература не посвящена исследованию даймона в астрологии (когда в науке об астрологии упоминаются обе темы, она является случайной или косвенной по отношению к основной цели исследования). Я не знаю ни одного исследования, направленного на поиск в реальной практике астрологии по отношению к даймону. Кроме того, большинство учёных-астрологов никогда не практиковали его, и, даже если из благих намерений, часто не видят или не могут оценить технику, которая имеет большое значение для того, как астрология использует даймон и как это использование создаёт а затем влияет на его влияние в других областях».

Перевод DeepL: «Но практически ни одна вторичная литература не посвящена исследованию даймона в астрологии (когда в астрологической науке упоминаются обе темы, это случайно или по касательной к основной цели исследования). Я не знаю ни одного исследования, сосредоточенного на изучении фактической практики астрологии по отношению к даймону. Более того, большинство исследователей астрологии никогда не практиковало её и, даже с благими намерениями, часто не видят или не в состоянии оценить технические приёмы, которые имеют большое влияние на то, как астрология использует даймон, и как это использование создаёт, а затем влияет на её влияние в других областях».

Перевод Г. Зеникова: «Но фактически никакая вторичная литература не посвящена исследованию даймона в астрологии (когда научное знание упоминает обе темы это является побочным к основной цели исследования). Мне неизвестно исследование, направленное на рассмотрение фактической практики астрологии в отношении даймона. К тому же, большинство знатоков астрологии никогда не практиковали этого и, даже если имели в основе благие намерения, зачастую не видели, или не могли оценить, суть техник, которые имеют большое значение в том, как астрология использует даймон и то, как это использование производится, и затем воздействия его влияния на другие области» (с. 3).

В том же направлении заставляет думать и написание прилагательных «Неоплатонический» (астролог Порфирий), «Месопотамская», «Египетская» (культуры) с заглавной буквы, а также появление слова «джинн» вместо «гения» (genie):

«The concept of the daimon is multivalent and mutable in all Mediterranean cultures. Mesopotamian and Egyptian cultures do not necessarily

differentiate between 'god' and 'daimon' as understood in the West. Both contain the equivalent of what is often described by scholars as a genie or a demon, depending on its positive or negative functions and relative strength in comparison to 'gods'»²⁰.

Г. Зеников: «Концепция даймона многозначна и изменчива во всех средиземноморских культурах. Месопотамская и Египетская культуры не обязательно делают различие между 'богом' и 'даймоном', как это понимается на Западе. Обе содержат эквивалент тому, что часто описывается учёными, как джинн (genie) или демон (demon), в зависимости от его положительных или отрицательных функций и относительной силы в сравнении с 'богами'» (с. 4).

В английском тексте идёт речь о том, что в римской мифологии аналогами джиннов выступали «даймоны» или «гении» (английское слово genie используется как синоним слова jinn).

«Даймон» — это устоявшийся перевод греческого слова δαίμων в новейшей исследовательской литературе. Подобная транслитерация требует пояснений. Обычно к этому приёму прибегают в тех случаях, когда перевод оригинального слова, научного или философского термина средствами родного языка затруднителен в силу большого различия культурных контекстов или по причине большого количества коннотаций, связанных с предшествующей традицией употребления²¹. И в том, и в другом случае слова типа daimon являются самым настоящим герменевтическим вызовом. У исследователей и переводчиков с дореволюционной историко-филологической школой стало нормой использование слова «демон», которым также переводился индоиранский термин deva (лат. deus) применительно к злым духам «Авесты» (в отличие от идентичной индийской номенклатуры «дэв», которая имела, наоборот, позитивные божественные характеристики)²². Например, диалог Плутарха Херонейского «Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου» («De genio Socratis») в переводе Я. М. Боровского называется «О демоне Сократа»²³.

20 Greenbaum D. G. The Daimon in Hellenistic Astrology. P. 4.

21 Д. Г. Гринбаум говорит о «демонизации» даймона, которая начинается в доктринах иудаизма и раннего христианства с акцентирования роли злых даймонов, *духов злобы поднебесных* (Еф. 6, 12), желающих обмануть и развратить человечество. Этот процесс достигает апогея в Средние века. При этом случались и периоды «реабилитации», например в эпоху Ренессанса (Марсилио Фичино) и в XX в. (Карл Густав Юнг).

22 См.: Андреев И. Д. История религий: религии Передней Азии и христианство / под ред. игумена Дионисия (Шлёнова). Сергиев Посад, 2015.

23 См. переиздание: Плутарх. О демоне Сократа // Плутарх. Исида и Осирис. М., 2006. С. 325–384.

Своей негативной коннотацией слово «демон» (οἱ φαῦλοι δαίμονες), очевидно, обязано культурному трансферу с языческой на христианскую почву, где оно, начиная, вероятно, с апологетов, стало обозначать падших ангелов, цель которых — совратить и отвести людей от Бога²⁴. В доникейском богословии также активно использовалась идея «сотрудничества» демонов с оракулами²⁵. Эта связь становится понятной из этимологии латинского слова *fatum*. Латинский этимологический словарь Walde-Hofmann указывает на значения оракула и прорицания в качестве первых значений, синонимичных понятию судьбы и участи. *Fatum* изначально происходит, как и слова *fabula*, *fama*, от индоевропейского корня *bhā- со значением «говорить»²⁶. Поэтому отказ от использования слова «демон» в пользу «даймон» продиктован, как представляется, прежде всего методологическим намерением исследователей «взять в скобки» или подвергнуть редукции «фаталистическую» трактовку действия демонических сил, имманентную христианской богословской традиции.

В формативный период христианского богословия церковные писатели выступали против комплекса взглядов, который принято называть «фатализмом»²⁷. При этом активно использовалась скептическая аргументация, разработанная главным образом Карнеадом. В борьбе с фатализмом церковные авторы наиболее часто прибегали к нравственному аргументу, усиливая его другими классическими аргументами: разных судеб, общей судьбы, «варварских обычаев», аргумента «от животных». У представителей школ христианского богословия ближе к IV в. появляются собственно христианские доводы: апелляция к авторитету Священного Писания, указание на действие «демонических

24 *Justinus Martyr. Apologia prima* 58 // PG. 6. Col. 416. Рус. пер.: *Иустин Философ и Мученик, св. Творения*. М., 1995. С. 89.

25 Например, Евсевий Кесарийский разделял учение о том, что демоны могут по звёздам предсказывать будущие события, благодаря чему внушают людям веру в судьбу. Интересное замечание предлагает Г. И. Беневич: «... для Евсевия тот факт, что демоны пользуются методами, сходными с методами астрологов (этот вывод он делает из того, что оракул Аполлона выглядит как астрологический прогноз), — доказательство того, что в них нет божественной силы, а лишь сила ума, подобная нашей» (*Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*. СПб., 2013. С. 68, сноска 257).

26 См.: *Walde A., Hofmann J. B. Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1: A–L. Heidelberg, 1938. S. 463.

27 *Денисюк С. В., иер.* Критика фатализма в восточной церковной письменности II–VIII веков. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2019. С. 16–18.

сил», бессмысленность молитв и почитания Бога для фаталистов, причисляющих себя к христианам; звёздopоклонство астрологов, обожествляющих небесные светила. Наиболее же часто встречаются аргументы о свободной воле человека и действии в мире Божественного Промысла²⁸.

Если автор книги «Даймон в эллинистической астрологии» ставила перед собой задачу — разумеется, помимо решения множества специальных вопросов, связанных с исследованиями по эллинистической астрологии, — обосновать новый общетеоретический подход к проблеме соотношения философии и религии в античности, то ей это несомненно удалось, а именно: обнаруживая влияние египетских и месопотамских представлений о судьбе на эллинистическую астрологию, автор вскрывает слабые места тех концепций, которые считают, что астрология проповедует рок или неизменную судьбу. В этом смысле книга будет интересна прежде всего тем, кто интересуется *различием между фатализмом и детерминизмом*, а также теми решениями, которые были предложены (философствующими) астрологами прошлого.

В современных дискуссиях о свободе воле астрология зачастую используется в качестве мальчика для битья как представитель фаталистического мировоззрения (которое не отличается от детерминизма): якобы астрология предписывает неизменную судьбу, а звёзды являются проводниками *εἰσαρµένῃ* и *ἀνάγκῃ*. Д. Г. Гринбаум различает между жёстким (hard) и мягким (soft) детерминизмом (с. 10). Сам вопрос о детерминизме применительно к астрологии трактуется как *вопрос о сочетании веры в судьбу и свободы воли*. В качестве примера приводится Веттий Валент (с. 38), эклектик, комбинирующий воззрения стоиков и средних платоников. Он верит в провидение (*πρόνοια*), говорит о необходимости поиска добродетели через изучение астрологии и нахождение личного даймона, но при этом отмежёвывается от жёсткого детерминизма в духе стоиков. Выбирая с помощью астрологии следование личному даймону и добродетельной жизни, он обретает *γνώσις* и *πρόγνωσις*, что в конечном счёте обеспечивает получение от даймона *πρόνοια*. Но при этом Валент признаёт, что последствия выбора подвержены судьбе.

Различию двух типов детерминизма у Д. Г. Гринбаум соответствуют греческая концепция судьбы, с одной стороны, и египетская и месопотамская концепции, с другой. Это отличие показывается на примере Изиды (с. 90–91), которая устанавливает законы и определяет

28 В истории антифаталистической полемики встречаются отдельные попытки примирить христианское мировоззрение с элементами учения о судьбе (Бардесан, Ориген, Синезий Киренский), но они имели скорее маргинальное значение.

судьбу (в соответствии с египетской концепцией судьбы), а не предназначает её (это в большей мере греческая традиция). В дальнейшем это оказывает влияние на философию, в частности средних платоников («О судьбе» Псевдо-Плутарха, «Метаморфозы» Апулея)²⁹: всемогущая богиня удерживает власть над судьбой через провидение и способна развязывать узы тех, кто скован *εἰμαρμένη*.

Автор показывает связь этой эллинистической концепции *εἰμαρμένη* с египетской идеей Š3j, Шаи, (с. 103–104) — божественного закона, определяющего связь будущих событий с событиями прошлого и настоящего, и месопотамской версией судьбы *šimtu*, Шимту (с. 109–110) — «личной участи», «доли», которую боги отвели человеку. Отсюда, полагает Д. Г. Гринбаум, один шаг до концепции «удачи», связанной со счастливым случаем, благой фортуной, приданным от рождения духом-хранителем. Иначе говоря, в двух соседних с греками культурных регионах существовали идеи судьбы, не связывавшие людей и богов цепями детерминизма, как это делала классическая греческая *εἰμαρμένη* с характерными для неё компонентами необходимости и неизбежности. Эллинистическая астрология опирается на египетскую и месопотамскую культуры в целях развития системы прорицаний и прогнозов. Манилий, Трасилл, Валент, Фирмик, Павел Александрийский, Антигон Никейский — все упоминают египетские источники в своих трактатах. Греческие названия для пятого и одиннадцатого мест гороскопа³⁰ также соотносятся с египетскими аналогами, которые связаны с египетскими идеями судьбы. «Эллинистическая астрология, — резюмирует Д. Г. Гринбаум, — является *de facto* полем битвы за вопрос детерминизма» (с. 115).

29 *Plutarchus* [spuria]. De fato // *Plutarchi Moralia* / ed. W. Sieveking. Leipzig, 1929 (repr. 1972). Vol. 3. S. 445–460; *Apuleius of Madauros*. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI) / ed., trans. and comm. J. G. Griffiths. Leiden, 1975.

30 Пятое и одиннадцатое астрологические места, взятые от метки часа (асцендента), как раз занимает пара Тихе и Даймон. Даймон выступает как своего рода оператор фортуны: он руководит вступлением в жизнь, даёт и забирает фортуны у тех, кто вступает в жизнь. Жребии Тихе и Даймона являются наиболее важными жребиями в астрологическом прогнозе. В гороскопе они расположены зеркально: Тихе сигнифицирует тело, т. е. физическое благополучие и бытовое счастье, связанное с материальными благами; Даймон сигнифицирует душу и отвечает за характер и репутацию. Две благоприятные планеты, Венера и Юпитер, были соответственно отнесены к местам, где пребывают Благая фортуна и Благый даймон. Это обстоятельство также указывает на превосходство Даймона над Тихе, так как Юпитер, с точки зрения астрологов, является большим благодетелем, а Венера меньшим.

Плотин, наследующий средним платоникам, в частности Нумению, считает, что у звёзд есть жизнь, есть разум и что действуют они целенаправленно. Время от времени они могут помогать в предсказании будущего, но предопределять будущее человеческих существ они никоим образом не могут³¹. В девятой главке трактата «Что делают звёзды»³² Плотин упоминает Веретено Судьбы из мифа об Эре, принимает платоновскую мысль о душах, которые даются Демиургом, и страстях, полученных от «блуждающих в космосе божеств»³³. Веретено представляет собой взаимодействие движущихся и неподвижных элементов космической системы — Рока с Необходимостью, — которая с рождением каждого существа начинает плести новую нить, так что всё появляется на свет благодаря ἀνάγκη. Здесь Д. Г. Гринбаум удаётся прояснить весьма тёмный момент, связанный с сочетанием свободы и судьбы в мысли Плотина. Назначенный человеку по жребию даимон, пусть также испытывающий воздействия страстей, но на более высоком уровне, стимулирует и ведёт душу к более добродетельной жизни, то есть помогает контролировать низменные страсти и различные реакции на текущие события. Эта трактовка, профилирующая роль даимона у Плотина, прекрасно согласуется с известным платоновским же убеждением в том, что все действия осуществляет «Я» как лучшая, приближенная к божественному Уму часть человеческой природы, состоящей из разумной души и тела. Душа от рождения помещена в определённую конфигурацию («круг небес»), которая уподобляется сценарию некой пьесы, но то, как будет исполнена данная человеку роль, зависит лишь от него самого. Иными словами, человеческая εἰσαρμόνη — это уникальная, а не полностью предопределённая судьба (точно так же, как разные актёры могут играть одну и ту же роль в спектакле различными способами).

Порфирий, ученик Плотина, попытавшийся — в пику набирающему силу христианству — превратить философию платонизма в нечто вроде интеллектуальной религии (с соответствующими теургическими процедурами) для рафинированных язычников, развил идею направляющего даимона, представленного управляющей планетой,

31 Plotinus. Enneades II, 3, 3 // Plotinus. Ennead II / trans. H. A. Armstrong. Cambridge (Mass.); London, 1966 (repr. 1990). (Loeb Classical Library; vol. 441). P. 62. Рус. пер.: Плотин. Вторая эннеада / пер. с др.-греч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004. С. 136.

32 Plotinus. Enneades II, 3, 9 // Op. cit. P. 72–76. Рус. пер.: Плотин. Вторая эннеада. С. 136, 142–145.

33 Там же.

называемой οἰκοδεσπότης, «владыкой рождения». Находя сильную планету, связанную со светилами и соотносящуюся со значимыми местами в гороскопе (асцендент, середина неба, одиннадцатое место, жребий Фортуны), астролог совершает своего рода астрологическую теургию — либо для себя, либо для своего клиента. Эта планета становится аналогом личного даймона, который играет определённую роль в освобождении от причинно-следственных (материальных) уз εἰςαρμένῃ: тогда получается, что несомненно счастлив (εὐδαίμων) тот, кто, изучая небесную конфигурацию своего собственного рождения и определяя своего личного даймона, обеспечивает возможность нейтрализовать власть судьбы с помощью жертвоприношений (с. 273–275).

Познавательная сама по себе книга Д. Г. Гринбаум подводит читателя к трём взаимосвязанным выводам, немаловажным для правильной настройки взгляда на культуру греко-римского мира с учётом новых знаний по истории религии. Во-первых, автор убеждает в эвристичности различия между детерминизмом и фатализмом для решения вопроса о сочетании свободы и необходимости³⁴. Детерминизм говорит нам, что, с учётом совокупности причинных обстоятельств в какой-то момент времени, то, что происходит дальше, полностью предопределено. Но фатализм — в том смысле, в каком этот термин широко используется, — притязает на несколько иное, а именно: он утверждает, что всё предопределённое произойдёт независимо от человеческого выбора или усилий. Концепция даймона как посредника и коммуникатора между божественным и человеческим демонстрирует наличие некой интенциональности с обеих сторон, как с человеческой, так и с божественной, — воли богов и человеческих намерений, которые извлекаются из толкования звёздного узора неба. Во-вторых, для эллинизированного человека того времени Тихе, Даймон, Эрос и Ананке³⁵ рассматривались не как безличные проявления космологических принципов, но как божественные, или даймонические, начала. Именно в астрологии космологические функции этих начал доводятся до личностного уровня таким

34 Само различие принадлежит профессору Пенсильванского университета Питеру Струку (Peter Struck), на чьи работы о дивинации в античном стоицизме ссылается автор (*Гринбаум Д. Г. Даймон в эллинистической астрологии. С. 336*).

35 С этими четырьмя астрологическими жребиями ассоциируется кадуцей. Весьма придирчивый рецензент книги Л. Ласло, критикующий и методологические установки автора, и несколько беспорядочную манеру использования источников, считает установление этого факта серьёзным научным достижением Д. Гринбаум (*László L. Review of: The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence by Dorian Gieseler Greenbaum // Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science. 2016–2018. Vol. 13. P. 105*).

образом, что проявляется связь космоса с индивидом и укрепляется связь между небесным и земным, духовным и материальным, макрокосмом и микрокосмом (с. 338). В-третьих, связь с судьбой и выбором человека делала «даймонические» начала космоса прогностическим инструментом. Герменевтический уклон поздней античности в полной мере проявился в деятельности астрологов, которые, подобно прорицателям, жрецам и философам, искали способы показать связи между небесным и человеческим, а внутри гороскопа — продемонстрировать власть богов над человеческими жизнями. Мастерство астролога проявлялось в умении находить уникальный метафорический символизм в многогранности значений, предоставляемых астрологической техникой. Идея жребиев, по мнению Д. Г. Гринбаум, указывает на прорицательные истоки астрологии. Они относятся к ноуменальной, символической сфере, где астролог-интерпретатор, подобно даймону, посредничает между мирами богов и людей.

Источники

- Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI) / ed., trans. and comm. J. G. Griffiths. Leiden: Brill, 1975.*
- Heinze R. Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig: Teubner, 1892.*
- Homeri Ilias. Pars 1: I–XII / ed. G. Dindorf. Leipzig: Teubner, 1846.*
- Justinus Philosphus. Apologia prima // PG. T. 6. Col. 328–440.*
- Macrobius. Saturnalia / ed. J. Willis. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1994. Vol. 1.*
- Platonis Opera. Vol. 1 / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1989).*
- Platonis Opera. Vol. 5 / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1907 (repr. 1991).*
- Plotinus. Ennead II / trans. H. A. Armstrong. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1966 (repr. 1990). (Loeb Classical Library; vol. 441).*
- Plutarchi Moralia. Vol. 3 / ed. W. Sieveking. Leipzig: Teubner, 1929 (repr. 1972).*
- Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology / trans. E. C. Marchant and O. J. Todd. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1923 (repr. 1997). Vol. 4. (Loeb Classical Library; vol. 168).*
- Иустин Философ и Мученик, св. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1995. (Библиотека Отцов и Учителей Церкви). С. 31–104.*
- Ксенофонт. Сократические сочинения. СПб.: АО «Комплект», 1993. (Античная библиотека).*
- Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014.*
- Платон. Собрание сочинений в 4 тт. / под общ. ред. А. Ф. Loseva и др. М.: Мысль, 1994.*

- Плотин*. Вторая эннеада / пер. с др.-греч. и вступ. ст. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд. О. Абышко, 2004.
- Плутарх*. О демоне Сократа // *Плутарх*. Исида и Осирис. М.: ЭКСМО, 2006. С. 325–384.
- Порфирий*. О пещере нимф // *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Последние века (III–VI). М.: Искусство, 1988. С. 383–394.

Литература

- Андреев И. Д.* История религий: религии Передней Азии и христианство / под ред. иг. Дионисия (Шлёнова). Сергиев Посад: МДА, 2015.
- Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013.
- Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика. СПб.: Алетейя, 2004.
- Гринбаум Д. Г.* Даймон в эллинистической астрологии: Происхождение и влияние / пер. с англ. Г. Н. Зеникова. М.: [Б. и.], 2019.
- Денисюк С. В., иер.* Критика фатализма в восточной церковной письменности II–VIII веков. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2019.
- Михайловский А. В.* Этимология счастья // Сократ. Журнал современной философии. 2012. № 4. С. 40–45.
- Татаркевич В.* О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981.
- Greenbaum D. G.* The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- László L.* Review of: The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence by Dorian Gieseler Greenbaum // *Aestimatio: Critical Reviews in the History of Science*. 2016–2018. Vol. 13. P. 101–114.
- Walde A., Hofmann J. B.* Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. 1: A–L. Heidelberg: Winter, 1938.

Александр Владиславович Михайловский



Кобищанов Ю. М.

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ. ОПЫТ ПРОБНОЙ ПУБЛИКАЦИИ ГЛАВ

отв. ред. Н. Н. Лисовой. М.: Индрик, 2016. 282 с.
ISBN 978-5-91674-436-1

УДК 82-95 (27-9)
DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.012

В рецензируемой работе «Очерки истории христианских цивилизаций. Опыт пробной публикации глав. К 135-летию Императорского православного палестинского общества» Юрий Михайлович Кобищанов рассматривает историю становления христианских цивилизаций на примере таких древних очагов христианства как Нубия и Африканский Рог (автор рассматривает распространение христианства в царствах Мероэ, стабильные границы которого пролегли между третьим и пятым порогами Нила¹, и Аксум, начиная с I в. н. э.). Ю. М. Кобищанов освещает предысторию принятия новой веры и среду, в которой впоследствии найдёт плодородную почву христианство. Повествование доходит до первых лет существования ислама (VII в.) и начальных последствий его распространения по территории христианской ойкумены. Кроме того, в заключительном разделе «Цивилизации христианского мира в VI–VIII вв.: православие, монофиситство, несторианство, арианство, павликианство» автор подробно останавливается на образовании отдельных толков в лоне христианства.

Настоящая монография являет собой смелое предприятие по публикации начальных глав будущего шеститомного издания, в котором рассматривается история христианской и исламской цивилизаций и которое уже подготовлено, по словам Ю. М. Кобищанова, коллективом востоковедов-историков из нескольких стран Европы и Азии. При этом удивляет, что выход в свет «Очерков истории исламской цивилизации»²

- 1 См., например: История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / ред. О. К. Дрейер, сост. С. Я. Березина, Л. Е. Куббель. М., 1990. С. 39.
- 2 Имеется в виду двухтомник: Очерки истории исламской цивилизации / авт. коллектив: Ю. М. Кобищанов, Е. Ю. Ванина, Ф. Дафтари и др.; под общ. ред. Ю. М. Кобищанова. М., 2008.

остался практически незамеченным среди отечественных специалистов в области классической арабистики и ислама. Кроме того, настаивает намерение Ю. М. Кобищанова включить в планируемый им четырёхтомник «Очерков истории исламской цивилизации» в качестве первого тома монографию Олега Георгиевича Большакова под заглавием «Пролог. Рождение Халифата», причём её ответственным редактором намечен академик М. Б. Пиотровский (с. 9)! Дело в том, что в 2016 г. действительно вышла в свет монография О. Г. Большакова «Рождение и развитие ислама и мусульманской империи (VII–VIII вв.)»³, представляющая собой сокращённое и облегчённое (без сносок) изложение четырёх томов его «Истории Халифата»⁴ с добавлением четырёх глав о первых четырёх аббасидских халифах, однако переиздавать его, тем более в составе некой серии по истории цивилизаций, он не собирался. Следует отметить, что адептом так называемого цивилизационного подхода крупнейший отечественный арабист-медиевист никогда не был. Что до М. Б. Пиотровского, то ни прямого, ни косвенного отношения к этой монографии он не имел, а в качестве её рецензентов выступили доктора исторических наук А. И. Колесников и С. А. Французов. После кончины О. Г. Большакова († 20 апреля 2020 г. в результате непродолжительной болезни) вопрос о редактировании его работ и их включении в какие-либо новые серийные издания вообще не поднимается, поскольку никаких распоряжений на сей счёт покойный не оставил. Вызывает удивление предлагаемое заглавие второго тома «Очерков истории исламской цивилизации» — «Введение в историю исламской цивилизации», ибо именно этой тематике посвящена вышеупомянутая монография О. Г. Большакова. И уж совсем неуместно упоминание «Каирского Аббасидского халифата» в заглавии четвёртого тома (там же), ибо подавляющее большинство исследователей считают каирскую ветвь Аббасидов самозванцами, этакими «детьми лейтенанта Шмидта». К тому же в политической системе Мамлюкского султаната эти лжехалифы играли десятистепенную роль.

Вернёмся к рецензируемому изданию. Как замечает автор, настоящая монография в виде отдельных глав уже была опубликована в «Православном Палестинском сборнике»⁵. К сожалению, в нынешнем

3 *Большаков О. Г.* Рождение и развитие ислама и мусульманской империи (VII–VIII вв.). М., 2016.

4 *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 1988. Т. 1; М., 1994. Т. 2; М., 1998. Т. 3; М., 2010. Т. 4.

5 По всей видимости, имеются в виду вступительная и заключительная главы настоящей монографии: *Кобищанов Ю. М.* К системному описанию христианских и исламской

виде она также не является окончательным вариантом части запланированного многотомного труда, а представляет собой эксперимент автора, что, впрочем, позволит избавиться от неточностей и опечаток при включении текста в запланированное издание.

Автор в течение нескольких десятилетий изучал вопросы исторических процессов на Африканском континенте. Интерес к Африканскому Рогу и его культурной традиции проявился у Ю. М. Кобищанова ещё в начале профессионального пути. Истории Аксумского царства была посвящена его кандидатская диссертация «Древний Аксум: Аксумское царство в период возникновения и расцвета (III–VII вв.)»⁶, которую он защитил в Институте стран Азии и Африки в 1964 г. Затем на африканском материале был написан ряд работ, в частности «Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире (VI — середина VII вв.)»⁷, «На заре цивилизации. Африка в древнейшем мире»⁸ и некоторые другие публикации. Автор всегда отличался оригинальностью интерпретации исторического процесса и конкретных событий, что нашло отражение и в вносимой ныне на суд читателя работе.

Таким образом, представленная монография «Очерки истории христианских цивилизаций» явилась результатом многолетней работы автора, посвящённой проблемам зарождения христианства, истории распространения христианства на Востоке в частности и истории христианских цивилизаций в целом. К сожалению, в работе не поднимается вопрос о методологии исследования и об определении понятия «христианская цивилизация», которые были бы уместны в рамках монографии, посвящённой такого рода проблематике.

Актуальность затронутой темы обусловлена, в первую очередь, тем, что история распространения христианства в мировом масштабе не подвергалась отдельному комплексному изучению. Тем более удачной представляется идея многотомного издания, в котором развитие

цивилизаций в рамках единого научно-издательского проекта. Письмо в редакцию «Православного Палестинского сборника» // Православный Палестинский сборник. 2015. Вып. 111. С. 301–304; *Он же*. Христианство в пространстве-времени государств и цивилизаций VI–VIII вв. (пробная публикация) // Православный Палестинский сборник. 2015. Вып. 111. С. 305–338.

- 6 Кобищанов Ю. М. Древний Аксум: Аксумское царство в период возникновения и расцвета (III–VII вв.). Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1964.
- 7 Кобищанов Ю. М. Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире (VI — середина VII вв.). М., 1980.
- 8 Кобищанов Ю. М. На заре цивилизации. Африка в древнейшем мире. М., 1980.

двух мировых авраамических религий, христианства и ислама, изучается совместно, то есть общая хронология развития монотеизма в разных частях света освещается в рамках единого научно-издательского проекта, а не отдельными сегментами, представленными в разрозненных работах, которые в значительном количестве создавались как в России, так и за рубежом⁹.

Монография включает вводную статью, основную часть, состоящую из 14 разделов, посвящённых значимым вехам в истории христианских культур Северо-Восточной Африки и Южной Аравии, и заключительную главу, освещающую события VI–VIII вв., связанные с переселением народов Азии и Европы и особенностями разделения христиан на отдельные конфессии и толки, связь религии и политики¹⁰.

Во вводной статье «К системному описанию христианских и исламской цивилизаций в рамках единого научно-издательского проекта» автор подробно раскрывает, как родилась идея многотомного серийного издания, и отмечает основные фазы и объём уже выполненной работы. Заметим, что многообещающее заглавие раздела заставляет читателя предвкушать описание методологической базы исследования, применимой как к изучению христианства, так и ислама, что придало бы работе несомненную научную новизну. Однако после прочтения читатель остаётся разочарованным, не обнаружив в тексте соответствующих теоретических разработок. Вероятно, стоило задуматься над иной формулировкой соответствующего заглавия, которое в исходной публикации выглядело иначе (с добавлением «Письмо в редакцию...», см. выше примеч. 5).

Основная часть монографии, озаглавленная «Северо-Восточная Африка. Аксумская и христианская нубийская цивилизации», переносит читателя в I век н. э. и открывается историей о крещении ап. Филиппом первого эфиопа, почерпнутой из Деяний апостолов (Деян. 8, 26–40).

9 Впрочем, чаще всего в этих работах приводится сравнение двух религий как универсальных систем мировоззрения, но не история их зарождения, распространения и взаимодействия (см., например: *Dupré W. Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam: Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel: Referate – Anfragen – Diskussionen. Mödling, 1996; Шенк Д. Пути мусульман и христианской церкви: исследование миссии двух сообществ / пер. с англ. СПб., 2009; и пр.*).

10 Заключительный раздел монографии «Христианство в пространстве-времени государств и цивилизаций VI–VIII вв.» по содержанию представляется не вполне уместным в качестве заключительной части монографии, ограниченной географией Северо-Восточной Африки, а именно: Эфиопии и Нубии, с одной стороны, и Южной Аравии, тесно связанной в данный хронологический период с исследуемым регионом, с другой.

Далее идёт повествование о малоизвестных и бесспорно важных подробностях истории взаимоотношений народов, населявших Северо-Восточную Африку, долину Нила, территории Африканского Рога и отчасти Египет. Приводимые свидетельства помогают лучше понять становление христианской цивилизации на Африканском континенте.

При написании работы автор использовал как труды античных и византийских историков и географов, например Страбона, Плиния Старшего, Клавдия Птолемея, Космы Индикоплова (которого автор на греческий манер называет Космас Индикоплевстес (с. 24, 33 и пр.)) и др., так и публикации исследователей новейшего времени, включая современных. Однако внимательный взгляд на сноски сразу выявляет явный изъян монографии: библиографические описания оформлены не единообразно, местами в кратком виде (без места и года издания, например, примеч. 6 на с. 13, примеч. 38 на с. 23 (но полностью в примеч. 43 на с. 24), примеч. 33 на с. 103 и пр.). При этом в работе нет списка сокращений, и что ещё более дезориентирует читателя, она не снабжена списком использованной литературы и источников, которые были бы очень кстати для полноценного и удобного ознакомления с рассматриваемыми сюжетами.

Ю. М. Кобищанов исследует историю народов, населявших Нубию, и местами приводит их классификацию («красные ноба», «чёрные ноба», беджа (у Ю. М. Кобищанова — бега), описывает военные походы ноба на восток. При упоминании «группы X» (с. 20) и других культурных слоёв в контексте археологических памятников древней Нубии автор ссылается на статью К. Михаловского (который с 1967 г. возглавлял Польскую археологическую миссию в Судане) в «Вестнике древней истории» за 1967 г. и на несколько англоязычных работ первой и второй половины XX в. Стоит отметить, что археологические раскопки и изучение материальной культуры Нубии и Аксума активно велись в последней четверти XX и в XXI веке в первую очередь исследователями из Польши и Италии. Стоило бы сослаться на более поздние работы археологов¹¹, открывающие дотоле не известные подробности истории, и упомянуть конкретные археологические миссии, в частности на территории современной Эфиопии.

11 См., в частности: *Sernicola L., Phillipson L., Fattovich R. et al. Archaeological Expedition at Aksum (Ethiopia) of the University of Naples «L'Orientale». 2014 Field Season: SEGLAMEN // Newsletter di Archeologia CISA. 2016. Vol. 7. P. 223–241; Manzo A. Architecture, Power, and Communication: Case Studies from Ancient Nubia // African Archaeological Review. 2017. Vol. 34 (1). P. 1–23 и пр.*

Нельзя согласиться с автором в том, что «христианство пришло в Нижнюю Нубию раньше, чем в Аксум¹², задолго до правления Силко. В III в. сюда из Египта бежали гонимые там христиане». Всё же присутствие отдельных христиан и «приход» христианства в регион — это совершенно разноплановые понятия. Период с I по IV в. ознаменовался развитием международных торговых связей Аксума. В Адулис прибывали купцы со всего мира¹³, среди которых, несомненно, были и христиане. Можно ли на этой основе говорить о том, что христианство проникло в Аксум ещё в I веке? Скорее нет, чем да.

Автор описывает состояние морской торговли в первые века Новой эры. Приводит любопытные гипотезы причин развития пиратства в Красноморском бассейне и способов борьбы с этим нежелательным для римских купцов явлением (речь идёт о событиях, последовавших за завоеванием римлянами Египта в 30 г. до н. э.). Так, автор убедительно показывает (с. 21–25), как союз прибрежных государств и сильного правителя может положительно повлиять на безопасность морской торговли и в целом на экономику обеих заинтересованных сторон. Приведённые автором умозаключения и примеры из истории двухтысячелетней давности могут иметь практическое применение и в современном мире, поскольку в ряде регионов проблема нападения на торговые суда остаётся актуальной по сей день.

В работе изложены основные события, описанные в «Перипле Эритрейского моря», связанные с территориями Африканского Рога. В данной связи возникает вопрос транслитерации имён эфиопских правителей. Судя по всему, автор использует в работе облегчённую транслитерацию, принятую в отечественной востоковедной науке, а также гипотетические реконструкции семитских имён на основе дошедших до нас их греческих вариантов. В частности, на с. 28 имя Зоскала (Зоскалеса) связывается с За-Хыкале, упомянутого в «Списках аксумских царей»¹⁴. Ю. М. Кобищанов ссылается на мнение К. Конти Россини¹⁵ и Г. Солта¹⁶, при этом,

12 Автор трижды повторяет это в своей работе на с. 18, 93 и 171.

13 Информация об этом содержится, например, в древнегреческом анонимном географическом сочинении I в. н. э. «Перипл Эритрейского моря» (см.: Бухарин М. Д. Неизвестного автора «Перипл Эритрейского моря»: текст, перевод, комментарий, исследования. СПб., 2007. С. 41, 85 и пр.

14 Conti-Rossini C. Les listes des rois d'Aksoum // Journal asiatique. 1909. Vol. 14. P. 264–325; См. также: Munro-Hay S. Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity. Edinburg, 1991. P. 67.

15 Ibid.

16 Salt H. A Voyage to Abyssinia and Travels into the Interior Part of that Country. London, 1814.

к сожалению, не указывает конкретных страниц упомянутых сочинений (примеч. 54 на с. 28). В недавнее время этот вопрос (как, впрочем, и вопросы транслитерации и этимологии имён и титулов других аксумских царей) был поднят в статьях в «Эфиопской энциклопедии» (*Encyclopaedia Aethiopica*)¹⁷ и в «Православной энциклопедии»¹⁸. Так, это имя принято передавать как За (Зэ)-Хакли (Хэкле/Хакле), вероятнее всего, без огласовки среднего корневого согласного, хотя точная геэзская форма этого имени пока не реконструирована. Стоит отметить, что имя Эзана, возможно, изначально имело форму Элла Азгвагва¹⁹. Как верно подмечает С. Манро-Хэй, (Ю. М. Кобищанов ссылается на эту статью в сборнике материалов 8-й Международной конференции эфиопских исследований, которая состоялась в Аддис-Абебе в 1984 г.), «только новое исследование этой стелы может дать окончательный ответ»²⁰. С тех пор эту тему активно развивал ряд исследователей, в частности Дж. Лузини из Института «Ориентале» в Неаполе, к трудам которых стоило обратиться и которые были использованы коллективом авторов при составлении соответствующих статей для «Эфиопской энциклопедии»²¹. Во избежание спорных ситуаций, на наш взгляд, следовало бы использовать общепринятые в современной научной традиции способы передачи имён.

Отметим также, что формулировка «химьяритское письмо» (с. 52, 63, 67 и пр.) устарела. Химьярское государство было образовано лишь в конце II века до н. э., а самобытная цивилизация на юго-западе Аравии возникла на рубеже II–I тысячелетий до н. э. И вот уже на протяжении многих десятилетий её исследователи именуют письмо местных монументальных надписей южноаравийским (South Arabian) или сабейским (Sabaean) по наиболее влиятельному в политическом и культурном отношении древнейеменскому государству.

Следующий раздел монографии посвящён истории Аксумского царства в I–IV вв. н. э., периоду, непосредственно предшествующему

17 *Fiaccadori G. Zoskales // Encyclopaedia Aethiopica / ed. by A. Bausi, S. Uhlig. Wiesbaden, 2014. Vol. 5. P.196–197.*

18 *Французов С. А. Зоскал // ПЭ. М., 2009. Т. 20. С. 390.*

19 Подробнее об этимологии этих имён см. в: *Fiaccadori G. Ellä 'Amida // Encyclopaedia Aethiopica / hsgb. von S. Uhlig. Wiesbaden, 2005. Bd. 2. S. 259–261.*

20 *Munro-Hay S. Aksumite Chronology: Some Reconsiderations // Proceedings of the Eight International Conference of Ethiopian Studies. Addis Ababa, 1989. Vol. 2. P. 27–40, в частности 28.*

21 См., в частности, *Lusini G. Note linguistiche per la storia dell'Etiopia antica // Studia Aethiopica / hsgb. von V. Böll, D. Nosnitsin, E. Sokolinskaia, Th. Rave, W. Smidt. Wiesbaden, 2004. S. 67–78.*

принятию христианства как официальной религии в Аксуме. Здесь автором рассмотрена повседневная жизнь людей, их основные роды деятельности, экономика и торговля (описан знаменитый рынок в Адулисе), внешние связи Аксумского царства. Проанализированы характеристики, данные правителю Аксума Зоскалесу автором «Перипла Эритрейского моря». Особо выделены различные территории Африканского Рога, такие как Самен, Рас Дашен, прибрежные красноморские территории. Рассматриваются события, связанные с эфиопским доминированием в Южной Аравии, военные походы аксумитов, сражения сабейцев с войсками «Хадрамаута, Катабана, Мудхайума, Радмана», которых Ю. М. Кобищанов объединяет в «коалицию» (с. 40). При рассмотрении этих событий Ю. М. Кобищанов опирается на надписи, изданные более полувека назад. Отметим, что речь здесь идёт о полунезависимых «княжествах» Мадха (Mḏhy-m) и Радман. Между тем, борьба за гегемонию в регионе велась между Сабой, Химьяром, Хадрамаутом и Аксумом с I по начало IV в. н. э., а Катабан был разделён между Хадрамаутом и Сабой к середине II в. н. э.²² Княжество Мадха образовалось в результате распада Катабанского царства²³. Таким образом, Мадха и Радман не были основными игроками в борьбе за гегемонию в регионе. Об участии Аксума в этой борьбе говорят сабейские надписи Сабы и Химьяра, при этом аксумские надписи не содержат никаких сведений об участии Эзаны в борьбе за гегемонию на Африканском Роге на рубеже II–III вв. н. э. Следовательно, к этому времени Аксум по невыясненным пока причинам вышел из соперничества за власть в Южной Аравии²⁴.

Отметим, что большая часть рассматриваемых в монографии Ю. М. Кобищанова событий нашла отражение в сабейских и аксумских монументальных надписях, выполненных на сабейском языке и на языке геэз южноаравийским письмом и двумя видами эфиопского письма, консонантным и вокализованным, реже — по-гречески. Описанию их содержания Ю. М. Кобищанов уделяет особое внимание. Это не удивительно, ибо автор серьёзно занимался темой античных и средневековых

22 *Bāfaqīh, Muḥammad 'Abd al-Qādir*. L'unification du Yémen antique. La lutte entre Saba, Ḥimyar et le Ḥaḍramawt du I^{er} au III^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Paris, 1990. (Bibliothèque de Raydān; vol. 1).

23 *Robin Ch. J.* Les banū Ḥaṣṣabāḥ, princes de la commune de Maḍḥāḥ // Arabia. [2005–2006]. Paris, 2007. Vol. 3. P. 31–110, 324–327.

24 *Robin Ch. J.* La première intervention abyssine en Arabie méridionale (de 200 à 270 de l'ère chrétienne environ) // Proceedings of the 8th International Conference of Ethiopian Studies (University of Addis Ababa, 1984) / ed. by T. Beyene. Addis Ababa, 1989. Vol. 2. P. 147–162.

исторических источников и посвятил ей ряд публикаций²⁵. В этой связи нам представляется, что было бы нелишним привести в работе ссылки на русский перевод надписей Эзаны, а именно RIE 186, RIE 185, RIE 187, RIE 188, RIE 189 и RIE 271, к тому же дополненные научным комментарием²⁶, что облегчило бы восприятие текста.

Стоит отметить, что автору свойственно чрезмерно увлекаться отдельными темами повествования. Так, на паре-тройке страниц (с. 45–48) он стремительно переходит от Аксума и Южной Аравии к упоминаниям Ирана, Сирии, Египта, Грузии и пр., что значительно усложняет восприятие текста. Далее, описав круг, автор возвращается в Мероэ и приводит любопытное описание связи мероитов с аксумитами из романа «Эфиопика» Гелиодора. Автор останавливается на денежных единицах Аксума, чистоте металла серебряных и золотых монет, сравнивая их с химьярскими (с. 54–55), ссылаясь на работы итальянского исследователя А. Анцани 1926, 1941 и 1959 гг. (с. 55, примеч. 150) и на «Каталог аксумских монет Британского музея» С. Манро-Хэя 1999 г. (с. 55, примеч. 151). При этом он не упоминает других работ С. Манро-Хэя, путь в эфиопистику для которого начался с описания аксумских монет в его собственной нумизматической коллекции²⁷.

Заканчивается раздел повествованием о событиях первой половины IV века н. э., когда в Аксум прибывает Фрументий (и Эдезий. — Е. Г.), даровавший Эфиопии свет единобожия и правой веры. Таким образом, автор плавно переходит (хотя и очень кратко) к описанию событий, произошедших в правление царя Эзаны и положивших начало христианской аксумской цивилизации. Отметим, что аксумская цивилизация не раз подвергалась изучению и переосмыслению рядом исследователей в разные периоды времени. Наиболее удачной работой по этой теме нам представляется монография того же С. Манро-Хэя «Аксум. Африканская цивилизация поздней Античности», вышедшая в 1991 г.²⁸ Нам кажется странным, что Ю. М. Кобищанов ссылается на работы С. Манро-Хэя, посвященные более узкой тематике, и не упоминает

25 Кобищанов Ю. М. Сообщения средневековых эфиопских источников о христианской Нубии // [Православный] Палестинский сборник. 1962. Вып. 7 (70). С. 35–43; Он же. Золотоносная страна Сасу // [Православный] Палестинский сборник. 1964. Вып. 11 (74): История и филология стран Ближнего Востока. С. 94–112.

26 См. перевод этих надписей, выполненный крупным отечественным сабеистом Г. М. Бауэром с комментарием, в издании: История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия. С. 161–179.

27 Munro-Hay S. The Munro-Hay Collection of Aksumite Coins. Naples, 1986.

28 Munro-Hay S. Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity. Edinburgh, 1991.

его основополагающую (хотя во многом и компилятивную) монографию по истории Аксума. Также досадно, что в работе не поднимается вопрос об историчности описываемых событий, что было бы очень кстати в рамках вопроса о становлении христианской цивилизации.

Отметим, что информация, приведённая в данном разделе, отчасти повторяет сказанное выше в тексте монографии. В частности, параграф на с. 64–65, посвящённый царским надписям Эзаны, которыми ознаменовалось покорение народа ноба, полностью совпадает с аналогичным параграфом на с. 19–20²⁹, причём повторяется и досадная опечатка в примечании («идентифицирован сархеологическими (так! — Е. Г.) памятниками») (примеч. 28 и 184).

На с. 71–78 автор подробно останавливается на реформе эфиопской письменности, необходимость в которой назрела вместе с потребностью перевода на понятный, по крайней мере, для части населения, язык геэз³⁰. В этой связи вызывает вопрос следующее утверждение автора: «До создания обширного Аксумского царства на плато Тыграй пользовались местным консонантным, курсивным раннеэфиопским алфавитом» (с. 72). Дело в том, что со времени ухода сабейцев с Африканского Рога в VII–VI вв. до н. э. и вплоть до середины IV в. н. э. в регионе использовалась искажённая форма монументальных знаков южноаравийского алфавита, которую можно с осторожностью назвать граффити, но никак не курсивным алфавитом, ведь курсив появляется тогда, когда возникает необходимость в беглом начертании монументальных знаков (чаще всего в документах и письмах)³¹.

Раздел «Государства Нубии и царство бега в V–VII вв.» возвращает читателя в Нубию времён Гелиодора (а вероятно, и более раннего периода, описанного им в «Эфиопике»). В качестве предыстории автор повествует о некогда процветающих царствах этого региона в верховьях

29 То же можно сказать о повторах на с. 49 и 85, с. 18–19 и 93–94, и пр.

30 Дело в том, что элита Аксумского царства была эллинизирована и в принципе могла пользоваться греческими текстами, но население говорило на ряде семитских и кушитских языков. Родным для правящей верхушки был геэз, принадлежащий к семитской группе языков. Так было принято решение о необходимости перевода Священного Писания и богослужебной литературы на этот «универсальный» государственный язык.

31 Вопросы, касающиеся генезиса эфиопского письма, с достаточно полной библиографией представлены в: *Frantsouzoff S. A. Script. Ethiopic // Encyclopaedia Aethiopica / hsgb. von S. Uhlig, A. Bausi. Wiesbaden, 2010. Bd. 4. S. 580–585*; *Французов С. А. Индийские корни эфиопского слога // Mitrasampradānam. Сборник научных статей к 75-летию Ярослава Владимировича Василькова / сост. и отв. ред. М. Ф. Альбедиль и Н. А. Янчевская. СПб., 2018. С. 382–396.*

Нила и о царстве бега (беджа. — *Е. Г.*) и их языческих пантеонах времён, предшествующих принятию христианства. Здесь же приводятся некоторые подробности краеугольного для христианских цивилизаций Халкидонского (IV Вселенского) Собора (с. 94–95) и подвига первых борцов за веру, принявших мученическую смерть.

В разделе «Христианские цивилизации Аравии и Северо-Восточной Африки в VI — первой трети VII в.» автор вновь возвращается к Аксумскому царству и распространению христианства в этом регионе. Этот раздел, занимающий чуть более страницы текста, представляется своего рода вводной статьёй к последующим разделам, посвящённым Египту, Аксуму, Химьяру и их взаимоотношениям в VI–VII вв. Представляется удачным описание Египта в V–VI вв., особенностей системы управления, землепользования и землевладения, династий и отчасти родословных правящей элиты в регионе.

В последующих двух разделах «Аксумское и Химьяритское царства в первой половине VI в.» и «Химьяритское царство эфиопа Абрахи, Аксум и Византия» описаны история Аксума VI в., развитие его отношений с Химьяром и основные события, связанные с эфиопским присутствием в Южной Аравии. Автор описывает христианское («монофиситское») присутствие в Химьяритском царстве и таким образом приближает читателя к трагической истории Награнских мучеников и той роли, которую сыграли аксумиты в развитии политической ситуации в регионе в последующий период времени. При этом не вполне ясно, чем руководствовался автор, называя южноаравийского царя V–VI вв. Марсад'илана Йануфа «иудаистом» (с. 77, 110) и констатируя, что «со времени царствования Марсад'илана Йануфа иудаизм стал религией части южноаравийского общества, в том числе знати и купцов смешанного происхождения...» (с. 113). Доподлинно известно лишь то, что один из царей, занимавших после него химьяритский трон, Йусуф зу Нувас, который уничтожил почти пять тысяч жителей Награна за отказ отречься от Христа, действительно исповедовал иудаизм.

Здесь же рассматриваются события, связанные с военными походами эфиопов против Химьяра, в частности под предводительством царя Калеба Элла-Асбахи, которые переправлялись через Красное море. В этой связи приведены сведения о климатических условиях, делавших возможным или невозможным навигацию в зависимости от сезона. Автор представляет события, происходившие на территориях Африканского Рога и Южной Аравии через призму глобальных исторических процессов описываемого периода, что безусловно делает картину объективной

и показывает взаимосвязь частного и общего. Рассматривается неудачная попытка императора Юстиниана привлечь на свою сторону в борьбе против персов царей Аксума и Химьяра для помощи в продолжительной войне Византии с империей Сасанидов 526–532 гг. и отнять у персов с помощью эфиопских купцов торговые пути через Красное море в Индию и Китай. Но для успешного выполнения далеко идущих планов Юстиниана нужно было устранить ряд преград, что либо было невозможно, либо требовало больших затрат времени и экономических ресурсов. Основными проблемами в данном случае представляются прочные международные экономические связи Сасанидского Ирана с Южной Азией и недостаточно мощный и слабо оснащённый для дальних походов флот Аксумского царства. Вышеперечисленные причины в совокупности с продуманной дипломатией Византии стали решающими в процессе освобождения Химьяритского царства от Аксума к середине VI в. Как справедливо замечает автор, «Абраха (правитель Химьяра ок. 535–550-х гг., эфиоп по происхождению. — Е. Г.) отстоял свою независимость от аксумского нагаши... договорился с византийцами, а затем и новым царём Аксума и стал действительным правителем государства, даже основателем новой династии Химьяритского царства» (с. 150–151). Так началось правление независимой эфиопской христианской династии в Химьяре. Автор подробно останавливается на правлении Абрахи и сильной просасанидской и антивизантийской оппозиции его власти, на сложностях международных отношений и противоречиях между монофизитами- эфиопами и несторианами.

Нельзя согласиться с автором в том, что «сложные отношения между христианскими державами того времени отражены в знаменитой эфиопской книге “Кыбра нагаст”» (с. 159). Среди политической и духовной элиты Эфиопии несомненно существовало представление о Византии как о могущественной державе христианской ойкумены. Пожалуй, наиболее чётко оно отражено в упомянутом Ю. М. Кобищановым эфиопском династическом трактате, который переводится как «Слава царей», составленном, скорее всего, на рубеже 20-х годов XIV в.³² Так, в его 19-й главе «О том, где была найдена эта книга» сказано: «И сказал патриарх ромейский Дометий³³: “Я же нашёл запись в храме [св.] Софии среди книг

32 См. об этом подробнее: *Marrassini P. Kəbrä nāgāst* // *Encyclopaedia Aethiopica* / hsgb. von S. Uhlig. Wiesbaden, 2007. Bd. 3. S. 364–368. Об уточнённой датировке завершения составления этого трактата началом 40-х гг. XIV в. см.: *Frantsouzzoff S. On the Dating of the Ethiopian Dynastic Treatise Kəbra nagašt: New Evidence* // *Scrinium*. 2016. Vol. 12. P. 20–24.

33 Персонаж совершенно легендарный, поскольку ни один из патриархов или римских пап не носил такого имени, как, впрочем, и имени Дометиан, а также имени Диомид, которое

и царских сокровищ о том, что царская власть над всем миром принадлежит царю ромейскому (Византийскому императору. — *Е. Г.*) и царю эфиопскому»³⁴. Двдцатая глава того же трактата «О разделе Земли» сообщает, как именно мир был разделён между этими двумя монархами (которые к тому же оба вели свой род от Соломона): «Начиная от половины Иерусалима и от того, что к югу от него, до северо-востока — надел царя ромейского, а начиная от половины Иерусалима и от того, что к югу от него, до севера и до Западной Индии — надел царя эфиопского... Царь же ромейский — это сын Соломона, а царь эфиопский — это первородный сын Соломона, тот, что старше»³⁵. Этот трактат отражает общеизвестное благоговейное отношение христиан Эфиопии к Византии как центру христианского мира и свойственное им возвеличивание своего места в иерархии мирового порядка, но никак не противоречий. К тому же нельзя не учитывать время составления трактата, на несколько столетий отстающее от описываемых Ю. М. Кобищановым событий.

В связи с описаниями конфликтов с Сасанидским Ираном удивляет ссылка автора на перевод Е. Н. Мещерской труда Прокопия Кесарийского «Война с персами», которая оформлена, как принято в рецензируемой монографии, без года и места издания (примеч. 473 и 475 на с. 146: «Перевод Е. Н. Мещерской.: Прокопий Кесарийский. Война с персами. С. (I, 20)»). Как известно, этот труд Прокопия Кесарийского был переведён с греческого А. А. Чекаловой в 1998 г. и вышел в составе отдельной книги³⁶, а Е. Н. Мещерская перевела часть «Истории войн Юстиниана», снабдив её вводной статьей. Этот перевод вышел с научным комментарием Е. Н. Мещерской и известного византиниста С. Я. Березиной и в виде отдельной главы вошёл в хрестоматию «История Африки в древних и средневековых источниках»³⁷. Следует отметить, что автор ссылается на эту работу в примечании 545 (с. 172). Здесь же вызывает вопрос способ транслитерации имени

с некоторым сомнением привёл Карл Бецольд как ещё один возможный аналог (см.: Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige / Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext hrsg. und mit deutscher Übersetzung versehen von C. Bezold. München, 1905. (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. I. Klasse; Bd. 23/1). S. 10, Anm. 3).

34 Ibid. S. 11.

35 Ibid.

36 *Прокопий Кесарийский. Война с персами; Война с вандалами; Тайная история* / пер. с греч., вступ. ст., комм. А. А. Чекаловой. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1998.

37 *Прокопий Кесарийский. История войн Юстиниана. (О войне персидской)* / пер., вступ. ст. Е. Н. Мещерской, комм. Е. Н. Мещерской и С. Я. Березиной // *История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия*. С. 240–244.

эфиопского царя Элла-Асбахи как Эллисфезей (с. 145, 149), которое приведено Прокопием Кесарийским на греческий манер и транслитерировано в русской графике Е. Н. Мещерской как Эллистэей³⁸.

Раздел «Христианизация Нижней Нубии» содержит сведения древних историков, таких как Прокопий и Иоанн Эфесский, и археологические свидетельства, доказывающие постепенное проникновение христианства в регион, начиная с VI в. н. э. Христианизация Нубии происходила уже после печально известного Халкидонского Собора 451 г., что привело к борьбе за Нубию со стороны императора Юстиниана, безусловного сторонника православия, и его супруги императрицы Феодоры, которая покровительствовала монофизитам. Так, благодаря усердию Феодоры, или по воле судьбы, Нубия официально приняла монофизитскую веру.

Раздел «Упадок эфиопской династии в Химьяре. Химьяр, ал-Хира, Сирия и Египет — сасанидские провинции» освещает правление Абрахи и его наследников. Автор доводит повествование до упадка эфиопской династии в Химьяре в 575–577 гг. и излагает связанные с этим легенды и исторические придания. Далее следует очерк истории Йазанитской династии в Южной Аравии, в частности, подробности прихода к власти Сайфа Зу-Йазана при поддержке Хосрова I из династии Сасанидов. Автор ссылается на работы видных отечественных востоковедов, таких как А. Г. Лундин, А. И. Колесников, М. Б. Пиотровский, и ряда зарубежных исследователей, занимавшихся историей персоязычного региона и Южной Аравии. Повествование доведено до иранского вторжения в Египет в начале VII в.

В следующем разделе «Аксум и его связи с Аравией в первой половине VII в.» автор подводит читателя к истории возникновения ислама через описание экономических связей Хиджаза и Аксума перед рождением пророка Мухаммеда и обстоятельств первой хиджиры, когда группа первых мусульман нашла убежище у аксумского царя. Это последнее описание представляется удачным и актуальным в плане изучения взаимосвязи ислама и христианской Эфиопии и истории ислама в целом. Первая хиджира обычно не удостоивается должного внимания со стороны исламоведов и лишь вскользь упоминается в их трудах. К сожалению, на этом и заканчивается описание связей Аксума с Аравией, а повествование переходит к не менее важной теме, а именно — к политике пророка Мухаммеда на территории Аравии, не связанной с территориями Африканского Рога.

Описание арабского завоевания Египта и Нубии в разделе «Первые битвы мусульман с нубийцами и аксумитами. Договор 652 г.» основано на трудах известных арабистов О. Г. Большакова, А. Дж. Батлера и др. Автор ссылается и на средневековых арабских историографов³⁹. Повествование касается вооружённых столкновений мусульман с нубийцами и эфиопами и их конфликтов с коптами в середине VII в., а также договора, заключённого между 'Абдаллахом ибн Са'дом и христианами Нубии (которого, конечно, мало придерживались новые мусульманские власти Египта). Впрочем, отметим, что последние два раздела могли бы также органично войти в труд по истории исламской цивилизации.

Заключительная часть монографии всё больше отдаляет читателя от христианских цивилизаций Северо-Восточной Африки. Автор переводит повествование сначала в Византийскую империю (с. 240–244), а потом увлекательно пересказывает историю военных походов арабов под знамёнами ислама на восток и северо-восток (с. 245–246), затрагивает теорию этносов Л. Н. Гумилёва на примере иудеев разных стран и их обособленной цивилизации (с. 252), религии и цивилизации Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока.

Вызывает вопросы заглавие предпоследнего раздела монографии «Цивилизации христианского мира в VI–VIII вв.: православие, монофиситство, несторианство, арианство, павликианство», первая и вторая составные части которого не коррелируют друг с другом. Так арианство исчезло ещё в поздней античности и вряд ли может считаться отдельной цивилизацией. То же можно сказать и о павликианстве. Вопрос о возникновении различных течений внутри христианской веры, затронутый уже в заглавии предпоследнего раздела, раскрывается в заключительном, озаглавленном «Религии и политика», — и это заглавие представляется более чем удачным и уместным в этом контексте. К сожалению, этот раздел не соотносится с предметом исследования, заложенным в заглавие монографии, и кажется несколько неуместным в качестве заключительной части монографии о христианских цивилизациях Африканского континента (что не уменьшает её ценности с научной точки зрения).

В целом, работа представляет собой компиляцию, в основном добротную, трудов древних историков и географов, путешественников XIX в., исследователей XX в. и наших современников. Нужно отметить, что она не лишена изъянов (отчасти изложенных в тексте настоящей

39 В частности, Ю. М. Кобищанов неоднократно ссылается на сборник: Арабские источники VII–X вв. по истории и этнографии Африки южнее Сахары / подг. текстов и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.; Л., 1960.

рецензии). В первую очередь, в работе необходимо учесть исследования, вышедшие за последние 15–20 лет. В тексте присутствует целый ряд опечаток (что весьма удивительно, если учесть, что он, по крайней мере отчасти, издаётся не впервые): «идентифицирован сархеологическими памятниками» (с. 20), «отождествляли в греческом Аресом» (с. 34), «разгорелась ожесточённая борьбой» (с. 39), «отберегов Нила» (с. 48), «вербюдов» (с. 49), «было приняло» (с. 52), «школя богословия» (с. 57), «категорийц земель» (с. 99), «удларную силу» (с. 230) и пр. Создаётся впечатление, что редактор с монографией не работал, а набиралась она «на скорую руку».

О своеобразном стиле автора говорит тот факт, что он бегло описывает некоторые глобальные вопросы, такие как христианизация тех или иных регионов, основание первых церквей и пр., при этом подробно останавливаясь на ряде аспектов (без сомнения немаловажных для понимания распространения в африканской родоплеменной среде монотеистической религии), таких как денежные единицы, титулы и имена царей, их происхождение и этимология, быт и сельское хозяйство, письменность и пр. Общая манера повествования, местами нераскрытые сокращения и отсутствие пояснений предполагает наличие у читателя значительной осведомлённости в вопросах истории Древней Церкви, развития цивилизации, расселения народов в ареале Ближнего Востока и знакомства с классическими произведениями античных авторов. Впрочем, рецензируемая работа полностью соответствует своему названию. Автор намеренно не озаглавил работу «История христианских цивилизаций» или «Христианские цивилизации», но выбрал более дипломатичное: «Очерки истории христианских цивилизаций. Опыт пробной публикации глав». В качестве «очерков» и «опыта пробной публикации» монография и увидела свет в настоящем виде. Остаётся выразить надежду, что «История христианских цивилизаций», куда более продуманная и фундаментальная, всё же порадует читателя своим появлением.

Источники

- Conti-Rossini C.* Les listes des rois d'Aksoum // *Journal asiatique*. 1909. Vol. 14. P. 264–325.
- Kebrä Nagast.* Die Herrlichkeit der Könige / Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext hrsg. und mit deutscher Übersetzung versehen von C. Bezold. München: Verlag der K. B. Akad. der Wiss., 1905. (Abhandlungen der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften. I. Klasse; Bd. 23/1).

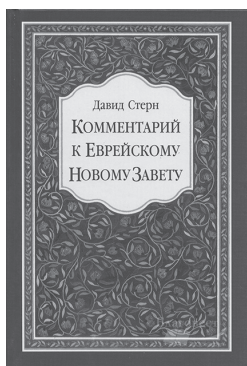
- Арабские источники VII–X вв. по истории и этнографии Африки южнее Сахары / подг. текстов и пер. Л. Е. Куббеля и В. В. Матвеева. М.; Ленинград: АН СССР, 1960.
- Бухарин М. Д. Неизвестного автора «Перипл Эритрейского моря»: текст, перевод, комментарий, исследования. СПб.: Алетейя, 2007.
- История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия / ред. О. К. Дрейер, сост. С. Я. Березина, Л. Е. Куббель. М.: Наука, 1990.
- Прокопий Кесарийский. Война с персами; Война с вандалами; Тайная история / пер. с греч., вступ. ст., комм. А. А. Чекаловой. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 1998.

Литература

- Большаков О. Г. История Халифата. М.: Наука, 1988. Т. 1; М.: Наука, 1994. Т. 2; М.: Восточная литература, 1998. Т. 3; М.: Наука; Восточная литература, 2010. Т. 4.
- Большаков О. Г. Рождение и развитие ислама и мусульманской империи (VII–VIII вв.). М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2016.
- Кобищанов Ю. М. Древний Аксум: Аксумское царство в период возникновения и расцвета (III–VII вв.). Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М., 1964.
- Кобищанов Ю. М. Золотоносная страна Сасу // [Православный] Палестинский сборник. 1964. Вып. 11 (74): История и филология стран Ближнего Востока. С. 94–112.
- Кобищанов Ю. М. К системному описанию христианских и исламской цивилизаций в рамках единого научно-издательского проекта. Письмо в редакцию «Православного Палестинского сборника» // Православный Палестинский сборник. 2015. Вып. 111. С. 301–304.
- Кобищанов Ю. М. На заре цивилизации. Африка в древнейшем мире. М.: Наука, 1980.
- Кобищанов Ю. М. Очерки истории христианских цивилизаций. Опыт пробной публикации глав / отв. ред. Н. Н. Лисовой. М.: Индрик, 2016.
- Кобищанов Ю. М. Северо-Восточная Африка в раннесредневековом мире (VI — середина VII вв.). М.: Наука, 1980.
- Кобищанов Ю. М. Сообщения средневековых эфиопских источников о христианской Нубии // [Православный] Палестинский сборник. 1962. Вып. 7 (70). С. 35–43.
- Кобищанов Ю. М. Христианство в пространстве-времени государств и цивилизаций VI–VIII вв. (пробная публикация) // Православный Палестинский сборник. 2015. Вып. 111. С. 305–338.
- Очерки истории исламской цивилизации / авт. коллектив: Ю. М. Кобищанов, Е. Ю. Ванина, Ф. Дафтари и др.; под общ. ред. Ю. М. Кобищанова. М.: РОССПЭН, 2008.
- Французов С. А. Зоскал // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 20. С. 390.
- Французов С. А. Индийские корни эфиопского слогового письма // Mitrasampradānam. Сборник научных статей к 75-летию Ярослава Владимировича Василькова / сост. и отв. ред. М. Ф. Альбедиль и Н. А. Янчевская. СПб.: МАЭ РАН, 2018. С. 382–396.

- Шенк Д. Пути мусульман и христианской церкви: исследование миссии двух сообществ. СПб.: Библия для всех, 2009.
- Bāfaqih, Muḥammad 'Abd al-Qādir. L'unification du Yémen antique. La lutte entre Saba', Ḥimyar et le Ḥaḍramawt du I^{er} au III^{ème} siècle de l'ère chrétienne. Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1990. (Bibliothèque de Raydān; vol. 1).
- Dupré W. Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam: Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel: Referate — Anfragen — Diskussionen. Mödling: Verlag St. Gabriel, 1996.
- Fiaccadori G. ʾIllä 'Amida // Encyclopaedia Aethiopica / hsgb. von S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. Bd. 2. S. 259–261.
- Fiaccadori G. Zoskales // Encyclopaedia Aethiopica / hsgb. von A. Bausi, S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. Bd. 5. S. 196–197.
- Frantsouzzoff S. A. Script. Ethiopic // Encyclopaedia Aethiopica / hsgb. von S. Uhlig, A. Bausi. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. Bd. 4. S. 580–585.
- Frantsouzzoff S. On the Dating of the Ethiopian Dynastic Treatise *Kəbra nagašt*: New Evidence // *Scrinium*. 2016. Vol. 12. P. 20–24.
- Lusini G. Note linguistiche per la storia dell'Etiopia antica // *Studia Aethiopica* / hsgb. von V. Böll, D. Nosnitsin, E. Sokolinskaia, Th. Rave, W. Smidt. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004. S. 67–78.
- Manzo A. Architecture, Power, and Communication: Case Studies from Ancient Nubia // *African Archaeological Review*. 2017. Vol. 34 (1). P. 1–23.
- Marrassini P. Kəbrä nägāšt // Encyclopaedia Aethiopica / hsgb. von S. Uhlig. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. Bd. 3. S. 364–368.
- Munro-Hay S. Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity. Edinburg: Edinburg University Press, 1991.
- Munro-Hay S. C. H. The Munro-Hay Collection of Aksumite Coins. Naples: IUO, 1986.
- Munro-Hay S. Aksumite Chronology: Some Reconsiderations // *Proceedings of the Eight International Conference of Ethiopian Studies*. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1989. Vol. 2. P. 27–40.
- Robin Ch. J. La première intervention abyssine en Arabie méridionale (de 200 à 270 de l'ère chrétienne environ) // *Proceedings of the 8th International Conference of Ethiopian Studies* (University of Addis Ababa, 1984) / ed. by T. Beyene. Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, 1989. Vol. 2. P. 147–162.
- Robin Ch. J. Les banū Haṣṣaḥ, princes de la commune de Maḍḥāḥ // *Arabia*. [2005–2006]. 2007. Vol. 3. P. 31–110; 324–327.
- Sernicola L., Phillipson L., Fattovich R. et al. Archaeological Expedition at Aksum (Ethiopia) of the University of Naples «L'Orientale». 2014 Field Season: SEGLAMEN // *Newsletter di Archeologia CISA*. 2016. Vol. 7. P. 223–241.

Екатерина Валентиновна Гусарова



Стерн Д.

КОММЕНТАРИЙ К ЕВРЕЙСКОМУ НОВОМУ ЗАВЕТУ

пер. с англ. В. В. Долбиной, А. В. Долбина;
под ред. Дж. Спивака. М.: [Б. и.], 2014. 1157 с.

УДК 82-95 (26-277.2)

DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.013

Внушительный по объёму комментарий на книги Нового Завета принадлежит так называемому мессианскому иудею Давиду Стерну¹. В самой книге не указали ни издательства, ни ISBN. Согласно информации, опубликованной на сайте Российской государственной библиотеки, книга напечатана без указания издательства («Б. и.»), но у неё есть ISBN: 978-5-86181-545-1². «Научная электронная библиотека» сообщает иную информацию: у книги появилось-таки издательство (Силоам), но она имеет иной ISBN: 5-98822-001-0³. И всё же эта информация не подтверждена доступным нам материальным носителем. Подобная неряшливость, которая тем не менее существенным образом не сказывается на общем впечатлении от книги, иногда встречается, что свидетельствует о небрежности редакторов перевода. Приведу некоторые примеры: «результатом» (знак переноса здесь неуместен, поскольку слово написано в середине строки; с. 10), «наряд-ду» (та же ошибка, да ещё и появился ненужный пробел; с. 22), «библейскизх» (с. 21), и тому подобные недочёты корректуры. Однако сам перевод выполнен качественно, читается легко, что позволяет насладиться самим содержанием книги.

Прежде чем мы обратим внимание на некоторые смысловые аспекты работы, стоит узнать, на какой текст был написан этот комментарий. Как отмечает Д. Стерн, он изначально (с 1977 г.) хотел написать

- 1 Оригинальное наименование его труда: *Stern D. H. Jewish New Testament Commentary: A Companion Volume to the Jewish New Testament*. Jerusalem, 1992. Рецензируемый перевод на русский язык выполнен с издания 2004 г.
- 2 Стерн, Давид — Комментарий к Еврейскому Новому Завету. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01006752658>.
- 3 Комментарий к Еврейскому Новому Завету. URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=19907489>.

именно толкование на новозаветные книги. Приступая к реализации замысла, он обнаружил, что ему постоянно приходилось делать оговорки относительно существующих англоязычных переводов Нового Завета: «...перевод говорит А, но на самом деле греческий оригинал имеет в виду Б» (с. 8). Проблематика неудовлетворённости переводами логично породила следующую задачу: самому перевести Новый Завет с греческого языка, а параллельно писать комментарий. Всё это Д. Стерн хотел опубликовать в одном томе, что, по моему мнению, представило бы существенную сложность для использования по соображениям объёма. Однако у него возникли некоторые затруднения («ритм моей жизни не позволил быстро осуществить этот проект» (там же)), так что по совету друга он сначала (1989 г.) опубликовал перевод — «Еврейский Новый Завет»⁴. Здесь стоит отметить, что этот труд снабжён необходимыми комментариями и важным предисловием. Это является одной из причин того, почему надо читать ЕНЗ и КЕНЗ вместе, поскольку многое из того, что прокомментировано в ЕНЗ, не повторяется в КЕНЗ; более того, в КЕНЗ библейский текст приводится лишь там, где он толкуется (с. 17–19). Наконец, отрадно читать, что Д. Стерн планирует опубликовать «Полную Еврейскую Библию, состоящую из *Еврейского Нового Завета*⁵ и уже существующего, стилистически адаптированного перевода *Танаха*. У читателей будет вся Библия в одном томе, при этом ЕНЗ будет составлять новозаветную часть» (с. 10). Следовательно, библеисты смогут увидеть, как понимают мессианские иудеи всё Священное Писание, ведь переводчик снабдил свои труды комментариями, которые отражают и его личную позицию. Так, относительно КЕНЗ он прямо пишет: «Есть идеи, за которые стоит вступаться, и я, не раздумывая, делаю это в настоящем комментарии. *Я не считаю себя обязанным занимать нейтральную позицию по всем вопросам* (здесь и далее в этой цитате курсив мой. — *диак. Н. Ш.*), хотя и делаю это в некоторых случаях — особенно в тех, которые, *по моему мнению*, с еврейской тематикой тесно не связаны» (с. 14). Более того, Д. Стерн выражает собственную позицию и посредством «призыва и увещания»⁶, и «иллюстраций

4 Как и в рецензируемой книге, мы будем использовать сокращённый вариант этого названия — ЕНЗ, а для «Комментария к Еврейскому Новому Завету» — КЕНЗ.

5 Здесь и далее, кроме специально оговариваемых мест, курсив и полужирные начертания передаются в соответствии с рецензируемой книгой. — *диак. Н. Ш.*

6 «Иногда, взяв на себя роль проповедника, я выхожу за рамки апологетики и защиты (непонятно, в чём состоит различие между этими понятиями? — *диак. Н. Ш.*), чтобы увещевать читателя и призывать к действию» (*Стерн Д. Комментарий к Еврейскому Новому Завету* / пер. с англ. В. В. Долбиной, А. В. Долбина; под ред. Дж. Спивака. М., 2014. С. 14).

и примеров из личной жизни»⁷, и даже демонстрирует свои чувства: «Эта книга не является отражением моих личных переживаний, но я позволяю себе включать подобный материал отчасти для того, чтобы придать дополнительное измерение комментарию, отчасти для того, чтобы усилить духовное содержание» (с. 13–14). Стало быть, труды Д. Стерна позволяют встретиться с полнотой экзегезы всей Библии у мессианских иудеев, не ограниченной формальными, «академическими» подходами к изложению, но, правда, транслируемой конкретной исторической личностью, пусть и с опорой на огромный пласт источников и литературы. Это обуславливает тенденциозность комментариев, что само по себе не является плохим, пусть и непривычным, ведь автор открыто об этом заявляет.

На библиографической базе КЕНЗ считаю нужным остановиться подробнее. Как пишет сам автор, «насколько мне известно, *КЕНЗ* — всего лишь второй комментарий ко всему Новому Завету, написанный мессианским евреем. Первый принадлежит Йехиэлю Цви Лихтенштейну (1827–1912), чей “Комментарий к Новому Завету”, написанный на иврите, был опубликован в нескольких частях издательством *Institutum Delitzschianum* в Лейпциге, Германия, в период между 1891 и 1904 гг. Текст Нового Завета был напечатан древним традиционным шрифтом, а пояснения — шрифтом Раши (я использую некоторые цитаты из этого комментария в своих примечаниях к общим письмам⁸ и к первой части Книги Откровения)» (с. 9). Далее Д. Стерн упоминает ряд экзегетов, в том числе и Йоахима Генриха Бизенталя (1800–1886), который среди новозаветных книг истолковал четыре Евангелия и Послания к Римлянам и Евреям. Все они тем не менее не составили полного комментария на весь Новый Завет, хотя их труды должным образом учитывались (с. 9–10). Помимо экзегетической литературы, Д. Стерн активно использовал источники, в том числе и христианские.

Здесь стоит обратить внимание на методологию автора КЕНЗ. Как он сам отметил, его труд «использует различные подходы к тексту, одни из которых более известны, а другие менее» (с. 10). Используемая

7 «При удобном случае я привожу примеры из личной жизни, что было бы неуместно в формальном комментарии» (*Стерн Д.* Комментарий к Еврейскому Новому Завету. С. 14).

8 Имеются в виду Соборные Послания. Автор дословно переводит с греческого: ἐπιστολαὶ καθολικαί. Несколько точнее было бы перевести не просто как «общие письма», но «всеобщие послания»; по-русски понятие «письма» не отражает те возвышенные религиозные коннотации, которыми «обросло» апостольское наследие, поэтому, на мой взгляд, лучше по отношению к ним использовать понятие «послание».

им методология толкования представляется многоаспектной, зачастую необычной для академической среды, поэтому перечислим все подходы (при этом будем цитировать формулировки автора, то есть так, как он их именует)⁹: исторические комментарии; лингвистические комментарии; экзегетические комментарии (толкования); комментарии, указывающие на еврейский образ мышления авторов; параллели в еврейской литературе; современные еврейские вопросы; теологические вопросы, возникающие в иудео-христианском диалоге; элементы поклонения; элементы гомилетики; защита и апологетика; призыв и увещание; иллюстрация и примеры из личной жизни; пособия к Библии; избыток повторов для удобства и лучшего усвоения; некоторые отрывки оставлены без примечаний (последнее обусловлено следующей позицией автора: «Я не пытаюсь объяснить всё. Например, в Послании к Галатам 3, 4 я отмечаю, что “возможны другие толкования”, но не говорю, какие именно. Интересующийся читатель может обратиться к другим комментариям» (с. 15)).

Прежде чем мы раскроем содержательный аспект такого подхода, как «параллели в еврейской литературе», пожалуй, надо отметить, что и в ЕНЗ, и в КЕНЗ автора мало заботят вопросы «низкой критики», поэтому лишь за редкими исключениями он занимается «анализом текстуальных проблем с целью определения подлинности какого-либо варианта текста» (там же). Итак, обретая смысловые параллели между фрагментами Нового Завета «и древними, средневековыми и современными источниками» (с. 11), автор активно использует следующие собрания источников:

- апокрифы — книги Товита, Иудифи (Юдифи), Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Варуха (Баруха), Молитва Манассии, 1-я и 2-я книги Маккавейские, то есть те, которые «не входят в *Танах*, но римские католики¹⁰ включают их в библейский канон» (там же);
- псевдоэпиграфы (или псевдописания) — литература межзаветного периода, количественно насчитывающая более шестидесяти памятников;

9 Подробнее о них можно почитать на следующих страницах: *Стерн Д.* Комментарий к Еврейскому Новому Завету. С. 10–15.

10 Отмечу, что в КЕНЗ мне не встретились выражения типа «православные христиане», «византийский обряд» и тому подобное. Так что складывается впечатление, что автор либо нас игнорирует, либо же вообще не знает церковной истории, не в курсе разделения между православными и католиками.

- Талмуд — Мишна (ок. 220 г. н. э., 63 трактата) и Гемара (комментарии к Мишне). О хронологическом соотношении Иерусалимского и Вавилонского Талмудов Д. Стерн пишет, что Гемара первого из упомянутых «написана в основном раввинами Израиля, *древнее* (курсив мой. — диак. Н. Ш.) Вавилонского и меньше по размеру. Кроме того, он (Иерусалимский Талмуд. — диак. Н. Ш.) менее известен» (там же). Также в этом разделе упоминается Мишна Блэкмена — «издание, включающее текст на древнееврейском и английском языках. Широко известно английское издание Талмуда — Сончино. Сейчас на английском языке публикуется еврейский Талмуд в издании Адина Штейнзальца» (с. 11–12);
- галахические Мидраши — поучения в Божественном законе. «Этот материал был собран в IV в. н. э. и состоит из следующих книг: *Мехилта* (комментарий к Книге Исход), *Сифра* (комментарий к Книге Левит) и *Сифре* (комментарий к Книгам Чисел и Второзакония)» (с. 12);
- Мидраш Рабба — книга написана в период времени с VI по X в. «В неё входят *мидраши*, относящиеся к Пятикнижию и Пяти Свиткам¹¹. Сончино опубликовано издание на английском языке» (там же);
- комментарии Раши — раби Шломо Ицхаки (1040–1105);
- комментарии Рамбама — раби Моше Бен-Маймом, также известный как Маймонид (1135–1204).

Очевидно, что постоянное обращение к стольким источникам придаёт научную ценность КЕНЗ. Тем не менее в ряде случаев автор позволял себе приводить источники из исследований, не сверяя их с оригиналом. Обнаружив «несостыковку», Д. Стерн честно признался в своей ошибке: «Виктор Буксбазен, еврей-христианин, в своём комментарии “Пророк Исаия” привёл цитату из Раши, который якобы пишет, что в Книге Исаии 7, 14 *альма*¹² означает “девственницу”. В первых изданиях “Комментария к Еврейскому Новому Завету” я цитировал Раши

11 Имеется в виду לילול פסח — второй подраздел פסחא, состоящий из книг Песнь песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст и Есфирь.

12 Автор КЕНЗ, как и переводчики, предпочитают использовать вместо оригинальных слов их упрощённую транслитерацию (о её принципах см.: *Стерн Д.* Комментарий к Еврейскому Новому Завету. С. 21). Ввиду того, что библеистам привычнее смотреть на оригинальные тексты, буду в сносках писать слова по-еврейски и по-гречески как эквивалент к транслитерациям. В данном случае это פלגא.

со слов этого автора, пока мне не показали, что Раши не писал ничего подобного. Поэтому я удалил эту цитату из текста комментария и весьма сожалею, что лично не проверил источник» (с. 33). Такая честность представляется весьма похвальной и ругать комментатора за то, что он доверился другому исследователю, считаю крайне неправильным. Более того, эрудиция тоже может сыграть злую шутку. Например, в одной из своих рецензий я написал о глаголе לִּחַל : «Печальным представляется то, что анализируя этот типичный для грамматики и синтаксиса древнееврейского и арамейских языков глагол, Б. Исаксон в основной части доклада пишет его правильно, но в самом начале, когда он цитирует арамейскую надпись из Тель Дана, во всех трёх вхождениях, учитывая реконструкцию текста, у него этот глагол образован от неизвестного словарям корня — לִּחַ . При этом автор спокойно его переводит глаголом to kill (см.: Ibid. P. 1–2). Такая небрежность несколько обескураживает»¹³. Анализируя глагол לִּחַ , я обратился к ресурсам сайта The Comprehensive Aramaic Lexicon Project¹⁴. Поисковик при попытке нахождения глагола לִּחַ сразу перенаправляет на глагол לִּחַ , что дало мне основания убедиться в том, как будто глагола לִּחַ не существует в арамейских языках. Однако мне, прежде чем делать столь опрометчивый вывод, надо было, во-первых, найти саму надпись, которая, кстати, со временем «между делом» обнаружилась на вышеупомянутом сайте¹⁵, где глагол «убивать» написан именно со вторым корневым л: לִּחַ . Во-вторых, анализируя арамейский глагол, стоило посмотреть в словарь по древнееврейскому языку, где отмечается, что оригинальная форма глагола была именно со вторым дентальным смычным глухим радикалом л, который со временем в позиции после велярного смычного эмфатического ר перешёл в дентальный смычный эмфатический ר . Более того, в древнеарамейском языке (Old Aramaic) этот глагол существовал и с первым велярным смычным глухим ז . Так что учёные обнаружили следующие варианты глагола «убивать» в древнеарамейском: לִּחַ , לִּחַ , לִּחַ ¹⁶. И такие *недосмотры* встречаются, к сожалению, во многих исследованиях, но далеко не всегда можно обнаружить признание

13 Шаблевский Н., диак. Рецензия на: Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan / ed. by N. Vidro, R. Vollandt, E.-M. Wagner and J. Olszowy-Schlanger. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2018. (Studia Semitica Upsaliensia; vol. 30) // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 190, сноска 8.

14 The Comprehensive Aramaic Lexicon. URL: <http://cal.huc.edu>.

15 TDanStel (Tel Dan Stele): 13250. URL: <http://cal.huc.edu>.

16 A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford, 1907. P. 881.

собственных ошибок, а посему хочется подчеркнуть честность Д. Стерна перед научным сообществом и читателями относительно недоработок.

Характеризуя КЕНЗ по формальным признакам (методология, работа с источниками и литературой, подробнейшее введение и тому подобное) отметим, что комментарий подтверждает научную компетентность Д. Стерна, который уделил существенное внимание и библейской герменевтике, в качестве которой он предлагает хорошо известную раввинистическую модель методов и принципов экзегезы. Продемонстрируем читателю несколько пространной цитатой эту герменевтику, как её описывает, а значит, и понимает сам автор:

«(1) *Пишат*¹⁷ (“простой”) — прямой, буквальный смысл текста, более или менее похожий на то, что современные учёные называют “грамматико-исторической экзегезой (толкованием)”. Этот способ рассматривает грамматику языка и историческую обстановку как основание для понимания того, о чём идёт речь в данном отрывке. Современные учёные часто считают грамматико-историческую экзегезу единственным обоснованным методом интерпретации текста; пасторы же, использующие другие подходы в своих проповедях, обычно чувствую, что вынуждены не соглашаться с учёными-богословами. Однако у раввинов есть ещё три способа интерпретации Писаний, которые нельзя заранее отвергать, ибо идеи, лежащие в их основе, могут оказаться истинными.

(2) *Ремез*¹⁸ (“намёк”) — слово, фраза или другой элемент текста намекает на истину, которая не открывается с помощью *пишата*. В основе *ремеза* лежит идея о том, что Бог может намекать на что-то такое, о чём не догадывались авторы Писаний.

(3) *Драш*, или *мидраш*¹⁹ (“исследование”), — иносказательное или поучительное применение текста. Это один из видов субъективного толкования текста, обратного экзегезе (при котором из текста извлекается объективным смыслом). В основе метода *драш*, или *мидраш*, лежит идея о том, что слова Писаний становятся зёрнами на мельнице человеческого интеллекта, который Бог может направлять к истинам, не связанным непосредственно с рассматриваемым текстом.

(4) *Сод*²⁰ (“секрет”) — мистическое или скрытное значение, открывающееся при изучении цифровых значений древнееврейских букв, необычного

17 По-еврейски *פשוט*.

18 По-еврейски *מָצָא*.

19 По-еврейски *דרש* или *מדרש*.

20 По-еврейски *סוד*.

написания слов, перестановки и т. п. Например, если взять два слова, отдельно сложить цифровое значение букв и эти суммы окажутся равными, то эти слова — неплохие кандидаты на откровение (*cod*), которое можно получить в процессе, названном Артуром Кестлером в его книге об изобретательном уме “биссоциацией идей”. В данном случае в основе лежит идея о том, что Бог вкладывает определённый смысл в мельчайшие детали Писания, даже в отдельные буквы» (с. 39–40).

Иллюстрацией к методу *cod* можно привести недавно обнаруженные мной особенности Быт. 6, 8, которые, скорее всего, не претендуют на абсолютную оригинальность, но я пока именно эту идею нигде не обнаружил. Итак, там написано, что Ной своей праведной жизнью понравился Богу, умилился перед Ним:

וַיִּחַם מֶלֶךְ הַשָּׁמַיִם בְּעֵינֵי יְהוָה

А Ной обрёл благоволение в очах Господа.

Сóдом здесь является то, что слова נֹחַ («Ной») и הָאֱלֹהִים («обаяние, очарование, наслаждение, благодать, милость») представляют собой предельную транслитерацию, где используются одни и те же согласные, но в разных последовательностях; вообще здесь в комбинационном плане возможны лишь два варианта, коль скоро у нас две согласные. Следовательно, можно заключить, что имя собственное Ной свидетельствует о том, что даже в самом печальном состоянии человечества, обречённого своими грехами на потоп, Бог не лишает Своё творение милости, обретая по Своему благоволению среди них праведника, умиляющего Его... (экзегетическая игра обозначенных слов).

Описав методы, Д. Стерн последовательно их применяет, а также объясняет с их помощью ветхозаветные пророчества о Мессии, которые иногда представляются *пишотом*, а иногда и другими методами. Например, толкуя Ос. 11, 16: וּמִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לְבָנִי (и из Египта позвал Я сына Моего) в связи с Мф. 2, 15, автор КЕНЗ находит здесь и *пишат* — пророчество относится к народу Израиля, а не к Иисусу Христу, и *драш* — видят Мессию в стихе об Израиле. Однако сам Д. Стерн считает, что евангелист «не использует здесь метод *драш*, а делает *ремез*, намёк на глубокую истину. Израиль наречён Божиим сыном ещё в Книге Исход 4, 22. Матитьягу²¹ называет Мессию сыном Божиим несколькими стихами выше (1, 18–25), в соответствии с такими местами *Танаха*, как Ис. 9, 5–6 (6–7), Пс. 2, 7 и Притч. 30, 4. Итак, Сын тождествен сыну: Мессия отождествляется

21 Евангелист Матфей, имя представляет собой семитский вариант греческого Ματθαῖος.

с народом Израиля. Это глубокая истина, на которую намекает Маттиягу, когда называет бегство Йешуа²² в Египет “исполнением” Книги Осии 11, 1» (с. 41).

Сама по себе герменевтика раввинов является, с точки зрения Д. Стерна, божественным откровением, а не человеческой выдумкой, поскольку встречается непосредственно в самой Библии. Существование четырёх методов свидетельствует о любви Бога к человеку, поскольку Он «из любви к людям использует необычные способы для достижения человеческих сердец и умов» (с. 40). Тем не менее экзегет должен помнить, что три метода (кроме *пшат*) образуют субъективные толкования: «...в то же время легко заметить, что возможны злоупотребления методами *ремез*, *драш* и *сод*, так как они позволяют, а точнее требуют, интерпретировать текст субъективно. По этой причине учёные, имеющие дело с объективным миром, используют их неохотно» (там же).

Вместе с тем Д. Стерн считает, что методы раввинов предпочтительнее святоотеческих: последние он каким-то образом примитивно сводит к буквальному и аллегорическому, что свидетельствует, к сожалению, о некомпетентности комментатора в святоотеческих принципах толкования. Процитируем его позицию: «...современные читатели Библии, используя грамматико-историческую экзегезу, игнорируют все методы интерпретации, кроме метода *пшат*, относясь к ним скептически и считая их субъективными. Причиной этого является ответная реакция на чрезмерное увлечение отцов Церкви во II–VIII вв. аллегорическим, образным толкованием текста. Эта ошибка, вероятно, проистекала из непонимания и неправильного применения остальных трёх подходов, использовавшихся раввинами. Новый Завет — это еврейская книга, написанная евреями в еврейской среде, которой в I веке н. э. были свойственны все четыре метода работы с текстом» (с. 41). В приведённых словах обнаруживается сразу несколько исторических неурядиц. Во-первых, аллегорический метод не был превалирующим среди церковных писателей, область и возможность его применения часто оспаривались. В этой связи надо вспомнить представителей так называемой Антиохийской школы, в частности Диодора Тарсского (305/310–393/394),

22 Имя Иисус имеет в еврейском языке два варианта: יהושע и יֵשׁוּעַ. В поздних библейских книгах, как и в раввинистическом еврейском чаще использовался второй вариант, поэтому Д. Стерн предпочитает использовать именно его, используя свою транслитерацию. О том, как имя Иисус звучало по-галилейски, как его произносят противники христианства и мессианского иудаизма, см.: Стерн Д. Комментарий к Еврейскому Новому Завету. С. 29–31.

который считал, что аллегория разрушает подлинный, буквально-исторический и даже возвышенный, духовный смысл Библии: «Однако в каждом отдельном случае, с Божией помощью, мы и ошибки объясним, и не уклонимся от истины, но изложим и то, что имеет отношение к истории и буквальному смыслу, и не станем препятствовать духовному и более возвышенному толкованию (τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλοτέραν οὐκ ἀποκώλυσομεν). Дело в том, что буквальный смысл не исключает более возвышенного духовного значения, но, напротив, является для него опорой и основанием. Одного только необходимо остерегаться, чтобы духовное толкование каким-нибудь образом не явилось разрушением буквального смысла, потому как тогда это уже будет не духовное толкование, а аллегория»²³. Так что помимо κατὰ τὴν λέξιν / ἱστορίαν и ἀλληγορίαν ἐρμηνεία существует, как минимум (то есть без учёта τροπολογία, παραβολή, αἰνίγμα, ὑπερβολή и тому подобного²⁴), и κατὰ τὴν ἀναγωγὴν / θεωρίαν ἐρμηνεία. Во-вторых, был ли смысл святым отцам обращаться за методами экзегезы к раввинам, которые отрицали Новый Завет?! Благодаря апостолам христианские писатели восприняли лучшие методы толкования Священного Писания, так что дополнительно стажироваться у враждебно настроенных еврейских учителей вряд ли имело резон, разве что подобное взаимовлияние могло случаться в рамках миссионерских бесед. Да и, в-третьих, вряд ли возможно подтвердить документально, что все четыре метода в том виде, как они описываются в Талмуде и в анализируемой книге, оформились к I веку по Р. Х., а поэтому не стоило заявлять, что их знали или должны были ведать новозаветные богодухновенные писатели, как и ранние церковные экзегеты.

Наконец, чтобы понять, как нам относиться к КЕНЗ в целом, необходимо обратить внимание на то, как Д. Стерн понимает Новый Завет, как он к нему относится, ведь выше уже было отмечено, что он не боится быть тенденциозным в комментариях, высказывать субъективные взгляды, а поэтому его религиозные представления весьма серьёзно сказываются на экзегезе. Итак, в последней из приведённых цитат из КЕНЗ бросается в глаза «еврейскость» Нового Завета. В связи с этим стоит вспомнить, что Д. Стерн принадлежит к мессианским иудеям. А «цель мессианского иудаизма — быть на сто процентов еврейским

23 Диодор Тарсийский. Предисловие к «Толкованию на псалмы» / пер. с др.-греч. и вступ. ст. прот. Б. Тимофеева // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 115.

24 Об этом см., например: Диодор Тарсийский. Предисловие к Толкованию на 118-й псалом / пер. свящ. Б. Тимофеева // Христианское чтение. 2016. № 2. С. 208–223.

и на сто процентов верным Библии (состоящей из *Танаха* и Нового Завета)» (с. 15–16). При этом автор КЕНЗ сразу предупреждает читателя, что после ознакомления с его трудом он осознает, «что Новый Завет — это еврейская книга, написанная евреями, повествующая главным образом о евреях и обращенная как к евреям, так и к язычникам» (с. 7). Сам комментатор сообщает, что цель его труда — «глубже познакомить читателей с еврейскими вопросами и тем самым помочь им изменить своё отношение» (там же). Почему он так формулирует цели? Потому что считает: «Евреи должны знать, что Новый Завет говорит о Йешуа из Нацерета (Назарета) как о сыне Давида, долгожданном Мессии Израйля, жизненно необходимом евреям для достижения как личного спасения, так и спасения всей еврейской общины. Христиане должны чётко осознавать, что они навсегда едины с еврейским народом и что Новый Завет не даёт никаких оснований для проведения антисемитизма в любых его формах» (там же). Основные мировоззренческие положения, постоянно доказываемые в КЕНЗ, сводятся к следующим: «Бог существует. Йешуа — Мессия Израйля. Библия — Божье Слово, обращенное к человечеству. Искупительная жертва Йешуа необходима для спасения любому человеку. Церковь не заменила собой Израиль в качестве избранного народа» (с. 14). Последняя мысль состоит в том, что Новый Завет не отменяет ветхозаветные обетования дать Израйлю их землю, так что христиане ошибаются на это счёт, ведь «Новый Завет не отменяет обещаний, данных еврейскому народу; буквальные обещания Бога не упразднены только потому, что духовно они нашли исполнение “во Христе”» (с. 56).

В связи со всем вышеприведённым интересно узнать, как Д. Стерн понимает слова апостола Павла в стихах Гал. 3, 27–28: ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Οὐκ ἐνὶ Ἰουδαϊσμοῦ οὐδὲ Ἑλλην, οὐκ ἐνὶ δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*ведь те, кто погрузились*²⁵ *во Христа, во Христа оделись. Более нет ни иудея, ни язычника, ни раба, ни свободного, ни мужского, ни женского, — но все вы едино во Христе Иисусе*). По убеждению толкователя, из этих слов следует, что «верующие евреи и язычники должны относиться друг к другу как к равным перед Богом, как к равноправным представителям человечества. То же самое относится также к верующим рабам и свободным, к верующим мужчинам и женщинам. Вот, пожалуй, и всё, что хотел сказать Шауль²⁶ в данном стихе» (с. 756).

25 Синодальный перевод: «крестившиеся».

26 По-еврейски греческое Σαῦλος звучит как חנני.

Как бы странно ни выглядел этот комментарий (ведь апостол Павел однозначно подчёркивает, что у крестившихся и облекшихся во Христа упраздняется этническое, социальное и половое различия), Д. Стерн, защищая значимость мессианского иудаизма и его несводимость к христианству²⁷, особенно на фоне того, что последнее напрасно якобы отвергает значимость Ветхого Завета²⁸, продолжает настаивать на том, что этот стих сохраняет все различия: «Нельзя не согласиться с тем, что до сих пор мы наблюдаем физические, психологические и социальные отличия между мужчинами и женщинами, а также между рабами и свободными (даже сейчас в мире насчитывается десятки миллионов рабов), хотя, будучи **в союзе с Мессией Йешуа, все они одно** в отношении принятия Богом (выделение полужирным — авторское. — *диак. Н. Ш.*). То же самое относится к евреям и язычникам: различие остаётся, *данный стих его не отменяет* (курсив мой. — *диак. Н. Ш.*)» (с. 757). Наконец, аргументом, правда весьма сомнительным, в пользу того, что различия сохраняются, являются слова, произносимые еврейскими мужчинами в утренней молитве: «Благословен Ты, *Адонай*, Бог наш, Владыка вселенной, поскольку Ты не сотворил меня язычником. Благословен Ты, *Адонай*, Бог наш, Владыка вселенной, поскольку Ты не сотворил меня женщиной. Благословен Ты, *Адонай*, Бог наш, Владыка вселенной, поскольку Ты не сотворил меня рабом» (с. 758).

Характеризуя изложенные идеи, обратим внимание прежде всего на то, что перевод *ἄρσεν καὶ θῆλυ* как «мужчина и женщина» является неверным, ведь перед нами не сочетание имён *ἀνὴρ καὶ γυνή*. Пара имён *ἄρσεν καὶ θῆλυ* впервые встречается в Септуагинте, переводе Быт. 1, 27, и именно в этом стихе, как мне кажется, находится разгадка анализируемой цитаты из Послания к Галатам. Посмотрим на оригинал и греческий перевод Быт. 1, 27:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֱתֹנֶם
וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר
וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

*И сотворил Бог человека по образу Своему,
по образу Божьему сотворил его, мужским
и женским сотворил их.*

καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ'
εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ
θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς

*И сотворил Бог человека, по образу
Божьему сотворил его, мужским
и женским сотворил их.*

Как мы видим, оригинальные *זָכָר וּנְקֵבָה* обозначают именно половое различие, а не «мужчину и женщину» (то есть не *זָכָר וְנִשְׂאָה*). В таргуме Онкелоса и Пешитте написанные однокоренные слова относительно

27 Под последними понимаются, как это следует из всего КЕНЗ, лишь католики и протестанты.

28 См. выше.

еврейского подлинника — דָּכַר וְנִקְבָּא וְחַסְדֵּי אֱמֶתֶךָ соответственно. В таргумах Неофити и во Фрагментарном первое понятие несколько субстантивируется за счёт второго, однако полного перехода в «мужчину и женщину» не последовало: דָּכַר וְחֻגֵּי, «мужское и супружницу его». Наиболее точно с позиции семантики перевод сделан в таргуме Псевдо-Ионафана: דָּכַר וְנִקְבָּא בְּגוּוּנְהוֹן בְּרָא יְתְהוֹן, «мужское и женское по виду их сотворил их». Именно в этом переводе подчёркивается, что речь идёт не просто о мужчинах и женщинах, а о видовом различии, которое исходит из «человека» (אָדָם). К этому же состоянию — отсутствию полового различия — человек взойдёт в будущей жизни, где οὐτὰν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (после воскресения из мёртвых более не женятся, ни замуж выходят, но пребывают как ангелы в небесах (Мк. 12, 25)²⁹). Следовательно, речь в Гал. 3, 28 идёт о видовых отличиях, которые, очевидно, теряют свою значимость во Христе, а после скончания времён аннулируются фактически. Поскольку же слова апостола явно противоречат мировоззрению Д. Стерна³⁰, то ему приходится приводить пространные доказательства, которые, впрочем, столь явно противоречат мысли апостола, что в серьёзных опровержениях не нуждаются. Увлёкшись отстаиванием значимости иудаизма, причём принципиальным, он не обратил внимания на терминологический аппарат: ἄρσεν καὶ θήλυ, который, к слову, в Пешитте и в Вульгате перевели правильно: لَا مُنْجَلٍ وَلَا مُنْجَلَةٍ (нет мужского, ни женского) и non est masculus neque femina³¹ (нет ни мужского пола, ни женского) соответственно. Впрочем, в Синодальном переводе тоже допущена небрежность, непоследовательность при переводе новозаветного и ветхозаветного ἄρσεν καὶ θήλυ: это выражение в Быт. 1, 27 передано как «мужчину и женщину», однако в Гал. 3, 28 читаем: нет мужского пола, ни женского. Тем не менее именно внимательное отношение к *пшат* новозаветного и параллельного ветхозаветного³² текстов позволило бы Д. Стерну пересмотреть свои концепции, правда, если он готов беспристрастно смотреть в текст Божественного Откровения.

Наряду с рассмотренными фрагментами толкований, встретилось множество иных, заслуживающих внимания специалистов. К сожалению,

29 Ср. Мф. 22, 30.

30 Что он, кстати, и сам чувствует: «...тем не менее, этот стих (Гал. 3, 28. — *диак. Н. Ш.*) из-за неправильного толкования, используется в полемике против мессианского иудаизма...» (*Стерн Д.* Комментарий к Еврейскому Новому Завету. С. 756).

31 Кстати, при переводе Быт. 1, 27 тоже используется эта пара имён: masculum et feminam.

32 А здесь ему помог бы *ремез*.

параметры рецензии не позволяют хотя бы бегло осмотреть труд Д. Стерна, чему препятствует не только его объём (более тысячи страниц), но и множество интереснейших содержательных аспектов, — по этой причине вынужден переходить к выводам.

Характеризуя работу в целом, хочется отметить её заслуживающий внимание библеистов научный потенциал. Разумеется, далеко не со всеми положениями КЕНЗ может согласиться православный учёный, но они дают богатую пищу для размышления и зачастую обращают внимание на факты, связи между Ветхим и Новым Заветами, которые редко можно обнаружить в традиционных комментариях. Да и в целом КЕНЗ заставляет посмотреть на содержательные аспекты новозаветных текстов, что называется, под другим углом. Кроме того, читатели будут постоянно обнаруживать интереснейшие исторические и культурные сведения, что позволит посмотреть на текст с позиции *Sitz im Leben*, без чего полное понимание текстов невозможно. К ярким недостаткам КЕНЗ можно было бы отнести чрезмерное ангажирование идей и представлений мессианского иудаизма, однако ввиду того, что всё это делается открыто, исследователь вряд ли неожиданным для себя образом подпадёт под их влияние, если только это не станет его сознательным выбором. Учитывая всё вышеизложенное, хочется порекомендовать работу Д. Стерна подготовленным читателям, имеющим серьёзное образование в области библеистики, а поэтому могущим отделять зёрна истины от плевел заблуждения, дабы выносить полезное для церковной науки.

Источники

Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).

Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. K. Elliger, W. Rudolf. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

The Comprehensive Aramaic Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://cal.huc.edu> (дата обращения 13.01.2021).

Диодор Тарсийский. Предисловие к «Толкованию на псалмы» / пер. с др.-греч. и вступ. ст. прот. Б. Тимофеева // Метафраст. 2019. № 2 (2). С. 106–117.

Диодор Тарсийский. Предисловие к Толкованию на 118-й псалом / пер. свящ. Б. Тимофеева // Христианское чтение. 2016. № 2. С. 208–223.

Литература

Стерн Д. Комментарий к Еврейскому Новому Завету / пер. с англ. В. В. Долбиной, А. В. Долбина; под ред. Дж. Спивака. М.: [Б. и.], 2014.

Шаблевский Н., диак. Рецензия на: *Studies in Semitic Linguistic and Manuscripts: A Liber Discipulorum in Honour of Professor Geoffrey Khan* / ed. by N. Vidro, R. Vollandt, E.-M. Wagner and J. Olszowy-Schlanger. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2018. (*Studia Semitica Upsaliensia*; vol. 30) // Библия и христианская древность. 2020. № 2 (6). С. 189–206.

A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1907.

Stern D. H. *Jewish New Testament Commentary: A Companion Volume to the Jewish New Testament*. Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1992.

Диакон Николай Шаблевский

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ

ХРОНИКА НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИХ КОНФЕРЕНЦИЙ КОНЦА 2020 — НАЧАЛА 2021 г.

УДК 82-95 (27-1)
DOI: 10.31802/BCA.2021.9.1.014

Во второй половине 2020 — начале 2021 г. в российских государственных и духовных учебных заведениях состоялся ряд конференций по различным вопросам богословия и христианского знания. В нашем обзоре мы коснёмся выступлений отдельных авторов, которые представляются наиболее интересными с научно-богословской точки зрения, исходя из тематики и научных направлений журнала «Библия и христианская древность».

Всероссийская Покровская научно-богословская конференция

Это ежегодное мероприятие состоялось в МДА 15 и 17 октября 2020 г. Основной темой конференции было «Столетие “Русского исхода” (Крымской эвакуации): 1920–2020». Конференция открылась приветственным словом ректора МДА, епископа Звенигородского Феодорита и пленарным заседанием, затем продолжилась, будучи разделена на девять секций по кафедрам и тематике докладов. На библейской кафедре слушания прошли сразу в трёх секциях VI, VII и VIII, на которых состоялось обсуждение тем, касающихся экзегезы, герменевтики Священного Писания, археологии, библейского богословия.

В честь 1600-летия преставления блж. Иеронима Стридонского (420 г.) VI секция получила название «Библейско-богословское наследие блаженного Иеронима Стридонского (к 1600-летию его преставления)»,

а доклады были целиком посвящены трудам и личности автора. В секции участвовали преподаватели и студенты кафедры библеистики МДА. Доклады были прочитаны в таком порядке: прот. Александр Тимофеев, зав. библейским кабинетом МДА, старший преподаватель: «Экзегетические труды блаженного Иеронима Стридонского как источник по библейской археологии и географии»; диакон Сергей Кожухов (Сергиев Посад), кандидат богословия, доцент МДА: «Метод и экзегеза блж. Иеронима в Комментариях на Евангелие от Матфея»; диакон Николай Шаблевский, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры библеистики МДА: «Особенности толкования блж. Иеронимом Стридонским арамейских стихов Книги Даниила»; П. А. Коротков, кандидат экономических наук, старший преподаватель кафедры библеистики МДА: «Особенности экзегетического наследия блж. Иеронима Стридонского: толкование Послания св. ап. Павла к Галатам»; П. Трофимов, студент 4-го курса бакалавриата МДА: «Духовное понимание (*intelligentia spiritualis*) Священного Писания согласно блж. Иерониму: учение о границах применения метода в тексте “Томиилий на Евангелие от Марка”».

Секции VII и VIII объединялись одним названием: «Экзегетика и герменевтика Священного Писания». Их деление определялось тематикой докладов.

Секция VII была посвящена в основном богословию и экзегезе ап. Павла и включала в себя шесть докладов: прот. Георгий Климов, и. о. зав. кафедрой библеистики МДА, кандидат богословия: «Сравнительное значение христианских девства и брака, по учению апостола Павла, в творениях отцов-доникийцев»; М. В. Ковшов, кандидат богословия, доцент МДА: «Величие эсхатологического Посредника-Мессии как условие эффективности его служения, согласно посланию к Евреям»; прот. Олег Мумриков, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики МДА: «Критический анализ антропологической концепции Ю. Н. Харари с точки зрения библейской парадигмы»; свящ. Алексей Сергеев, кандидат богословия, старший преподаватель СПбДА: «Кенозис Логоса (Фил. 2, 6–11), по толкованию преподобного Иустина (Поповича) на Послание к Филиппийцам св. апостола Павла (перевод с сербского и комментариев в свете современной западной экзегетики)»; он же: «“Вопросы Евангельские” блаженного Августина Гиппонского: история перевода, особенности экзегетики и богословия»; свящ. Дионисий Харин, преподаватель СПбДА: «Влияние апостола Павла на богословские воззрения апостола Луки».

Секция VIII касалась тем, по большей части, находящихся в поле зрения современной библейской науки. Здесь были представлены

шесть докладов. Прот. Димитрий Юревич, кандидат богословия, зав. кафедрой библеистики СПбДА, выступил с сообщением: «Новая реконструкция храма Соломона Й. Гарфинкелем (на основании находок в Хирбет Кейафе)»; Р. М. Рупова, доктор философских наук, доцент РГСУ: «Отражение символики облачения ветхозаветного первосвященника в описании Небесного Иерусалима»; М. С. Крутова, доктор филологических наук, профессор МДА: «Уникальные рукописные Евангелия в собрании ризницы Троице Сергиевой лавры»; иером. Филофей (Артюшин), PhD in Theology, доцент кафедры библеистики МДА: «Идейное своеобразие толкований блж. Августина на избранные евангельские притчи»; свящ. Сергей Фуфаев, преподаватель кафедры библеистики МДА: «Идея обожения как основополагающий критерий в библейской герменевтике. К вопросу о том, почему невозможно правильное изучение Священного Писания и Предания Церкви путём “методологического атеизма” и т. п. методов»; монахиня Александра (Мушкетова): «Вифлеем, Рождество Христово. Новый взгляд из XXI века».

Отметим несколько докладов, прочитанных на других секциях. На кафедре богословия прошли секции II и III. Докладчики рассматривали богословские темы по разным направлениям: патристика, христианская философия и психология, догматическое, сравнительное и нравственное богословие. Из докладов, более близких к тематике журнала «Библия и христианская древность», отметим следующие: игум. Адриан (Пашин), кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, доцент МДА: «Догматическое богословие: форма и содержание»; свящ. Павел Лизгунов, кандидат богословия, доцент кафедры богословия МДА: «Учение о старчестве в византийской и русской традициях»; свящ. Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент МДА: «Нравственные аспекты таинства Миропомазания в свете святоотеческого учения о дарах Святого Духа»; протодиакон Константин Маркович, кандидат богословия, преподаватель СПбДА: «Идея “Петрова первенства” и первенство римского епископа в учении свт. Льва Великого, папы Римского (440–461)»; П. К. Доброцветов, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент МДА: «Учение об антихристе в трудах блаженного Августина»; протодиакон Владимир Василик, доктор исторических наук, кандидат филологических наук, кандидат богословия, профессор СПбГУ, профессор Сретенской духовной семинарии: «Деятельность свт. Никиты Ремесианского в контексте православного миссионерства IV–V веков»; Р. М. Конь, кандидат богословия, доцент МДА: «Особенности христологии

сект протестантского происхождения»; диакон Сергей Пантелеев, кандидат богословия, доцент кафедры филологии, преподаватель кафедры богословия МДА: «Сокровенность таинств согласно свт. Амвросию Медиоланскому»; священник Дмитрий Артёмкин, ассистент кафедры богословия МДА: «Понятие “канон” в доникейской церковной письменности»; священник Анатолий Липатов, ассистент кафедры богословия МДА: «Экклесиологический и сакраментологический аспект сотериологии свт. Кирилла, архиепископа Александрийского».

На филологической кафедре прошла IV секция. По нашей тематике были прочитаны три доклада. Игум. Дионисий (Шлёнов), кандидат богословия, профессор кафедры филологии МДА: «Страх Божий и страх человеческий по учению прп. Никиты Стифата»; священник Михаил Желтов, доцент кафедры филологии МДА: «Текстология “Церковно-мистагогической истории” (“Сказания церковного”) — литургического комментария, ошибочно приписываемого свт. Герману Константинопольскому»; диакон Димитрий Большев, преподаватель кафедры филологии МДА: «Познание Бога и мира через их имена согласно Евномию».

ХII международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»

Конференция состоялась в Санкт-Петербургской духовной академии 16–17 ноября 2020 г. В первый день 16 ноября были заслушаны сообщения в пяти секциях.

В секции «Христианская антропология» Б. В. Тихомиров, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики СПбДА представил доклад «Человек в системе библейского мировосприятия: опыт прочтения первых глав Книги Бытия».

В секции «Библейские исследования» были прочитаны одиннадцать докладов, которые касались разных тем библейских исследований. Священник Евгений Веселов, кандидат богословия, кандидат юридических наук, преподаватель кафедры богословия и библеистики Хабаровской духовной семинарии, представил доклад «Анализ соответствия адвентистского учения об очищении небесного святилища ветхозаветному богослужению дня очищения; иером. Ириней (Пиковский), аспирант ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия, преподаватель Сретенской духовной семинарии: «Псалмы Септуагинты как пример теологического перевода»; священник Георгий Андрианов, кандидат богословия, ректор

Костромской духовной семинарии: «Термин “мусар” (наставление, дисциплина) в Книге притчей Соломоновых»; прот. Ростислав Снигирёв, доктор богословия, профессор Киевской духовной академии и семинарии: «Проблемные аспекты учения Ветхого Завета о человеке»; А. С. Кашкин, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии: «Имена египетских магов в Библии и в древнейших памятниках иудейской литературы в свете данных современной библеистики»; Д. Г. Добыкин, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики СПбДА: «Азазель в разных экзегетических традициях»; прот. Алексей Ольховников, магистр богословия, ректор Вологодской духовной семинарии: «Строительная деятельность Ирода Великого в Иерихоне в свете современных библейско-богословских и археологических исследований»; свящ. Алексей Волчков, кандидат теологии, преподаватель СПбДА: «Использование раввинистических текстов в новозаветных исследованиях»; свящ. Василий Казинов, кандидат богословия, проректор по учебной работе Коломенской духовной семинарии: «Вопрос авторства Соборных посланий в трудах отечественных дореволюционных исследователей»; свящ. Алексей Сергеев, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры библеистики СПбДА: «Антиохийский инцидент согласно “Разъяснению Послания к Галатам (Expositio epistolae ad Galatas)” св. Августина Гиппонского: основная проблематика конфликта в свете раввинистических традиций, толкование святых отцов IV–V вв.»; иеромон. Варфоломей (Магницкий), заведующий кафедрой древних языков СПбДА: «Богословские аспекты лексико-семантических особенностей синодального перевода Нового Завета».

В секции «История Церкви» хотелось бы отметить два доклада: протодиакона Владимира Василика «Житие Иареда Сладкопевца как источник по истории Аксума» и старшего преподавателя кафедры древних языков СПбДА Н. О. Харламовой «Блж. Августин Гиппонский: от риторики к гомилетике».

Во второй день конференции 17 ноября прозвучали доклады в шести секциях.

В секции «Богословие и патрология» отметим пять докладов, которые затронули разные этапы и аспекты патристической мысли. М. А. Правослов, доктор философских наук, и. о. проректора по учебной работе Воронежской духовной семинарии: «Ориген в Ареопagitском корпусе»; диакон Сергей Кожухов: «Экзегетическая терминология Оригена в Гомилиях на Иеремию»; иером. Никон (Касярум), магистр богословия,

преподаватель Костромской духовной семинарии: «Богословская методология в первый период арианских споров»; свящ. Александр Новицкий, преподаватель кафедры богословия Казанской православной духовной семинарии: «Изложение блж. Августином православного учения о Боговоплощении»; П. К. Доброцветов, кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент МДА: «Методология христианской апологетики в трудах блж. Феодорита Кирского».

Отметим несколько докладов, прочитанных в других секциях во второй день.

В секции «Христианская антропология» свящ. Сергей Фуфаев прочёл доклад «Сравнительный анализ учений сщмч. Иринея Лионского и свт. Василия Великого об образе и подобии Божию в человеке».

В секции «Литургика» интересными представляются два доклада: старшего преподавателя Новосибирской православной духовной семинарии С. М. Ермоленко «"Чудо Георгия о змие" и "Мучение Победоносца Георгия" в составе Толковой Палеи: канон и творческие модификации» и доклад кандидата богословия, доцента кафедры церковно-практических дисциплин, проректора по воспитательной работе СПбДА, прот. Виталия Гришука «К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров».

В секции «Каноническое право» отметим доклад кандидата богословия, преподавателя Киевской духовной семинарии и академии П. Е. Михалицына «Сасимский, Назианзин или Константинопольский? К вопросу о каноническом статусе свт. Григория Богослова».

Всероссийская научно-богословская конференция (с международным участием) «Таинство слова и образа»

Эта встреча учёных состоялась на кафедре филологии МДА 18–19 ноября 2020 г. Здесь особый интерес для нас представляет V секция, которая была разделена на две части: «Греческая христианская литература» (18 ноября) и «Сирийская христианская письменность» (19 ноября).

Участники «греческой» секции прочитали и обсудили одиннадцать докладов. Игум. Дионисий (Шлёнов) сделал сообщение «Образ Царя: к истории цитирования *Bas. Caes. De Spiritu Sancto* 18, 45 в эпоху иконоборческих споров»; игум. Адриан (Пашин): «Проблема атрибуции произведений прп. Анастасия Синаита»; свящ. Михаил Асмус, старший преподаватель ПСТГУ: «Образный мир Леонтия, пресвитера

Константинопольского»; диакон Сергей Кожухов: «Образ пророка Иеремии в гомилиях Оригена на Книгу пророка Иеремии»; свящ. Сергей Ким, PhD in Philology, преподаватель кафедры филологии МДА: «Анонимное византийское толкование на Книгу Бытия: неизданные фрагменты четырёх гомилий»; иером. Филофей (Артюшин): «“Проповедь (Sermo) 112” как пример ораторского и экзегетического мастерства блж. Августина»; диакон Николай Шаблевский, кандидат богословия, старший преподаватель кафедры библеистики МДА: «Толкование блж. Иеронимом Стридонским Дан. 2, 12–24»; диакон Дмитрий Большчев, преподаватель кафедры филологии МДА: «Отцы-каппадокийцы: связь предмета и его имени на примере полемики с Евномием»; иеродиакон Иннокентий (Глазистов), студент 2 курса магистратуры МДА: «Образ святого Никона Метаноите согласно Vita Niconis (ВНГ, 1366)»; И. М. Зубренко, старший преподаватель кафедры церковных искусств МДА: «Святая Екатерина: гармония слова и образа в иконе XIII века»; В. С. Коробов, аспирант кафедры филологии МДА: «Образ и Первообраз: сходства и различия на примере экзегезы Ин. 14, 28».

«Сирийская» секция проходила 19 ноября совместно с кафедрой восточно-христианской филологии и истории Восточных Церквей ПСТГУ¹, где выступили пять докладчиков: Н. Г. Головнина, старший преподаватель кафедры восточно-христианской филологии и восточных Церквей, кафедры древних языков и древнехристианской письменности ПСТГУ: «Трудное место в “Словах подвижнических” прп. Исаака Сирина по переписке прп. Макария Оптинского (Иванова) и И. В. Киреевского»; А. В. Муравьев кандидат исторических наук, доцент НИУ ВШЭ: «Замечания о коллекции сирийских рукописей из Дейр эс-Сурйан»; Е. А. Заболотный, кандидат исторических наук, научный сотрудник исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова: «Баввай Великий и христология двух ипостасей»; иеродиакон Максим (Судаков), аспирант кафедры богословия МДА: «Христология Мартирия-Сахдоны в свете православного богословия»; М. Г. Калинин (ОЦАД, ВШЭ), А. Г. Сиротинин (независимый исследователь). «Фаворский свет, тварный или нетварный? Взгляд через тексты Иосифа Хаззайи».

В секции «Славяно-русская церковная литература (XI–XX вв.)» отметим доклад диакона Сергия Пантелеева: «Сочинения прп. Симеона Нового Богослова и проблема реконструкции древнерусского богословия».

1 Выступления указанных ниже исследователей проходили в рамках XXXI Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, секция «Сирийская христианская письменность» («Христология сирийских авторов»).

**Международная научно-богословская конференция
«Православное богословие:
традиции и современность»**

Данная конференция, состоявшаяся 23 ноября 2020 г., была посвящена памяти профессоров Московской духовной академии Н. К. Гаврюшина, А. И. Сидорова, А. Т. Казаряна. На пленарном заседании после приветственного слова ректора МДА епископа Звенигородского Феодорита были зачитаны семь докладов, четыре из которых мы хотели бы отметить, поскольку они соответствуют тематике нашего журнала. Это выступления: П. К. Доброцветова «Научный вклад профессора А. И. Сидорова в патрологическую науку»; доктора богословия, кандидата теологии, декана богословского факультета ПСТГУ прот. Павла Хондзинского «Интерпретация И. В. Поповым учения свт. Афанасия Великого о первоизданном человеке и её истоки»; доктора исторических наук, профессора, академика РАН и РАН, сотрудника ФГБУК «Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева» О. Г. Ульянова «Богословие образа в исихазме (византийский паламизм и его новейшие интерпретации)»; М. А. Прасолова «Гипотетические логосы Дионисия Ареопагита».

Далее конференция разделилась на пять секций.

В рамках I и II секции «Богословие» было прочитано девятнадцать докладов. Отметим следующие выступления: игум. Адриан (Пашин): «Источники и методология догматического богословия»; прот. Тигран (Тигрий) Хачатрян, кандидат богословия, заведующий кафедрой библейско-богословских дисциплин Курской духовной семинарии: «Проблема возобновления богословского диалога с Армянской Апостольской Церковью и преподавание истории и богословия Армянской Апостольской Церкви в духовных школах Русской Православной Церкви»; диакон Сергей Пантелеев: «Отвержение Халкидонского Собора Армянской Церковью: терминологические или философские затруднения?»; А. С. Биджамов, студент 5 курса бакалавриата, ПСТГУ: «Богословский взгляды А. В. Карташёва на Халкидонскую формулу»; свящ. Стефан Домусчи: «Соотношение понятий долга и вины в библейском и богословском контекстах»; И. Г. Галкин, студент 2 курса бакалавриата Сретенской духовной семинарии: «Сравнительный анализ понятия “свобода” в современном мире и в творениях святых отцов на примере учения об образе Божьем в человеке».

Секция III «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» и секция IV «Патрология» были самыми содержательными. Доклады

касались экзегезы Священного Писания, богословия отцов Церкви и христианских авторов. М. В. Ковшов: «Православная библеистика: богословская или историко-филологическая наука? К вопросу о методологии современных православных библейских исследований»; диакон Сергей Кожухов: «Экзегеза Оригена на Иер. 1, 6: *Я не умею говорить, ибо я слишком молод*»; С. Н. Горбунов, магистр богословия, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии: «Об объективности сравнительно-статистического анализа уникальных слов на примере лексикологии Послания к Евреям»; О. И. Ласточкин, преподаватель философии, Санкт-Петербургский технический колледж управления и коммерции: «Экклесиологическая проблематика в труде св. Кирилла “Толкование Евангелия от Иоанна”»; свящ. Дмитрий Ледовский, магистр искусствоведения, преподаватель Вологодской духовной семинарии: «“Утро христианства”: богословие полунощницы»; Д. А. Регульская, студентка 2 курса магистратуры НИУ ВШЭ, ОЦАД им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия: «Понятие ближнего в отечественных толкованиях притчи о добром самарянине»; А. В. Болдырева, студентка 4 курса бакалавриата ПСТГУ: «Две апологии пророка Давида свт. Амвросия Медиоланского: своеобразие экзегезы».

На секции «Патрология» отметим четыре доклада: кандидата богословия, кандидата философских наук, старшего преподавателя Тобольской духовной семинарии, диакона Димитрия Майорова «Концепция духовного возрождения в трудах прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы: компаративный анализ»; докторанта Лёвенского католического университета С. С. Пучковой «О методологических преимуществах изучения “Огласительных гомилий” для исследований богословия Феодора Мопсуестийского»; аспиранта Киевской духовной академии, монаха Феодора (Бенедисюка) «Краткий анализ основных аспектов понятия совершенства человека в монашеской письменности эпохи Вселенских Соборов»; магистра богословия, докторанта Галле-Виттенбергского университета, свящ. Константина Аникина «Богословские взгляды пресвитера Космы в его полемике с ересью богомилства».

Всероссийская научно-богословская конференция «Гуманитарная наука в духовной школе»

Это научное собрание было организовано в Тульской духовной семинарии 24 ноября 2020 г. Помимо пленарного заседания, конференция была разделена на четыре секции.

Наиболее интересной по содержанию докладов представляется секция «Богословие и библеистика». Здесь мы отметили семь докладов. Диакон Сергей Пантелеев: «Монофизитство Армянской Апостольской Церкви: миф или реальность?»; священник Сергей Фуфаев: «Некоторые аспекты православного учения о различении сущности и энергий в Боге»; инокиня Екатерина (Копыл), сотрудница Русской Духовной Миссии в Иерусалиме: «Палестинская традиция богословия святых мест II–VIII веков и её авторы»; иером. Филофей (Артюшин): «Христос и Закхей (Лк. 19, 1–10): коммуникативная динамика “встречи” как богословской парадигмы в Евангелии от Луки»; иером. Александр Романов, старший преподаватель кафедры теологии Тульского государственного университета и кафедры богословия и библеистики ТулДС: «Учение о самопознании в посланиях апостола Павла»; А. А. Горбачёв, доцент кафедры богословия и библеистики ТулДС: «Юридическая и органическая теории Искушения: на пути преодоления противоречий»; М. В. Ковшов: «Сотериология Послания св. ап. Павла к Евреям: иудейско-эллинистические влияния и взаимосвязь с другими письмами Павлового корпуса (Corpus Paulinum)».

Далее хотелось бы отметить три выступления. Одно на секции «Философия и филология» — доклад магистранта СДС Н. С. Александрова «Церковнославянский текст Первого соборного послания апостола Петра (3, 1; 3, 3; 3, 6): богословский и филологический комментарий» — и два на секции «Церковно-практических дисциплин»: кандидата философских наук, доцента МПГУ, РПУ им. св. Иоанна Богослова О. О. Козарезовой «Троическое богословие и иконография Троицы ветхозаветной в иконографии русского исихазма: Феофан Грек и прп. Андрей Рублёв»; кандидата философских наук, доцента кафедры теологии ТулГУ, доцента кафедры церковно-практических дисциплин ТулДС Ю. В. Земцова «Символика и происхождение иконостаса в трудах Н. И. Троицкого».

Конференция «Монашеское богословие и гуманистическая философия на примере византийских авторов XI века»

Последняя конференция 2020 г, прошедшая в МДА, была организована профилем Греческой христианской литературы кафедры филологии МДА и состоялась 24 декабря. На конференции были прочитаны семь докладов. Игумен Дионисий (Шлёнов): «Учение прп. Никиты Стифата и Михаила Пселла о добродетелях»; диакон Сергей Кожухов:

«Образ “земли” в сочинениях прп. Симеона Нового Богослова и у предшествующих христианских авторов»; свящ. Александр Ларионов, старший преподаватель кафедры филологии МДА: «Отношение Михаила Пселла к монашескому богословию XI в.»; В. С. Коробов, аспирант кафедры филологии МДА: «Конфронтация между монашеским богословием и гуманистической философией: пример Иоанна Итала»; Е. В. Ткачёв, старший преподаватель кафедры филологии МДА: «Критическое издание писем Михаила Пселла»; А. Г. Накаидзе, аспирант кафедры филологии МДА: «Прп. Никита Стифат в грузинских традициях и об одном неизвестном труде, приписываемом Михаилу Пселлу, “О Первенце”»; свящ. Михаил Желтов: «Особенности чина монашеского пострига в XI в.».

Конференция «История и литература христианского Востока»

В ПСТГУ 21 января 2021 г. прошла конференция исследователей литературы христианского Востока. В ней приняли участие тринадцать учёных-ориенталистов.

Утреннее заседание секции открыл доклад «Антикальвинистские трактаты двух предстоятелей Антиохийской Православной Церкви из рукописного собрания РНБ» доктора исторических наук С. А. Французова (ИВР РАН, НИУ ВШЭ СПб., СПбГУ).

Затем кандидат исторических наук Е. В. Гусарова (ИВР РАН; РНБ) представила вниманию слушателей доклад на тему «Названия месяцев различных календарных систем в эфиопской рукописной традиции».

Н. Г. Головнина (ПСТГУ) выступила с докладом «Реалии коптского общежительного монашества в русских исследованиях и переводах второй половины XIX в.».

В докладе «Завет святому и магические тексты: как обещания Бога и святого приобретают новые смыслы» А. А. Рогожиной (PhD, НИУ ВШЭ Москва) были рассмотрены примеры особых формул — так называемое обещание, или завет святому, — в армянских магических свитках и проанализирована их функциональная трансформация по сравнению с их агиографическим прототипом.

Кандидат филологических наук Д. А. Худяков (НИУ ВШЭ Москва) прочитал доклад «Христианские тексты и традиционная мысль в средневековом Китае: проблема синкретизма».

Кандидат исторических наук Т. Ю. Кобищанов (ИСАА МГУ им. Ломоносова) представил сообщение на тему: «Современные концепции

восприятия христианской Европы исламским Ближним Востоком в раннее Новое время».

Вечернее заседание открылось докладом «Единство коллективного самосознания в полиэтничном государстве» доктора исторических наук В. А. Арутюновой-Фиданян (ИВИ РАН, Москва), которая размышляла о причинах упадка Византии: в медиевистике до сих пор нет системного объяснения гибели Византийской империи — одной из самых влиятельных цивилизаций средневековья.

Диакон Сергей Пантелеев представил вниманию слушателей доклад: «Богословская терминология в Армянской Церкви в V–VIII вв.». Тема является актуальной, поскольку причины отвержения Армянской Апостольской Церковью богословия Халкидонского Собора, равно как и история этого явления, остаются во многом невыясненными.

Е. М. Копоть (МПГУ) в докладе «"Небесные канцелярии" святогробского братства в Иерусалиме (во II половине XIX века — начале XX вв.)» осветил проблему финансового кризиса Иерусалимского патриархата в указанный период.

Совместный доклад доктора исторических наук К. А. Панченко (ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова), кандидата исторических наук свящ. Павла Ермилова (ПСТГУ), кандидата филологических наук Ю. А. Петровой (Киев, ИВ им. А. Е. Крымского НАН Украины) «Православный Восток перед лицом католического вызова в нач. XVIII в.: переписка Александрийского патриарха Герасима Паллады с христианами Антиохийской Церкви» был посвящён первым результатам коллективного проекта по изданию и комментированному переводу послания Александрийского патриарха Герасима Паллады православной общине города Триполи (сент. 1702 г.) и ответов патриарху от триполийских и хalebских христиан.

Свящ. Александр Трейгер, PhD (Канада, Университет Дальхаузи) выступил с докладом на тему «Новооткрытый текст по истории Православной Церкви в Египте: Послание патриарха Александрийского Марка III (ок. 1180–1209) игумену Георгию Дамиеттскому». В сообщении был рассмотрен важный памятник арабо-православной письменности: послание православного (мелькитского) патриарха Александрийского Марка III его духовному чаду Георгию, настоятелю монастыря Св. Иеремии близ Дамиетты, сохранившееся в единственной рукописи XVII в.

Заключительный доклад на тему «Собеседование императора Юстиниана I и Церкви Востока: богословская аргументация сторон» представил кандидат исторических наук Е. А. Заболотный (МГУ им. М. В. Ломоносова). Как известно, одной из целей религиозной политики Юстиниана I

(527–565) было восстановление церковного общения между сторонниками и противниками IV Вселенского Собора в Халкидоне (451 г.). При прямом участии императора, указанной цели служило развитие неохалкидонского богословия, представлявшего собой синтез христологии Халкидона и учения свт. Кирилла Александрийского († 444 г.).

Конференция «Блаженный Августин Гиппонский в философско-богословском и культурном диалоге Востока и Запада»

Спустя неделю в ПСТГУ прошло ещё одно значимое научное событие. Девять докладчиков рассмотрели наследие блж. Августина в разных аспектах.

Утреннее заседание конференции открыл доктор богословия, кандидат теологии прот. Павел Хондзинский (ПСТГУ) сообщением «“Два града” блж. Августина в русской религиозной мысли».

Далее Д. В. Смирнов (Москва, ПЭ) выступил с докладом «Рецепция и критика августиновской концепции предопределения в трактате “Praedestinatus” (V в.)». Трактат «Praedestinatus» (букв. лат. «Предопределенный») — памятник латинской богословской литературы, по мнению большинства исследователей, написанный Арнобием Младшим во 2-й четверти V в., — весьма ярко и оригинально отражает споры о концепции предопределения, развитой блж. Августином в последние годы его жизни.

Свящ. Алексей Сергеев (СПбДА) представил доклад «Противостояние блж. Августина и блж. Иеронима во взглядах на апостола Петра». В докладе рассматривалась полемика Августина и Иеронима, развернувшаяся на страницах их произведений и писем («Разъяснение послания к Галатам» (Expositio Epistolae ad Galatas) блж. Августина, «Толкование на послание к Галатам» (Commentaria in Epistolam ad Galatas) блж. Иеронима и др.), о роли апостола Петра в антиохийском инциденте.

Дневное заседание конференции открылся докладом доктора философских наук А. Р. Фокина (ОЦАД, ИФ РАН) «Космологические аспекты учения блаженного Аврелия Августина о времени и его соотношении с вечностью».

Н. О. Харламова (СПбДА) посвятила сообщение теме: «Нагорная проповедь в толкованиях блж. Августина». Выступление посвящено комментариям блж. Августина на Нагорную проповедь, в которой Спаситель даёт самые главные принципы христианской жизни.

Далее иером. Афанасий (Букин) (СПбДА) представил доклад на тему: «Герменевтическая трансформация взглядов сщмч. Киприана Карфагенского в трактате св. Августина “De baptismo contra donatistas”». В докладе были проанализированы переосмысление учения и личности сщмч. Киприана Карфагенского в трактате блж. Августина «О Крещении против донатистов», а также рассмотрен вопрос о значении этого переосмысления для успеха антидонатистской полемики блж. Августина.

Вечернее заседание конференции открыл доклад кандидата философских наук П. Б. Михайлова (ПСТГУ, МДА) «Две древние версии богословия истории: Евсевий Кесарийский и блж. Августин».

Доктор исторических наук, доктор церковной истории Н. Ю. Сухова (ПСТГУ) представила вниманию слушателей доклад на тему: «Блаженный Августин как воспитатель служителей Церкви (в российской духовно-академической традиции конца XIX — начала XX в.)».

Завершил работу конференции доклад Н. Г. Головниной (ПСТГУ) «Этапы и их отличительные черты в истории переводов блж. Августина на русский язык».

Круглый стол «Nazianzena Rossica» в рамках подготовки сборника «“Nazianzena Rossica”». Свт. Григорий Богослов: исследования и переводы»

Мероприятие состоялось в ПСТГУ 8 февраля 2021 г. Докладчики представили материалы, касающиеся различных богословских аспектов творчества свт. Григория, его поэтического наследия, а также рецепции его сочинений в византийской и славянской традициях. Помимо этого, были представлены новые стихотворные переводы нескольких поэм свт. Григория.

В рамках круглого стола были представлены следующие доклады и сообщения: И. Э. Каплан (Бернский университет): «Покорение Сына Отцу в прочтении Оригена и каппадокийских Григориев: единство универсалистской традиции»; Г. Е. Захаров (ПСТГУ): «Единство и иерархическое устройство Церкви в творениях свт. Григория Богослова»; Н. К. Антонов (ПСТГУ): «Структурные и жанровые особенности “Апологии” свт. Григория Богослова»; Т. Л. Александрова (ИМЛИ РАН): «Заметки о языке и стиле поэзии свт. Григория Богослова»; О. П. Цыбенко (Афины): «Перевод и интерпретация: культурно-исторический аспект (на материале классических греческих трагедий и трагедии Григория Богослова “Христос Страждущий”)»; Э. Ю. Канаева (ПСТГУ): «“Изречь Бога

невозможно, а уразуметь еще более невозможно”: тексты святителя Григория Богослова как основание для антипаламитского высказывания Варлаама Калабрийского»; М. В. Шпаковский (ИФ РАН): «Григорий Назианзин в “Просветителе” Иосифа Волоцкого: богословские влияния и проблема источника цитат».

Конференция «Историко-критический метод в библейской науке: проблема церковной рецепции»

Конференция, прошедшая 4–5 марта 2021 года, представляет собой последнюю секцию «XXXI Ежегодной богословской конференции ПСТГУ». Она была организована кафедрой библеистики ПСТГУ под руководством заведующего кафедрой прот. Алексея Емельянова.

Первое заседание, посвящённое общим методологическим вопросам, связанным с историко-критическим методом, открылось докладом кандидата философских наук свящ. Алексея Андреева (ПСТГУ) «Историко-критический метод в контексте теории “научных революций” Т. Куна». В нём рассматриваются три подхода к интерпретации Священного Писания: святоотеческий, историко-критический и условно «постмодернистский» — в контексте эпистемологической теории «научных революций», предложенной Томасом Куном.

Со вторым сообщением выступил кандидат философских наук И. С. Вевюрко (ПСТГУ, МГУ им. М. В. Ломоносова). Доклад был посвящён теме: «Матитьяху Цеват (1913–2010 гг.) о критерии здравого смысла в библейской критике».

Далее слово было предоставлено прот. Александру Прокопчуку (ПСТГУ), который выступил с докладом «Методология использования западных авторов в комментариях на Четвероевангелие Толковой Библии под редакцией А. П. Лопухина и его преемников».

Следующее сообщение было представлено Н. Ю. Суховой на тему «“Пила высшей критики” в интерпретации русской библеистики первой половины XIX в.: протоиереи Герасим Павский и Стефан Сабинин». Автор на примере своеобразного «методологического диалога» между корифеем отечественной семитологии и его учеником показала актуальность для русской церковной библеистики начала XIX в. вопроса адекватного применения историко-критического метода при изучении Библии.

Утреннее заседание завершилось докладом М. В. Таланкиной (ПСТГУ) «Историко-критический метод и сотериологическая библеистика в парадигмах научности Нового времени». В докладе была сделана

попытка извлечь пользу из давности проблемы — опереться на накопленные результаты саморефлексии науки, чтобы предложить «систему координат», в которой ключевые элементы различных подходов к рациональному изучению Библии проступили бы с достаточной отчётливостью для вынесения суждения об их совместимости или несовместимости.

Второе заседание, посвящённое частным примерам применения историко-критического метода, открылось докладом кандидата богословия А. С. Кашкина (Саратовская духовная семинария) «Концепция девтеронимической истории как положительный пример применения историко-критического метода». Концепция девтеронимической истории, разработанная в 1940-е годы выдающимся немецким библеистом Мартином Нотом, до сих пор является «системой координат» в исагогике исторических книг «первой группы». Есть две основные её модификации: варианты Ф. Кросса и Р. Сменда.

Далее выступил кандидат философских наук А. В. Лаврентьев (МГМУ им. И. М. Сеченова, РПУ им. св. Иоанна Богослова) с докладом на тему: «Проблема происхождения Пятикнижия в трудах Рольфа Рендторффа (1925–2014 гг.)». В докладе поднимается ряд вопросов, затрагивающих область исагогического изучения текстов Пятикнижия, а именно вопросы возникновения и формирования корпуса книг Торы. В этой связи обсуждался ряд исследовательских методов и теорий, разработанных в пределах западноевропейской библейской критической науки.

Следующее сообщение сделал А. В. Ложкин (ПСТГУ) на тему: «Историческая достоверность рассказа об умерщвлении израильских младенцев (Исх. 1, 15–22): аргументы Ф. Г. Елеонского против отрицательной библейской критики». В докладе был представлен анализ полемики Ф. Г. Елеонского с современными ему представителями т. н. отрицательной библейской критики по вопросу признания исторической достоверности рассказа об умерщвлении израильских младенцев (Исх. 1, 15–22).

В докладе кандидата геолого-минералогических наук диакона Николая Серебрякова (ПСТГУ) «Актуальны ли труды отечественных библеистов второй половины XIX — начала XX в. для современных библейских исследований (на примере критики Документальной гипотезы происхождения Пятикнижия)?» был представлен краткий обзор трудов отечественных библеистов указанного периода, посвящённых происхождению Пятикнижия в целом и критике Документальной гипотезы в частности.

Кандидат экономических наук иеродиакон Феофан (Федосеев) (ОЦАД, Центр подготовки церковных специалистов Владивостокской

епархии) выступил с сообщением на тему: «Сочетание Священного Предания Церкви и историко-критического метода: опыт построения методологического подхода (на примере предания о LXX толковниках и св. прав. Симеоне Богоприимце)». В докладе предпринимается попытка построения методологии сочетания аналитических и критических инструментов с традиционной святоотеческой экзегезой.

Первый день конференции завершился докладом прот. Александра Тимофеева (МДА) «Археология между библейским минимализмом и максимализмом: поиск Израильского государства X в. до Р. Х.». Во второй половине XX в. среди учёных-библеистов и археологов возникает направление, получившее название «библейского минимализма». Его поддерживает небольшая, но достаточно влиятельная группа исследователей: Н. П. Лемке, Ф. Р. Дэвис, Т. Л. Томпсон, Дж. Гарбини, Г. Лехманн и др. Минималисты считают, что рассказы о Давиде и Соломоне были написаны в Иудее в эллинистический период, то есть не ранее IV века до н. э. Дебаты о «Десятом веке», логически связанные с дискуссией минималистов и максималистов, были актуализированы профессором Тель-Авивского университета Израилем Финкельштейном.

Второй день конференции открылся докладом доктора богословия А. С. Небольсина (ПСТГУ) на тему: «Экзегетическое значение текстологии (на примере Откровения Иоанна Богослова)». В начале доклада было указано на большое значение текстологических исследований в библейской сфере, при этом подчеркнута важность вовлечения всего богатства наличествующих чтений в процесс экзегетического осмысления текстов Св. Писания.

Заседание продолжил доклад кандидата богословия М. В. Ковшова (МДА, Перервинская духовная семинария) «Библейская критика или литературный анализ? К вопросу о методе в современных исследованиях Священного Писания». Автор отметил, что историко-критический метод, зародившись в эпоху Возрождения и Гуманизма, поставил человека мерой всех вещей, в том числе и мерой Священного Писания. По справедливому замечанию Эдгара Кренца, главная особенность историко-критического метода состояла не в том, что человеческий разум впервые стали использовать для изучения Библии, а в том, что он становится абсолютным судьей, в том числе Священного Писания. Далее прозвучал доклад кандидата богословия прот. Олега Мумрикова (МДА, ПСТГУ, Коломенская духовная семинария) «Библейский Шестоднев как благовестие». В нём отмечалось, что повествование первой главы Книги Бытия о сотворении мира и человека в современной культуре

часто воспринимается исключительно как космогонический или космологический текст, что неизбежно порождает попытки его истолкования в контексте современной естественнонаучной картины мира. Это создаёт целый ряд проблем для её толкования.

Следующим выступил иером. Ириней (Пиковский) (ОЦАД, Средненская духовная семинария) с докладом «Между теологией и “критикой текста” в толковании на псалмы Ганса-Иоахима Крауса». В докладе было отмечено, что с момента своего зарождения в XVII в. историко-критический метод исследования Библии сразу приобрёл сторонников и противников. В российской православной библейской науке XIX в. данный метод был воспринят отрицательно, как подрывающий основы веры в богодухновенность Священного Писания. В то же время в трудах архиепископа Антония (Храповицкого) и П. А. Юнгера можно встретить оговорки, что критикуется не сам метод, а рационалистические предпосылки, изначальное недоверие свидетельствам Писания.

Утреннее заседание завершилось выступлением доктора богословия, архим. Сергея (Акимов) (МинДА, БГУ) на тему: «Отношение к историко-критическому методу изучения Ветхого Завета в контексте учения о богодухновенности Священного Писания». В начале доклада был высказан тезис о том, что отношение к историко-критическому методу и признание важности его использования в процессе постижения Слова Божия находится в прямой связи с представлением о богодухновенности Библии. По мнению докладчика, отрицание данного метода возможно при принятии вербальных теорий богодухновенности.

Последнее заседание секции открылось докладом прот. Димитрия Юревича (СПбДА) «Демифологизация библейской науки в русском богословии: от Н. Н. Глубоковского через А. В. Карташёва к митрополиту Илариону (Алфееву)». Доклад начался с заявления о том, что русское богословие всегда стремилось к поиску адекватного метода в библейских исследованиях и к избавлению от ложных концепций. Но в разные исторические периоды понимание этого было различным.

В докладе кандидата филологических наук А. В. Сизикова (СПбГУ) «*Vox Christi* в Псалме 21: текстология и традиция» указывается, что современный перевод Священного Писания является не только вопросом традиционного или критического прочтения, но и вопросом источника. Библейская текстология предлагает критические издания, представляющие «реконструкцию» древнейшего текста. Такой подход влечёт за собой две проблемы: вниманию читателя предлагается текст, который фактически не имел традиции. Реконструкция — плод работы

научных коллективов, мнение которых по ряду чтений может меняться. Одним из сложных для интерпретации примеров является Пс. 21, имеющий в масоретском тексте и в Септуагинте «темное» место: «прокопали руки и ноги» или «руки и ноги мои как лев». Переводы Аквилы, Симмаха и латинские источники предлагают альтернативное прочтение, которое не только имеет ясный смысл, но может иметь подтверждение и в древнееврейском тексте.

Далее с докладом выступил доктор богословия прот. Ростислав Снигирёв (Киевская духовная академия) «Канонический подход к истолкованию Священного Писания как возможность снятия реальных и мнимых противоречий между святоотеческой экзегезой и историко-критическим исследованием Библии». Канонический подход к истолкованию Священного Писания (Canonical Approach) был сформулирован около полувека назад в ходе инициированных представителями протестантского герменевтического богословия дискуссий о ценности и адекватности историко-критического исследования Священного Писания, ушедшего от главной цели изучения Библии — истолкования её как Слова Божия. Канонический метод, требующий подхода к Писанию как целостному свидетельству веры Церкви, стал не только своеобразным возвратом протестантской экзегетики к церковной Традиции, но и способом толкования Писания, находящим всё больше сторонников среди не только протестантских, но также православных и католических библеистов.

Последним сообщением в программе секции был доклад П. А. Короткова (МДА) «О значении Предания в понимании Слова Божия в православной и критической парадигме библейского исследования». Вначале докладчиком был озвучен тезис о том, что следование церковному Преданию является основополагающей аксиомой православного подхода к пониманию богодухновенности Священного Писания и его толкования. Затем была подчеркнута важность святоотеческой традиции для современного экзегета.

В заключение отметим, что на прошедших научных конференциях и встречах были обсуждены многие важные вопросы христианского знания в области патрологии, патристики, библеистики, христианской экзегезы, библейской герменевтики и филологии и истории восточного христианства. Православное научное сообщество приняло активное участие в обсуждении актуальных и насущных вопросов богословия, несмотря на известные события последнего года. Большинство конференций проходило в дистанционном формате, а некоторые были перенесены. Из таковых отметим перенос с декабря 2020 г. на конец

марта — начало апреля 2021 г. международной конференции «Блаженный Иероним Стридонский — Учитель Востока и Запада», организованной Российским социальным гуманитарным университетом (РГСУ) по случаю 1600-летия преставления блж. Иеронима. Это событие представляется отличным продолжением для обсуждения личности, трудов и наследия блж. Иеронима, прошедших на кафедре библеистики МДА в рамках «Всероссийской Покровской научно-богословской конференции 16–17 октября 2020 г.

Диакон Сергей Кожухов

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 1 (9) • 2021

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

А. О. Солдаткина

Корректор

Е. В. Ткачёв

Макет и вёрстка

диак. Николай Ежихин

Издательство Московской духовной академии

141312, г. Сергиев Посад,

Троице-Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 19¼

Подписано в печать 15.03.2021

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»

www.yulis.ru • inform@yulis.ru

г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444

г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42