

Научный журнал
по библеистике и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 4 (4)
2019



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2019

Scientific Journal of Biblical Studies
and the History of Christian Thought

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 4 (4)
2019



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2019

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-001-0001

Библия и христианская древность: научный журнал / Московской духовной академии. — Сергиев
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — № 4 (4). — 280 с.

«Библия и христианская древность» (Bible and Christian Antiquity) — научный журнал Московской духовной академии. Журнал был создан на кафедре богословия Московской духовной академии. В нём публикуются оригинальные тексты на древнегреческом, латинском и восточных языках, переводы, комментарии, исследования, рецензии, 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.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики
Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия
преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент, кафедра богословия Московской духовной академии

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

Протоиерей Иоанн Бэр, доктор богословия, профессор, ректор Свято-Владимирской семинарии (США)

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 библистики Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент кафедры богословия Московской духовной академии

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

Дмитрий Игоревич Макаров, доцент и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского (Екатеринбург), профессор библейско-богословской кафедры Екатеринбургской духовной семинарии

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

Владимир Михайлович Тюленев, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений Ивановского государственного университета

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

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

Deputy editors: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

Eugeny Viktorovich Tkachev

MA in Philology and History of Ancient Orient
Senior Teacher at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

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

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

Archpriest John Behr, Doctor of Theology, Professor and rector
of St. Vladimir Seminary (USA)

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

David Bradshaw, Doctor of Philosophy, Professor and dean of the
Department of Philosophy at the Kentucky University

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

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

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

Dmitry Igorevich Makarov, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Bible and Theology at the Yekaterinburg Orthodox Theological Seminary, head of the Department of General Humanities at the Urals Mussorgsky State Conservatoire (Yekaterinburg)

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 Historical Sciences, 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 Department of Classics Philology at the Moscow State University

Vladimir Michailovich Tiulenev, Doctor of History, Professor at the Department of General History and International Relations at the Ivanovo State University

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

Издания и переводы

15 **Иосиф Хаззайа**

Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты. Христологические главы. / критическое издание сирийского текста, перевод с сирийского, предисловие и примечания *Максима Глебовича Калинина, Александра Михайловича Преображенского*

26 **Блаженный Августин Гиппонский**

Рассуждения о «Послании к Римлянам» / перевод с латинского, вступительная статья и примечания *Владимира Михайловича Тюленева*

44 **Святитель Фотий Константинопольский**

Амфилохии. Тракаты 223–248 / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания *Дмитрия Евгеньевича Афиногенова*

Поздневизантийское богословие и полемика

77 **Дмитрий Игоревич Макаров**

От мариологии до тритеизма: о возможных поздневизантийских параллелях к идеям Леонтия Византийского и Иоанна Филопона (Феофан Никеийский, Иоанн XI Векк, Георгий Мосхамбар). Часть вторая

Христианское богословие и антропология

103 **Аркадий Матвеевич Шуфрин**

Климент Александрийский и явление христианской субъектности

Традиции Восточных христианских Церквей

123 **Александр Михайлович Преображенский,**

Максим Глебович Калинин

Евхаристическая молитва Иосифа Хаззайи

141 **Диакон Сергей Пантелеев**

Кого воспевали серафимы? Толкование Ис. 6, 3 в византийской и армянской традиции

Библия, экзегеза, герменевтика, филология

163 **Яков Эйделькинд**

Комментарий к Песни песней 8, 13–14

*Учебные и методические пособия*203 **Диакон Сергей Кожухов**

Учебно-методические материалы по курсу: «Полемика Восточных отцов и христианских писателей Церкви» (Раздел первый: Доникийский период. Ч. 1.1)

РЕЦЕНЗИИ

221 **Дмитрий Игоревич Макаров**

Рецензия на: *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы: Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. 992 с. (Византийская философия; т. 18. Smaragdus Philocalias). ISBN 978-5-04-107867-6

230 **Владимир Михайлович Тюленев**

Рецензия на: Раннехристианские жития галльских святых / пер. с латинского А. В. Банникова и др. СПб.: Евразия, 2016. 278 с. ISBN 978-5-91852-153-3

239 **Илья Сергеевич Вевюрко**

Рецензия на: *Тантлевский И. Р.* Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб.: Издательство РХГА, 2016. 268 с. ISBN 978-5-88812-802-2

246 **Алексей Сергеевич Кашкин**

Рецензия на: *Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии / пер. с англ. А. Карплюка. Черкассы: Коллоквиум, 2016. 446 с. ISBN 978-966-8957-54-3

268 **Диакон Николай Шаблевский**

Рецензия на: *Кугел Дж.* В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М.: Текст; Книжники, 2010. 476 с. (Чейсовская коллекция). ISBN 978-5-7516-0906-1; 978-5-9953-0079-3

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

TRANSLATIONS, RESEARCH AND COMMENTS

Editions and translations

15 **Joseph Ḥazzāyā**

Book of the Chapters on Knowledge Newly Discovered Fragments. Christological Chapters. A Critical Edition, Translation from Syriac, Preface and Notes by *Maxim G. Kalinin* and *Alexander M. Preobrazhensky*

26 **Saint Augustine of Hippo**

Commentary on Statements in the Letter to Romans. Translation from Latin, Preface and Commentary by *Vladimir M. Tiulenev*

44 **Saint Photius of Constantinople**

Amphilochia. Treatises 223–248. Translation from Ancient Greek, Preface and Notes by *Dmitry E. Afinogenov*

Late Byzantine theology and polemics

77 **Dmitry I. Makarov**

From Mariology to Tritheism. On Some Possible Late Byzantine Parallels to Leontius' of Byzantium and John Philoponus' Ideas (Theophanes of Nicaea, John XI Veccus, Georges Moskhambar). Part 2

Christian theology and anthropology

103 **Arkady M. Choufrine**

Clement of Alexandria: the Emergence of Christian Subjectivity. Translation from English by *Igor V. Pashkov*

Traditions of the Eastern Christian Churches

123 **Alexander M. Preobrazhensky, Maxim G. Kalinin**

Sacramental Prayer of Joseph Ḥazzāyā

141 **Deacon Sergey Panteleev**

Whom Did the Seraphim Sing? Interpretation of Is. 6, 3 in the Byzantine and Armenian Exegetical Traditions

Bible, exegesis, hermeneutics, philology

163 **Yakob Eidelkind**

Song of Songs 8, 13–14: A Commentary

Educational and methodical aids

- 203 **Deacon Sergey Kozhukhov**
Teaching Materials for the Course: «Controversy of the Eastern Fathers and Christian Writers of the Church» (Section One: Pre-Nicene Period. Part 1.1)

REVIEWS

- 221 **Dmitry I. Makarov**
Review of: *Saint Maximus the Confessor*. Ambigua: Difficulties to Thomas (Ambigua ad Thomam), Difficulties to John (Ambigua ad Iohannem) / translation from Ancient Greek by D. A. Chernoglazov and A. M. Choufrine; scientific editor, foreword by G. I. Benevich. Moscow: Eksmo, 2020. (Byzantine Philosophy; vol. 18. Smaragdus Philocalias). 992 p. ISBN 978-5-04-107867-6
- 230 **Vladimir M. Tiulenev**
Early Christian Hagiography of Gallic Saints / translated from the Latin by A. V. Bannikov, etc. SPb.: Eurasia, 2016. 278 p. ISBN 978-5-91852-153-3
- 239 **Ilia S. Vevjurko**
Review of: *Tantlevsky I. R.* Essays on the History of Jewish Religious and Philosophical Thought. SPb.: Publishing House of Russian Christian Humanities Academy, 2016. 268 p. ISBN 978-5-88812-802-2
- 246 **Alexey S. Kashkin**
Review of: *Instone-Brewer D.* Divorce and Remarriage in the Bible / translation from English by A. Karpluk. Cherkassy: Colloquium, 2016. 446 p. ISBN 978-966-8957-54-3
- 268 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Review of: *Kugel J.* In the House of Potiphar. The Biblical Text and Its Transformation / translation from English by M. Vogman. Moscow: Text; Scribes, 2010. 476 p. (Chase collection). ISBN 978-5-7516-0906-1; 978-5-9953-0079-3

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: W. de Gruyter, 1924–2016.
- 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.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. P., etc. (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae (Wien): Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866–.
- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 1891–.
- ОСР Orientalia christiana periodica. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
- PL Patrologiae cursus completus... Series latina... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1844–1855, 1862–1865. T. 1–217
- PO Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlenberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- РЭБ Revue des études byzantines. Paris; [Leuven]: Peeters, 1946–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ
И КОММЕНТАРИИ

ИОСИФ ХАЗЗАЙА

КНИГА ГЛАВ О ВЕДЕНИИ

НОВООТКРЫТЫЕ ФРАГМЕНТЫ.
ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ГЛАВЫ

КРИТИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ,
ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ¹

Максим Глебович Калинин

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

Александр Михайлович Преображенский

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

Для цитирования: *Иосиф Хаззайа. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты. Христологические главы / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечания М. Г. Калинина и А. М. Преображенского // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 15–25. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-15-25*

1 Работа подготовлена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 19–012–00650).

Аннотация

УДК 231.01 (232) (281.81)

Продолжая публиковать оригинальный текст и русский перевод новонайденных фрагментов «Книги глав о ведении» Иосифа Хаззайи (VIII в.), предлагаем вниманию читателей христологические главы 193–194 из фрагмента, представленного восточно-сирийской рукописью Paris. syg. 434. Эти главы содержат краткое изложение триадологии и христологии Иосифа Хаззайи.

Ключевые слова: триадология, христология, антропология, восточносирийская мистическая традиция, Иосиф Хаззайа, «Книга глав о ведении».

«Книга глав о ведении» Иосифа Хаззайи являлась не только мистико-аскетическим компендиумом, но и догматическим сочинением, в котором затрагивались вопросы триадологии, христологии и тайны домостроительства. Однако, преодолев юрисдикционные границы и войдя в круг чтения иноков Сирийской Православной Церкви, это сочинение значительно потеряло в своём первоначальном объёме. При этом вероучительные положения, отражавшие восточносирийскую ортодоксию, либо удалялись и сокращались, либо в них вносились изменения таким образом, чтобы они оставались догматически приемлемыми для западносирийских читателей. Благодаря епископу Аддаю Шеру, сохранившему для нас два христологических фрагмента (Сотница IX, 9; XXV, 60)² мы знаем, что Мар Иосиф исповедовал формулу двух природ, двух кном и одной парцопы Христа, которая стала нормативной для всей Церкви Востока после Собора 612 г., хотя христологические споры в ней не утихали на протяжении всей первой половины VII столетия.

В рукописи Paris. syr. 434, содержащей новоидентифицированный восточносирийский фрагмент «Книги глав о ведении»³, помимо глав с мистико-аскетическим содержанием, присутствуют также две догматические главы 193–194, в которых Мар Иосиф достаточно подробно излагает свои христологические взгляды. Обе главы сохранились в сокращённом виде в составе пятой алфавитной сотницы (главы 15–16)⁴ западносирийской редакции. Теперь открылась возможность ознакомиться с их первоначальным текстом.

Ниже предлагается издание этого текста и его русский перевод. В переводе полужирным шрифтом выделен текст, отсутствующий в западносирийской традиции «Книги глав о ведении». В аппарате издания аббревиатурой *c.p.* (*corpus princeps*) обозначена западносирийская версия «Глав о ведении» Иосифа Хаззайи (см. о ней подробнее и с необходимыми ссылками в нашем предисловии к первой части настоящего издания и перевода).

- 2 Scher A. Joseph Ḥazzâyâ, écrivain syriaque du VIII^e siècle // *Rivista degli studi orientali*. 1910. Vol. 3. P. 54–55.
- 3 См.: *Iosephi Divini Hazaiae Capita gnostica nunc primum reperta, collecta, edita / textus edidit M. Kalinin. Monte Athone; Aquinci; Moscoviae*, 2018; *Иосиф Хаззайа. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечание М. Г. Калинина* // *Библия и христианская древность*. 2019. Т. 1. № 2. С. 15–53; *Он же. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечание М. Г. Калинина (продолжение)* // *Библия и христианская древность*. 2019. № 3 (3). С. 15–51.
- 4 См. конкорданс в нашем издании: *Iosephi Divini Hazaiae Capita gnostica nunc primum reperta, collecta, edita*. P. 53.

171v
 172r

[illegible]

1 c. p. حم مهنلا P: كككك كنك كنك

2 **ሲኒካ ... ሲኒካ** P: omittit c. p.

3 **ନିମ୍ନଲିଖିତ ...** P: omittit c. p.

193. Христос именуется одним, признаётся же в вере и исповедании (*meḥhayman w-mettawdē*) **в двух естествах**⁵; **имеет же совершенное устройство** (*meštamlē*) **в Боге и Человеке в единой парцоне Христа, Чьи свойства разделяются на два вида**⁶ **в соответствии с Его естествами. Свойства же Бога отделены** (*prīšān*) **от [свойств, при-**
сущих] людям.

Свойства же Бога суть сии: бессмертный, бесстрастный, нетленный, не имеющий склонности, несотворенный, Сущий, сущность Которого вечна (*mīōmāyīā*); Творец — всесильный и поддерживающий всё.

Опять же, отличительные свойства *кном* суть сии: Отец, Чьё отцовство не заберётся у Него, ибо Он не рождён от иного и свойственное Ему есть у него сущностно (*ʔūyāʔū*) и вечно; а свойство Сына есть Его рождённость от Отца, и оно не отнимется от Него; а у Духа Святого есть сущностно и вечно свойство Его исхождения. Отец же не называется Сыном, и Сын [не называется] Духом, и Дух — Отцом и Сыном, но Каждый из Них называется именем Своего свойства: нерождённый Отец; и Сын, рождённый от Отца и не родивший иного; и Дух, исходящий (*nāṣṣōqā*) от Отца, — и Он не называется именем свойства Отца и Сына.

Сии суть свойства Божественного естества и различных *кном* (*purraš qnōmē*) препрославленной Сущности. **И подобно тому как отдельные** (*prīšān*) **свойства Бога, так [отдельны] и [свойства] человека, Который был воспринят для обитания Его.**

194. **Свойства же человека суть сии**⁷: **словесный, имеющий ведение** (*yaddūštānā*)^a, **ядущий, пьющий, спящий, смеющийся, — а также остальные [свойства человеческой природы]. Сии же два естества и их свойства, то есть [естества] Бога Слова и Человека,**

а Термин *yaddūštānā* имеет также значение «гностики». Пример употребления этого термина в восточносирийской мистической традиции в христологическом контексте см. в: *Aphnimaran. Capita gnostica* 90 // Калинин М. Г. Новое свидетельство полемики о том, может ли человечество Иисуса Христа созерцать Его Божество // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 275.

5 В западносирийской версии вместо «в двух естествах» читается «с плотию».

6 Букв. «удваиваются».

7 Букв. «называются сии».

Դճճճճճ Դճճճճճ Դճճճճճ լճ լճ լճ . Դճճճճճ Դճճճճճ Դճ
 Դճ Դճճճճճ լճճճ . Դճճճճ լճճճճ լճ լճ . Դճճճճ լճճճճ
 . Դճճճճ լճ լճճճճ լճճճ . Դճ Դճճճճ լճճճ լճ . Դճճճճ լճճճ
 . Դճճճճճ Դճ Դճճ լճճճճճճ լճճճ . Դճճճճ Դճ Դճճճճ լճճճ
 լճճճ . Դճճճճ Դճ Դճճճճ լճճճճ լճճճ . Դճճճճ Դճճճճ լճճճճ լճճճ
 լճճճ . Դճճճճճ լճճճ Դճճճճճճ Դճ լճ լճճճ . Դճճճճ Դճճճ
 Դճճճճճ Դճճճճճ Դճճճճճ Դճճ . Դճճճ լճճ լճճճճճ .

объединяются и соделывают (*ṣābdīn*) единую парцопу Христа^а. Все же сии свойства человека имеют завершение в смерти, кроме лишь двух⁸, в которых природа получит совершенное устройство (*meštamlē*) после воскресения. После воскресения же человек унаследует Божии [свойства]: вместо смертного станет бессмертным и вместо тленного — нетленным, как сказал блаженный Павел^б, и вместо имеющего склонность — не имеющий склонности и вместо телесного — духовный^с; кроме, однако, [самого] человеческого естества, которое сохраняется в своей кноме. Но он^й Человек⁹ унаследовал все Божии [свойства]: силу, и власть, и господство, и суд, и сидение одесную^д — кроме, однако, [самого] Божественного естества, которого нет у воспринятого Человека, но все [свойства] Бога Слова есть у Него^{е 10}. Сие есть

а Ср. с исповеданием веры 605 г., оглашённом на Соборе Церкви Востока при католикосе Григории I: «Единый Сын, Господь наш Иисус Христос... совершенный Бог и совершенный человек — совершенный Бог в природе Своего Божества и совершенный Человек в природе Своего Человечества, две природы, Божества и Человечества, Божества с сохранением принадлежащего Ему и Человечества с сохранением принадлежащего ему, и они соединены в истинном единстве одной парцопы Сына, Христа» (*Chabot J.-B. Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens. Paris, 1902. P. 210 (сир.), 474 (пер.); перевод Н. Н. Селезнёва с незначительными изменениями: Селезнев Н. Н. Христология Ассирийской Церкви Востока Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002. С. 125). См. также фрагменты из истории восточносирийского мученика Георгия с горы Изла († 615) (*Chabot J.-B. Op. cit. P. 628, 632*) и послание католикоса Георгия I (660–680) (*Ibid. P. 244 (сир.), 514 (пер.)*). б См. 1 Кор. 15, 42, 50–54. с Ср.: *Theodorus Mopsuestenus. Expositio symboli I, 4 // Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham) / ed. R. M. Tonneau, R. Devreesse. Città del Vaticano, 1949. P. 9 (пер.), fol. 3r (сир.)*. См. также: *Iosephus Hazaias. De substantia [divina] 112, 157 // Joseph Hazzaya. On Providence: Text, Translation and Introduction / ed. N. Kavvadas. Leiden; Boston, 2016. P. 126, 128 (сир.), 127, 129 (пер.); 170 (сир.), 171 (пер.)*. д См. Еф. 1, 20–21. е См. *Theodorus Mopsuestenus. Expositio symboli V, 6 // Op. cit. P. 107 (пер.), fol. 23v (сир.)*.*

8 Речь идёт о первых двух свойствах из перечня — «словесный» и «имеющий ведение».

9 То есть Иисус.

10 Иосиф Хаззайа показывает, в чём принципиальное отличие Иисуса от остальных людей, которые — после воскресения в будущем веке и отчасти в мистическом опыте в нынешнем веке — имеют приобщиться Божественным свойствам. В этом данная глава вновь перекликается с христологическим рассуждением Афнимарана в главе 90 его «Глав о ведении». Называя, как и Мар Иосиф, Иисуса словом *yaddūṣtānā* (которое означает «разумный» и также выступает *terminus technicus*, обозначающим мистика), Афнимаран подчёркивает, что Он «единственный из сотворённых» получил ту степень богообщения, которую Он имеет.

172v

[illegible]

4 P: omittit c. p.

исповедание Святой Церкви, которая исповедует в Сыне Господа нашего Христа, Который есть Бог над всем.

Домостроительство¹¹ Господа нашего Христа — как соль, придающая вкус всем яствам: так и все добродетели исполняются в любви через размышление (*hergā*) о домостроительстве Господа и Бога нашего Христа.

Библиография

- Иосиф Хаззайа*. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечание М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 2. С. 15–53.
- Иосиф Хаззайа*. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / критическое издание, перевод с сирийского, предисловие и примечание М. Г. Калинина (продолжение) // Библия и христианская древность. 2019. № 3 (3). С. 15–51.
- Калинин М. Г.* Новое свидетельство полемики о том, может ли человечество Иисуса Христа созерцать Его Божество // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 271–285.
- Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002.
- Chabot J.-B.* Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens. Paris: Imprimerie Nationale, 1902.
- Josephi Divini Hazaiae* Capita gnostica nunc primum reperta, collecta, edita / textus edidit M. Kalinin. Monte Athone; Aquinci; Moscoviae: Interpress, 2018.
- Joseph Hazzaya*. On Providence: Text, Translation and Introduction / ed. N. Kavvas. Leiden; Boston: Brill, 2016. (Texts and Studies in Eastern Christianity; vol. 8)
- Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham) / ed. R. M. Tonneau, R. Devreesse. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1949. (Studi e testi; vol. 145).
- Scher A.* Joseph Ḥazzâyâ, écrivain syriaque du VIII^e siècle // Rivista degli studi orientali. 1910. Vol. 3. P. 45–63.

11 Глава 194 начинается на букву *мим* (со слова ܡܡܝܬܐ «называются»). В западносирийской версии её текст был почти полностью удалён, однако последнее предложение, нейтральное в догматическом отношении, было оставлено. Оно тоже начинается на букву *мим* (со слова ܡܡܝܬܐ «домостроительство Его»), потому алфавитный акростих не был нарушен.

Joseph Ḥazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge

Newly Discovered Fragments. Christological Chapters

A Critical Edition, Translation from Syriac, Preface and Notes

Maxim G. Kalinin

MA in Theology

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

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

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

Alexander M. Preobrazhensky

scientific editor of the Publishing house «Poznaniye»

4/2, building 5 Pyatnitskaya, Moscow 115035, Russia
sonnenwacht@inbox.ru

For citation: “*Joseph Ḥazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments. Christological Chapters*”. A Critical Edition, Translation from Syriac, Preface and Notes by Maxim G. Kalinin and Alexander M. Preobrazhensky. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 15–25 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-15-25

Abstract. We proceed to publish the original text and Russian translation of the newly discovered fragments of «Book of the Chapters on Knowledge» of Joseph Ḥazzāyā (8th c.). Now the readers are offered the original text and Russian translation of Christological chapters 193–194 from the fragment of Joseph Ḥazzāyā’s work known from the East Syriac manuscript Paris. syr. 434. These chapters contain some insights into triadological and christological topics.

Keywords: East Syriac mystical tradition, Joseph Ḥazzāyā, «Book of the Chapters on Knowledge», Triadology, Christology, anthropology.

References

- Kalinin M. G. (ed.) (2018) *Iosephi Divini Hazaiae Capita gnostica nunc primum reperta, collecta, edita*. Monte Athone; Aquinci; Moscoviae: Interpress.
- Kalinin M. G. (ed.) (2019) “Iosif Hazzaja. Kniga glav o vedenii. Novootkrytye fragmenty” [“Joseph Ḥazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments”]. *Biblija i hristianskaja drevnost’*, vol. 1, no. 2, pp. 15–53 (in Russian).
- Kalinin M. G. (ed.) (2019) “Iosif Hazzaja. Kniga glav o vedenii. Novootkrytye fragmenty (pro-dolzhenie)” [“Joseph Ḥazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments (Continuation)”]. *Biblija i hristianskaja drevnost’*, no. 3 (3), pp. 15–51 (in Russian).

- Kalinin M. G. (2019) “Novoe svidetel'stvo polemiki o tom, mozhnet li chelovechestvo Iisusa Hrista sozercat' Ego Bozhestvo” [“New Evidence of the Controversy About Whether the Humanity of Christ Can Contemplate His Divinity”]. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 34, no. 3, pp. 271–285 (in Russian).
- Kavvadas N. (ed.) (2016) *Joseph Hazzaya. On Providence: Text, Translation and Introduction*. Leiden; Boston: Brill (Texts and Studies in Eastern Christianity; 8).
- Seleznev N. N. (2002) *Hristologija Assirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnyh materialov v kontekste istorii formirovanija verouchenija* [The Christology of the Assyrian Church of the East. The Main Documents & Development of the Doctrine]. Moscow: Euroasiatica (in Russian).
- Scher A. (1910) “Joseph Ḥazzâyâ, écrivain syriaque du VIIIe siècle”. *Rivista degli studi orientali*, vol. 3, pp. 45–63.
- Tonneau R. M., Devreesse R. (eds.) (1949) *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham)*. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana (Studi e testi; 145).

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН
ГИППОНСКИЙ

РАЗЪЯСНЕНИЯ
НЕКОТОРЫХ ПОЛОЖЕНИЙ
ИЗ ПОСЛАНИЯ
К РИМЛЯНАМ

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ, ПЕРЕВОД
С ЛАТИНСКОГО И КОММЕНТАРИИ

Владимир Михайлович Тюленев

доктор исторических наук
профессор кафедры всеобщей истории и международных
отношений Ивановского государственного университета
153025, г. Иваново, ул. Ермака, 39
tyulenev.vl@yandex.ru

Для цитирования: *Августин Гиппонский, блж. Рассуждения о «Послании к Римлянам» / перевод с латинского, вступительная статья и примечания В. М. Тюленева // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 26–43. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-26-43*

Аннотация

УДК 22.07 (276) (821.124)

В публикации представлен русский перевод первых 23 глав сочинения блж. Августина «Разъяснение некоторых положений из Послания к Римлянам». Это произведение было написано блж. Августином в начале 394 г., в период его активной полемики с манихеями. Оно затрагивает важнейшие для теологии автора вопросы о Божественной благодати и человеческой воле, которые он будет разрабатывать на протяжении всего творчества. Сочинение переводится на русский язык впервые. Перевод сопровождается предисловием и необходимым комментарием.

Ключевые слова: библейская экзегетика, блж. Августин, западное богословие, латинская литература.

Проблематика и основные идеи «Разъяснения некоторых положений из Послания апостола Павла к Римлянам»

Сочинение блж. Аврелия Августина (354–430), посвящённое рассмотрению некоторых положений, высказанных ап. Павлом в «Послании к Римлянам», было написано в начале 394 г., когда будущий епископ Гиппонский был ещё только пресвитером. Рукоположенный в этот сан епископом Гиппонским Валерием ок. 490/491 г., Августин в этот период активно продолжал вести начатую им ещё в Риме полемику против манихеев и написал трактаты «О двух душах против манихеев», «Рассуждения против Фортуната-манихея», «Против Адиманта». В начале же 394 г. по просьбе друзей он берётся за составление разъяснений некоторых вопросов из «Послания ап. Павла к Римлянам», о чём Августин признаётся сам в книге «Пересмотров» (*Retractationes*): «Когда я ещё был пресвитером, случилось так, что в Карфагене в нашем кругу читалось *Послание апостола к Римлянам*, и у братьев появлялись некоторые вопросы. Когда же я, насколько смог, ответил на них, братья пожелали, чтобы я записал то, что сказал им, и не оставил этого без записи. И вот, когда я уступил [их просьбе], появилась книга с моими небольшими наработками»¹.

Небольшое по объёму «Разъяснение» блж. Августина на Послание к Римлянам сложно отнести как к числу важнейших трудов самого отца Церкви, так и к числу трудов, определивших древнюю святоотеческую традицию экзегезы Священного Писания Нового Завета. Тем не менее даже краткие замечания, которые даёт блж. Августин на тот или иной стих апостольского послания, позволяют обнаружить своеобразие его суждений, увидеть, какие темы и какие спорные вопросы стали предметом его размышлений после разочарования в манихействе и обращения в христианство, увидеть, как формировалась позиция по вопросам, определившим в конечном счёте учение блж. Августина.

Текст «Разъяснений», рассматриваемый в данном случае, лишён предисловия, в котором автор определял бы цель своего обращения к экзегезе «Послания». Тем не менее, более позднее произведение блж. Августина, посвящённое толкованию того же самого апостольского послания («*Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio*»)² и написанное примерно в то же время, даёт нам возможность услышать главный замысел североафриканского учителя. Блж. Августин, как видно, через обращение к ап. Павлу получил повод ответить на вопрос о том, можно ли

1 *Augustinus. Retractationum libri duo* I, 22 (23), 1 // CSEL. 36. P. 104–105.

2 *Idem. Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio* // CSEL. 84. P. 143–181.

достичь спасения через исполнение закона и какова роль Божественной благодати, «к одним ли иудеям была направлена Благая весть Господа нашего Иисуса Христа, которые заслужили это исполнением Закона, или оправдание веры в Иисуса Христа дано всем народам, хотя и не имели они никаких прежде заслуг, так что не потому они уверовали, что были праведны, но, будучи оправданы верою, стали жить поэтому праведно»³. Обнаружив у апостола противопоставление веры делам закона, Августин находит у Павла также стремление показать уверовавшим, что Господь Иисус Христос есть Спаситель всех: и язычников, и иудеев. И в этом смысле важнейшим образом Христа для блж. Августина становится восходящий к Посланию ап. Павла к Ефесянам (ср. Еф. 2, 20) образ краеугольного камня, соединившего в себе «две стены»⁴. Впоследствии, уже будучи епископом Гиппонским, блж. Августин будет неоднократно в своих проповедях доносить мысль о том, что иудеи и язычники «мирно соединились посредством краеугольного камня, который есть Христос. Ибо одна стена — от иудеев, одна — от язычников; эти стены далеки друг от друга, но только пока они не соединились углом»⁵.

Основной акцент в обсуждении Послания к Римлянам блж. Августин делает на том, что исполнение закона без благодати ничтожно. Он выделяет четыре состояния, которые прошёл и проходит род человеческий, называя эти состояния ступенями: «до закона», «под законом», «под благодатью» и состояние «в покое»⁶. При этом, стремясь убедить читателя в том, что оправдание даётся человеку не за исполнение закона, а за веру, Августин показывает, что и «до закона» патриархи, в частности Авраам, имели похвалу перед Богом. Стало быть, заключает блж. Августин, Авраам оправдан не за исполнение закона, который ещё не был дан людям, но за веру по благодати Божией⁷. Роль же закона состоит в том, чтобы назвать грех грехом, запретив совершать то, что грехом является, но не осознавалось до закона в качестве греха⁸. Закон усилил грех, но не тем, что закон якобы греховен (закон благ, не устает вторить апостолу блж. Августин), но тем, что человек, согрешающий

3 *Augustinus. Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio* 1, 1 // CSEL. 84. P. 143.

4 *Idem. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 57 (65), 1 // CSEL. 84. P. 41.

5 *Idem. In Ioannis Evangelium Tractatus* 15, 26 // PL. 35. Col. 1520. См. те же рассуждения на Евангелие от Иоанна: *Ibid.* 17, 9; 20, 7 // PL. 35. Col. 1532, 1560.

6 *Idem. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 12 (13–18), 2 // CSEL. Vol. 84. P. 6.

7 *Ibid.* 14 (20) // CSEL. 84. P. 9.

8 *Ibid.* 30 (37) // CSEL. 84. P. 16.

«под законом», преступает запрет⁹. При этом закон, позволяя осознать грех, не даёт силы отказаться от греха; лишь благодать, дарованная по милости Божией, позволяет людям не только «не хотеть грешить», но и возможность поступать праведно, полагаясь на помощь Господа¹⁰. Между тем пока человек пребывает в бренном теле, он может лишь усердствовать в благодати, истинный же покой обретается только в воскресении¹¹.

Вопрос об оправдании верой и о благодати выводит блж. Августина на обсуждение одного из наиболее важных для всего его учения вопроса — о соотношении Божественной благодати и свободной воли в человеке. Данная проблема была не нова для христианской литературы и обсуждалась, по меньшей мере, со II в., и интерес к ней мы без труда обнаружим у сщмч. Иринея Лионского¹². В начале же V столетия она стала одной из самых острых, была усилена полемикой с Пелагием и выявила сразу несколько позиций в Церкви, в том числе так называемое полупелагианство. Блж. Августин наиболее важные положения своей позиции высказал именно в это время, в первые десятилетия V столетия, написав «О вере и делах»¹³ в 413 г., «О благодати Христовой и о первородном грехе»¹⁴ в 418 г., «О благодати и свободном суждении»¹⁵ в 426/427 г. и многие другие труды, где так или иначе затрагивал вопрос о свободе и предопределении. Но и в предлагаемом теперь на суд читателей сочинении, написанном ещё до выступления Пелагия, блж. Августин не просто ставит вопрос о свободной воле, но и даёт относительно развёрнутый ответ на него¹⁶. Толчком к обсуждению для Августина послужил его разрыв с манихеями, полагавшими, что существует со-вечный Богу носитель злого начала. Отказ придавать вслед за манихеями злу онтологический характер привёл блж. Августина к постановке антропологических вопросов, первейшим из которых стал вопрос о свободной воле.

9 *Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 33 (40), 3 // CSEL. 84. P. 18. *Babcock W. S. Augustine's Interpretation of Romans* (394–396 A. D.) // *Augustinian Studies*. 1979. Vol. 10. P. 15.

10 *Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 12 (13–18), 12 // CSEL. 84. P. 12–13.

11 *Ibid.*

12 См. ообо: *Irenaeus. Contra haereses libri quinque* IV, 37 // PG. 7. Col. 1056–1061.

13 *Augustinus. De fide et operibus* 1 // PL. 40. Col. 171–180.

14 *Idem. De gratia Christi et de peccato originali* // PL. 44. Col. 359–410.

15 *Idem. De gratia et libero arbitrio* // PL. 44. Col. 881–912.

16 *Idem. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 12 (13–18), 12 // CSEL. 84. P. 6–9; *Ibid.* 52 (60)–54 (62) // CSEL. 84. P. 33–39.

Блж. Августин не разрабатывает специально в данном сочинении вопрос о первородном грехе, тем не менее он пишет, что в первом человеке «свободная воля была вполне (*perfecte*)». Была ли утрачена воля после грехопадения прародителя? Очевидно, что нет. Августин обращается к словам апостола: «*Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю*» (Рим. 7, 19). Очевидно, что воля (или желание) была и есть в человеке, но эта воля оказалась испорчена, в результате чего человек уже не имеет воли к тому, чтобы не совершать греха; в лучшем случае у человека, уже живущего «под законом», есть воля к тому, чтобы не желать совершать грех¹⁷. То есть человек благодаря закону может сознавать грех и сознавать благо, но не в силах сам по себе творить благо. Человек, пишет блж. Августин, «имеет свободную волю, чтобы поверить Освободителю и принять благодать, чтобы, получив свободу благодаря Тому, Кто дарует благодать, и благодаря Его помощи, не грешить»¹⁸. Благая воля может быть даром только благодати¹⁹.

Говоря о Божественной благодати, блж. Августин настаивает на её понимании исключительно как дара, а не награды. Это — милость Божия, а не воздаяние, ибо в качестве «воздаяния» мы заслуживаем только наказания²⁰. В своём более позднем толковании на Послание к Римлянам блж. Августин подчёркивает эту мысль с ещё большей определённой, приводя довод, построенный на этимологии самого понятия «благодать» (*gratia*), утверждая, что благодать «не дана в качестве воздаяния за праведность, но предоставлена даром (*gratuito*)»²¹. При этом блж. Августин настаивает на том, что причины, по которым одним людям даётся благодать, а другим нет, сокрыты в Божественной Премудрости²². Но в таком случае, если благодать даруется Богом по Его сокровенному решению, остаётся открытым вопрос о проявлении человеческой свободы в следовании благу. Рассуждая об этом, блж. Августин

17 *Augustinus*. *Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 12 (13–18), 12 // CSEL. 84. P. 12–13.

18 *Ibid.* 37 (44), 3 // CSEL. 84. P. 19.

19 *Увер Р. Х.* Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров. М., 2006. С. 19.

20 *Augustinus*. *Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 15 (21), 3 // CSEL. 84. P. 9.

21 *Idem*. *Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio* 1, 2 // CSEL. 84. P. 143. Ср.: «Почему ведь [благодать] называется благодатью (*gratia*)? Потому что она даётся безвозмездно (*gratis*)» (*Idem*. In *Ioannis Euangelium Tractatus* 3, 8 // PL. 35. Col. 1399–1400).

22 *Idem*. *Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 52 (60), 4 // CSEL. 84. P. 34.

говорит о том, что Бог заранее знает, кто из людей уверует, и «избирает того, кто... уверует в Него, чтобы дать ему Святого Духа»²³. При этом для блж. Августина важно следующее: «То, что мы верим, принадлежит нам, а то, что мы делаем доброе, — Тому, Кто даёт верующим в Него Святого Духа»²⁴. Таким образом, человек свободно выбирает веру или неверие, через веру обретает в качестве дара благодать, которая помогает уверовавшему вершить добро и поступать праведно. Всё это приводит Августина к главному выводу: «Наша воля недостаточна без помощи Бога, делающего нас милосердными и способными творить доброе благодаря дару Святого Духа»²⁵.

Таким образом, блж. Августин суммирует суждения ап. Павла о законе, благодати и человеческой воле примерно так:

- 1) закон, данный через Моисея, благ и играет свою роль в спасении человека, давая возможность распознать грех и желание, но не возможность поступать праведно;
- 2) человек, стремясь к спасению, в готовности поступать праведно не может полагаться на собственные силы, но должен полагаться на благодать Божию;
- 3) действие воли человека имеет только два направления: либо к тому, чтобы человек обратился к Богу и получил силы исполнить праведность, либо к тому, чтобы отвергнуть благодать и остаться в рабстве греха²⁶.

Ко времени блж. Августина толкование на Послание ап. Павла к Римлянам уже было составлено Оригеном на греческом языке в двадцати книгах, переведено на латинский язык Руфином Аквилейским и «уложено» им в десять книг. Несмотря на это епископ Гиппонский оказался первым латинским церковным писателем, самостоятельно обратившимся к истолкованию этого послания. Более того, блж. Августин, о чём уже было сказано выше, не ограничился записью своих рассуждений с друзьями по поводу слов апостола, но очень скоро взялся за составление пространных комментариев на всё Послание к Римлянам. Впоследствии, уже при составлении так называемых «Пересмотров», Августин писал, что подготовил он лишь одну книгу из задуманного

23 *Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* 52 (60), 12 // CSEL. 84. P. 35.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.* 54 (62), 1 // CSEL. 84. P. 36.

26 *Babcock W. S. Augustine's Interpretation of Romans*. P. 18.

пространного сочинения, отложив труд из-за очевидной сложности замысла: «Напуганный величием и сложностью этого труда, я обратился к другим, более лёгким [задачам]»²⁷. Тем не менее, в 396 г. Августин ещё раз берёт на себя труд поговорить об этом апостольском послании в сочинении «О различных вопросах к Симплициану», которое спустя полтора столетия Кассиодор рекомендовал насельникам Вивария именно как образец истолкования Послания к Римлянам²⁸. И действительно, как показывает уже начало этого, адресованного медиоланскому епископу Симплициану, труда, блж. Августина не оставляет в покое седьмая глава Послания к Римлянам, в которой сосредоточены положения апостола о законе, грехе, бессилии человека самостоятельно делать сознаваемое им благо.

То обстоятельство, что книга разъяснений на Послание Павла к Римлянам родилась из размышлений Августина, которыми он делился с братьями по вере, привело к тому, что текст остался без какой-либо заметной литературной обработки, поэтому читатель не найдёт в публикуемом сочинении ярких, риторически отточенных фраз или каскада аргументов, продолжающих друг друга, чтобы завершиться сильным выводом. Однако несмотря на литературную непривлекательность, этот текст блж. Августина оказался востребован в эпоху средневековья и неоднократно переписывался. Он дошёл до нас в пятидесяти шести рукописях, самая ранняя из которых — Ватиканский кодекс (Codex Vaticanus latinus 491) — датируется VIII в. Издатель «Разъяснений» Иоганн Дивьяк, подготовивший публикацию в «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum» выделил четыре основные семьи рукописей (a, b, c, d), в которых дошёл текст, оставив отдельные манускрипты вне каких-либо семей. Далее мы приводим результат проведённого издателем исследования²⁹.

A = Codex Parisinus latinus 1449 nouv. acqu., saec. X–XI;

W = Codex Guelferbytanus Wiz. 28, saec. IX;

T = Codex Trecensis 40, saec. XII;

C = Codex Clarovallensis 32, saec. XII;

B = Codex Bruxellensis 1058, saec. XV;

Q = Codex Oxoniensis Mertin Coll. 49, saec. XV;

27 *Augustinus*. *Retractationum libri duo* I, 25, 1 // CSEL. 36. P. 115–116.

28 *Cassiodorus*. *De institutione divinarum litterarum* 1, 8 // PL. 70. Col. 1121A.

29 *Augustinus*. *Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos* // CSEL. Vol. 84. P. 2.

- N** = Codex Parisinus latinus 17394, saec. IX;
S = Codex Sangallensis 151, saec. IX ex.;
P = Codex Parisinus latinus 12220, saec. IX;
B₃ = Codex Bruxellensis 1024, saec. XI;
Z = Codex Vaticanus Chisianus A VII 212, saec. XIV;
P₂ = Codex Parisinus latinus 1639, saec. XII;
V₁ = Codex Vaticanus latinus 445, saec. XV;
b = Consensus codicum **B₃**, **D**, **Z**, **P₂**, **R**, **B₃**, **V₁**;
P₁ = Codex Parisinus latinus 12225, saec. XII;
X = Codex Asinas 90, saec. XIII;
H = Codex Valentianus 238, saec. XIV fragm.

Несмотря на большое количество манускриптов, разночтения касаются прежде всего надписания трактата, его послесловия, а также используемых грамматических форм. В частности, в ряде случаев глагол *ait* заменён на синонимичный *dicit* («говорит»), *audiunt* («слушают») — на *legent* («читают»), существительное *gens* («народ») — синонимичными *populus*, *plebs*, настоящее время глаголов (*praes.*) — на прошедшее (*pf.*), существительное — герундием с тем же значением, например *peccandi* («согрешения») вместо *peccati* («греха»). Порой рукописи содержат явные ошибки переписчиков. Так, логично используемый герундив *notandum* («следует заметить») оказался в ряде рукописей заменён логически не связанным с общей фразой выражением *non tantum* («не только»). Иногда встречаются следы согласования цитат из Священного Писания с Вульгатой, в частности замена *Deus* на *Dominus*, сокращение или расширение цитат из Послания к Римлянам. К представленному ниже переводу в качестве дополнения мы привели лишь часть разночтений, встречающихся в рукописях, лишь те из них, которые могут показать заметные расхождения в версиях текста.

РАЗЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ИЗ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМⁱ

[Р. 3]³⁰ Мысли апостола Павла в Послании к Римлянам таковы. Прежде всего, каждый должен уразуметь, что в этом послании обсуждается вопрос о делах закона и благодати.

1. (1) По поводу сказанного³¹: *по духу освящения, через воскресение из мёртвых^a*. Здесь сказано о том, что [уверовавшие] получили дар Духа после Его воскресенияⁱⁱ; упоминает же [Павел] воскресение из мёртвых, потому что мы все в Нём были распяты и воскресли.

2. (2) По поводу сказанного: *чтобы преподать вам духовную благодать^b*. Разумеется, [преподать] любовь к Богу и к ближнему, чтобы по любви ко Христу они³² совершенно не испытывали ненависти к язычникам, призванным к Благой вести.

i В рукописи **A**: «Разъяснение святого Августина некоторых положений из Послания апостола Павла к Римлянам». В рукописи **B**: «Божественного Аврелия Августина, епископа Гиппонского, книга разъяснений некоторых положений из Послания к Римлянам». Рукопись **C**: «Начинается разъяснение святого Августина, епископа, на Послание к Римлянам». Рукописи **N, S, P₁, X, H**: «Начинается разъяснение святого Августина, епископа, некоторых положений из Послания апостола Павла к Римлянам». Рукописи **B₃, Z, P₂, V₁**: «Начинается книга святого Августина по поводу положений из Послания к Римлянам» ii В рукописи **C** эта часть фразы отсутствует, и комментарий начинается с фразы: «упоминает же [Павел] воскресение из мёртвых...»

a Рим. 1, 4. Цитаты из Священного Писания даются в переводе с латинского языка. При этом в случае совпадения перевода с Синодальным цитата дается без кавычек курсивом, в случае расхождения — в кавычках, слова же, отсутствующие в Синодальном переводе, переданы обычным шрифтом. Ср. Синодальный перевод: «По духу святыни, через воскресение из мёртвых»
b Рим. 1, 11. Синодальный перевод: *Чтобы преподать вам некое дарование духовное*

30 В квадратных скобках перевода указаны номера страниц издания, с которого сделан перевод: *Augustinus. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos // Sancti Aurelii Augustini Opera. Sect. IV. Pars 1 / rec. I. Divjak. Vindobonae, 1971. (CSEL; vol. 84). P. 3–52.*

31 Каждый раздел толкования блж. Августина имеет устойчивое начало: *Quod autem ait*, которое буквально переводится, как: «Что же касается того, что он говорит».

32 Судя по тексту Послания к Римлянам, под местоимением «они» (в латинском тексте его нет, но использование его подразумевается формой глагола, стоящего в 3 лице множественного числа) скорее всего следовало бы разумеать христиан Рима, к которым обращался ап. Павел: *Я весьма желаю увидеть вас, чтобы преподать вам...* (Рим. 1, 11). Среди римских христиан, наверняка, были как евреи, так и язычники. Однако построение фразы самого Августина не оставляет сомнений, что речь в данном случае идёт об обратившихся в христианство иудеях.

3. (3) По поводу сказанного: *открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие*^а и так далее. Соломон также говорит о мудрецах мира: *Если они столько могли разуметь, что в состоянии были [Р. 4] исследовать мир, то почему они тотчас не обрели Господа и Творца этого самого мира?*^б (2) Впрочем, те, кого упрекал Соломон, не познали через творение Творца; а те, кого упрекал апостол, познали, но не возблагодарили Его и, называя себя мудрыми, обезумели и впали в почитание идолов^с. (3) Ведь то, что мудрецы из язычников обрели Творца, со всей очевидностью показал тот же апостол во время беседы с афинянами. (4) В самом деле, сказавши: *...ибо мы Им живём и движемся и существуем*, он добавил: *«как и некоторые из ваших говорили»*^д. (5) Он сначала уличил нечестие язычников, чтобы потом признать, что они, обратившись, могут достичь благодати. В самом деле, было бы несправедливо, если бы они получали наказание за нечестие и не обретали награды за веру.

4. (4) По поводу сказанного: *...познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили*^е. Это основа греха, о которой сказано: *начало всякого греха — гордость*^ф. (2) Ибо если бы кто возблагодарил Бога, давшего эту мудрость, тот не стал бы приписывать себе ничего из своих суждений. Поэтому-то [за гордыню их] Господь и предал их в похоти сердец их, так что они совершали непотребное.

5. (5) Сказанное им: *предал*^с следует понимать так: «вверг в похоти сердец их». Так вот, [апостол] говорит, что они получили заслуженную кару от Бога, так что были преданы в похоти сердец своих.

[Р. 5] 6. (6) Далее он говорит: *...предал их Бог превратному уму* (и далее) *исполненных всякой неправды*^h. Из этого можно понять, что здесь он говорит о том, что относится к причинению вреда, то есть к преступлениям. (2) Выше же он говорил о пороках, которые называются «непотребными»: от них путь лежит уже к преступлениям. В самом деле, всякий, следуя пагубной сладости непотребного, стремится устранить тех, кто стоит на пути у них, и таким образом идет на преступление. (3) Об этом же сказано в Книге Премудрости Соломона, где, перечислив

а Рим. 1, 18 б Прем. 13, 9. Синодальный перевод: *Если они столько могли разуметь, что в состоянии были исследовать временный мир, то почему они тотчас не обрели Господа его?* с Ср. Рим. 1, 21–23 d Деян. 17, 28 e Рим. 1, 21 f Сир. 10, 15 g Рим. 1, 24 h Рим. 1, 28–29. Синодальный перевод: *Предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды*

[примеры] непотребногоⁱ, он произнёс [от лица нечестивых]: ...устроим ковы бедному праведнику, ибо он в тягость нам^a и так далее.

7. (7–8) По поводу сказанного: «не только те, кто совершают это, но также те, кто одобряют совершающих»^b. Тем самым он указывает, что, не только добровольно совершая зло, но и одобряя злодеяния, такие [люди], даже не совершая зла, сопричастны ему. Затем он говорит об уже совершённых грехах: (2) *Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий [другого]*^c. При этом, говоря: *всякий*, он показывает, чтобы слова его относятся не только к язычникам, но и к иудеям, стремящимся судить о язычниках сообразно закону [Моисея].

8. (9) По поводу сказанного: *ты сам себе собираешь гнев на день гнева*^d. Разумеется, здесь сказано о гневе Божиим в значении «отмщения [Божия]», поэтому он и добавляет: *праведного суда от Бога*^e. (2) При этом, надо заметить, что [слова]: «гнев Божий» — используются в Новом Завете, а ведь противники ветхого закона³³, когда они слышат [о гневе Божиим] в Ветхом Завете, [Р. 6] полагают, что [говорить так о Боге] достойно осуждения, поскольку Бог не подвержен, как мы, эмоциям, тем более что сказано Соломоном: «*Ты же, Господи, обладая силою, судишь со спокойствием*»^f. (3) Но «гнев», как было сказано, используется [у апостола] в значении отмщения.

i В рукописи **Т** после слова «непотребного» и до цитаты из Послания идут слова: «присоединил ещё преступление, а именно»

a Прем. 2, 12. Синодальный перевод: *Устроим ковы праведнику, ибо он в тягость нам* b Ср. Рим. 1, 32. Синодальный перевод: *Они знают праведный [суд] Божий, что делающие такие [дела] достойны смерти; однако не только [их] делают, но и делающих одобряют* c Рим. 2, 1 d Рим. 2, 5 e Там же f Прем. 12, 18. Синодальный перевод: «*Ты судишь снисходительно и управляешь нами с великою милостью*»

33 Блж. Августин в данном случае, скорее всего, имеет в виду различных представителей гностицизма, противопоставлявших истинного, благого Бога Нового Завета и сурового Бога-Демииурга Ветхого Завета. Один из аргументов гностиков сводился к тому, что Бог, изображённый в Ветхом Завете, не истинный Бог, потому что проявляет эмоции, особенно гнев. В частности, Маркион, чьё учение было изобличено и Иринеем Лионским, и Тертуллианом, утверждал, что истинный Бог бесстрастен и безгневен, только благ и благодатен; миссия Христа, среди прочего, состоит в том, «чтобы обличить Бога иудеев, закон и пророков» (*Epiphanius. Panarion, sive Arcula adversus octoginta haereses* 20 vel 42, 4 // PG. 41. Col. 699). Впрочем, выпад блж. Августина мог быть направлен и против манихеев, которые также отвергали авторитет Ветхого Завета; тем более что Августин работал над данными «Разъяснениями» именно в период активной полемики с манихейством.

9. (10) По поводу сказанного: ...о чём свидетельствует совесть их^a. Это соответствует тому, что сказал апостол Иоанн, изрекший: «Возлюбленные! если сердце наше не осуждает нас, то Бог больше совести нашейⁱ»^b.

10. (11) По поводу сказанного: ...по духу, а не по букве^c. То есть закон следует понимать по духу, а не буквально; это касается тех, кто принял обрезание скорее в плотском смысле, нежели в духовном.

11. (12) По поводу сказанного: ...ему и похвала не от людей, но от Бога^d. Это относится к тому, что он сказал: «...кто втайне иудей»^e.

12. (13–18) По поводу сказанного: ...потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познаётся грех^f и дальше, подобное этому. Некоторые полагают, что это [высказывание] следует рассматривать как поругание закона³⁴. Но это надобно читать более внимательно, чтобы не показалось, будто апостол осудил закон и лишил человека свободной воли. (2) Поэтому давайте выделим четыре «ступени», которые проходит человек: «до закона», «под законом», «под благодатью», «в покое». «До закона» мы следуем похоти плоти; [Р. 7] «под законом» мы прельщаемся ею; «под благодатью» мы не следуем ей и не прельщаемся ею; «в покое» нет никакой похоти плотиⁱⁱ. (3) Стало быть, «до закона» мы не ведём сражения, потому что мы не только вождедем и грешим, но и одобряем грехи; «под законом» мы сражаемся, но терпим поражение, ибо мы признаём, что дела наши являются злом, и, признавая, что они — зло, разумеется, не хотим их делать, но, поскольку у нас нет благодати, мы терпим поражение. (4) На этой ступени нам становится очевидным, насколько мы пали; и претерпев падение, мы, когда хотим подняться, терпим ещё большее поражение. (5) Поэтому и сказано в этом же [послании]: Закон же пришёл после, и таким образом умножилось преступление^g. Отсюда и то, что сказано теперь: законом познаётся грех. Ибо он не уничтожает грех, потому что грех уничтожается только благодатью.

i В рукописи Q: «совести вашей» ii В рукописи P отсутствует фраза: «мы не следуем ей и не прельщаемся ею»

a Рим. 2, 15 b 1 Ин. 3, 20–21. Синодальный перевод: *Возлюбленные! если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу* c Рим. 2, 29 d Там же e Ср. Там же. Синодальный перевод: *[Тот] Иудей, кто внутренне [таков]* f Рим. 3, 20 g Рим. 5, 20

34 По всей видимости, блж. Августин вновь намекает на Маркиона или подобных ему «интерпретаторов» посланий ап. Павла, стремившихся увидеть в Павле борца с Законом Моисея.

(6) Стало быть, закон является благом, потому что он запрещает то, что должно быть запрещено, и предписывает то, что должно быть предписано. Но если кто-то думает о себе, что он своими силами исполняет закон, а не по благодати Избавителя своего, это предубеждение оказывается для него тщетным; более того, оно оказывается вредным, так что человек ещё больше увлекается ко греху и оказывается тайным пособником греха. (7) *Потому что, где нет закона, нет и преступления*^а. И вот когда человек, павши, сознаёт, что не может подняться собственными силами, он начинает взывать к помощи Избавителя. Тогда приходит благодать, чтобы отпустить прежние грехи, помочь тому, кто пытается [не грешить], и чтобы даровать любовь к праведности и рассеять страх. (8) Когда это происходит, даже если некоторые плотские хотения, пока мы пребываем в этой жизни, сражаются против нашего духа, чтобы увлечь его ко греху, дух, не уступая этим похотям, прекращает грешить, потому что [Р. 8] он уже упрочен в благодати и любви Божией. (9) Ибо грех наш заключается не в превратном желании как таковом, а в нашей согласии [грешить]. Это подтверждается тем, что говорит тот же апостол: *Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его*^б. (10) Действительно, он показывает, что есть похоти, но если мы не будем повиноваться им, то не позволим греху царствовать в нас. Но поскольку эти похоти рождаются от смертности тела, которую мы несём от первого греха первого человека, и в ней мы рождаемся плотски, постольку им будет положен конец, лишь когда мы с воскресением плоти заслужим обещанного нам преобразования; тогда наступит совершенный покой, и мы утвердимся на четвёртой ступени. (11) Покой же будет совершенным потому, что в нас не останется ничего, чтобы противиться Богу. Это то, о чём говорит апостол: *...тело мертво для греха, но дух жив для праведности. Если же Дух Того, Кто воскресил из мёртвых Иисуса, живёт в вас, то Воскресивший Христа из мёртвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас*^с. (12) Так вот, свободная воля была вполне в первом человеке, в нас же прежде благодати нет свободной воли для того, чтобы мы не грешили, но есть лишь для того, чтобы мы не хотели грешить¹. Благодать же делает так, что мы не только хотим, но и можем поступать праведно, не благодаря собственным силам, но [Р. 9] с помощью Избавителя, Который даст нам полный покой в воскресении, и этот

1 В рукописной семье **б**: «Так вот, свободная воля [служит] не тому, чтобы мы не грешили, но чтобы мы не хотели грешить»

совершенный покой будет следствием благой воли. (13) *Ибо слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благой воли*^а.

13. (19) По поводу сказанного: *Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем*^б, то есть упрочиваем. Но как можно упрочить закон, если не через праведность? Конечно, через ту праведность, которая достигается верою, потому что то, что не может быть исполнено делами закона, исполняется по вере.

14. (20) По поводу сказанного: *Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не пред Богом*^с. То есть поскольку Авраам жил до закона и не мог искать похвалы за исполнение закона: якобы за то, что он своими силами исполнял закон (ведь закон ещё не был дан [людям]), постольку похвала та принадлежит не ему, а Богу. (2) Ибо оправдан он был не заслугами своими, как бы делами своими, но верою по благодати Божией.

15. (21) По поводу сказанного: *...воздаяние делающему вменяется не по милости, но по долгу*^д. Он говорит здесь о том, как люди делают воздаяние людям. (2) Бог же даёт *по милости*, потому что даёт грешникам, чтобы через веру они жили праведно, то есть творили добро. Поэтому то, что мы благодаря полученной благодати творим добро, должно быть приписано не нам, но Тому, Кто по милости оправдал нас. (3) Ведь если бы Он возжелал воздать нам *по долгу*, Он бы воздал нам *по долгу* за грехи наши.

[Р. 10] 16. (22) По поводу сказанного: *Кто оправдывает нечестивого*^е. То есть Он делает из нечестивого благочестивого, чтобы далее пребывал он в благочестии и праведности, ибо для того он оправдывается, чтобы быть праведным, а не для того, чтобы считал, будто ему позволено грешить.

17. (23) По поводу сказанного: *...ибо закон производит гнев*^ф. [Апостол] подразумевает отмщение³⁵ и относит это к той ступени, когда человек ещё «под законом».

18. (24) По поводу сказанного: *...пред Богом, Которому он поверил*^а. [Апостол] указал, что вера, пребывающая во внутреннем человеке, находится пред взором Божиим, а не служит похвальбе перед людьми, как обрезание плоти.

а Ср. Лк. 2, 14. Синодальный перевод: *Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение!* б Рим. 3, 31 с Рим. 4, 2 д Рим. 4, 4 е Рим. 4, 5 ф Рим. 4, 15

35 Ср. с уже данным Августинем пояснением в § 8 (9), где он говорит, что слово «гнев» используется не в значении эмоции, а в значении «отмщения».

19. (25) По поводу сказанного об Аврааме: *...воздав славу Богу^b*. Эти слова направлены против искавших пред взором людей славу свою делами закона.

20. (26) По поводу сказанного: *И не сим только, но хвалимся и скорбями^c* и далее. Он шаг за шагом ведёт нас к любви Божией, которую, как он говорит, мы получили по дару Духа; он указывает, что всё то, что мы можем вменять себе, следует вменять Богу, Который удостоил дать нам благодать через Святого Духа.

21. (27–28) По поводу сказанного: *...ибо до закона грех был в мире^d*. Следует понимать так: «пока не пришла благодать». Это сказано против тех, кто считает, будто через закон могут быть отпущены грехи³⁶. (2) Ибо апостол говорит, что грехи через закон познаются, а не отпускаются, когда произносит: *но грех не вменялся, когда не было закона³⁷*. Ведь он не говорит: *не было*, но: *не вменялся*. (3) Ведь когда был дан закон, грех не был отпущен, но начал вменяться, [Р. 11] то есть становиться очевидным³⁸. Впрочем, мы не должны полагать, что слова: «*ибо до закона*» — сказаны таким образом, словно бы «под законом» уже не было греха, но сказано так: *ибо до закона*, чтобы ты видел здесь всё время закона до конца закона, то есть до Христа.

22. (29) По поводу сказанного: *Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама* (Рим. 5, 14)ⁱ. Это можно воспринять двояко. Либо: *подобно преступлению Адама царствовала смерть*, ибо те, кто не согрешили, были смертны от начала смертного состояния Адама. Либо более точно: (2) *смерть царствовала* даже *над* теми, которые согрешили *не подобно преступлению Адама*, но согрешили до закона, ибо подразумевается, что согрешили *подобно преступлению Адама* те, кто получили закон,

i В рукописях **A, W, Q** отсутствует текст от приведённой цитаты из Послания вплоть до начала отрывка 8 следующей главы. Т. е. после слов: *над несогрешившими подобно преступлению Адама* идёт фраза: «Это — образ грядущего Адама...»

а Рим. 4, 17 b Рим. 4, 20 c Рим. 5, 3 d Рим. 5, 13

36 Речь, по всей видимости, идёт о представителях какой-то группы иудействующих христиан. Известно, что в Северной Африке того времени жили целиколы («чтущие небо»), но вряд ли именно против них выступает в данном случае Августин.

37 Рим. 5, 13. Синодальный перевод: *Но грех не вменяется, когда нет закона*.

38 Т. е. греховные деяния, будучи запрещены законом, стали сознаваться в качестве греховных.

ведь Адам согрешил, получив закон заповеди. (3) Разумеется также, что сказанное: «до Моисея», следует понимать как всё время закона. Адам же назван образом Грядущего^а, но с обратным смыслом: как через него [пришла] к нам смерть, так через Господа нашего — жизнь.

23. (29) По поводу сказанного: ...но дар не как преступление^б. «Дар» превосходит [преступление] в двух отношениях. Во-первых, благодать более плодотворна, потому что даёт нам вечную жизнь, смерть же царствует через смерть Адама временно; во-вторых, в качестве кары за одно преступление через Адама появилась смерть для многих, в то время как благодать была дарована Господом нашим Иисусом Христом против многих преступлений для жизни вечной. (2) Второе отличие он выражает [Р. 12] в таких словах: *и дар не как [суд] за одного согрешившего; ибо суд за одно — к осуждению; благодать же — к оправданию от многих преступлений*^с. (3) Так вот, в словах: «за одно» — подразумевается: «[за одно] преступление», потому что дальше добавляется: «благодать же — к оправданию от многих преступлений». Стало быть, различие заключается в том, что в Адаме осуждено только одно преступление, а Господом прощены многие. (4) То, что следует далее, относится к обоим различиям, и они объясняются следующим образом: *Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа*^д. (5) Таким образом, сказанное им: «...тем более будут царствовать» — относится к вечной жизни, а слова: «...приемлющие обилие благодати» — относятся к прощению многих преступлений. (6) После объяснения этих различий [апостол] возвращается к образу, о котором он начал говорить, сказавши: ...как одним человеком грех вошёл в этот мир, и грехом смерть^е, а потом отступил. (7) Теперь он возвращается к этому, говоря: *Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие*^ф. (8) Это образ грядущего Адама, о котором [Р. 13] он начал говорить выше, а потом отступил от хода речи, чтобы показать некоторые различия [между Адамом и Господом]; теперь же он, вернувшись к нему, говорит в заключении: *Посему, как преступлением одного всем человекам...* и далее.

а Ср. Рим. 5, 14 б Рим. 5, 15. Синодальный перевод: *Но дар благодати не как преступление* с Рим. 5, 16. Синодальный перевод: *И дар не как [суд] за одного согрешившего; ибо суд за одно [преступление] — к осуждению; а дар благодати — к оправданию от многих преступлений* д Рим. 5, 17 е Рим. 5, 12 ф Рим. 5, 18–19

Источники

- Augustinus*. De fide et operibus // PL. T. 40. Col. 171–180.
- Augustinus*. De gratia Christi et de peccato originali // PL. T. 44. Col. 359–410.
- Augustinus*. De gratia et libero arbitrio // PL. T. 44. Col. 881–912.
- Augustinus*. Epistulae ad Romanos Inchoata Expositio // *Sancti Aurelii Augustini Opera*. Sect. IV. Pars 1 / rec. I. Divjak. Vindobonae: Tempsky, 1971. (CSEL; vol. 84). P. 143–181.
- Augustinus*. Expositio quarumdam propositonum ex Epistola apostoli ad Romanos // *Sancti Aurelii Augustini Opera*. Sect. IV. Pars 1/ rec. I. Divjak. Vindobonae: Tempsky, 1971. (CSEL; vol. 84). P. 1–52.
- Augustinus*. In Ioannis Evangelium Tractatus CCXXIV // PL. T. 35. Col. 1379–1976.
- Augustinus*. Retractationum libri duo // *Sancti Aurelii Augustini Opera*. Sect. I. Pars 2/ rec. P. Knöll. Vindobonae: Tempsky, 1902. (CSEL; vol. 36). P. 1–204.
- Cassiodorus*. De institutione divinarum litterarum // PL. T. 70. Col. 1105–1150.
- Epiphanius*. Panarium, sive Arcula adversus octoginta haereses // PG. T. 41. Col. 173–1200.
- Irenaeus*. Contra haereses libri quinque // PG. T. 7. Col. 437–1224.

Литература

- Уивер Р. Х. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров / пер. А. В. Кырлежев. М.: Империиум Пресс, 2006.
- Babcock W. S. Augustine's Interpretation of Romans (A. D. 394–396) // *Augustinian Studies*. 1979. Vol. 10. P. 55–74.

St. Augustine of Hippo. Commentary on Statements in the Letter to the Romans

Translation from Latin, Preface and Commentary

Vladimir M. Tiulenev

Doctor of Historical Sciences

Professor at the Department of General History

and International Relations at the Ivanovo State University

39, Ermaka, Ivanovo 153025, Russia

tyulenev.vl@yandex.ru

For citation: “*Augustine of Hippo. Commentary on Statements in the Letter to Romans*”. Translation from Latin, Preface and Commentary by Vladimir M. Tiulenev. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 26–43 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-26-43

Abstract. This publication contains the Russian translation of the first 23 chapters of the Augustine's work «Commentary on Statements in the Letter to Romans». This work was written by Augustine of Hippo in the beginning of 394, during his active controversy with the Manichaeans, and touches on the most important questions for the author's theology of divine grace and human will, which he will develop throughout his work. The work is translated into Russian for the first time. The translation is accompanied by a Preface and the necessary commentary.

Keywords: Biblical exegesis, st. Augustine of Hippo, Western theology, Latin literature.

References

- Babcock W. S. (1979) "Augustine's Interpretation of Romans (A. D. 394–396)". *Augustinian Studies*, vol. 10, pp. 55–74.
- Divjak I. (ed.) (1971) *Sancti Aurelii Augustini Opera. Sect. IV. Pars 1*. Vindobonae: Tempsky (CSEL; 84).
- Weaver R. H. (2006) *Bozhestvennaja blagodat' i chelovecheskoe dejstvie: issledovanie polupe-lagianskih sporov* [Divine Grace and Human Action: A Study of Semipelagian Disputes], in A. V. Kyrlezhev (ed.). Moscow: Imperium Press (in Russian).

СВЯТИТЕЛЬ ФОТИЙ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ АМФИЛОХИИ

ТРАКТАТЫ 223–248

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Дмитрий Евгеньевич Афиногенов

доктор филологических наук
ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН
профессор кафедры византийской и новогреческой филологии
филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.
119334 Москва, Ленинский пр-т 32А.
logotheta@mail.ru

Для цитирования: *Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Тракаты 223–248 / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 44–76. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-44-76*

Аннотация

УДК 22.07 (276)

Публикуемая часть «Амфилохий» представляет собой собрание кратких сочинений, в которых рассматриваются темы, уже затрагивавшиеся патриархом в более пространственных трактатах: и экзегетические, и чисто богословские. В некоторых случаях свт. Фотий старается дать максимально сжатое изложение уже разобранного вопроса, но иногда и уточняет и пересматривает свои взгляды. В этот раздел попали учебные материалы (например, трактат 225) и сведения историко-этиологического характера (например, трактат 242).

Ключевые слова: библейская экзегетика, византийское богословие, византийская филология, свт. Фотий Константинопольский.

Предисловие

Сборник трактатов свт. Фотия хотя и может показаться составленным достаточно произвольно, тем не менее содержит несколько чётко выделяемых разделов. Публикуемые здесь трактаты в рукописях следуют за трактатами 193–222, которые в разбросанном виде входят также в собрание писем патриарха, по-видимому, потому что имеют определённых адресатов, причём Амфилохия Кизического среди них нет. Помещённые затем трактаты под номерами 249–281 представляют собой несколько перелицованные выдержки из блж. Феодорита Киррского (за исключением схолии на прп. Иоанна Лествичника под номером 273). Таким образом композиционно вычленяется некоторый блок текстов различной тематики, охватывающий значительную часть спектра интересов патриарха.

Как и в остальной части «Амфилохий», в данных трактатах широко представлена экзегетика. Сюда относятся трактаты 226, 232, 236–239, 241, 244, 248. В некоторых случаях свт. Фотий разъясняет смысл библейских фраз, пользуясь, в том числе, и филологическим методом (см. особенно 227, 238 и 241), а иногда толкует упоминаемые в Библии события или предписания. Одна из амфилохий этого раздела посвящена объяснению высказывания свт. Григория Богослова (233), ещё одна — содержанию и смыслу одного из элементов чина Крещения (245). Большое место уделено чисто богословским вопросам (223–225, 228–231, 240, 243, 247). В одной из кратких заметок (242) — довольно небрежной выписке из Иоанна Лида — говорится о трёхчастном подразделении месяцев в римском календаре (который использовался и в Восточной империи), а в другой (246), требующей отдельного исследования, объясняется, почему мученики Гурий, Самон и Авив называются исповедниками.

Трактаты 223 и 225, судя по роли, которую играет в них воображаемый оппонент, по всей вероятности, отражают некий учебный процесс, то есть являются упражнениями в богословской дискуссии. В трактате 241, где разбирается тот же вопрос, что и в 47 амфилохии, представлен несколько иной подход: абстрагируясь от прежде высказанных мнений, патриарх предлагает решение, полностью опирающееся на его собственные филологические наблюдения. Издатели полагают, что трактат 230 «О Божестве» был впоследствии развит Фотием в 27-й амфилохии. Действительно, между тем и другим есть значительные дословные совпадения. Однако сравнение трактатов 27 и 47, с одной стороны, и 230 и 241, с другой, показывает, что в двух первых изложение ведётся с расчётом на искушённого читателя, тогда как в обоих публикуемых здесь трактатах заметно стремление к «спрямлению» аргументации,

вероятно, в расчёте на менее сведущую аудиторию. Если исходить из хронологии, то амфилохии 1–75, конечно, создавались раньше. Более того, рукописная традиция трактатов 223–248 обнаруживает большое количество ошибок, описок и пропусков, и это свидетельствует о том, что данные произведения, в отличие от вышеназванных, не подвергались тщательной вычитке квалифицированными нотариями патриаршей канцелярии. Таким образом, более вероятно, что патриарх пересказал содержание трактата 27 позднее, уже после второй отставки в 886 г.

Особое место занимает амфилохия 240. Это прямая полемика с трактатом 149, сохранившимся в самостоятельном рукописном предании под именем святого патриарха Константинопольского Германа I. Каким образом сочинение свт. Германа попало в сборник свт. Фотия — вопрос, требующий дополнительного исследования. Однако трактат 240 показывает, что это не могло быть делом случая — в витиеватой по своему обыкновению вводной фразе свт. Фотий недвусмысленно намекает на то, что его не удовлетворяют предложенные ранее решения.

Итак, трактаты 223–248, образуя в некотором отношении обособленную часть «Амфилохий», позволяют увидеть богословско-экзегетическую мысль патриарха в развитии, сопряжённом с оспариванием чужих мнений и с пересмотром и уточнением собственных высказанных ранее взглядов.

Перевод выполнен по изданию: *Photii Epistulae et Amphilochia* / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubneriana, 1986. Vol. 6.1. P. 1–35.

При ссылках на рукописи и семейства рукописей используются следующие сокращения:

- Θ — Parisinus gr. 1228, XI в.;
- Λ — Vaticanus gr. 1923, XIII в.; переписан с Θ, но часто предлагает удачные конъектуры;
- υ — древний афонский список, ныне утраченный;
- Τ — Parisinus gr. 1229, XVII в., переписанный с υ;
- Φ — Constantinopolitanus Metochii S. Sepulchri 414, также копия с υ с некоторыми исправлениями;
- Γ — Athoniensis Laurae Δ 73 [449], X в.;
- Π — Constantinopolitanus Metochii 252, XVI в.;
- Δ — Parisinus Coislinianus gr. 270, XI в.;
- Δ2 — вставки и схолии на л. 1, 3, 153–174 того же кодекса почерком XIV в.;
- ac — ante correctionem;
- pc — post correctionem.

Трактаты 223–248

223. Если Божество повсюду, то какой укор таинству, если Оно присутствует и во чреве женщины? Да, говорит, от того, что Оно присутствует в женской утробе, как и повсюду, никакого укора: но как возможно, чтобы Бог воплотился от неё?

Итак, любезный, ты и сам даже против воли отступил от укорения таинства, но незаметно от себя переходишь вместо противника в разряд друзей: ведь оставивший укорение, ищущий же доказательства предложенного, не старается о том, что отвратило бы его от этого мнения, но [о том], с помощью чего он и сам бы его принял. Хотя приготавлиющемуся к этому достаточно было бы уразуметь истину, когда вопрос будет очищен от навета: ведь от того, что кто-то избегает нелепости, если увидит, что там не только нет никакой нелепости, но и получается необходимый вывод, разве после устранения навета не должен приветствовать этого? Добродетель невозможна? Но я показал, что многие исполняют её: значит, вводится возможность и прежде беглецу надлежит теперь быть её приверженцем. Мужество вредно? Но я представилⁱ его больше чего-либо другого приносящим пользу в жизни: значит, оно, не неся вреда, становится желанным, казавшееся ненавистным из-за вреда. Невозможно Богу присутствовать во чреве Девы? Ты признал, что скорее невозможно не присутствовать: так в каком другом обосновании нуждается выставленное положение?

Но нужно мне, говорит, узнать и то, как возможно воплотитьсяⁱⁱ: вернее же, если присутствие есть воплощение Божие, пора тебе облачить Его в образ всякого существа. Сейчас ты больше не друг, но снова вернулся к враждебности противников: однако в том, благодаря чему ты потерпел поражение в предыдущем, нельзя тебе будет не пасть, ополчаясь против истины: вставай же на перестрелку. Есть ли у Бога Промысл о человеках более, чем о другихⁱⁱⁱ существах? Ты не будешь отрицать: ведь и создание тех, и Промысл — ради человеческой потребности. Итак, неодинаково присутствие Божества в человеках и в других существах: ибо Оно, будучи одно и не умножаемо различиями, как говорят, неумножаемо умножается, так что у тебя многие обличья сводятся только к одному, человеческому. Видишь, как легко ниспровергается поборник неверия?

i Παρεστήσατο (3 л. ед.ч.) Т ii Инфинитив только в Λ, в остальных причастие σαρκοθεῖς (воплотившийся) iii Все рукописи дают ἀγγέλων (ангелов). Перевод по обоснованной конъектуре издателей ἄλλων.

И что это, говорит? Ведь если даже Слово избежало обличья других существ, но остаётся тогда говорить о воплощении не от одной Девы, но от всех и женщин и дев. Но, добрый человек, и здесь очевидно поражение бесстыдных в том, до чего они докатились, бесстыдствуя: однако, похоже, достаточно мне будет, встав, снова ниспровергнуть тебя твоими же словами. Ибо я сказал бы, что невозможно раз Воплотившемуся нуждаться во втором воплощении: итак, не имеет места и воплощение от всех дев, но только от одной.

224. Знают ли бесы, что покайсявшись в том, на что осмелились, они получают прощение дерзости, или, единожды отпав от богомудрия, они заодно лишились и знания об этом?

Если первое, то как бестелесная природа, не обременённая такими тяжестями плоти, делается хуже, чем отягощённая¹ ими? Ибо многие из людей, дойдя до крайнего зла, через покаяние превзошли даже то житительство, которое вели прежде. А если после падения [бесов] объяло полное неведение и о дерзости, и об обращении и они спят, окутанные столь глубоким мраком, то почему не оставляют людей, подстрекая их и завлекая в злодейство, превосходящее всякое воображение, которому часто даже не предшествует какой-либо замысел, и в несказанные бесчинства?

Как мне кажется, если вкратце изложить многие речи, вопрос заключается в следующем. Бес согрешил. Почему не кается? Ожесточился. Откуда ожесточение? Ибо это для других причина ожесточения. Если ожесточился, то почему не² огрубел в том, чтобы ожесточать других³ и увеличивать огрубение? Почему сотворённый на благо вообще не склонился к нему, а впал в то, для чего не был создан? А что бы это было, что приняло их, когда бесовское племя ещё не извратилось?

225. Как бы в беседе язычествующего и христианина главы к нему же, которыми обосновывается Троица⁴

— Зная тебя как защитника и поборника христианского учения, но, впрочем, отличающегося доброжелательностью (ἐπιεικεῖα), я не постеснялся бы, если бы ты и сам согласился, подвергнуть испытанию рассуждением смысл провозглашаемого вами положения. Ибо я вижу, что в нём много

1 Конъектура А. Маи. Рукописи дают τοῖς συνεχομένοις (для отягощённых).

2 Издатели предполагают οὐν (посему) вместо отрицания, однако это представляется неоправданным.

3 Конъектура Икумения. В рукописях ἀλλ' οὐτε (но не).

4 Издатели считают, что по содержанию и языку этот трактат совершенно чужд манере Фотия. Надеюсь доказать обратное в специальной публикации.

неправдоподобного, а когда оно напускает на себя правдоподобие, тогда выявляет не меньшее обличение и опровергает то, что хочет обосновать.

— Да как же это? И какие соображения убедили тебя мыслить и говорить так? Ведь что твоё мнение противоречит и нам и истине, [для этого] не требуется ничего выяснять, а что одержимым тьмой предубеждений не видна чистота благочестия, это тоже понять нетрудно. Но всё же говори, какие соображения побудили тебя утверждать, что наши речи о благочестии, изображая правдоподобие, скорее уходят в неправдоподобие и бездоказательность.

— Итак, изложу я мысли не новые, но высказанные у вас древними и старыми отцами: ведь они, присовокупляя к Богу Сына и Духа (ибо таково и учение, и проповедь у вас, христиан), сплетают такую какую-то ловушку в вопрошании. Не скажешь, что Бог бессловесен (ἄλογος), а если и ты избегаешь богохульства, то обязательно скажешь, что у Него есть слово; а если Он и не бездушен и не принимает природу бесчувственных, то непременно имеет и дух: итак, богословие следует песнословить в Троице^а. Такого рода и другие хитросплетения они приводят. Бог не относится к лишённым порождения: значит, Он — Отец порождения и родил. Но и без духа Он не будет: итак, снова из этих Бог будет Троицей. И много такого другого собирать и сводить не тяжело тем, кто проводит время по подобию спящих, и ублажать самих себя, но не других ошибочным об этих вещах умозрением, убеждающим нерассудительных принимать неправдоподобное.

— Так какая же причина, а вернее, какая безумная дерзость заставила тебя нести столько вздора против благочестия?

— Ты ничего не сказал, но вот преддверие твоей доброжелательности и человеколюбия — и не сердись на меня, я не про что-то, чем тебе надлежало быть⁵, — в своё время мы откроем, что [отсюда] следует.

— Говори уверенно, ничего не стесняясь: ибо внутри ты не найдешь ничего более сурового, чем преддверие, разве что если и сам, даже не принуждаемый необходимостью рассуждения, не будешь острить язык для издевательства над благочестием и задира́ть нос подобно неразумным.

— От себя я не скажу ничего плохого или оскорбительного, а если ваши мнимые доказательства навлекают это, то не я наношу, но виноваты приводящие их.

а Cp. *Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica* 1–2 // PG. 45. Col. 13A.7–12; 17A.11–B.2

5 Перевод приблизительный. Текст, видимо, безнадежно испорчен: издатель подозревает maior corruptela (сильное искажение).

— Так говори же — и испытание истины не оставит ошибки без внимания.

— Ничего другого я не скажу, кроме того, что изложил в начале беседы.

— Это какⁱ?

— Те, кто представляют Христа Сыном Божиим, спрашивают, есть ли у Бога слово или нет?

— Они-то спрашивают, но я не знаю, как ты перевернёшь этот вопрос, но пока что пусть будет так, чтобы прежде дальнейшего исследования (πρὸ ἄλλης ἐξετάσεως) предпринятое другое испытание не прервало последовательность твоего рассуждения и не сделало всё изложение бессмысленным.

— А если спросят меня, что мне ответить?

— Это тебе лучше знать и твоему устроению, которое к иному мнению склоняется.

— Я-то всякий раз, когда слышу, как задают этот вопрос, расплываюсь в улыбке и интересуюсь у спрашивающего, приятно ли ему будет услышать частичное возражение. Мне ведь и то и другое сказать не без удовольствия, потому что, если скажу «у Бога есть слово», отниму у слова то, что оно — Бог, ибо у слова нет слова, если вы не захотите вызвать еллинов на соревнование в многобожии; а если скажу, что нет, то ваш вопрос с самого начала лишается смысла. Таким же образом будет разоблачено и [высказывание:] «Бесплоден ли Бог или Он порождает и имеет дух?» — и сколько у вас там ни разыгрывается ухищрений, словно в театре. Это не издевательство, но обличение, которое рассеивает примышление, затеняющее истину и позволяющее спрятать ваш злокозненный довод (κακούρημα).

— Отлично, весьⁱⁱ яд против благочестия, гнивший много лет, наконец-то выблеван: и ты его увидишь, если захочешь, протрезвев, увидеть, какую силу он имеет навредить внутренностям.

— То есть?

— Не думаю, что тебе неизвестно, что благочестивые предлагают это так, как сказано, а не так, как ты представил.

— Стало быть, каким другим образом?

— Вот не то, что ты сказал, они спрашивают, а другое.

— И опять я свободен от справедливого обвинения и великого поприщания, укоряя в том, за что и сам ты не заступаешься как защитник:

i Перевод по чтению Λ — δῆ. Другие рукописи дают πῶς δεῖ; (как нужно?) ii Чтение ΘΤ. πῶς (как) Γ

ведь потому, что ты отбрасываешь то, против чего я выдвигаю обвинение, аставляешь иное,ставляющие обретают смелость настолько, насколько предметам наших нападков ты доставил отсутствие смелости.

— Но кто на тебя с бoльшим удовольствием посмотрит или назовёт прекрасным и добрым? Ибо, пав туда, куда не следовало, ты не радуешься, если кто поднимет, но и благодарности требуешь за то, что не оставил лежать⁶.

— Как и каким образом?

— Потому что обвинив то, чего никто не предлагал, и видя себя изгоняемым из положения обвинителя, не просишь извинения за свои ошибки и не понимаешь, что должен был быть благодарен, если бы ктоⁱ остановил твою дерзость, но и считаешь поводом для гордости, что, двинувшись против одного, обругал другое, хотя что тяжелее такой глупости?

— Не стоит тебе задира́ть нос до опровержения и особенно гордиться, если кто будет насмехаться над дающими ответ или требующими его.

— Ты хорошо сказал и следи за моими умозаклoчениями, не предлагающими вопроса: есть ли у Бога слово?

— А как иначе?

— Есть ли некое Божество, стоящее над всем, Которое создаёт сущее и надзирает над ним?

— Это никак не относится к моему рассуждению, ведь из-за того, что я не связываю с божественной природой её свойства, не покажется, будто я клевету на софистов.

— Я не о том говорю, но прислушайся немного внимательнее: вот это Божество (а я не буду петь гимны) ты назовешь словесным и одухотворённым или бессловесным и бездушным? Отвечай мне смело и всерьёз.

— Мне сказать то, что я хочу?

— Но ни то, ни другое не уводит тебя от прежней наглости, ведь и если назовёшь это Божество словесным и одухотворённым, не заставишь нас говорить, что у слова есть слово или у духа — дыхание; а если {не} скажешь, что Оно непричастно слову и живонаначальному дыханию, себя, а не других погрузишь в крайнее нечестие: и ни ты

i Чтение Л. Остальные дают ἥτις (которая)

6 Текст, видимо, испорчен: ἀλλὰ καὶ χάριν ὅτι μὴ κεῖμενον ἀφῆκεν ἀπαιτεῖς.

не предъявишь нам, что многобожие еллинского безбожия применимо против нас, ни Слово или Дух не будут извергнуты из божественности. Видишь, как одни и те же вещи, предлагаемые неодинаково, большую бурю и замешательство поднимают у тех, кто неискушен в мудром и безукоризненном подходе? Что же ты молчишь? Ведь если ты понял, то не нужно размягчаться разумом, а если нет, ничто, как видишь, не препятствует снова говорить, что хочешь.

— Я удивляюсь, как одно и то же рассуждение, выстроенное по-иному, давало много поводов для возражений, а будучи изложено тобою сейчас, явно оказалось свободным от всех их: и не только это, но и проповедуемое тобой кажется ведущим к убеждению.

— Это, друг мой, можно видеть не только применительно к высказанному положению, но и во многих других случаях построение и изложение мысли, если с ним обходятся злокозненно, обращается в недоумение, а предлагаемое прямо, сохраняет и сберегает собственное достоинство.

— Например?

— Я, если угодно, оставлю далёкое: но нужно сказать то, что тоже стало жертвой издевательства вместе с упомянутым доводом.

— Ты о чём?

— Я не скажу опять: «Порождает ли Бог, или нет?» — чтобы, отняв у Сына порождение, ты не отнял у Него и божественности или, дав, не сплел нам ловушку многобожия, но вот как бы я выразился: Божество (я сейчас опускаю гимны, которые заставляет петь эта блаженная природа¹), так вот, Божество порождает или лишено этой способности? Поскольку же простой смысл вместо того, чтобы склоняться к отсутствию порождающей силы, обращается к рождению, мы имеем Сына, и от Божества Его не отчуждая, и не признавая собственности рождения: ибо это во всём Божестве, а не в каждом из богословствуемых в нем Лиц.

226. На Иова: *Откуда ты пришел?*^а

Высказывание не просто, как кто-нибудь мог подумать, представляет образ вопрошания, но и открывает умозрение более глубокого исследования. «Ты, говорит, из-за гордыни осуждённый иметь пребывание среди вещей низких и приземлённых, откуда и как пришёл сюда, не обладая никакой властью любопытствовать о жизни священных

1 Чтение Λ. Остальные дают явно неверное φησι (говорит)

а Иов 1, 7

мужей, отброшенный же только к тем, кто через прегрешения делает тебя наставником и подателем нелепостей? Итак, с чего ты возомнил себя проверщиком⁷ жизни, которая не имеет к тебе никакого отношения?»

227. «Послал Бог Сына своего, Который родился от жены»^а, — нужно говорить «родился» (γεννώμενον) или «произошёл» (γενόμενον), через одно «ни»^б или через два?

Нужно говорить «происшедшего от жены», как и «бывшего под законом» через одно неизменное «ни», во-первых, из постоянного сопоставления значений и слов, а во-вторых, потому что Христос родился от Девы, когда два «ни» пишутся во втором слоге неизменно, однако не рождается: ибо Он единожды родился от Девы. И пусть ни для кого не будет причиной заблуждения высказывание Григория Богослова, ведь он сказал: «Христос рождается»^с — не потому, что Он всё время рождается от Девы, но потому, что наступившее тогда торжество было днём рождества Владыки, поэтому всяческим образом надо остерегаться того, чтобы «рождённого от жены» писать или возглашать через два «ни».

228. О природе и ипостаси

Чем было видимое Христа, природой или ипостасью? Но если ипостасью (а есть ещё и невидимое, то есть Ипостась Слова), то, стало быть, их две, что нелепо. Если же природой, то нелепостей ещё больше: ибо в общем смысле она невидима (ибо она мыслится у многих); а как природа носится во чреве или рождается? И множество другого.

Ни природа, ни ипостась, но часть сложной Ипостаси Слова, что [само по себе] лишено ипостаси. Если же кто-то объявит это ипостасью, прибавив к ответу: не иная по отношению к Ипостаси Слова, то, может быть, он неплохо ответит несторианам.

Троица неотделима от Самой Себя, то есть разделяется лишь свойствами и логосами, и нет среди сущих ничего, в чём присутствует Отчая Ипостась, но отсутствует Сыновняя или Духова, но то, что исполняется Отчею Ипостасью, исполняется и обеими другими, и наоборот. Как,

а Гал. 4, 4 б Имеется в виду буква греческого алфавита «νῷ». Ср. Amphilochia 1, 737–739 // Photii Epistulae et Amphilochia / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae, 1986. Vol. 4. P. 25 с Ср. Gregorius Nazianzenus. Oratio 38, 1 // PG. 36. Col. 312A.3

7 В оригинале λογοθέτην (Λ, в других глагол λογοθετεῖν) — термин, обозначающий счетовода, но также и некоторых высших чиновников, например, министра почты и иностранных дел (логофет дрома), финансов (логофет геникона) и др.

говоря, что Ипостась Сына воплотилась и родилась, мы или не отделим⁸ её от Ипостаси Отца и Духа, или допустим, что и Они родились и воплотились?

Если применительно к подлежащим возникновению и гибели можно это показать, что они вместе и неразделимы по ипостаси, и, когда одно из них делает или претерпевает, ничто из остальных не делает и не претерпевает того же, значит, гораздо легче допустить это применительно к бесстрастным и бессмертным Ипостасям. Пример же — освещающее и жгущее качество огня: ибо каждое из них действует неотделимо от другого, но то и другое, действуя, не делает ничего, что свойственно другому. Кроме того, если то, что Сын родился от Отца, не отделяет неразлучного существования от Их Ипостасей местом, временем или действием, а только представляет свойство Ипостаси Сына, то и то, что Он воплотился и родился от Девы, не отлучит Его от Отца или Духа, но только представит особенность сложной Ипостаси Сына: ибо когда железо куют и оно претерпевает по одному из своих качеств, оно не претерпевает по тяжести.

229. Об ипостаси

Единоприродна ли сложная Ипостась Слова простой Ипостаси Слова, или иноприродна, или в чём-то соприродна, а в чём-то иноприродна? Ведь если единоприродна, то простая Ипостась Слова единоприродна Отчей, а следовательно, сложная единоприродна простой Ипостаси Отца. Так как же сложная единоприродна простой? Разве тогда и Отчая не называлась бы сложной? А в-третьих, три простые Ипостаси суть четверица: Отца, и Сына, и Святого Духа, и сложная [Ипостась] Слова. Если же она иноприродна, то четверица остаётся и тогда; но и как Он иноприроден Сам Себе, если ты не говоришь о двух вещах отдельно, сложной и простой? А если в чём-то единоприродна, а в чём-то иноприродна, то и так придётся называть Троицу четверицей, последует же и недоумение, как Он Сам Себе в чём-то иноприроден, а в чём-то единоприроден.

Нелепости проистекают из того, что с самого начала было взято одно как два: ибо из этого и за посылками последовало, что Троица есть четверица⁹. Ведь сложная и простая Ипостась Слова не есть одна и другая, чтобы кто-нибудь спрашивал как о двух об их единоприродности и иноприродности и о в чём-то единоприродном, а в чём-то

8 Конъектура издателей $\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\theta\epsilon\nu$. В рукописях $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu$ (отдельно).

9 В оригинале авторская ошибка: «четверица есть троица». Исправлено издателями.

иноприродном, но одна и та же. Поэтому вопрошающим об этом необходимо и истинно отвечать, что ни единоприродна, ни иноприродна, ни что-то из них [составленное]. Ибо всё это применяется, по меньшей мере, к двум, а Ипостась Слова, назовешь ли ты её сложной или простой, одна и та же.

Некоторые же из древних и о сложной ипостаси не говорили как о сложной природе, но об Ипостаси Слова воплощённой и бесплотной, а о сложной — уже нет^a: позднейшие же — и о сложной, понимая это, как я думаю, вместо «воплощённой» и только^b.

Но некоторые говорят: так как же сложное тождественно простому? Ибо ни простое не есть то же, что и сложное, ни сложное — то же, что и простое, а это нелепо. Так и в простой Ипостаси Слова есть временное и начавшееся, и множество другого, и опять-таки что в сложной не усматривается ничего начавшегося и, в конце концов, что она и не воплотилась, потому что такова простая. И из-за этого и тому подобного древние отказывались от сложной, или даже если мы не называем её сложной, но всегда простой, понимая как бесплотную и воплощённую, следствия будут такими же: ведь если одна и та же Ипостась бесплотная и воплощённая, то [свойства] бесплотной будут относиться к воплощённой, а воплощённой — к бесплотной.

Или если одна и та же Ипостась бесплотная и воплощённая, то нет необходимости в упомянутых следствиях. Ведь поскольку Пётр и распятый, и нераспятый есть одна и та же ипостась, постольку или нераспятый [есть ипостась] распятого, или распятый — нераспятого. А если хочешь, поскольку отрекшийся и кровью исповедавший и мученик есть одна и та же ипостась, из-за этого ты скажешь, что терпеть мученичество — тождественно отречению или что то, что усматривалось и обреталось у мучившегося, усматривается и обретается у отрекающегося? Ибо не одно и то же — говорить, что ипостась одна и та же и что по-разному усматриваемое у ипостаси есть одно и то же¹⁰. Есть множество примеров: скажем, одетый Пётр и голый, философ Сократ и не философ перед тем, гонитель Павел и проповедник, и иных без числа, у которых ипостась одна и та же, а то, что у ипостаси, — не тождественно.

a *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula III ad Nestorium 8 // ACO. I, 1, 1. P. 38.22; *Idem*. Contra Nestorium II, 8 // ACO. I, 1, 6. P. 46.29 b *Justinianus*. Confessio rectae fidei // PG. 86. Col. 1009C.14–D.2; *Theodorus Abucara*. Opusculum 2 // PG. 97. Col. 1489C.2–D.4

10 Ταῦτὰ исправлено издателями, в рукописях ταῦτα (это, оно).

230. О Божестве (Περὶ θεότητος)

Божество и Бог — это одно и то же или разные вещи? Ведь если разные, то что это и что такое Божество, помимо Бога? Если же одно и то же, а каждая из трёх Ипостасей есть Бог, то, стало быть, и Божество. Посему одни, обвиняя облик слова, потому что «божество» стоит в женском роде¹¹, а Ипостаси не так, заблуждаются: ведь тогда и Духу не следовало бы называться Богом, потому что Он среднего рода, а Бог — мужского. Кроме того, и Отца, и Сына, и Духа не называть единой сущностью, потому что имена разного рода; и человека — ни животным, ни сущностью, и прочее без конца. Поэтому не различие рода причина тому, что ни Отца, ни Сына, ни Духа не называют Божеством.

Или можно сказать, что это тождественно, как человек и человечество: но как мы говорим, что Сократ человек, но не человечество, так и применительно к «Бог» и «Божество». То есть это не разрешает, а наоборот, увеличивает затруднение: ведь если одно и то же человек и человечество, то почему о тех, о ком сказывается человек, не сказывается и человечество? Посему некоторые говорят, что ничто не препятствует и чтобы одним и тем же были и человек и человечество, и Бог и Божество, и чтобы о ком говорится одно, о том не говорилось бы другого. Ибо человек и человеческая природа с человеческим видом одно и то же, однако же «человек» сказывается о Сократе (ведь и Сократ человек), но уже не природа и не вид: ибо мы не говорим, что Сократ есть природа или вид человека. Но это не похоже на вышесказанное, ведь природа, вид и род и подобное, будучи логическими именами, не могут доходить до последних [индивидуумов], а останавливаются на том, применительно к чему говорятся, Божество же и человечество суть имена не логические, но природных вещей.

Но если и это истинно, то ничуть не менее оказываются одним и тем же человек и человеческая природа, из которых одно сказывается о Сократе, а второе — уже нет. Тогда что мешает, чтобы и применительно к другим последовало то же самое? Ведь, наверное, нельзя сказать, что человек и человеческая природа не одно и то же. Ещё же мы говорим, что человек и разумное смертное живое существо¹² суть одно и то же, но и способность смеяться тождественна человеку, и то, что говорится об одном, не будет говориться о прочих: ибо способность смеяться есть

11 Рассуждение основано на грамматике греческого языка, в котором Божество (ἡ θεότης) — существительное женского рода, Бог (ὁ θεός) — мужского, а Дух (τὸ πνεῦμα) — среднего. Ср. *Gregorius Nazianzenus. Oratio 31, 7* // PG. 36. Col. 140D.3–141A.1.

12 Понятие «живое существо» (ζῷον) включает в себя как человека, так и животных.

свойство человека, но человек уже не есть свойство человека, и разумное смертное существо есть определение человека, но «человек» не есть определение человека, хотя во всём эти вещи тождественны. А если кто-нибудь и в этом случае обвинит логические наименования, например «свойство» или «определение» (ибо за исключением этих, что есть одно, то суть и прочие), то здесь в чём обвинять? Ведь человек есть сущность и существо, а способность смеяться — ни сущность, ни существо, поскольку иначе человек был бы многими сущностями и многими живыми существами.

Или если и это истинно, но не похоже на изначальный предмет исследования. Ведь человек и человечество и Бог и Божество если тождественны, то тождественны не по подобию вышесказанного. Ибо одно для другого — не свойство и не определение, но как если бы кто назвал два имени одного предмета, как рубашка и сорочка: отчего же если к чему-то применяется одно, не применится и второе, а если к чему-то второе, к нему же и первое? Итак, мы говорим, что человек и человечество суть одно и то же, потому что они обозначают одно и то же подлежащее и вещь, но понимаются неодинаково: когда мы говорим «человек», тогда подразумеваем человеческую природу как встроенную в ипостаси, когда же «человечество», тогда ту же самую человеческую природу, но не таким же образом, а определяя её как изъятую из индивидуумов и понимаемую саму по себе. Посему человек и человеческая природа суть одно и то же, но неодинаково понимаемое. Поэтому о ком одно, о том не другое или же о ком одно, о том и другое, но не одинаковым образом, например: о Сократе говорится и «человек», и «человечество», но не одинаково, ведь мы говорим, что Сократ есть человек, а человечество он не есть, но имеет; и опять-таки говорим, что человечество есть природа Сократа и других людей и охватывает отдельные существа, ибо никакое из них не выходит за его пределы. Так что если и не всегда одинаково, но о ком говорится «человек», тому и «человечество» может подойти. Итак, если рассуждение истинно, может быть, оно доставит нам выход из затруднения и применительно к Богу и Божеству, насколько можно вообразить божественное из человеческих примеров.

Если же у души и тела Христова, то есть у Господнего человека, присутствовала Ипостась Отца и Духа (ибо нет ничего сущего, в чём не присутствовала бы Троица, надзирая и промышляя), говорится же, что Сын, конечно, воплотился и вочеловечился Своим присутствием, то почему этого не сказать и об Отце и Духе? Или же присутствие двойственно: одно как промыслительное, как сказано, в каком-то значении говорится,

что Троица присутствовала у Господнего человека, как и у всего сущего, но как ни об одном из сущих не говорится, что оно возникло благодаря Их присутствию, так и ни что не воплотилось или вочеловечилось [нечто сущее], но говорят, что одно присутствует у другого, как душа у тела, когда оба сходятся в одну ипостась, в каком-то значении мы утверждаем, что только Сын присутствует в Господнем человеке, но уже не Отец или Дух. И в первом значении Ипостась Слова присутствовала у всех людей, как мы сказали, и просто у сущих, а во втором — уже нет, но только у Господнего: как и ум, который у нас всех присутствует, воспринимает и мыслит то, к чему приступает, но присутствует в мозгу или, если угодно, в какой-то другой части тела. И присутствие неодинаково, ибо одно — по сущности и существованию, то, что в определённой части тела, а другое — лишь по мышлению и восприятию.

Ипостась Слова, то есть Христос, тождественна Своим природам или нет? Ибо с обеих сторон возникают затруднения. Ведь если тождественна, а природ две, то и ипостасей, стало быть, две; или, наоборот, если есть одна сложная Ипостась, то и одна сложная природа; если же второе, а они — это Бог и человек, то, значит, Ипостась не есть они¹³, что ещё несуразнее: из обоих же положений вытекает и много других нелепостей.

Итак, разрешая, мы утверждаем, что Он не просто тождествен, не инаков, но некоторым образом тождествен, а некоторым инаков: ибо по сущностным определениям природ Христос тождествен Своим природам, а поскольку одно неделимо, а другое может сказываться о многих и тому подобное, инаков¹⁴. Однако применительно¹⁵ к таинству Христову если кто предложит такой вопрос, то изложенный ответ не подойдёт, но просто применительно ко всему, о чём можно говорить «природа» и «ипостась». Ибо ни Сократ не тождествен своей природе, ни конь и не есть просто одно и то же или иное, но некоторым образом одно и то же, как сказано, а некоторым образом иное.

231. Воспринял ли Христос человека вообще или частного?

Мы утверждаем, что ни вообще, ни частного: ведь нет необходимости, чтобы было или то, или другое, ведь вопрос не «да или нет». Ибо если Христос воспринял человека вообще, получается, что Он стал человеком не по существованию и не чувственно, но только примыслением

13 Таῦτα — исправление издателей, ταῦτά (одно и то же) ркп.

14 Рукописи добавляют δὲ (же), исключаемое издатели. Имеется в виду, что Божество неделимо, а «человек» может выступать сказуемым к множеству индивидуумов.

15 Издатели предлагают вставить здесь μόνον (лишь).

и воображением, ведь таково существование обобщений¹⁶. Кроме того, тогда Он не ограничивается местом по природе человечества, потому что ничего из общих не ограничивается по месту. Ещё же, если Христос воспринял человека вообще, а общее есть то, что усматривается во многих ипостасях, то Христос будет многими ипостасями, раз воспринял человека вообще, а вернее, бесчисленными. Выходит, что Он и не единосущен нам: ведь если в Божественном Слове воспринят человек вообще, мы уже не назывались бы людьми: ибо откуда мы это возьмём и в чём будем общниками Христу? Помимо же названных, возникнет и другое недоумение, что каждый из людей будет и человеком, и не человеком: ведь каждый из нас, по истинному определению, и есть человек, и именуется таковым, но если общее, согласно которому все назывались людьми, взято Богом Словом, то как мы останемся людьми? Вот из-за этого и многого другого мы не говорим, что Христос воспринял человека вообще.

Но несправедливо было бы говорить, и что Христос воспринял частного человека: ведь если это допустить, то не одна будет Христова ипостась, но две: ведь говорилось, что Христос воспринял частного человека, если Он воспринял природу вместе с особенностями, а это — не что иное, как ипостась.

Что же воспринял Христос, скажет кто-нибудь, если не воспринял ни человека вообще, ни частного? Мы говорим, что Он воспринял человеческую природу, Слово же от Себя предоставило особенности — и так не воспоследует никакой нелепости.

Имя Христос имеет силу определения или обозначает сущность, как человек или конь? Оно и силы определения не имеет, и сущность не обозначает, но некую вещь, проявляющую действие. Ибо имя Христос означает одну ипостась, но не одну природу: ведь Христос не говорится единообразно, но этим именем, которое одно, показывается значение того и другого, Божества и человечества, потому и Христос называется Богом и человеком и есть один Христос.

232. Что значит: *Итак мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас: примиритесь с Богом*?

Сказано: «от имени Христова», как «вместо Христа», что ученики переняли служение вместо Учителя; подумай и о том, что и мы, часто

а 2 Кор. 5, 20

16 Свт. Фотий последовательно выступает крайним номиналистом, признавая за общими понятиями существование лишь в «примышлении и воображении» (ἐν νοήσῃ καὶ φαντασίᾳ).

творя предстательство за каких-то добропорядочных людей, присовокупляем и упоминание о лице, делая предстательство достойным большего уважения. Так поступает и Павел, говоря: *Мы — посланники от имени Христова*, от величия имени приводя в благоговение тех, к кому направлено послание. Итак, мы увещеваем от Его имени, говорит он, Того, Кто примирил мир смертью, так что нужно и нам быть послушными, потому что иначе великое то и несказанное человеколюбие будет бездейственным и целью для нападков. Затем, вознося лицо ещё больше, он говорит, что Бог не знавшего греха сделал для нас [жертвою за] грех^a; и снова прибавляется другое превознесение, берущее высоту от благодеяния: ...чтобы мы, говорит, в Нём сделались праведными пред Богом^b. Как споспешники, — говорит, — умоляем вас, чтобы благодать Божия не тщетно была принята вами^c. Так Павел разъясняет как бы сам себя: *Мы — посланники от имени Христова*. Для чего? Чтобы вы, со своей стороны, не выставили тщетной благодать Его, которая столь велика, но не только мы приносим вам предстательство, но и Сам Бог Отец как бы увещевает вас от имени Сына. Устыдитесь посланников, уважьте увещающих, почтите Того, за Кого увещание». Если же речение понимать так¹⁷, то и «от имени Христова» будет приниматься не как «вместо Христа», но, как сказано, напрямую.

233. Что значит: «Или, точнее говоря, Которые суть Божество»^d?

Поскольку, говорит он, то, что в чём-то, представляет не одно что-то, например, как «то, что на небе», ведь небо одно, а то, на нём — другое, постольку, чтобы ты не заподозрил и здесь чего-то такого ещё, он кратко добавляет: «Или, точнее говоря, Которые суть Божество». Можно и сказать образно: ведь как кто-нибудь, говоря, что царство в царях и желая точнее представить, что оно им присуще, добавил бы: вернее же, я утверждаю, что они суть царство — и царскую державу им явственно уделяет, и не меняет качественно природу царей, так ничто не препятствует и говорящему: вернее же, Которые суть Божество — являтьⁱ неразлучность Его с Ипостасями и нераздельность, но каждую [из них] он не растворяет в Божестве или в той же самой природе,

i В рукописях вместо инфинитива 3 л. ед. ч.

a 2 Кор. 5, 21 b 2 Кор. 5, 21 c 2 Кор. 6, 1 d *Gregorius Nazianzenus. Oratio 39, 11 // PG. 36. Col. 345D.2–4*

17 Οἷτω — конъектура Икумения. В рукописях τοῦτου (это речение).

но притом, что Ипостаси сохраняют свои особенности, этими словами показывает, что они одной и природы, и Божества одного, и сущности.

234. Почему полностью покрытый проказой в Ветхом Завете считался чистым, а частично — нечистым?^a

Потому что полностью покрытый проказой был безнадёжен в отношении исцеления, почему и человеколюбивый Бог решил не наводить на него двойного наказания, то есть проказу и имя нечистоты и отлучение от храма, а прокаженному отчасти, поскольку надежда на исцеление много облегчала печаль, обоснованно указывает не вкушать равного человеколюбия.

235. Почему Дух называется образом Сына^b? И что за пифагорейская четверица? И что Богослов говорит о семёрке?

Сын называется образом Отца^c и поскольку относится к Нему как к причине, и как являющий и изображающий в Себе Отца, как говорит к Филиппу: *Видевший Меня видел Отца^d*; Дух же образом Сына, не потому что относится к Нему как к причине, ни в коем случае, но потому что нельзя познать Сына ниоткуда ещё, кроме как взяв Всесвятого Духа содетелем к руководству.

А четверицу пифагорейцы чтут как образ четырех стихий¹⁸.

236. Почему Иаков помазал камень^e?

Прообразуя непреклонное и подобное камням сердце язычников, что оно будет помазано Духом Святым, посвящено же, как и он, Богу. Можно понять и иным образом: он помазывает камень из-за того, что воспринятой по неизреченной милости плоти предстояло быть помазанной Божеством, а Господь есть камень краеугольный^f, драгоценный, связующий Собою оба народа.

237. Почему Иаков поклонился на возглавие посоха^g?

Поклоняется посоху сына ум, видящий Бога (ведь [имя] Израиль означает именно это), потому что предвещал, что поклоняться будут цветку от посоха не только юный, но и престарелый Израиль^h.

a Cp. Лев. 13, 9–17 b *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 41, 2 // PG. 36. Col. 430C.4–7 c 2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15 d Ин. 14, 9 e Cp. Быт. 28, 19 f Cp.: 1 Пет. 2, 6; Ис. 28, 16 g Cp. Быт. 47, 31 цсл. h Cp. Ис. 11, 1

18 Cp. *Carmen aureum* 47. От разъяснения второго вопроса осталась лишь эта фраза, ответ на третий утрачен полностью.

Но и благословения сыновьям он не поровну разделяет, но одних при-
нижает благословениями, других же сыновей обличает проклятием,
потому что как он родил ветхий народ, так и Господь в духовных родах
рождает новый народ и благословения передаёт не всемⁱ, но подго-
товившим себя достойными: посему Иаков не честолубием раздает
благословение детям, но делает их деяния судьёй распределения¹⁹.

**238. Тебе Одному я согрешил и лукавое пред Тобою сотворил...
до победишь, когда будешь судить^a**

Давид подрывает чужие браки, и к прелюбодеянию прибавляет
убийство, и исхитрялся утаить это деяние; поскольку же Божество через
пророка приводит его к обличению содеянного, сей муж приходит в себя
и говорит: *Тебе Одному я согрешил*, чтобы сказать: «Я, согрешивⁱⁱ против
подчинённого, думал укрыться и утаить проступок, а теперь несу обли-
чение на лице». Поэтому он говорит: *Тебе Одному я согрешил*: ведь даже
если пострадал Урия, но я, узнав из обличений, что грех был дерзостью
против Тебя, прибегаю к прощению, ибо Ты не оставил меня в тайне,
согрешившего против моего раба, но обличил как оскорбившего Тебя,
Господина». Для чего? *Чтобы Ты оправдался в Твоих словах*, то есть чтобы
Твоя справедливость одолела человеческую хитрость и никто не думал,
согрешая, обманывать Твой суд. Ведь именно это означает: *победишь,
когда будешь судить*. Или так [говорит]: «Ты побеждаешь, потому что
никто не может показаться у Тебя праведным и потому что Твоей бла-
гостью жажда спасения всех, Ты своей милостью побеждаешь наши
грехи, приемля обращение и покаяние вместо величайших даров». Ибо
Бог судится с нами, полагая собственную милость противовесом нашим
грехам, и побеждает, благоутробием разрешая наказание грешников.

239. Знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе^b

Это Павел сказал не о себе, но олицетворяя человеческую природу.
А доброе тогда не живет во плоти нашей, когда, порабощённые греху
навыком и временем, мы несём в себе зло постоянное и трудноизгладимое.
Ведь порабощённый долговременным пребыванием в этом, даже
если захочет снова вернуться к добродетели, обнаруживает задуманное

i Παῖσιν (детям) Δ ii Ἀμαρτωλῶν (грешников) Τ

а Пс. 50, 6 б Рим. 7, 18

19 То есть благословения распределяются сообразно деяниям сыновей.

тяжким и трудноисполнимым. Поэтому сказано: *...уже не я делаю то^а*, то есть: знаю, что это дело не моё (как же, если я терзаюсь из-за него?), но живущего во мне греха, приобретшего обитание прочное и недвижимое, поэтому и плачу, ища свободу и восклицая: *Бедный я человек!* и так далее^б.

240. О пределе жизни²⁰

Ты зовёшь нас к старым схваткам, в которых многие, покрывшись пылью и не без доблести завоевав награды, не позволили нам (не скажу чего похуже) видеть неодолимую победу. Однако, собрав немало отпавших точек как из предшествующих нам преподобных и блаженных мужей, так и тех, которые не посчитало недостойным предоставить нам благоволение божественной склонности, мы, сочетав первые со вторыми, молимся, чтобы твоё старание и надежда ушли не лишёнными дарований и знания, не нуждающегося в сторонних знатоках, а если нет, то нуждаясь ещё только в незначительном исправлении. Посему искать длинного самодостаточного изложения означает принуждать Писание, а просить краткого — позволить опустить многое из необходимого. Впрочем, как смогу, попытаюсь согласно твоей просьбе повести речь о пределе жизни.

Те, кто приводит разверзания земли, кораблекрушения и порчу воздуха и какие-то другие такие вещи, охватывающие смерть разом многих разных людей, а потом вопрошают, предопределено ли было им иметь одну и ту же кончину, делают, как мне кажется, вопрос из явления, из чего получается, что им недостает скорее чувственного восприятия, нежели доказательства, чтобы не сказать, при более глубоком исследовании, вообще самого суждения, происходящего от размышлений²¹. Ведь признавать существующее, доискиваться же [при этом], есть ли оно, есть не что иное, как обличать немощь умной и неизъяснимой силы. Ведь если тот же охват смерти объемлет каждое множество, и это признано, а предел есть не что иное, как конец каждого, однако то, что они признают, не было пределом, разве они не уличаются в том, что вопрошают: не один ли был для всех закреплённый предел?

а Рим. 7, 17 б Рим. 7, 24

20 В этом трактате опровергаются взгляды, высказанные в сочинении св. патриарха Германа I, которое попало в «Амфилохии» под № 149.

21 Имеется в виду, что оппоненты делают предметом вопроса очевидный факт. Ср. *Aristoteles. Topica* I, 11, 105a.3–7. Под «пределом» имеется в виду предопределённый конец жизни.

Но это одно. Второе же: отчего это прибегают к множеству, у которого так сразу в один приём взыскивается требование конца? Не ясно ли, что, признавая предел для некоторых, относительно большинства они сомневаются? Ведь иначе они не придумывали бы прибежище неопределенности²² в виде множества и единовременной гибели. И если они говорят, что есть срок у некоторых, но не у всех, из того, что сами они хоть и молча принимают срок для кого-то, из этого же самого можно вынудить их пойти навстречу утверждающим срок для всех и даже против воли привлечь к согласию. Ведь чем те, полагая срок для некоторых, отражают недоумения противников этого мнения, тем же благочестивые учат и их отбивать наветы против говорящих, что был один общий срок для всех применительно к приводимому множеству [погибших].

Еще же не только, когда наступает некое необычайное обстоятельство, целые разные совокупности предаются одному сроку смерти, но и само состояние человеческой жизни ежедневно доставляет такого рода известия. Ибо нельзя найти дня, в который в тот же невод смерти не попались бы разом старик и юноша, и отрок, и женщина, и дева, и бедный, и богатый, и подначальный, и начальник. Зачем же, убежав от каждодневного состояния жизни, они прибегают к гибели людей, проистекающей от обстоятельств? Но понятно, что из того они не надеются добиться того, о чём стараются, а в обстоятельствах находит место недоумение. Ведь и там и здесь различные роды [людей] оказываются подобным же образом предаваемы смерти, но оттуда они не осмеливаются выводить недоумение, а с помощью рассказов об этих событиях лучше выставляют дело опрометчивости и дерзости, которое затевают и которое вообще ничего правдоподобного, ни необходимого не привносит в обсуждение.

Бог не сотворил смерти^а: ибо Он предложил на обозрение жизнь, а потом смерть, не естественную, предстоящую по необходимости, но по самовластной воле, ведь совершённый грех навлёк смерть. Если же²³ Адаму было определено прожить промежуток в девятьсот тридцать лет, то он, и согрешив, обязательно бы скончался, ведь жизнь была предопределена Богом, но и смерть была заранее известна Ему. Поэтому Бог неповинен в смерти, ведь не предведение произвело

а Прем. 1, 13

22 Конъектура Икумения ἀοριστίας. Ркп. ἀριστ<ε>ίας (доблести).

23 Εἰ δὲ исправление издателей. Ἴδε (вот/смотри) ркп.

смерть, но преступление заповеди. А как Енох ещё при жизни стяжал эту награду за благочестие, предложение? А что Ной, оправданный вторым, спасший семена мира, претерпевшего потопную²⁴ смерть из-за множества грехов? А что содомлянин Лот, не содомского нрава? А что Моисей посреди израильского народа, когда египтяне канули в преисподнюю? А что те, *чи кости пали в пустыне*^a, не согрешившие? А что те, кого земля приняла погребаемых заживо, вождей не взбунтовавшихся? Что же, чтобы оставить всякую всеобщую погибель за грех и добровольность, вот это: *если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли; если же отречётесь и будете упорствовать, то меч пожрёт вас*^b. А что те безбожные мерзкие жрецы²⁵, которых Илия испепелил божественным огнём, и двойной пятидесяток^c, и те, кого Он оставил между Израильтянами *семь тысяч [мужей]*^d, и мертвец, которого он воскресил^e? Если это и много ещё чего предопределено от Бога веретеном²⁶, то где свобода воли, чтобы не упоминать нелепостей? Что же последняя всеобщая погибель израильтян, которая была взысканием от италийского копья за Господню кровь и убийство пророков²⁷, произошла по определению или по добровольности?

И с другой стороны, что касается совершенного против Авеля убийства. Если совершалось определение, почему Каин, будучи братоубийцей как прислужник определения, осуждается на стенания сам и всем родом на крайнее истребление? И как божественный закон от Ноя доньше осуждает убийцу на смерть с настоянием? Или как нужно расценивать происшедшее с Агагом^f? Если исполнялось определение о нём, разве он не умер бы, даже если бы Саул не хотел поразить его? А что дети Иова, по определению или прошению сатаны? Что Езекия? Что ниневитяне? А что бывшие потом, спасшиеся или спасаемые благодаря удаче? А что если кто положит душу за любимого, образец чего святые мученики? Куда отнести поступок Финееса: к злодейству или определению? И где «если будешь делать добро, дни твои будут долги»^g? Где *уменьшают племена грехи*^h? И почему добровольно вешаются от страха смерти или каким бы

a Числ. 16 b Ис. 1, 19–20 c Ср. 4 Цар. 1, 9–12 d 3 Цар. 19, 18 e Ср. 3 Цар. 17, 17–24 f Ср. 1 Цар. 15, 8–9 g Ср. Втор. 4, 40 и т.д. h Притч. 14, 34 цсл.

24 Вру́хов конъектура Катифора, в рукописях крѹфѹиѹ (тайную).

25 В оригинале игра слов: *μερεῖς* из *μαρός*, «мерзкий», и *ιερεῖς*, «священник, жрец».

26 Имеется в виду веретено, на котором парки прядут нить судьбы.

27 Подразумевается истребление иудеев римлянами во время Иудейской войны (66–71 от Р. Х.).

то ни было способом убивают себя, чтобы не потерпетьⁱ этого неволей от других? А те, кто [умирает] от крайнего голода или пресыщения, или сильного холода или жара, или заразной болезни, или от всего, что сильнее помощи или неизлечимо, чтобы не говорить обо всём, что от потери крови? А если кто, по своей воле или нет, оставит артерию неперевязанной, разве не отдаст с кровью души своей и мыслящий дух, который с ней связан? Потому что кровь сворачивается в плоть: ведь вместе и плоть и дух — и как это²⁸ несмотря на надежно Связавшего? Что же обитатели земли, гибнущие от землетрясения или пожара, в то время как плывущие по морю спасаются, тогда как одни гибнут в буре, а те, кто на суше, не терпят вреда? Что говорить о мёртвых, оживлённых Елисеем? Что о [воскрешённых] Христом, Предводителем жизни? Что о случае с Тавифой? Что с Ананием и Сапфирой? А что об оживлении мертвецов, чудотворимом другими святыми до сих пор? Если исполнялось определение, как определённое не было доведено до конца?

Весь Ветхий Завет, кроме одного только о преступлении заповедей (*в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь^a*), не знает иного определения, помимо того, что по выбору, а проповедует ли Евангелие определение, сказать не могу. Я знаю одно высшее определение Христа из Его слов, когда на вопрос фарисеев о людях-галилеянах, чью кровь Пилат смешал с жертвами, и о тех, кого убила упавшая башня Силоамская, были ли они грешнее всех, Он сказал: «Нет» — и прибавил не только «если не покается»^b и прочее, но и примером смоковницы подкрепил определение, говоря: *Сруби её: на что она и землю занимает?*^c Точно так же и божественный апостол произносит, определяя против тех, кто, вроде меня, недостойно причастился Пречистых Тайн: *От того многие из вас немощны и больны и немало умирает*^d.

А что богоотец Давид, определяя дни, как пяди^e, семьдесят лет²⁹, а при большей крепости — восемьдесят лет^f, а больше их труд и болезнь^g? Потом: *Выведи из темницы душу мою^h*, и снова: *...не восхити меня в половине дней моих»ⁱ*, потому что кровожадные и коварные не доживут

i Παισόμενοι Δ, ποιησόμενοι (сотворить) ΘΓ ποιησάμενοι (сотворив) Т

а Быт. 2, 17 б Лк. 13, 3 с Лк. 13, 7 d 1 Кор. 11, 30 е Пс. 38, 6 f Пс. 89, 10 g Пс. 89, 10 цсл.
h Пс. 141, 8 j Пс. 101, 25

28 Здесь издатели исключают, по-видимому, случайно попавшую в текст маргиналию: «потому что божественное и самоипостасное Слово стало плотью, обитая в нас».

29 Слово «лет» в рукописях отсутствует, дополнено из цитаты.

и до половины дней своих^a? А кто из апостолов, какой из соборов или святых отцов пишет об определении?

Если же они скажут, что Василий Великий^b, то они неправильно понимают это, ведь он повсюду того мнения, что смерть от нас, а не от Бога^c. А то, что он относит к определению, таково: целью святого было показать, что Бог не есть причина зла, ведь разбирая по частям, он показывает, что наше дело — болеть, Бога же — врачевать, согласно речению: *будет ли зло, которого Господь не сотворил?*^d

241. Что значит: «Вы от отца {вашего}³⁰ дьявола»³¹?

Во-первых, против этого то, что нигде в Священном нашем Писании, ни в ветхом законодательстве, ни в самой благодати нельзя найти выражение: «отец дьявола», как здесь сказано, хотя многие многократно вели речь об этой злой силе: но что Речения именуют злоначального врага нашего сатаной, и дьяволом, и отступником и тому подобное, обнаруживается, и иногда сыном дьявола [именуют] того, кто показывает в себе скверные его порождения и отмечен обликом заблуждения, как блаженный Павел говорит Елиме: *Сын дьявола*^e.

Но это одно, что язык Писания нигде не именует отца дьявола, другое же, что целью Спасителя был вовсе не вопрос об отце дьявола, кто он, но какого отца детьми сделал себя неблагодарный иудейский народ, и быть, и именоваться, ибо они то говорили, что отец их Авраам^f, то *одного Отца имеем, Бога*^g, но не «одного Отца имеем, Отца Бога». И Спаситель, отводя их от отеческого отношения в названии, поскольку они сами себя откололи и отсекли от подобия с Ним, говорит: «Вы осмеливаетесь говорить, что вы — сыны Отца? Вы сыны дьявола», а потом: *И вы хотите исполнять заповеди его*^h, то есть не отца дьявола (ибо где он передавал заповеди, если Писание его вообще не знает?), но заповеди дьявола, который есть ваш отец, а это блуд, прелюбодеяние, воровство, убийство, ложь и каких других зол он стал сеятелем в умах, и предводителем в дерзании и совершении

a Пс. 54, 24 b *Basiliius Caesariensis*. Homilia quod Deus non est auctor malorum // PG. 31. Col. 333B.5–9 c Ibid. Col. 333B.9–D.4 d Амос 3,6 e Деян. 13,10 f Ин. 8,39 g Ин. 8,41 h Ср. Ин. 8,44

30 Это слово отсутствует в Новом Завете, и из дальнейшего изложения ясно, что в том тексте, которым пользовался Фотий, его не было, поэтому издатели предлагают его исключить.

31 Ин. 8, 44. Переделанную (а скорее, первоначальную, см. Предисловие) версию этого трактата см. под № 47.

недозволенногоⁱ. И Он был человекоубийца от начала^a, к кому может быть лучше отнесено, как не к самому диаволу, который языком изверг Адама из рая и стал для него проводником смерти и тления? Ибо Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих^b, а кто другой выковал смерть ложью и внедрил тление во внутренности Адама, если не тот, кто проник в змия, а через него растворил смертоносный яд хулы на Бога жене, а через неё Адаму?

Посему из всего этого и другого подобного показывается, что спасительная речь говорит о диаволе и его именует отцом неблагодарных иудеев, ведь и они гордились тем, что называют Бога Отцом и считают Его сынами. Разделяя же настоящую речь на две части, Спаситель снова сплетает одну с другой, то ставя вперёд диавола, а потом иудеев, то вначале говоря об иудеях и затем приводя диавола. Поэтому сначала сказав о диаволе и показав из сродства и подобия дел, что он их отец, Он снова переходит к самим иудеям, через которых всё слово и началось, и говорит: «Когда иудей лжёт, как и вы теперь, утверждая, что Отца имеем Бога и отца имеем Авраама, он говорит от своего», то есть от чрева вещает, а не от суждений духа»; а что он лжец, показывается из того, чем он сам хвастается; и из того, что он положил себе отца по подобию дел, очевидно выявляется. Поэтому он и говорит: «Когда иудей говорит ложь, он говорит от своего, потому что лжец и он сам, и отец его», которого Спаситель, как многократно сказано, и объявил, и наименовал диаволом, и никем иным.

242. Что есть новомесячие, что календы, что иды, и что ноны?

Предводители Римской земли подразделили каждый месяц на три части и новомесячие, или начало месяца, называли календами, потом же девятый день месяца называли нонами и к тому же ещё третью часть нарекли идами³², говорящие по-гречески от полносветного вида луны, а римские священники от [принятого] у них священнодействия, называющегося идулис и означающего жертву белых овец. И много других есть об этом подробностей, которые требуют больше времени и усердия³³.

ⁱ толμήματα (дерзновений) Т

а Ин. 8, 44 б Прем. 1, 13

32 Идами (лат. idae) назывался пятнадцатый день месяца.

33 Предельно сокращённый и несколько искажённый пересказ *Joannes Lydus. De mensibus* III, 10.

243. О божественной природе и ипостаси

«Одна природа Слова воплощенная»³⁴ представляет только один безупречный смысл, а именно согласно с догматом о «двух природах, соединённых нераздельно по ипостаси». И это ясно из того, что и Кирилл пользуется тем и другим сочетанием слов, не отказываясь и от «одной природы Слова воплощенной», и не отрицая «двух природ, соединённых нераздельно по ипостаси»³⁵, но не только Кирилл, а и все, кто после него был известен как приверженец благочестивой части. Ничего же удивительного, если еретический ум пленяет его для своего зломыслия, хотя выражение и являет чистое благочестие, ибо и другие священные выражения смело извращаются теми, кто ставит злопыхательство впереди научения; и ничего больше эти, как и те, не достигают, кроме того, что дают улики злонамеренной воли, а злые их хитрости обязательно будут опровергнуты, потому что они не принимают правого смысла, богохульствуя или о том, что Бог Слово носил плоть воображаемо, как сторонники Мани, или что Слово было погребено во плоти, или что природа тела была поглощена неосвязаемым, сверхъестественным и бестелесным Божеством.

Если же блаженный Кирилл и тысячи других отцов часто понимают природу вместо ипостаси (это тоже не запрещено сливающим [природы]), то как не вызовут смех у нас, православных, те, кто потрясает выражением Кирилла об «одной природе Слова воплощенной»? Ведь если можно видеть, что в обыкновении Кирилла природа часто понимается вместо ипостаси, то такое выражение согласно скорее с нами, а не с отступниками, ведь это наше — мыслить и говорить об одной Ипостаси Слова воплощенной.

Ты видишь, насколько они Богом обиженные и слабоумные? Ведь они даже против воли дарят то, что расхищая, не укроют, и того становятся обвинителями, от чего, чтобы не отрекаться, притворяются готовыми претерпеть тысячу смертей. Ведь акефалы, то есть сторонники Севира³⁶, рассекают природу надвое и одну называют частной,

34 Формула свт. Кирилла Александрийского, которая была им заимствована из аполлинаристского сочинения, приписанного свт. Афанасию Великому. См. *Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Succensum* I, 6 // ACO. I, 1. P. 153.23.

35 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula II ad Nestorium* // ACO. I, 1. P. 26.26–28.

36 Акефалами, то есть «безглавыми», приверженцы Халкидонского Собора называли монофизитов (в современной терминологии миафизитов), как не имеющих единого ересиарха. Севир (459 или 465–538), патриарх Антиохийский (512–518) — глава умеренных миафизитов.

а другую общей³⁷, хотя это примышление ничем не помогает в нечестии, ибо эта новая выдумка — наводить морок об одной природе во Христе — и нелепое их мнение не подкрепляет, и православным ничего не противопоставляет.

Следует спросить их: когда они говорят, что Христос из двух природ, тогда из которых двух они утверждают Его, из тех, что они называют частными или общими? Ведь если из частных, то как им не стыдно оскорблять Нестория, чье учение они лелеют? Ведь сложное из двух ипостасей мудрствует о сложении в одно лицо, но ничуть не меньше вводит и постановляет и представляет во всеобщее ведение две самостоятельные ипостаси. Ибо то, что он говорит, будто Христос состоит из двух общих природ, посрамляет Нестория: ведь сложенное даже по необходимости не разделяется на самостоятельные ипостаси. Высказывание же «из двух», как им приходится говорить, «ипостасей» провозглашает скорее не их мнение, но Нестория: ведь скажет ли кто, что Христос сложен из двух ипостасей, или в двух, или как две ипостаси, то подтверждается богоборчество Нестория; как если бы кто сказал, что Ипостась Слова в себе ипостазировала человеческую природу, тот, скажет ли он, что из двух природ, или в двух, или как две, одинаково признаёт ипостасное соединение и проповедует православное мнение. Ибо Христос сложен из Бога Слова и человеческой природы, ведь Слово, Которое есть Ипостась, *стало плотью*^а, где плоть не вводит лица, но возвещает человеческую природу.

244. Какой смысл раскрывает речение апостола: *посадив нас одесную Бога Отца*^б?

Божественное Писание провозгласило, что благодаря пришествию Слова во плоти мы стали выше ангелов, а в воскресении будем равны ангелам, ибо посадил нас *одесную* Бога Отца, как вопиет божественный Павел, и так далее, и это не противоречит друг другу. Ибо тем, что взятое от нас восседает рядом с Отчим престолом, мы превзошли ангельскую и славу, и честь, а тем, что никто из плотских в воскресении уже не увлекается, и не совращается, и вообще не испытывает

а Ин. 1, 14 б Ср. Еф. 1, 20; Евр. 1, 3; 10, 12. Этот трактат, как и многие другие в «Амфилохиях», опирается на несохранившееся сочинение Иовия (см. *Photius. Bibliotheca. Cod. 222*)

37 Учение, восходящее к введенному последователями Аристотеля различению «общей сущности» (γενική οὐσία) и «частной сущности» (μερική οὐσία), опирающемуся на разделение первой и второй сущности у самого Аристотеля.

нужды в том, чему была поработана природа плоти, даруется родство с бестелесным пребываниемⁱ. Так что справедливо мы будем и равны с ангелами, и выше их: тем, что наша природа в Воспринявшем её совосседает с Отцом, выше, а бесстрашием каждого из нас и нетлением и избавлением от всех телесных страстей и взыграний и вещественной плотности мы получим равенство с бестелесными умами. Нужно же рассмотреть [выражение:] «*Будут, как Ангелы Божии*»^a. Этим провозглашается не равночестие природы, а то, что они не претерпевают ничего из плотского, что терпели раньше, но подобно ангельскому бесстрастию тоже пребывают в воскресении, избавленные от плотских [вещей].

Выше ангелов и в другом отношении: когда наша природа оступилась, её воспринял и спас Сын Божий, а их природу — нет. И нужно искать причину: потому что они ввели в заблуждение, а мы — из заблудившихся и потому что у них было много поводов не согрешить, труднодоступность для страстей, и бóльшая близость к Богу, и бестелесность, а тут к милости влечет и бóльшая подверженность страстям, и отягощение и связанность с телом, и ещё больше, что не осталось среди падших других, через которых падение склоняло бы Человеколюбца к милости, но сами преступившие всегда остаются любящими [свое] преступление³⁸.

Ещё же непохоже и неблизко — воспринять природу ангелов и человеков, да и чем это [воплощение от ангелов] помогло бы непадшим? А если ради падших, то разве не [окажутся] хуже падших непадшие? Или надо ещё подробнее: Слово, воплотившись, научило нас урокам добродетели и благочестия, благодаря которым нам, благодатью от Него совершающим то, что Он предписал, досталось нескончаемое наследие Небесного Царствия; а у ангельской природы было знание добродетели и благочестия: добродетели — [видно] из того, что прельщаемых ими³⁹ они перетягивали и заманивали к противоположному, а благочестия — подобно, из того, что тот кричал: *Знаю Тебя, кто Ты, Святый Божий*^b — и: *Пришёл Ты сюда прежде времени мучить нас*^c — и множество другого. Так что напрасно Он облакался бы в ангельскую природу.

i «С бестелесной природой» Т^{ac}

a Мк. 12, 25; Мф. 22, 30 b Мк. 1, 24; Лк. 4, 34 c Мф. 8, 29

38 Здесь речь идёт уже о падших ангелах.

39 В оригинале ὑπ' αὐτῆς (ею), то есть падшею ангельской природой.

Ещё воплощается Слово, тем, что Он делал, показывая нам путь, на котором мы достигнем восхождения на небеса, а перед бесами стоят однородные полки прежнего пребывания, тем, что делают, показывающие блаженство, но те безумием воли не следуют им и не обращаются, так что излишне Божию Слову брать на Себя ангельскую природу, скорее во усугубление и отягощение, если это возможно, уготованного им наказания.

Ещё, если бы Бог Слово намеревался взять ангельскую природу, то как бы Он это сделал без посредничества рождения? А если просто по усвоению и относительному схождению это было присуще бесам, так они оттуда откололись.

Ещё, кого Он усвоил Себе в наивысшей степени (ἐλοίετο τὴν κατὰ τὸ ἄκρον οἰκεῖωσιν): стоящих или⁴⁰ падших? Если стоящих, какая польза была бы для падших? Ведь и когда они прежде были в лучшем, их участь была плачевна⁴¹. Если же падших, где справедливость? И как не было бы возможности избрать осуждённое Павлом *не делать ли нам зло*^a?

Ещё же, поскольку рождение не посредствовало бы у ангельских сил, постольку и природу их не могло воспринять Слово Божие, но кого-то в отдельности: а кого бы Оно ни восприняло, того бы и спасло, так что пришлось бы Ему тысячи раз облекаться в отдельных особей ангелов, а скорее (но да смиростивится Оно) бесов, которые показали себя орудиями всякого зла.

245. Почему нас учат отрекаться от сатаны, а не от дурных людей⁴²?

Мы отрекаемся от сатаны и дел его, а не от дурных людей, во-первых, чтобы не получить от этого отречения предлога, пусть и необоснованного, ненавидеть, отвращаться, избегать единоплеменных и отказываться от них, а во-вторых, если бы мы отрекались от дурных людей, но не мы, а прежде нас бывшие учителя и апостолы, кто бы спасся из грешников, раз отречение рождает отвращение, а оно убивает увещание и научение, вместе с которым уничтожается и обращение с раскаянием? В-третьих, да кто такой тот, кто говорил бы: отрекаюсь от грешников или дурных людей? Ведь если бы он себя числил среди

a Рим. 3, 8

40 «Стоящих или» добавлено издателями как необходимое по смыслу.

41 Не вполне понятная фраза: ἐκείνων γὰρ καὶ πρὶν μερόντων ἐν τοῖς ἀμείνωσιν τὸ δαμόνιον ταλανίζεται.

42 Тракта́т также опирается на Иовия.

грешников, то отрекался бы от самого себя, а если среди праведников (чтобы опустить прочее), то во время покаяния и спасения копал бы себе яму гордыни и фарисейской гибели. В-четвертых, изначально не человек, но лукавый прельстил; в-пятых, сатана неизменен во зле, а никто из людей не неизменен во зле; в-шестых, в отречении от дел сатаны объемлется и всё, что делает человек (потому что оттуда семя, от прельщения), ведь это к нему отсылает.

246. Почему Самона со товарищи⁴³ называются исповедниками (ὁμολογηταί)?

Мученики из дружины Гурия называются исповедниками, пожалуй, не потому, что исповедали Христа на ристалище (ибо это общий подвиг всех мучеников), но потому, что взятые в наблюдатели и посредники соглашений (ὁμολογιῶν), которые люди заключают друг с другом, не обманули надежд доверившихся им и взыскали с нарушивших договорённости справедливое наказание. Посему, как горячие и неотступные надзиратели и мстители в соглашениях людей между собой, они справедливо получили именование исповедников.

247. Почему распинается Христос?

Воплощённое Слово Божие распинается для того, чтобы обличить диавола в очевидной несправедливости; и чтобы представить непревзойдённую любовь к людям; и чтобы, поскольку кажется легким провозгласить себя богом, это не стало для многих предлогом обожествлять самих себя; и чтобы, упраздняя заблуждение, не вводить пагубное заблуждение; и чтобы, предложив Себя испытуемым в напасть, злоумышлениях и истязаниях, ведущих к смерти, примером терпения и стойкости побудить их доблестно и благодарно переносить выпавшее им; и чтобы лучше проявить всеисилие своей мощи, ведь с помощью силы, и войска, и оружия, и союзников одолеть противника похвально, но это совершается повседневно и не приносит ничего свойственного исключительно божественному деянию, а саму смерть упразднить и восторжествовать над нею и адом, и диаволом,

43 Имеются в виду мученики Гурий, Самон(а) и Авив. Согласно «Похвальному слову» Арефы Кесарийского (кстати, ученика Фотия), исповедниками святые были названы из-за долгого пребывания в узилище. Здесь у свт. Фотия мы имеем ценнейшее указание на то, что в византийском народном православии Гурий со товарищи выступали, в том числе, поручителями по договорам. Скорее всего, имеется в виду известная история эдессянки Евфимии и её мужа-гота, из-за которой мученики считаются защитниками законного брака. См. соответствующую статью в «Православной энциклопедии».

и началами, и властями мира — вот это поистине дело превосходящей ум, и слово, и мысль вседержительной силы Божией; и чтобы, показав преизбыток благ по отношению к нам, представить нас должниками чистой любви к Нему и жизни по Его законам, посредством чего польза возвращается обратно к нам самим, будучи для нас достоянием Царства и пребыванием и наслаждением в неисповедимых благах.

248. Как совместить апостольское речение, говорящее: *Знамения не для верующих, а для неверующих*^а, с владычными словами, где сказано: *Вера твоя спасла тебя*^б, и: *Не мог творить знамения по неверию их*^с?

Для любознательно исследующего не составляет труда понимание сказанного: ибо давно уверовавшим и не приемлющим никакого сомнения о нашем таинстве и точно так же совершенно одержимым неверием и не желающим знамениями быть руководимыми к благочестию тщетно и напрасно являть знамения, а вскормленным в неверии, но затем как-то понемногу направляющим размышления к благочестию, вот тем полезно и подходит явление необычайных дел. Поэтому и Господь не требует веры ни от совершенно неверующих (ведь Он знал, что не найдет её у них), ни от искренне уверовавших (ибо Он уже обрёл, потому что они раньше принесли её), но ищет у тех, кто, переходя от нечестия к благочестию, уже рождает веру в себе. Итак, верным не даются знамения (ибо это излишне), как и тем, кто непреклонен в неверии (ибо впустую), но тем, кто переходит от неверия к вере, чья вера нуждается в окончательном созревании и, созревая, приносит вкушение божественных знамений⁴⁴. Посему высказывание боговещанного Павла нисколько не противоречит евангельским словам: ожесточившихся сердцем Бог, всё делающий во спасение людям, не удостаивал творения чудес, а искренне уверовавшие не нуждались в них, чтобы поверить: Спасителю рода нашего оставалось чудотворить для тех, кто ещё не уверовал и пока что находился среди неверных, однако искал, благодаря чему уверовать, и, взяв знамения в руководство, переходил в часть верных.

а 1 Кор. 14, 22 б Мф. 9, 22; Мк. 5, 34; Лк. 8, 49 с Мф. 13, 58. Здесь Фотий также следует Иовию

44 Издатели изменяют рукописное $\theta\epsilon\omicron\sigma\tau\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ на $\theta\epsilon\omicron\sigma\tau\eta\mu\epsilon\iota\omega\nu$, исходя из им.п. ед. ч. $\theta\epsilon\omicron\sigma\tau\eta\mu\epsilon\iota\alpha$. Однако писцы могли иметь в виду им. п. ед. ч. $\theta\epsilon\omicron\sigma\tau\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$.

Библиография

- Патриарх Фотий*. Избранные трактаты из Амфилохий / введение, перевод с греческого, комментарий Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2002.
- Arethas*. Scriptum 6. In SS. Gurium, Samonam et Abib // *Arethae Scripta minora* / ed. L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubner, 1968. Vol. 1. P. 59–74.
- Basilus Caesariensis*. Homiliae et sermones // PG. T. 31. Col. 163–617.
- Gregorius Nyssenus*. Oratio catechetica magna // PG. T. 45. Col. 11–105.
- Justinianus*. Confessio rectae fidei // PG. T. 86. Col. 993–1035.
- Mai A.* Scriptorum veterum nova collectio. Romae: in Collegio Urbano apud Burliaeum, 1825. Vol. 1.
- Φωτίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως τὰ Ἀμφιλόχεια* // ἐκδ. Σ. Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων [=Οἰκονομίου]. Ἀθήναι: Τύποις Φ. Καραμπίνου καὶ Κ. Βάφα, 1858.
- Photius*. Epistulae et Amphilochia / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubner, 1983–1986. Vol. 1–6.
- [*Pythagoras*]. Carmen aureum // Theognis / ed. D. Young (post E. Diehl). Leipzig: B. G. Teubner, 1971. P. 86–94.
- Theodorus Abucara*. Opuscula ascetica // PG. T. 97. Col. 1462–1609.

***Saint Photius of Constantinople.* Amphilochia. Treatises 223–249**

Translation from Ancient Greek, Preface and Notes

Dmitry E. 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

119334 Leninski prosp. 32A, Moscow, Russia

logotheta@mail.ru

For citation: “*Photius of Constantinople, St. Amphilochia. Treatises 223–248*”. Translation from Ancient Greek, Preface and Notes by Dmitry E. Afinogenov. *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 44–76 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-44-76

Abstract. The part of «Amphilochia» published here is a collection of mostly short works, which treat the topics, both exegetical and theological, previously developed by the patriarch

in more expanded form. In some cases St Photios strives to provide a most concise summary of the already investigated problem, but sometimes he expounds his views more precisely or even revises certain points. The section includes also educational materials (for instance, treatise № 225) and pieces of historical information, such as treatise № 242.

Keywords: Biblical exegesis, Byzantine theology, Byzantine philology, Photios of Constantinople.

References

- Afinogenov D. E. (ed.) (2002) *Patriarh Fotij. Izbrannye tractaty iz Amfilohij* [*Patriarch Photius. Selected Treatises from Amphilochia*]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Laourdas B., Westerink L. G. (eds.) (1983–1986) *Photius. Epistulae et Amphilochia*. Leipzig: B. G. Teubner, vol. 1–6.
- Westerink L. G. (ed.) (1968) *Arethae Scripta minora*. Leipzig: B. G. Teubner, vol. 1.
- Young D., Diehl E. (eds.) (1971) [*Pythagoras*]. *Theognis*. Leipzig: B. G. Teubner.

ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ПОЛЕМИКА

ОТ МАРИОЛОГИИ ДО ТРИТЕИЗМА: О ВОЗМОЖНЫХ ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ К ИДЕЯМ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО И ИОАННА ФИЛОПОНА

(ФЕОФАН НИКЕЙСКИЙ, ИОАНН XI
ВЕКК, ГЕОРГИЙ МОСХАМБАР)¹

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Дмитрий Игоревич Макаров

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

Для цитирования: Макаров Д. И. От мариологии до тритеизма: о возможных поздневизантийских параллелях к идеям Леонтия Византийского и Иоанна Филопона (Феофан Никейский, Иоанн XI Векк, Георгий Мосхамбар). Часть вторая // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 77–102. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-77-102

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция». Благодарю О. Н. Ноговицына за консультации по ряду вопросов, относящихся к теме статьи.

Аннотация

УДК 23 (273.99) (231.01)

Статья представляет собой вторую часть исследования о возможных переключках и влияниях между Леонтием Византийским и латинофильской мыслью Византии XIII в. (Иоанн XI Векк). Показано, что основная путаница в сочинении Векка «Об унии между Церквами Старого и Нового Рима», вызванная нечётким употреблением категорий «сущность», «ипостась», «природа», «воипостасное» и др., могла иметь в качестве одной из причин недостаточное знакомство с трудами Леонтия Византийского, особенно с сочинением «Против несториан и евтихиан», в котором сам Леонтий предвидел ходы мысли, аналогичные рассуждениям Векка. В русле той же тенденции лежит и сведение латинофильства Векка к тритеизму, представленное в антирретике Георгия Мосхамбара «Против богохульств Векка» (1281). Труды таких мыслителей, как Леонтий Византийский и Мосхамбар опровергают распространённое мнение (представленное, в частности, в трудах Х.-Г. Бека и Т. Кольбабы), будто в византийском богословии риторика превалировала над логикой.

Ключевые слова: Леонтий Византийский, Иоанн XI Векк, Георгий Мосхамбар, тритеизм, сущность и ипостась, воипостасное, Филиокве, логика и риторика в византийском богословии.

1. Комментарий к тезисам Иоанна Векка. Отход от традиции византийской патристики и Леонтия Византийского

Попытаемся систематически рассмотреть выделенные нами в тексте Векка утверждения с опорой на мысль Леонтия Византийского (изредка указывая и важнейшие параллели из традиции патристики). Вначале будем обозначать те пункты системы Векка, к которым относится то или иное опровержение (или просто соображение), выдвигаемое Леонтием².

К тезисам 3, 10–14, 21, 23, 26. По поводу испытываемых Векком затруднений при определении взаимоотношения сущности и ипостаси (ипостасей) следует вспомнить классическое положение Леонтия Византийского и Максима Исповедника, с которым в чистом виде не спорили и несториане (на что он и указывает): «Нет природы **безыпостасной** (ἀνυπόστατος)»³. Если плоть Христа будет лишена некоей ипостаси (в которой она содержалась бы), то она *лишится и природы*⁴. А в силу трёх отношений⁵ то же можно сказать и об Ипостаси Отца. Всё это опровергает Векка. Характерные колебания Векка в этом вопросе получили отражение в противоречии между тезисами 23 и 24, с одной стороны, и 26 — с другой.

К тезисам 1–2, 7–8, 16 (ср. 15), 18–20, 22, 27–34. Природа Сына — *не иная* по отношению к природе Отца «...и отличается от неё лишь

2 Следует оговорить, что возможности критики Векка сквозь призму логики и диалектики Леонтия Византийского нами исчерпаны далеко не полностью. Мы попытались остановиться лишь на наиболее характерных примерах идейных разногласий между двумя авторами. Это ещё более справедливо для святоотеческой традиции в целом.

3 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 1 // Leontius of Byzantium. Complete Works / ed. and trans., with an introd. by B. E. Daley. Oxford, 2017. P. 132.27.*

4 Ibid. P. 132.3–10. См. также: «Невозможно, чтобы когда-либо существовала безыпостасная природа (то есть сущность)» (вариант перевода — «природа, лишённая ипостаси (ипостасей)») (Ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τούτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ). *Ведь ипостась — это уже и природа, тогда как природа ещё не является ипостасью*» (Ibid. P. 134.3–5; ср.: *Maximus Confessor. Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona // PG. 91. Col. 264A*). Последнего положения Векк и не понимал. Он не мог уловить, что ипостась — это и есть природа, определённым образом ограниченная, очерченная и связанная с носителем природы, поэтому альтернатива в п. 23 — изначально ложная и надуманная, вызванная незнанием традиции патристики. Векк идёт против св. Максима, который специально подчёркивал: «Не существует безыпостасной природы. Стало быть, тот, кто не включает безыпостасное в ипостась, заблуждается, отделяя одно от другого (εἶτα τὸ μὴ ἀνυπόστατον εἰς ὑπόστασιν συνάγων, οὐκ ὀρθῶς διακρίνει)» (*Maximus Confessor. Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona // PG. 91. Col. 264A*; ср. латинский перевод: Ibid. // PG. 91. Col. 263A).

5 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 4 // Op. cit. P. 146.19–22.*

своеобразием особенности (τῷ χαρακτηριστικῷ δὲ τῆς ιδιότητος), связанной с рождением...»⁶. Этого пояснения у Векка нет, хотя термином *ιδιότης* наш автор пользуется (ср., напротив, п. 34). Противники Леонтия, по его словам, пребывают в неведении относительно того, что «...сущность Слова — *всецелая природа Божия*... (φύσις μὲν ὅλη Θεοῦ ἡ οὐσία τοῦ Λόγου)»⁷, которая неделима (вопреки п. 20). Как видим, эти положения направлены непосредственно против тритеизма: ясно, что в ситуации VI в. речь шла о системе воззрений Иоанна Филопона, но представляется очевидным, что с не меньшим успехом их можно применить и против не известных по имени противников Николая Мефонского, и против Векка с его единомышленниками (такими, как Константин Мелитениот).

Тезисы 1а, 1г, 1д, 1е, 2–4 (а тем самым и 5), 6–8, 10, 12–14, 16, 21, 23, 24, 30, 33, 34 опровергаются указанием Леонтия на наличие и функцию *отличительной особенности* Ипостаси Сына: «...а особенность, заключающаяся в рождении, делает так, что Он именуется Ипостасью и Сыном...» (τὸ δὲ ἰδίωμα τῆς γεννήσεως ὑπόστασιν τε καὶ Υἱὸν κεκληῖσθαι πεποίηκεν)⁸. Эта корреляция с особенностью у Векка отсутствует. Кроме того, **вопреки п. 12**, наложение *отличительной особенности* индивидуализирует Ипостась в рамках *общей сущности* (см. предыдущий пункт критики Векка). Вопреки п. 27 (номинализм Векка), анализ Леонтия показывает, что *имя Сына* берётся не произвольно, а проистекает из онтологических актов внутритроичного бытия (специфики которых, как обнаруживает п. 34, Векк также не улавливал). В пользу же Векка можно привести разве что п. 25 (и отчасти 26).

Продолжая анализ образа бытия Лиц Святой Троицы, Леонтий подчёркивает, что Отец (как и Сын) — также Лицо, или Ипостась. А ипостась, согласно нашему мыслителю, тем и отличается от природы, что «...отграничивает [от остальных ипостасей этой природы] лицо *характерными особенностями* (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδίωμασι)»⁹.

Мы сейчас не будем обсуждать леонтиевское различие между терминами «ипостась» и «лицо», не очень релевантное в случае Векка¹⁰, а прочитаем чуть дальше: «Ибо природа приемлет *логос бытия*, а ипостась, кроме того, — и *логос бытия-самого-по-себе* (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν

6 Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 4 // Op. cit. P. 144.21–22.

7 Ibid. I, 4 // Op. cit. P. 146.10–11.

8 Ibid. I, 4 // Op. cit. P. 146.11–12.

9 Ibid. I, 1 // Op. cit. P. 132.21–22.

10 Ввиду абсолютного приоритета в мысли последнего понятий «сущность», «ипостась», «свойство» и «воипостасное» (а также «безыпостасное»).

εἶναι)»¹¹. Также ипостась противопоставляет общему частное (τὸ ἴδιον)¹². По сути, признавая у Лиц Троицы в качестве единственной формы индивидуального Их имена (п. 27), Векк растворяет Ипостась Отца в природе; говоря словами Фотия, Иоанн «...и Саму Ипостась Отца совершенно растворяет в природе (τοῦ Πατρὸς καὶ αὐτὴν γε παντελῶς τὴν ὑπόστασιν εἰς φύσιν ἀναλῦσαι...)»¹³.

К тезисам 28–29, 31–34 (см. также предыдущие разделы критики). У Леонтия сформулировано учение о том, что обмен свойствами между двумя природами Господа не состоялся бы, «...если бы в каждом из обоих [естеств], даже и в состоянии единства, свойство не пребывало неподвижным (εἰ μὴ ἐν ἐκατέρῳ ἔμεινε, καὶ ἐν τῇ ἐνώσει, ἡ ἰδιότης ἀκίνητος)»¹⁴.

Свойство здесь — нечто большее, чем просто имя, это некая реальность, конституирующая само бытие естества (естеств) в той или иной ипостаси. Согласимся с А. Жирковой, по мнению которой Леонтий в своём учении о свойствах и воипостасном «...разъясняет,

11 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I*, 1 // Op. cit. P. 134.5–6. Что касается формы «καθ' ἑαυτόν», как бы предполагающей апелляцию к конкретной личности, А. Жиркова предполагает порчу текста в издании о. Дейли: вместо требуемого «καθ' ἑαυτό» (*Zhyrkova A. Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation* // *Forum Philosophicum*. 2017. Vol. 22. № 2. P. 203, footnote 17). Действительно, в аналогичном (и, несомненно, осмысленном через призму учения Леонтия) месте из «Богословско-полемического сочинения № 23» прп. Максима Исповедника стоит «καθ' ἑαυτό» (*Maximus Confessor. Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona* // PG. 91. Col. 264AB; на важность этого места обращает внимание, например, В. В. Петров: *Петров В. В. Онтология Максима Исповедника: трансформация античной парадигмы* // *Вопросы философии*. 2008. № 2. С. 163).

12 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I*, 1 // Op. cit. P. 134.8–9.

13 *Photius. De Spiritus Sancti mystagogia* 19 // PG. 102. Col. 297BC; ср.: *Ibid.* 17 // PG. 102. 296B — о том, что такое разделение свойства между двумя Лицами (т. е. Отца и Сына) вызывает их иноприродными друг другу (ср. аналогичный аргумент у св. Григория Нисского: *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium, quod non sint tres dei* // *Gregorii Nysseni Opera*. Vol. III/1. Opera dogmatica minora / ed. F. Müller. Leiden, 1958. P. 55.13–15). Это понятие идиом — центральное у Фотия (ср. ещё: *Photius. De Spiritus Sancti mystagogia* 32 // PG. 102. Col. 313A). Заодно отметим, что иноприродность Лиц, тяготеющая к построению всей триадологии на тритеистский манер, — константная черта богословия Векка. См.: *Makarov D. The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' Ad Serapionem I*, 20–21 in the Late Thirteenth Century and Its Implications for the Hesychast Controversy // *Byzantion*. 2010. Vol. 80. P. 197–246; в частности, 230–231, footnote 119. А ведь ещё Леонтий Иерусалимский как бы подхватил на свой манер мысль Григория Нисского: «...ибо только Божество является абсолютно простым (πάντῃ ἀπλοῦν)...» (*Leontius Hierosolymitanus. Adversus eos qui duas affirmunt Christi personas, nullamque in ipso conjunctionem confitentur I*, 1 // PG. 86a. Col. 1404AB). Простым по природе (одной) — и триединым по ипостасям.

14 *Leontius Byzantius. Solutiones argumentorum Severi I*, 8 // Op. cit. P. 304.1–3.

что значит быть онтологически конституирующим элементом ипостаси»¹⁵. Свойства слагаются в способ существования (τρόπος ὑπάρξεως), который и означает «**бытие природы в индивидууме, то есть в ипостаси**»¹⁶. Без сохранения ипостасных свойств не может быть и речи о сколько-нибудь полноценном бытии Ипостасей Святой Троицы, как и ипостасей тварных сущих. В ходе антилатинской полемики уже у Фотия этот принцип был перенесён в триадологию.

Мысль Леонтия о недопустимости смешения двух рядов свойств — природных и ипостасных — выделяется в качестве первостепенной и фундаментальной и Дирком Краусмюллером (он говорит в первую очередь о христологии). Этот пронизательный учёный сформулировал важнейшее положение халкидонской догматики, служащее одним из её базовых философских оснований: «В конечном счёте имеет смысл говорить об *ипостасных свойствах* лишь в том случае, если их носители принадлежат к одному и тому же *виду*, потому что такого рода свойства можно выделить как таковые, лишь предварительно отделив их от того множества *природных свойств*, которое является общим для всех представителей данного вида (курсив наш. — Д. М.)»¹⁷.

Данное рассуждение Леонтия и Д. Краусмюллера направлено как раз на предотвращение угрозы неоарианства и тритеизма в триадологии. Но именно указанного австрийским учёным отделения Векк и не совершает. Стало быть, **пункты 29, 31, 33** просто-напросто «повисают в воздухе». Патриарх-латинофил путает тот «логос ипостаси», о котором говорил

15 Zhyrkova A. Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*. P. 216.

16 Лурье В. М. [при участии В. А. Баранова]. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 353. О τρόπος ὑπάρξεως в целом (не говоря о специальных трудах по св. Максиму Исповеднику Ж.-К. Ларше и других учёных) см.: Там же. С. 352 и след.; ср. также краткие замечания в новой работе А. Жирковой: Zhyrkova A. John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge, 2017. P. 431–446; в частности, 441, footnote 50–51. В новейшей публикации А. Джаковач, следуя представлениям старой школы патрологов, отождествляет способ бытия с ипостасью, оставляя в стороне аспект конфигурации энергий (Đakovac A. Τρόπος ὑπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor // Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute / hrsg. von B. Šijaković. Belgrad, 2017. S. 119–127; в частности, 122). То же мы видим и у А. Жирковой в более ранней статье (Zhyrkova A. Hypostasis — the Principle of Individual Existence in John of Damascus // Journal of Early Christian Studies. 2009. Vol. 61. № 1–2. P. 101–130; в частности, 126. Но на странице 128 даётся более детальная трактовка ипостаси).

17 Krausmüller D. A Chalcedonian Conundrum: The Singularity of the Hypostasis of Christ // Scrinium. 2014. Vol. 10. P. 361–382; в частности, 363.

уже Леонтий Византийский¹⁸, а вслед за ним и оппонент Векка Григорий Кипрский¹⁹, с «логосом сущности». При такой подмене весь метафизический каркас византийской патристики рассыпается как карточный домик.

Вообще говоря, Векк мог бы до известной степени воспользоваться аналогией между Лицами Святой Троицы и душами людей (поскольку все люди принадлежат к одному виду, составной частью которого будет и подвид душ). Леонтий пишет: «Ведь душа с любой другой душой объединена *единством сущности*, но они разделяются благодаря *различию по ипостаси* (ψυχή μὲν γὰρ πρὸς ψυχὴν τῇ ταυτῇ τῆς οὐσίας ἡνωμένη, τῇ διαφόρῃ τῆς ὑποστάσεως διακρίται)»²⁰. Аналогично обстоят дела и с Лицами Святой Троицы. Если бы Векк соблюдал данный баланс, то **п. V** его тезисов, возможно, не увидел бы свет...

Необходимость разделения между собою соответствующих логосов и рядов свойств можно, как нам кажется, пояснить на примере одной очень важной сотериологической аналогии.

2. Аналогия с понятием «гномической (сознательной) уступки» у св. Максима Исповедника

На примере выдвигаемого св. Максимом в седьмой главе «Трудностей к Иоанну» понятия «сознательной уступки воли» можно, как нам кажется, показать сложность и неоднородность едва ли не всякого совершаемого нами действия. Речь идёт об известнейшем месте из «Трудностей к Иоанну» (VII.10–12)²¹, в котором, среди прочего, содержатся такие слова: «...добровольно и по собственному выбору принимая всецелое и *спасительное ограничение*... ибо я утверждаю, что происходит не разрушение нашей способности к самоопределению, но, напротив, утверждение нашего прочного и непреложного природного [расположения],

18 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 4* // Op. cit. P. 148.10–150.4.

19 См., например, о необходимости различения между логосами энергии, сущности и ипостаси: *Gregorius Cyprius. De processione Spiritus Sancti* // PG. 142. Col. 289D. Эта часть текста трактата считается подлинной и в современной патрологии (тогда как *Ibid.* // PG. 142. Col. 290B–300B представляет собой отрывок из неизданного труда Феодора Музалона «Против богохульств Векка»). См.: *Sabbatos Ch. Le «Discours antirrhétique contre les blasphèmes de Bekkos» du patriarche Grégoire II de Chypre et son œuvre intitulée «Sur la procession du Saint-Esprit» // La vie et l'œuvre théologique de Georges / Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople / éd. par J.-C. Larchet. Paris, 2012. P. 132–133, 145.*

20 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 4* // Op. cit. P. 148.10–12.

21 *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem VII // Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua / ed. and trans. by N. Constat. Cambridge; London, 2014. P. 86–90.*

сиречь, сознательная уступка...» (ἐκουσίως ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον... οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξίου γίνεσθαι φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν παρίαν τε καὶ ἀμετάθετον, ἥγουν ἐκχώρησιν γνωμικῇ)²².

Уступка, о которой идёт речь, — также проявление синергии, ведь мы добровольно даём Богу возможность вести нас. В нашей паре Он — ведущий, а мы — ведомые, но мы сами хотим быть такими ведомыми. Если же говорить о значении данной аналогии для теории волевого действия, то вспомним, что при самоанализе и попытке понять собственные грехи мы молимся о том, чтобы Господь явил нам наше внутреннее состояние. Тем самым мы молим Бога и о том, чтобы Он дал нам знать, какие грехи мы ещё не исповедовали. В покаянной дисциплине также важна эта уступка, отход от самомнения. Но ведь наше состояние, явить нам которое мы молим Бога, — плод наших собственных действий! И тем не менее без помощи свыше, без этой уступки мы даже и всмотреться в него не можем. Это и есть, на наш взгляд, начальный этап той «пассивной активности» человека (переходящей в его перихорезу с энергией Божией), о которой, толкуя вышеприведённое место из св. Максима и ряд связанных с ним, говорили Ларс Тунберг, Жан-Клод Ларше, Пол М. Блауэрс и В. М. Лурье²³.

Всякое действие, вопреки монофизитам, разложимо на составные элементы. В самом простом случае мы имеем формулу $D = D_1 + D_2$, где D_1 — наше, D_2 — Божие действие или попущение (а ведь есть ещё внешние и промежуточные факторы). Или: $D = D_1 + D_2 + \dots + D_B$, где D_1 — наше действие, D_2 — внешние факторы, D_B — действие Божие.

*Конфигурация действий ипостаси в целом следует конфигурации её энергий, образующих её τρόπος ὑπάρξεως*²⁴. Возможно, в подобном

22 *Maximus Confessor*. Ambigua ad Joannem VII // Op. cit. P. 86.10–90.12.

23 *Thunberg L.* Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 609, 615–616; см. также: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 569; *Blowers P. M.* Realized Eschatology in Maximus the Confessor *Ad Thalassium* 22 // *Studia patristica*. 1997. Vol. 32. P. 262; *Лурье В. М.* История византийской философии. С. 380–384, 389–390, 402–403; ср. С. 386: «...именно свобода человека позволяет ему отказаться от своей человеческой свободы выбора, приняв выбор добра в качестве окончательного и не подлежащего пересмотру»; *Makarov D.* Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea // *Studia patristica*. 2011. Vol. 51. P. 205–216, passim.

24 «Именно различение “энергии” и “праксиса” (т.е. действия — Д. М.) отличает, в понимании св. Максима, его новую терминологию от старой “монофелитской” терминологии эпохи Пятого Вселенского Собора» (*Лурье В. М.* История византийской философии. С. 379).

смысле Иоанн Филопон в своём учении о частной природе производил процедуру «квантификации субъекта», выделяя третий смысл понятия «природа», связанный (говоря халкидонитским языком) со спецификой индивидуальных тропосов, то есть с контингентностью человеческих действий, которые только и могут быть охвачены мыслью «...на границе возможности и действительности в разумном понятии»²⁵.

Опираясь на недавнюю работу Д. Краусмюллера²⁶, можно добавить, что одного понятия воипостасного мало не только для раскрытия той догматической истины, что плоть Христа не обладает собственной ипостасью, но и для решения ряда других проблем халкидонской догматики и христианской философии, например сложности природно-ипостасного действия различных человеческих индивидов. Ведь, помимо сложности самого нашего действия, всегда есть и ответное действие Божие...²⁷

Таким образом, мы с разных сторон подходим к осознанию того, сколь же сложен феномен ипостаси²⁸. В следующем разделе нам предстоит затронуть, хотя и вскользь, столь животрепещущую проблему в современных патрологических штудиях, как воипостасное.

3. Дальнейший комментарий к тезисам Иоанна Векка. Бытие, ипостась и воипостасное

К тезисам 3, 4, 7, 8, 10–14, 16–21, 23–29, 31–34 (т. е. практически ко всему учению Векка) применима и следующая критика тритеизма, данная Леонтием. В ней выделяются два момента: учение о взаимоотношении природы и ипостасей, с одной стороны, и положение (противоречащее

25 Ноговицин О. Н. Влияние школьной традиции александрийского неоплатонизма на христологические споры VI в.: понятие «частной природы» в «Арбитре» Иоанна Филопона // Историческое сознание и постматериальные ценности. Сборник научных статей / сост. К. В. Султанов. 2019. С. 313–327; в частности, 321.

26 Krausmüller D. Does the Flesh Possess Hypostatic Idioms, and If So, Why Is It Then Not a Separate Hypostasis? On a Conceptual Problem of Late Patristic Christology // *Scrinium*. 2019. Vol. 15. P. 209.

27 Ср. недавний очерк (на примере трудов Германа Константинопольского и Феофилакта Симокатты) того, как ранневизантийская мысль (начиная уже с Немезия Эмесского) отстаивала идею Промысла Божия об индивидах: Baranov V. A. Human Destiny and Divine Providence in Two Byzantine Authors of the Early Eighth Century // *Scrinium*. 2019. Vol. 15. P. 3–29.

28 «В существе своём, — пишет В. В. Петров, — индивид бесконечен. Интенсивная бесконечность его сущности превышает экстенсивную бесконечность предикаций, возможных относительно него» (Петров В. В. *Онтология Максима Исповедника*. С. 163).

тезису 28) о слиянии разного рода свойств (как в христологии, так и в триадологии) в условиях нечёткого соединения природ и/или Лиц с размытыми критериями. Согласно догмату о Филиокве, Отец и Сын рассматриваются как одна причина и, стало быть (ср. выше), как одно Лицо. Но:

«...у кого природа одна, у тех различны ипостаси, потому что нет такой природы, которую охватывало бы одно лицо... Если же сошедшееся воедино не в силах обладать единством ни по природе, ни по ипостаси, ни по числу (а у Векка именно такой неясный случай — Д. М.), где же тогда будет то тождество соединившегося, что возникло в результате соединения?» (ὧν ἡ φύσις μία, τούτων ὑποστάσεις διάφοροι, ἐπεὶ μηδεμίαν φύσιν ἐν πρόσωπον περιγράφει... Εἰ δὲ μήτε φύσει μήτε ὑποστάσει καὶ ἀριθμῷ τὸ ἐν ἔχοιεν τὰ συνελθόντα, ποῦ ἡ διὰ τῆς ἐνώσεως τῶν ἐνωθέντων ταυτότης;) ²⁹.

Наконец, Леонтий как в воду глядел: если оппонент скажет, что единство — во всём этом (как он, будучи оппортунистом, и говорит ³⁰), то подобает задать вопрос: «А если они едины друг другу как по природе, так и по ипостаси, то как при таком единстве сохранится основание (логос) непреложности и неслиянности?» (εἰ δὲ καὶ φύσει καὶ ὑποστάσει τὸ ἐν ἀλλήλοις εἰσὶ, ποῦ ὁ τῆς ἀτρεψίας καὶ τοῦ ἀσυγχύτου λόγος ἐν τῇ ἐνώσει σωθήσεται;) ³¹.

Опять же, реконструируемый нами на основании многих признаков тритеизм Векка представляется единственно надёжным ответом на прозвучавшее ещё в VI в. вопрошание.

Против тезисов 18–20, 22, 27, 31–33 можно обратить и те критические замечания в адрес тритеитов, что содержатся в анонимном полемическом трактате второй трети VI в. «Об общей природе и Троице», в главе 9: «...Отец в Себе содержит всё Божество... А когда ты говоришь, что Сын есть Бог, разве не то имеешь в виду, что то же самое Божество-как-общее содержится в Нём? А утверждающий, что Святой Дух есть Бог, разве не то имеет в виду, что то же самое Божество содержится в Нём?... Ведь неизбежно, что одно и то же Божество будет сказываться о Трёх Ипостасях; и следовательно, Отца, Сына и Святого Духа назвать тремя богами невозможно» ³².

29 Leontius Byzantius. Solutiones argumentorum Severi I, 8 // Op. cit. P. 304.16–20.

30 Joannes Beccus. De unione ecclesiarum Veteris et Novae Romae 30, 32, 33, 37, 42, 64 // PG. 141. Col. 89A, 92B, 93B, 100B, 104B [об одном свойстве], 144AB, 145CD.

31 Leontius Byzantius. Solutiones argumentorum Severi I, 8 // Op. cit. P. 304.21–22.

32 De universalibus et Trinitate 9 // Об общей природе и Троице / пер. с греч. Т. Щукина // ESSE. Проблемы философии и теологии. Научный журнал. СПб., 2016. № 1/1. С. 353.

Можно практически с полной уверенностью утверждать, что Векк не читал только что процитированный нами трактат, но если бы ему когда-нибудь попало на глаза что-либо подобное из текстов полемической традиции, то там он мог бы прочесть общие положения перипатетизма о *различии между первой и второй сущностями* (в том числе Божеством и человечеством), которые могли повлиять на данную им формулировку критикуемых нами тезисов. Например, в главе 11 того же трактата встречаем такое соображение: «...Божество и человечество, будучи сами по себе мыслимыми природами, существуют вне [ипостасных] особенностей, то есть и вне ипостасей»³³ (иначе говоря, безыпостасным образом; ср. п. 23).

Есть и ещё один аспект, на который указывает аноним и который напрочь отсутствует у Векка: это дискурс энергии, отсутствие которого в эпоху накануне оживления исихазма и зарождения паламитских споров особенно неприятно поражает. Согласно анониму, «в Божестве единство сохраняется благодаря тому, что *слава, воля и энергия едины*»³⁴.

Если бы Векк (вопреки своим **пп. 12–13**) чётко различал логосы природы и ипостаси (а именно отсутствие этого различения во многом способствовало его впадению в неотритеизм), то ему удалось бы избежать искажения данных прописных истин.

К тезису 23 (рассуждение о безыпостасном и воипостасном). Одним из оснований этого рассуждения, вообще говоря, могло быть определение воипостасного у Леонтия. В самом деле, вспомним первое утверждение Леонтия на данную тему: «Ипостась обозначает кого-то (или что-то) конкретно существующего (существующее), а *воипостасное* — *сущность* (ή μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν)»³⁵. Воипостасное показывает то, что имеет бытие в другом и не созерцается само по себе (ὁ ἐν ἐτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται)³⁶ — таким Векк мог счесть Ипостась Духа. Если он и был знаком с этим местом, то, видимо, не прочитал дальше: такого рода воипостасное — *свойства*, а не сущности или ипостаси. Соответственно, у Иоанна нет сколько-нибудь последовательного учения и о *свойствах* Лиц.

О датировке трактата см.: Шукин Т., Ноговицин О. Анонимный трактат «Об общей природе и Троице» в контексте христологических и триадологических споров VI века // ESSE. Журнал философии и богословия. 2016. № 1/1. С. 324–349; здесь с. 344: конец 550 – 560-е гг. Ср. тот же аргумент в гл. 10: Там же. С. 354.

33 De universalibus et Trinitate 11 // Цит. соч. С. 354.

34 De universalibus et Trinitate 9 // Цит. соч. С. 353.

35 Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 1 // Op. cit. P. 132.20–21.

36 Ibid. P. 132.22–23.

Такой путь формирования тринитарных идей Иоанна Векка нельзя исключать логически. Однако исторически многое, видимо, объясняется незнанием целых блоков логико-философской и святоотеческой традиции именно средневизантийского периода, поскольку на отцов Золотого века, на Фотия и полемистов «фотианской» эпохи Векк охотно ссылается³⁷ (см. флорилегий в конце трактата «О единстве Церквей...»)³⁸.

Впрочем, в качестве возражения на тезис 4, следуя принципу: *audiat et altera pars*, то есть в нашем случае другой полюс в достаточно бессистемно движущейся то туда, то сюда мысли Векка, отметим следующее. Центр тяжести приведённого утверждения в том, что ἐνυποστάτως (воипостасно) = οὐβιωδῶς (сущностно), соответственно, *бытие в качестве ипостаси* = *бытию вообще*, а это грозит *смешением* всех уровней бытия, вопреки Аристотелю, Платону и большинству традиций европейской мысли³⁹. Перефразируя Бенедетто Кроче, можно сказать: там, где всё в равной степени реально (читай: и сущность, и ипостась), *нет ничего реального вообще*⁴⁰.

Всё это — довольно хрестоматийные напоминания; и тем не менее глубина неведения и забвения Векком основ патристической традиции (точнее, ряда традиций, включая логико-философскую) на фоне параллельной и контрастной ему фотианско-паламитской традиции неприятно поражает. Так, категория *бытия-самого-по-себе* отсутствует в философско-богословской системе Векка; понятие *природных свойств* не дифференцировано от понятия *свойств ипостасных*, и то же самое можно сказать о понятиях единства и разделения в Боге вообще: их соотношение диалектически не продумано и ведёт к заблуждениям⁴¹.

37 *Joannes Veccus. De unione ecclesiarum* 35 // PG. 141. Col. 96C и сл. (Фотий); *Joannes Veccus. De unione ecclesiarum* 40 // PG. 141. 117D и сл. (Иоанн Фурн); *Joannes Veccus. De unione ecclesiarum* 55 // PG. 141. 128B и сл. (Николай Мефонский); *Joannes Veccus. De unione ecclesiarum* 65 // PG. 141. 149B и сл. (Феофилакт Болгарский).

38 О невысоком качестве флорилегия Векка с позиций филологической науки см.: Alexakis A. The Greek Patristic *Testimonia* Presented at the Council of Florence (1439) in Support of the Filioque Reconsidered // *РЭВ*. 2000. Vol. 58. P. 150. Ср. и на других примерах: Makarov D. The Holy Spirit as Life and Energy. P. 217–219.

39 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos* I, 7 // *Op. cit.* P. 164.9–17.

40 См.: «Там, где всё реально, нет ничего реального» (Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / пер. с итал. В. Яковенко. М., 1920. С. 6).

41 Ср. поздневизантийский святоотеческий текст, в значительной степени посвящённый истолкованию соотношения этих понятий применительно ко Св. Троице: *Candal M. La «Regla teológica» de Nilo Cabásilas* // *ОСР*. 1957. Vol. 23. P. 237–266; рус. пер.: *Нил Кавасила, св. Правило богословия* / пер., комм. Д. И. Макарова, Д. С. Бирюкова // *EINAI. Проблемы философии и теологии*. Научный журнал. СПб., 2012 [2014]. № 2 (2). С. 395–405

С этим связана и проблема достаточно надёжно реконструируемого тритеизма Векка.

Но прежде чем обратиться к заключительному для данной статьи рассмотрению обвинений Векка в тритеизме, выдвинутых около 1281 г. Георгием Мосхамбаром, попытаемся ответить ещё на один вопрос, обладающий первостепенной значимостью для философа, патролога и богослова. *Так читал всё-таки Иоанн Векк Леонтия (хотя бы во флорилегиях) или нет?* Есть ли в его труде (трудах) какие-либо зацепки, позволяющие с некоторой долей вероятности думать об этом?

На наш взгляд, как минимум, одна такая подсказка есть. И связана она с употребляемым обоими авторами понятием «сущностного и воипостасного единства».

4. Особая проблема: «сущностное и воипостасное единство» у Леонтия Византийского и Иоанна Векка

В первой книге трактата «Против несториан и евтихиан» содержатся возражения Леонтию со стороны его мысленных оппонентов, которые, возражая против выстраиваемой им системы дефиниций, ссылаются на непостижимость таинств веры. Это рассуждение могло бы служить оправданием Векку, знай он его; но важно другое — что сам Леонтий предвидел такого рода возражения и вложил их в уста своих оппонентов. Эти последние говорят, что Господь воплотился так, как было ведомо Ему одному. «Ибо только то единство [природ], которое совершилось *сообразно с сущностью, будучи сущностным и воипостасным*⁴², является

(см. также предисловие переводчика на С. 390–394). Св. Нил Кавасила придерживался церковного взгляда на Векка и Константина Мелитениота как на предводителей латинофильствующих (Там же. С. 391).

- 42 Ср. также: «οὐσιωδῶς καὶ ἐνυποστάτως» (*Ioannes Veccus. De unione ecclesiarum* 16 // PG. 141. Col. 53C), точное соответствие терминов. Странно, что Векк (если он и вправду ориентировался на Леонтия) не подумал, что три Лица Троицы (Которые он, впрочем, не отличает от природ) соединены между Собой не так, как две природы во Христе. Мысль Леонтия о шести отношениях как раз направлена на закрепление этого различия. Векк же идёт по пути противников Леонтия, а поступая так, он, что неизбежно, сворачивает и с пути фотианско-паламитской традиции. Ср. все «сущностные» места из Векка о взаимоотношениях Ипостасей Троицы (*Ibid.* 19, 20, 21, 24, 26, 30, 31, 32, 37, 49, 64, 65, 66 // PG. 141. Col. 60CD; 60D; 64C; 69A, 72A; 73D [τὴν φυσικὴν καὶ οὐσιώδη τοῦ Πνεύματος ἔνωσιν], 77A; 88C; 89AD; 92A; 100B; 120B; 145CD, 148AC; 149B; 152B). Выражение: «οὐκ ἀνυπόστατον, ἀλλ' ἐνυπόστατον τὴν τοῦ Πατρὸς οὐσίαν νοεῖ» (*Ibid.* 30 // PG. 141. Col. 88C) — может теоретически быть ответом на критику Леонтием своих противников в начале трактата «Против несториан и евтихиан» (*Leontius Byzantius.*

подлинно неизреченным и недомыслимым» (ἄρρητος γὰρ ὄντως ἐστὶν καὶ ἀεννότητος μόνη ἢ **κατ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις**)⁴³.

На примере последнего отрывка из Векка видно, что механический перенос положений христологии о двух природах в триадологию мог привести к *тритеизму*. В случае, если Векк всё-таки просматривал сочинения Леонтия (а доказать это трудно), это представляется весьма вероятным сценарием. С другой стороны, в только что процитированном рассуждении Леонтия встречаются многие компоненты умозрений Векка.

Леонтий спрашивает *евтихиан относительно плоти Христа*, как бы мысленно упреждая критику тритеизма у Мосхамбара: «Чем она обладает — природой или сущностью? А может быть, частью природы? (ἔχει φύσιν, ἢ οὐσίαν, ἢ μέρος γε φύσεως;)»⁴⁴. Здесь можно было бы поставить и следующий вопрос: существует ли эта природа *в части (частях) как в единственно реальном*? Леонтий этим вопросом не задаётся. Согласно реконструкции воззрений Леонтия В. М. Лурье (с опорой на Д. Б. Эванса), именно так дело и обстоит. И тогда уже вопросы возникают к самому Леонтию...⁴⁵

И, наконец, самый интригующий вопрос: если оба — поздний Леонтий и Векк — *тритеисты*, так не объясняются ли только что рассмотренные нами признаки возможной ориентации Иоанна XI на монаха-оригениста тем, что патриарх-латинофил чувствовал (скорее, чем ясно осознавал) свое идейное родство с ним?

А если природа и в самом деле существует лишь в единичном, то допустимо ли говорить о существовании такой части природы, которая была бы бессущностна? В самом деле, может ли быть σὰρξ ἀνούσιος («бессущностная плоть»)??⁴⁶ (ср. у Векка **тезисы 25, 26**). И тогда заявления Векка о возможности существования οὐσία ἐνυπόστατος

Contra Nestorianos et Eutychianos I, 1 // Op. cit. P. 130.10–11; 132.2–27). Ср.: «Εἰ δὲ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ὑπάρχον φυσικῶς καὶ οὐσιωδῶς καὶ ἐνυποστάτως...» (Ioannes Veccus. De unione ecclesiarum 37 // PG. 141. Col. 100B (о Св. Духе), ср.: Ibid. 49 // PG. 141. Col. 120B). Впрочем, как указывает А. Жиркова, термин ἐνυπόστατος применялся для онтологической характеристики Каждого из Лиц Троицы, особенно Слова, в их реальном — в Себе — существовании, начиная с Оригена (Zhyrkova A. Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*. P. 197). Поэтому на столь зыбкой почве нельзя делать однозначных заключений, но гипотеза о некоей, пусть и слабой, ориентации Векка, по крайней мере, на леонтиевскую терминологию имеет право на существование. В любом случае, Иоанн не до конца понимал смысл употребляемых им терминов.

43 *Leontius Byzantius*. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 7 // Op. cit. P. 164.16–17. Ср. уже: *Ioannes Veccus*. De unione ecclesiarum 13 // PG. 141. Col. 48B.

44 *Leontius Byzantius*. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 1 // Op. cit. P. 130.22.

45 Лурье В. М. История византийской философии. С. 159–162.

46 *Leontius Byzantius*. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 1 // Op. cit. P. 130.24–25.

(см. **тезис 24**), возможно, обретут историко-философскую почву и родословную, которая была бы связана либо с самим Леонтием, либо с его противниками, критикуемыми в трактате «Против несториан и евтихиан»...⁴⁷

Учитывая, что ἀνοῦσιος — антоним к οὐσιώδης, одному из важнейших понятий в системе Векка, следует признать, что вопрос этот не лишён интереса. Когда Векк рассуждает о *взаимном исключении* логосов сущности и ипостаси в Троице⁴⁸, он, по сути, подходит с другой стороны к тому же вопросу.

Но ведь тот же вопрос: чем обладает ипостась? — возникает и в связи с обсуждением онтологического статуса Ипостаси Святого Духа у Векка!⁴⁹ И это далеко не всё из множества перекличек (правда, во взаимоотрицающем ключе) Векка с Леонтием.

Нельзя сказать, чтобы Леонтия было значительно легче прочесть в поздней Византии, нежели Филопона (как известно, Дамаскин сохранил в греческом переводе седьмую главу «Арбитра»⁵⁰). Трактаты Леонтия сохранились, согласно разысканиям отца Брайана Дейли, в семи основных рукописях, из которых лишь одна, G, относится к XI в., то есть ко времени, относительно близкому к периоду жизни Векка⁵¹. Здесь, как и в ряде других случаев, в поисках более точного ответа на поставленный вопрос придётся уделить пристальное внимание позднесредневековым энциклопедиям, четым сборникам и флорилегиям...

А пока что обратимся к последнему из главных героев данной статьи — Георгию Мосхамбару — и его обвинениям в адрес Иоанна Векка.

5. Георгий Мосхамбар о тритеизме Иоанна Векка

В своих «Антирретиках (главах опровержительных) против учений и писаний Векка» (ок. 1281)⁵² Георгий Мосхамбар, профессор Евангелия в па-

47 Ibid. I, 1 // Op. cit. P. 130.24–25.

48 *Joannes Vecsus*. De unione ecclesiarum 30, 31, 32 // PG. 141. Col. 88C–89D; Idid. 64 // PG. Col. 144AB, 145CD, 148AB.

49 Ср. тезисы 31–33; а также: *Leontius Byzantius*. Contra Nestorianos et Eutychianos I, 1 // Op. cit. P. 130.24–25.

50 *Joannes Damascenus*. Liber de haeresibus 83 // PTS. 22. S. 50–55.

51 См. итоговую стемму: *Daley B.* Introduction // *Leontius of Byzantium*. Complete Works / ed. and trans., with an introd. by B. E. Daley. Oxford, 2017. P. 88.

52 *Laurent V.* Un polémiste grec de la fin du XIII^e siècle. La vie et les œuvres de George Moschabar // *Echos d'Orient*. 1929. Vol. 28/2. P. 129–158; в частности, 133.

триаршей школе и сперва сторонник, а затем⁵³ противник св. Григория Кипрского⁵⁴, уделил вопросу о *тритеистском* характере учения Векка значительное внимание, начиная с первой главы. Как и автор анонимного памфлета, изданного С. Лилла⁵⁵, Георгий выдвигает в адрес своего протагониста тяжёлые обвинения. Векк — предводитель новых противников истины (ср. только что упомянутый анонимный памфлет!), «новый Евномий и предтеча антихриста»⁵⁶.

В устах церковных людей это не просто обмен репликами. Подобного рода высказывание означает нечто тяжёлое и серьёзное. Прислушаемся к обвинениям Мосхамбара, тем более что подобрать к ним параллели в виде тех или иных из выделенных нами 34 пунктов системы Векка достаточно несложно. Первая же глава антирретика Мосхамбара называется «О том, что в Сверхсущностной Троице нет никакого различия достоинств»⁵⁷. Не составит большого труда показать, что и в ней, и на протяжении всего трактата Мосхамбар последовательно смотрит на Векка как на тритеита. Так, Георгий повествует, что, по Векку, Дух — третий по достоинству после Отца, а Сын — второй⁵⁸ (ср. п. 18, 19, 22)⁵⁹, что Иоанн разрывает Троицу на три неравночестных

53 После Влахернского Поместного Собора 1285 г., осудившего Филиокве.

54 См. о нём: *Laurent V. Un polémiste grec de la fin du XIII^e siècle*. P. 129–158; *Μοῦνοῦ Δ. Ι. Γεώργιος Μοσχάμπαρ. Ενας ανθενωτικός θεολόγος της πρώτης παλαιολόγειας περιόδου. Βίος και έργο*. Αθήνα, 2011; *Макаров Д. И. Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской экклесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения / отв. ред. Д. С. Бирюков*. Екатеринбург, 2017. С. 13–14; et passim.

55 1283–1303/1304 гг., согласно датировке издателя. *Lilla S. Un opuscolo polemico anonimo contro il patriarca Becco di Costantinopoli (1275–1282) // Byzantion*. 1970. Vol. 40. P. 87.108–114. О датировке источника см.: *Ibid.* P. 77–78. Векк назван еретиком, имеющим общую долю с Иудой. Ведь он ввёл после заключения унии литургическое поминовение папы Римского, хотя прежде обещал не делать этого.

56 *Μοῦνοῦ Δ. Ι. Γεώργιος Μοσχάμπαρ*. Σ. 287.21–24.

57 *Ibid.* Σ. 287.

58 *Ibid.* Σ. 287.24–288.25.

59 К этому и следующему пунктам Мосхамбара ср. также авторитетное мнение Феодора Агаллиана (XV в.) о том, что в своём учении о Филиокве латиняне отделяют третье Лицо и от сущности Отца и Сына (*Levrie K. La Syllogè contre les Latins de Théodore Agallianos. Édition critique // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 2015. Bd. 65. S. 129–152; в частности, 141.66–67). Мне кажется, по меньшей мере, неслучайным, что подобного рода обвинения в тритеизме актуализируются с середины XII в. (эпохи Николая Мефонского), когда ввиду бурного роста латинской богословской и логико-философской рефлексии, с одной стороны, и интенсификации латино-греческих контактов, с другой, византийские мыслители стали пытаться глубже осознать ту пропасть, что разделяла (и разделяет) обе Церкви. По крайней мере, учение Векка — независимо от искренности его мотивов

природы⁶⁰ (ср. п. 19, 20, 31–33), приходя в итоге к признанию трёх богов вместо единого Бога⁶¹, а если одного — то составного⁶² (ср. наш анализ в целом). Критикуя рассматриваемое учение, полемист отмечает, что различие достоинства в Троице ведёт за собой реальное *разделение* природ⁶³. Все эти различия вводят *множество богов*⁶⁴ (ср. п. 23, 27, 33). По сути, как указывал полтора столетиями позже Феодор Агаллиан, учащие таким образом признают в Троице лишь различие *личин* (*πρόσωπα* в изначальном значении), а не Лиц⁶⁵. Поэтому, заключает Георгий, мы и называем латинофилов *тритеитами* и учениками Ария⁶⁶.

Во второй главе, посвящённой опровержению субординационизма, Мосхамбар опровергает п. 15⁶⁷. В самом деле, латинофилы, утверждая подобное, вводят *трёх пространственно локализуемых и описуемых богов*, вновь обнажая свою тягу к тритеизму⁶⁸. Со стороны Георгия, эта апелляция к топологическому аргументу Афинагора и Иринея Лионского кажется весьма характерной, позволяя прочувствовать всю многовековую глубину расхождений латинофилов с греко-византийской традицией (по крайней мере, в её магистральной части).

Против пп. 1–8, 13, 14, 16, 21, 23, 24, 30, 33 Мосхамбар констатирует, что *сущность — не причина и причина — не сущность*, дабы мы не впали в учение о многих сущностях в Троице⁶⁹. Тот, кто думает, будто сущность Сына изводит Духа, «постулирует, будто Сын обладает *частной* (μερικὴν) *сущностью*»⁷⁰. Если учесть, что в чисто философских византийских текстах XIV в., насколько сегодня известно, понятие «частная сущность» употребляется весьма редко (так, у Иоанна Педиясима,

добиться унии с Западом (в каковой искренности позволительно усомниться) — оправдывает свою квалификацию в качестве тритеистского.

60 Μονιῶ Δ. Ι. Γεώργιος Μοσχάμπαρ. Σ. 288.31.

61 Ibid. Σ. 289.62.

62 Ibid. Σ. 289.62–65.

63 Ibid. Σ. 290.81–88.

64 Ibid. Σ. 290.95–97.

65 Levrie K. La Syllogè contre les Latins de Théodore Agallianos. P. 143.124–125. Именно в этом упрекает латинскую триадологию, начиная с Бозэция (первая четверть VI в.), и К. Янакиев (Янакиев К. Реляционистская триадология Бозэция и учение о Святой Троице отцов-каппадокийцев // Современная болгарская патрология / пер. с болг. И. Г. Бея; сост. Г. Каприев, И. Г. Бей и др. Киев, 2016. С. 76–105; в частности, 87, 90–92).

66 Μονιῶ Δ. Ι. Γεώργιος Μοσχάμπαρ. Σ. 290.101–102.

67 Ibid. Σ. 291.7–9.

68 Ibid. Σ. 291.9–12; ср. опровержение троебожия в: Ibid. Σ. 294.85–86.

69 Ibid. Σ. 404.48–405.51.

70 Ibid. Σ. 324.78.

комментатора Аристотеля, буквально один раз⁷¹), нам станет понятно, что поиски единомышленников Векка нужно вести не в академической и университетской среде, а именно среди религиозных гетеродоксов.

Можно привести и ещё пару мест из антирретика Мосхамбара, отмеченных полемикой с идеей тритеизма⁷². Более чем вероятно, что Георгий имел перед собой в качестве мишени не просто творчество Векка в целом, а именно разбираемый нами трактат «О единстве Церквей ветхого и нового Рима». Но оставшиеся «за кадром» фрагменты лишь усилят итоговый вывод.

Итак, *тритеитство* актуализируется как ярлык в ходе догматической борьбы конца XIII в. Но этот ярлык, что самое главное, имел под собой реальные исторические и богословско-философские основания. Не столь уж часто повторялось подобное обозначение в истории средне- и поздневизантийской мысли, чтобы его можно было просто так сбросить со счетов. И в упомянутой нами борьбе *латинофилы* выступают как несомненные *предтечи антипаламитов типа Акиндина*.

6. Вместо заключения

Так допустимо ли в случае Леонтия Византийского всерьёз заявлять о победе риторики над философией? О победе, которая будто бы ознаменовала собой развитие византийской мысли в целом?⁷³ Ответ, думается, очевиден. Боюсь, с Векком в этом отношении возникает больше проблем... В самом деле, что можно сказать — философски, богословски, исторически — о значении идей и деятельности Иоанна Векка? Как подметила Т. Кольбаба: «Никакой, даже самый высокий, уровень богословского умозрения или интеллектуальной подкованности в такого рода вопросах не был в состоянии стереть из памяти историю четвёртого Крестового похода и Латинской империи в Константинополе»⁷⁴. А Векк, плюс ко всему, был не вполне компетентным богословом... Философом

71 *Joannes Peditasimus*. In *Aristotelis Analytica scholia selecta* / ed. V. de Falco. Napoli, 1926. P. 96.

72 *Μονὸς Δ. Ι. Γεώργιος Μοσχάμπαρ*. Σ. 324.76–82; 322.18–21; 298.196–197.

73 См. авторитетное исследование, оказавшее значительное влияние на мировое византиноведение XX–XXI вв.: *Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München, 1952. S. 67. Ср. повторение, по сути, этого же мнения (правда, со ссылкой на П. Магдалино) в одном из разделов новейшего обобщающего труда: *Kolbaba T. Theological Debates with the West, 1054–1300* // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniossoglou. Cambridge, 2017. P. 479–493; в частности, 486.

74 *Kolbaba T. Theological Debates with the West, 1054–1300*. P. 493.

же его и вовсе не назовёшь. И не случайно в очень важном канонически и догматически синодальном постановлении Константинопольского собора апреля или мая 1283 г., составленном св. Григорием Кипрским, период патриаршества Векка (1275–1282) назван «временем смуты (τῆς συγχύσεως)»⁷⁵.

Возвращаясь к той цитате, с которой мы начали настоящее исследование (см. примеч. 2 первой части статьи), подчеркнём (не повторяя выводов по разделам), что к числу таких многовековых традиций, опасных именно своей традиционностью и представляющих собой как бы подспудно тлеющий соблазн для византийской халкидонитской мысли, относится и *тритеизм*. В средне- и поздневизантийский период (особенно в XII–XIII вв., но также и в XIV в. в системах зрелого антипаламизма, начиная с Акиндина) эта линия мысли достаточно заметным образом выходит на поверхность, оживляясь в связи с антилатинской полемикой. Её берут на заметку сторонники Филиокве, среди которых именно Иоанн XI Векк (1275–1282) создаёт наиболее пространный вариант неортодоксальной триадологии, отмеченный смешением всех основных философских понятий и догматических «координат» халкидонитской мысли. Ввиду некоторой хаотичности и неустойчивости его системы воззрений не составит большого труда её опровергнуть, пользуясь писаниями Каппадокийцев, Максима Исповедника и Леонтия Византийского, которые если и были Векком прочитаны (на что указывают лишь отдельные скудные намёки), то так и не были им до конца осмыслены. На возможность такого хода событий, упреждая будущее, указывал, в том числе, и сам Леонтий. Даже если абстрагироваться от весьма вероятного оригенизма Леонтия Византийского и вести речь только о базовых понятиях, трактовку которых он разделял с представителями халкидонитской традиции (такими, как прп. Максим Исповедник и св. Иоанн Дамаскин), то и в этом случае разбор наследия Векка как одного из ярчайших византийских латинофилов конца XIII столетия производит тяжкое, но в то же время поучительное впечатление. Не лучше ли было бы для мыслителя конца XIII века и его окружения или совсем ничего не говорить о Боге, как рекомендовал Феодор Метохит⁷⁶, сын осуждённого вместе с Векком Георгия Метохита,

75 *Pétridès S. Sentence synodique contre le clergé unioniste (1283) // Echos d'Orient. 1911. Vol. 14. № 88. P. 133–136; в частности, 134.*

76 В «Слове о нравственных проблемах, или Об образованности» (ок. 1305), гл. 7, 8, 9. См.: *Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἠθικός ἢ περὶ παιδείας / εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοσις, μετάφραση, σημειώσεις ἀπὸ Ἰ. Δ. Πολέμη. Ἀθήνα, 2002. Σ. 28.14–32.17; 36.7–22; 42.5–17; см. рус.*

или же оставаться в привычных для эллинской традиции рамках фотинанства, в свою очередь восходящего к классическому каппадокийскому, александрийскому и ареопагитскому наследию?

Источники

- Candal M.* La «Regla teológica» de Nilo Cabásilas // OCP. 1957. Vol. 23. P. 237–266.
- Gregorius Cyprius.* De processione Spiritus Sancti // PG. T. 142. Col. 269B–300B.
- Gregorii Nysseni Opera.* Vol. III/1. Opera dogmatica minora / ed. F. Müller. Leiden: Brill, 1958.
- Joannes Damascenus.* Liber de haeresibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. Bd. 4. (PTS; Bd. 22). S. 19–67.
- Joannes Peditasimus.* In Aristotelis Analytica scholia selecta / ed. V. de Falco. Napoli: F. San-giovanni et filii, 1926.
- Leontius Hierosolymitanus.* Adversus eos qui duas affirmunt Christi personas, nullamque in ipso conjunctionem confitentur // PG. T. 86a. Col. 1339A–1768B.
- Leontius of Byzantium.* Complete Works / ed. and trans., with an introd. by B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).
- Levrie K.* La Syllogè contre les Latins de Théodore Agallianos. Édition critique // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 2015. Bd. 65. S. 129–152.
- Lilla S.* Un opuscolo polemico anonimo contro il patriarca Becco di Costantinopoli (1275–1282) // Byzantion. 1970. Vol. 40. P. 75–89.
- Maximos the Confessor.* On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua / ed. and trans. by N. Constas. Cambridge; London: Harvard University Press, 2014. Vol. 2. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 29).
- Maximus Confessor.* Opuscula theologica et polemica ad sanctissimum presbyterum Marinum // PG. T. 91. Col. 9A–286B.
- Péridès S.* Sentence synodique contre le clergé unioniste (1283) // Echos d'Orient. 1911. Vol. 14. № 88. P. 133–136.
- Photius.* De Spiritus Sancti mystagogia // PG. T. 102. Col. 280A–400A.
- Θεόδωρος Μετοχίτης.* Ηθικός ἡ περὶ παιδείας / εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοσις, μετάφρασις, σημειώσεις ἀπὸ Ἰ. Δ. Πολέμη. Ἀθήνα: Κανάκη, 2002. (Κείμενα βυζαντινῆς λογοτεχνίας; τ. 1).
- Макаров Д. И.* «Слово об образованности» византийского мыслителя XIV века Феодора Метохита: манифест традиционализма (главы 7–9) // Музыка в системе культуры. Научный вестник Уральской консерватории. Вып. 16. Актуальные проблемы языка

пер. глав 7–9: Макаров Д. И. «Слово об образованности» византийского мыслителя XIV века Феодора Метохита: манифест традиционализма (главы 7–9) // Музыка в системе культуры. Научный вестник Уральской консерватории. Вып. 16. Актуальные проблемы языка и культуры. Материалы Второй межвузовской научно-практической конференции со всероссийским участием 31 октября 2018 г. / отв. ред. Д. С. Бирюков, Д. И. Макаров, Л. А. Серебрякова. Екатеринбург, 2018 [2019]. С. 117–123; в частности, 117–121.

и культуры. Материалы Второй межвузовской научно-практической конференции со всероссийским участием 31 октября 2018 г. / отв. ред. Д. С. Бирюков, Д. И. Макаров, Л. А. Серебрякова. Екатеринбург: Уральская государственная консерватория, 2018 [2019]. С. 117–123.

Нил Кавасила, св. Правило богословия / пер., комм. Д. И. Макарова, Д. С. Бирюкова // EINA. Проблемы философии и теологии. Научный журнал. СПб.: ГУАП, 2012 [2014]. № 2 (2). С. 395–405.

Об общей природе и Троице / пер. с греч. Т. Шукина // ESSE. Проблемы философии и теологии. Научный журнал. СПб.: ГУАП, 2016. № 1/1. С. 371–376.

Литература

Бенедетто К. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика / пер. с итал. В. Яковенко. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1920. Ч. 1. Теория.

Лурье В. М. [при участии В. А. Баранова]. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōта, 2006.

Макаров Д. И. Паламизм до святителя Григория Паламы, спор о Филиокве и примат папы в византийской экклесиологии XII–XIV вв.: некоторые наблюдения / отв. ред. Д. С. Бирюков. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2017.

Ноговицин О. Н. Влияние школьной традиции александрийского неоплатонизма на христологические споры VI в.: понятие «частной природы» в «Арбитре» Иоанна Филопона // Историческое сознание и постматериальные ценности. Сборник научных статей / сост. К. В. Султанов. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. С. 313–327.

Петров В. В. Онтология Максима Исповедника: трансформация античной парадигмы // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 161–166.

Янакиев К. Реляционистская триадология Бозэция и учение о Святой Троице отцов-каппадокийцев // Современная болгарская патрология / пер. с болг. И. Г. Бея, сост. Г. Каприев, И. Г. Бей и др. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2016. С. 76–105.

Alexakis A. The Greek Patristic *Testimonia* Presented at the Council of Florence (1439) in Support of the Filioque Reconsidered // RÉB. 2000. Vol. 58. P. 149–165.

Baranov V. A. Human Destiny and Divine Providence in Two Byzantine Authors of the Early Eighth Century // *Scrinium*. 2019. Vol. 15. P. 3–29.

Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1952.

Blowers P. M. Realized Eschatology in Maximus the Confessor *Ad Thalassium* 22 // *Studia patristica*. 1997. Vol. 32. P. 258–263.

Sabbatos Ch. Le «Discours antirrhétique contre les blasphèmes de Bekkos» du patriarche Grégoire II de Chypre et son œuvre intitulée «Sur la procession du Saint-Esprit» // La vie et l'œuvre théologique de Georges / Grégoire II de Chypre (1241–1290), patriarche de Constantinople / éd. par J.-C. Larchet. Paris: Cerf, 2012. P. 131–164.

- Dakovac A.* Τρόπος ύπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor // Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute / hrsg. von B. Šijaković. Belgrad: Orthodox-theologische Fakultät, 2017. S. 119–127.
- Daley B.* Introduction // *Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed. and trans., with an introd. by B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts). P. 1–110.
- Kolbaba T.* Theological Debates with the West, 1054–1300 // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 479–493.
- Krausmüller D.* A Chalcedonian Conundrum: The Singularity of the Hypostasis of Christ // *Scrinium*. 2014. Vol. 10. P. 361–382.
- Krausmüller D.* Does the Flesh Possess Hypostatic Idioms, and If So, Why Is It Then Not a Separate Hypostasis? On a Conceptual Problem of Late Patristic Christology // *Scrinium*. 2019. Vol. 15. P. 193–210.
- Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996. (Cogitatio fidei; vol. 194).
- Laurent V.* Un polémiste grec de la fin du XIII^e siècle. La vie et les œuvres de George Moschabar // *Echos d'Orient*. 1929. Vol. 28/2. P. 129–158.
- Makarov D.* Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea // *Studia patristica*. 2011. Vol. 51. P. 205–216.
- Makarov D.* The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' *Ad Serapionem* I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and Its Implications for the Hesychast Controversy // *Byzantion*. 2010. Vol. 80. P. 197–246.
- Thunberg L.* Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 608–617.
- Zhyrkova A.* Hypostasis — the Principle of Individual Existence in John of Damascus // *Journal of Early Christian Studies*. 2009. Vol. 61/1–2. P. 101–130.
- Zhyrkova A.* John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons // *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / ed. by A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 431–446.
- Zhyrkova A.* Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*. A Critical Re-evaluation // *Forum Philosophicum*. 2017. Vol. 22. No. 2. P. 193–218.
- Μονιοῦ Δ. Ι.* Γεώργιος Μοσχάμπας. Ενας ανθωνωτικός θεολόγος της πρώιμης παλαιολόγειας περιόδου. Βίος και έργο. Αθήνα: Π. Κυριακίδης, 2011.

From Mariology to Tritheism. On Some Possible Late Byzantine Parallels to Leontius' of Byzantium and John Philoponus' Ideas (Theophanes of Nicaea, John XI Veccus, Georges Moskhambar)

Part Two

Dmitry I. Makarov

Doctor of Philosophy

Professor at the Department of Bible and Theology

at the Yekaterinburg Orthodox Theological Seminary

head of the Department of General Humanities at the Urals

Mussorgsky State Conservatoire (Yekaterinburg)

Av. Lenina 26, Yekaterinburg 620014, Russia

dimitri.makarov@mail.ru

For citation: Makarov, Dmitry I. "From Mariology to Tritheism. On Some Possible Late Byzantine Parallels to Leontius' of Byzantium and John Philoponus' Ideas (Theophanes of Nicaea, John XI Veccus, Georges Moskhambar). Part Two". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 77–102 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-77-102

Abstract. The article is the second part of our study concerning some possible repercussions and influences between Leontius of Byzantium and the thirteenth-century Byzantine Latinophile thought (Veccus). We have demonstrated that the main confusion in Veccus' *On the Union between the Churches of the Old and the New Rome* was due, first, to the too wide usage of such categories as essence, hypostasis, nature, and enhypostaton, and, second, to the Patriarch's lack of awareness of Leontius' writings, especially of *Against Nestorians and Eutychians*, where the author himself had foreseen some lines of reasoning analogous to those of Veccus. On much the same lines that reduction of Veccus' Latinophile ideas to tritheism is based which can be found in Georges Moschambar's *Against the Blasphemies of Veccus* dating back to 1281. Leontius' and Moschambar's treatises do indeed refute a widespread idea represented, in particular, by H.-G. Beck and T. Kolbaba, that in Byzantine theology rhetoric dominated over logic.

Keywords: Leontius of Byzantium, John XI Veccus, Georges Moschambar, tritheism, essence and hypostasis, enhypostaton, Filioque, the use of logic and rhetoric in Byzantine theology.

References

- Alexakis A. (2000) "The Greek Patristic *Testimonia* Presented at the Council of Florence (1439) in Support of the Filioque Reconsidered". *REB*, vol. 58, pp. 149–165.
- Baranov V. A. (2019) "Human Destiny and Divine Providence in Two Byzantine Authors of the Early Eighth Century". *Scrinium*, vol. 15, pp. 3–29.
- Beck H.-G. (1952) *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.

- Benedetto K. (1920) *Estetika kak nauka o vyrazheniji i kak obshchaja lingvistika* [Aesthetics as the Science of Expression and as General Linguistics] in V. Jakovenko (ed.). Moscow: Izd. M. i S. Sabashnikovyh, chast' 1. Teorija (in Russian).
- Blowers P. M. (1997) "Realized Eschatology in Maximus the Confessor *Ad Thalassium* 22". *Studia patristica*, vol. 32, pp. 258–263.
- Candal M. (1957) "La 'Regla teológica' de Nilo Cabásilas". *OCP*, vol. 23, pp. 237–266.
- Constas N. (ed.) (2014) *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*. Cambridge; London: Harvard University Press, vol. 2 (Dumbarton Oaks Medieval Library; 29).
- Đakovac A. (2017) "Τρόπος υπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor", in B. Šijaković (ed.) *Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute*. Belgrad: Orthodox-theologische Fakultät, pp. 119–127.
- Daley B. (2017) "Introduction", in B. E. Daley (ed.) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts), pp. 1–110.
- Daley B. E. (ed.) (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Falco V. de (ed.) (1926) *Joannes Pediasimus. In Aristotelis Analytica scholia selecta*. Napoli: F. Sangiovanni et filii.
- Janakiev K. (2016) "Reljacionistskaja triadologija Boecija i učenje o Svjatoj Troice otcov-kappadokijcev" ["The Relationalistic Triadology of Boethius and the Doctrine of the Holy Trinity of Cappadocian Fathers"], in I. G. Bej, G. Kapriev (eds.) *Sovremennaja bolgarskaja patrologija*. Kiev: Izdatel'skij otdel Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi, pp. 76–105 (in Russian).
- Kolbaba T. (2017) "Theological Debates with the West, 1054–1300", in A. Kaldellis, N. Siniosoglou (eds.) *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 479–493.
- Kotter B. (ed.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin; New York: W. de Gruyter, vol. 4 (PTS; 22).
- Krausmüller D. (2014) "A Chalcedonian Conundrum: The Singularity of the Hypostasis of Christ". *Scrinium*, vol. 10, pp. 361–382.
- Krausmüller D. (2019) "Does the Flesh Possess Hypostatic Idioms, and If So, Why Is It Then Not a Separate Hypostasis? On a Conceptual Problem of Late Patristic Christology". *Scrinium*, vol. 15, pp. 193–210.
- Larchet J.-C. (1996) *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf (Cogitatio fidei; 194).
- Laurent V. (1929) "Un polémiste grec de la fin du XIII^e siècle. La vie et les œuvres de George Moschabar". *Echos d'Orient*, vol. 28 (2), pp. 129–158.
- Levie K. (2015) "La Syllogè contre les Latins de Théodore Agallianos. Édition critique". *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, vol. 65, pp. 129–152.
- Lilla S. (1970) "Un opuscolo polemico anonimo contro il patriarca Becco di Costantinopoli (1275–1282)". *Byzantion*, vol. 40, pp. 75–89.
- Lur'e V. M., [Baranov V. M.] (2006), *Istoria vizantijskoj filosofii. Formativnyj period* [History of Byzantine Philosophy. Formative Period]. Saint-Petersburg: Axiōma (in Russian).

- Makarov D. (2010) "The Holy Spirit as Life and Energy. The Treatment of Athanasius' *Ad Serapionem* I, 20–21 in the Late Thirteenth Century and Its Implications for the Hesychast Controversy". *Byzantion*, vol. 80, pp. 197–246.
- Makarov D. (2011) "Some Notes on the Notions of Synergy and Interpenetration in Theophanes of Nicaea". *Studia patristica*, vol. 51, pp. 205–216.
- Makarov D. I., Birjukov D. S. (eds.) (2012 [2014]) "*Nil Kavasila, sv. Pravilo bogoslovija*" ["*St. Nilus Cabasilas. Rule of Theology*"]. *EINAI. Problemy filosofii i teologii. Nauchnyj zhurnal*. Saint-Petersburg: GUAP, no. 2 (2), pp. 395–405 (in Russian).
- Makarov D. I. (2017) *Palamizm do svjatitelja Grigorija Palamy, spor o Filiokve i primat papy v vizantijskoj ekklesiologii XII–XIV vv.: nekotorii nabljudenija* [*Palamism before St. Gregory Palamas, the Debate about Filioque and the Primacy of the Pope in Byzantine Ecclesiology of the 12th–14th Centuries: Some Observations*]. Yekaterinburg: Ekaterinburgskaja duhovnaja seminarija (in Russian).
- Makarov D. I. (2018 [2019]) "'Slovo ob obrazovannosti' vizantijskogo myslitelja XIV veka Feodora Metohita: manifest tradicionalizma (glavy 7–9)" ["The 'Word on Education' of the XIV Century Byzantine Thinker Theodore Metohit: A Manifest of Traditionalism (Chapters 7–9)"], in D. S. Birjukov, D. I. Makarov, L. A. Serebrjakov (eds.) *Muzyka v sisteme kul'tury. Nauchnyj vestnik Ural'skoj konservatorii. Vyp. 16. Aktual'nye problemy jazyka i kul'tury. Materialy Vtoroj mezhvuzovskoj nauchno-prakticheskoj konferencii so vsrossijskim uchastiem 31 oktjabrja 2018 g.* Yekaterinburg: Ural'skaja gosudarstvennaja konservatorija, pp. 117–123 (in Russian).
- Moniou D. I. (2011) *Geōrgios Moschambar. Enas anthenōtikos theologos tēs prōimēs palaiologeias periodou. Bios kai ergo* [*George Moschabar. An Ascetic Theologian of the Early Paleologian Period. Life and Works*]. Athēna: P. Kyriakidēs (in Greek).
- Müller F. (ed.) (1958) *Gregorii Nysseni Opera. Vol. III/1. Opera dogmatica minora*. Leiden: Brill.
- Nogovicin O. N. (2019) "Vlijanie shkol'noj tradicii aleksandrijskogo neoplatonizma na hristologicheskie spory VI v.: ponjatie 'chastnoj prirody' v 'Arbitre' Ioanna Filopona" ["The Influence of the School Tradition of Alexandrian Neoplatonism on the 6th century Christological Disputes: The Concept of 'Private Nature' in the 'Arbitrator' of John Philopon"], in K. V. Sultanov (ed.) *Istoricheskoe soznanie i postmaterial'nye cennosti. Sbornik nauchnyh statej*. Saint-Petersburg: Herzen State Pedagogical University of Russia, pp. 313–327 (in Russian).
- Petrov V. V. (2008) "Ontologija Maksima Ispovednika: transformacija antichnoj paradigmy" ["Ontology of Maximus the Confessor: Transformation of the Ancient Paradigm"]. *Voprosy filosofii*, no. 2, pp. 161–166 (in Russian).
- Polemē I. D. (ed.) (2002) *Theodōros Metochitēs. Ēthikos ē peri paideias* [*Theodore Metochites. Ethics or about Educations*]. Athēna: Kanakē (Keimena byzantinēs logotechnias; 1) (in Greek).
- Sabbatos Ch. (2012) "Le 'Discours antirrhétique contre les blasphèmes de Bekkos' du patriarche Grégoire II de Chypre et son œuvre intitulée 'Sur la procession du Saint-Esprit'", in J.-C. Larchet (ed.) *La vie et l'œuvre théologique de Georges*. Paris: Cerf, pp. 131–164.
- Shchukin T. (ed.) (2016) "Ob obshchej prirode i Troice" ["On the Common Nature and the Trinity"]. *ESSE. Problemy filosofii i teologii. Nauchnyj zhurnal*. Saint-Petersburg: GUAP, no. 1 (1), pp. 371–376 (in Russian).

- Thunberg L. (2001) "Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor". *Studia patristica*, vol. 37, pp. 608–617.
- Zhyrkova A. (2009) "Hypostasis — the Principle of Individual Existence in John of Damascus". *Journal of Early Christian Studies*, vol. 61 (1–2), pp. 101–130.
- Zhyrkova A. (2017) "John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons", in A. Kaldellis, N. Siniossoglou (eds.) *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 431–446.
- Zhyrkova A. (2017) "Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*. A Critical Re-evaluation". *Forum Philosophicum*, vol. 22, no. 2, pp. 193–218.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ И ЯВЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

Аркадий Матвеевич Шуфрин

магистр богословия, доктор церковной истории
сотрудник библиотеки Принстонского университета
24 Tupelo Row, Princeton (NJ), USA, 08540
achoufri@princeton.edu

Для цитирования: Шуфрин А. М. Климент Александрийский и явление христианской субъектности // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 103–122. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-103-122

Аннотация

УДК 233 (276)

В статье прослеживается возникновение первого в христианской мысли понимания свободы как основания человеческой субъектности. Оно связано с именем Климента Александрийского. Для этого вначале рассматривается, как понималась свобода сщмч. Иринея Лионским. Доказывается, что его понимание свободы оставалось в рамках ближневосточного менталитета, примером чего является его трактовка библейской истории о преслушании прародителей, в которой свобода представлена дидактически, как способность человека выбирать между добром и злом. С Климента Александрийского начинается усвоение христианской мыслью греческого философского понимания человеческой природы, согласно которому человек в принципе не способен выбрать то, что не кажется ему благом для него самого. В соответствии с этим пониманием человеческой природы как изначально «эгоистичной», человеческая свобода понимается как стремление к истинному благу (в отличие от блага лишь кажущегося): быть свободным значит служить поистине себе. Таким образом, свобода уже предполагает самоотношение, которое конститутивно для «субъекта» (или «Я») в нашем современном понимании. Для Климента обожение человека не может быть достигнуто одними только его усилиями, но является делом Бога, относящегося к Себе через христианина, в котором Он пребывает.

Ключевые слова: христианская философия, христианская антропология, Климент Александрийский, свобода выбора, субъектность, сщмч. Иринея Лионский, уподобление Богу, грехопадение, самоотношение, непрестанная молитва.

Посвящается О. М. Ноговицыну¹

Философская постановка вопроса о месте свободы в человеческой природе²

Исключительность греческой культуры (παιδεία) в древнем мире состояла, в числе прочего, в том, что она понимала свою естественную задачу формирования человека как воспитание в нём свободы, «самости» (self)³. Этот факт подразумевает уникальность интуиции греков о потенциале человеческой свободы. Именно потому, что человек (конечно, не раб, а взрослый муж) свободен *по природе*, он *должен* реализовать эту свободу в своей жизни. Отсюда вопрос, стоящий за мышлением греков: *где именно* в человеческой природе «прописана» свобода?

Этот вопрос, каким бы абстрактным он ни казался, коррелирует с «политическим менталитетом» греков, с ключевым для него понятием гражданина — свободного члена полиса. Понятие «гражданство» отождествлялось в греко-римском мире с понятием «свобода» вплоть до св. ап. Павла (Деян. 22, 25–29).

В то же время едва ли можно найти в ближневосточном менталитете что-либо подобное греческому вкусу к свободе, а в древних семитских языках — греческому возвратному местоимению ἑαυτοῦ и всевозможным словам с приставкой αὐτο- в значении возвратности действия⁴.

Неудивительно поэтому, что на древнем Ближнем Востоке не обретается ничего аналогичного многим ступеням рефлексии (от софистов до стоиков) о понятии «свобода» в греческой философской традиции⁵. Христианская мысль (хотя её язык с самого начала был греческим) развивалась сначала вдоль линий, соответствующих ближневосточному

- 1 Текст написан А. М. Шуфриным в 1993 г. на семинаре Иоанна Бэра (Св. Владимирская семинария, Crestwood (New York)). Автор выражает благодарность И. В. Пашкову за помощь в подготовке статьи к публикации. О. М. Ноговицын (1955–2019) — российский философ. Благодаря его лекциям и семинарам у нескольких поколений петербуржцев сформировалось отношение к философии как не только академической дисциплине, но и практике «собираания себя». В переписке А. М. Шуфрин подчёркивал, что и саму философскую проблему свободы открыл ему Олег Ноговицын — *Прим. ред.*
- 2 Заголовки разделов статьи добавлены редактором — *Прим. ред.*
- 3 О культивировании свободы как характерной черте «греческого характера» см., например: Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций. СПб., 2007.
- 4 Т. е. в значении характеризующей действие как воздействующее на действующего; как, например, приведение самого себя в движение.
- 5 См.: Ноговицын О. М. Ступени свободы. Л., 1990. С. 40–147.

библейскому менталитету. Только у апологетов можно найти первые попытки преодолеть тот культурный зазор, который сделал миссию апостола Павла в Афинах столь трудной (см. Деян. 17, 16–34). Тем не менее даже у св. Иринея толкование мифологического⁶ повествования о грехопадении, в котором он вводит понятие «человеческая свобода», свидетельствует о том, что она всё ещё остаётся у него функцией мифа.

Понимание св. Иринея Лионским свободы прародителей после грехопадения

Чтобы показать более выразительно тот шаг, который Предание в лице Климента Александрийского сделало в конце II века, я начну с его непосредственного предшественника и современника св. Иринея.

По Иринею, разумным началом и в человеке, и в ангеле является свобода выбора между добром и злом, τὸ αὐτεξούσιον⁷. «Бог... положил в человеке свободу выбора так же, как и в ангелах... чтобы повинующиеся по справедливости обладали благом, которое, хотя дано Богом, но соблюдено ими самими. А неповинующиеся *по справедливости* не окажутся обладающими благом и получают заслуженное наказание: потому что Бог *по Своей благости даровал* благо, но они сами не соблюли его тщательно и *не почитали его драгоценным, но презрели его превеличайшую благодать*. Посему, отвергая и как бы отталкивая благо, они все справедливо подвергнутся праведному суду Божию»⁸.

Человеческая свобода, таким образом, предполагает способность человека отвергнуть благо. Но на каком основании человек мог бы предпочесть так поступить? Благо не представлялось человеку ценным, то есть благом *для него*. С другой стороны, едва ли можно найти в тексте объяснение, почему благо *должно* было представляться человеку благом, кроме как из-за того, что оно есть дар Божий. У Иринея нет никакого указания на основания для выбора, совершаемого человеком, в законах его собственной природы. И тем не менее этот выбор, по Иринею, никоим образом не ошибка со стороны человека: он отвергает благо *потому*, что оно дар, то есть потому, что он *знает*, что, с точки зрения Бога, это благо.

6 Здесь миф — нарративная иллюстрация понятия, соответствующая архаической стадии мышления.

7 См.: Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses IV, 37, 3 // SC. 100. P. 929. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св. Творения* / пер. прот. П. Преображенского. М., 1996. С. 430.

8 Ibid. IV, 37, 1 // SC. 100. P. 921. Рус. пер.: Указ. соч. С. 429.

Неудивительно, тогда, что отвержение человеком Божьего дара представляется Иринею мотивированным только личным презрением человека к Богу как подателю блага. Эта проекция на протологическое состояние «слишком человеческих» стереотипов поведения, кажется, подразумевает, что Бог одарил человека с самого начала способностью сравнения себя с другими существами; учитывая высокое положение человека в иерархии сотворённого, эта способность при необузданном её употреблении привела бы человека к самопревозношению и, таким образом, к девальвации в его глазах авторитета Бога. Чтобы предотвратить это, Бог дал человеку заповедь, с тем чтобы тот «не возомнил о себе слишком много и не превозносился, будто бы он, вследствие данного ему господства и свободы, не имел [над собою] владыки и, таким образом, не согрешил бы против Бога, своего Творца, преступая свой предел, и не пришёл бы к гордой мысли против Бога, ему Богом была дана заповедь, чтобы он знал, что его владыка — Господь всего. Также и некоторый предел поставил ему [Бог], чтобы он, если соблюдёт заповедь Божию, постоянно пребывал таким, каким был, то есть бессмертным; но если же он не соблюдёт заповеди, то станет смертным, обравшись в землю, от которой началось его творение»⁹.

Можно заметить, что Божий запрет вкушать от Древа познания (см. Быт. 2, 16) толкуется Иринеем как указание человеку на малое пред Богом его достоинство. Согласно первоначальному намерению Бога, это знание удерживало бы человека в смирении, тем избавляя его от опытного познания дурных последствий самопревозношения, а именно страстей, страдания и смерти. Этот план удался бы, если бы человек доверял только слову Божию и слушался его. Если бы он «исполнил» заповедь, то получил бы тогда «славу и честь»¹⁰ бессмертия; заповедь, таким образом, была не столько испытанием, сколько средством спасения¹¹ человека, благодаря которому он, как предполагалось, постепенно через послушание всё больше и больше приближался бы к Богу¹².

9 *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio praedicationis apostolicae* 15. Рус. пер.: *Иринея Лионский, сщмч. Доказательство апостольской проповеди* / пер. проф. Н. И. Сагарды. М., 2011. С. 16. Текст этого произведения св. Иринея дошёл на армянском языке. Автор статьи пользовался английским переводом: *Proof of the Apostolic Preaching* / translated by J. P. Smith. New York; New Jersey, 1952. P. 56.

10 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 37, 1 // SC. 100. P. 923. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св. Творения*. С. 430.

11 Спасения от самой возможности греха — *Прим. ред.*

12 См.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 38, 3 // SC. 100. P. 957. Рус. пер.: *Иринея Лионский, св. Творения*. С. 435.

Но человек попытался пойти напрямик. Непослушанием он потерял не только «одежду *святыни*», которую имел от Духа, но даже своё «естественное свойство и детское расположение»¹³. Его плоть вместо этого получила склонность к похоти. Страсти, сделав плоть «неразумной»¹⁴, заставили человека претерпевать тяжёлые труды¹⁵ и «смерть»¹⁶.

Результат, таким образом, оказался противоположным тому, что обещал змей, «ибо со вкушением они [Адам и Ева] приняли и смерть, потому что вкусили в непослушании, непослушание же Богу приносит смерть»¹⁷.

Но почему человек преслушался? Змей обещал ему только то же, что обещал (при условии послушания) и Бог: бессмертие. Таким образом, бессмертие не могло быть мотивом для непослушания. Также не мог им быть голод, ибо «в начале Бог дал человеку многообразную пищу и запретил есть от одного только дерева»¹⁸. Следовательно, единственным правдоподобным мотивом было самопревозношение *как таковое*.

Итак, самопревозношение было избрано ради него самого. Оно не нуждается в том, чтобы казаться или притворяться благом, дабы его предпочли Божьему дару наделённые разумом творения, как человек или ангел. По Иринею, это предпочтение, кажется, не имеет рационального оправдания. Это чистой воды бунт. В то же время человеческая субъектность¹⁹ оказывается понимаемой так, что даже выбор зла, каким бы неразумным он ни казался, не только всегда свободен, но и никогда не ошибочен.

Итак, мы сталкиваемся с парадоксом. Самая первая заповедь Божия была дана для того, чтобы человек мог стать смиренным через послушание ей. Но если человек был в самом деле смирен этой заповедью,

13 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses. III, 23, 5 // SC. 211. P. 459. Рус. пер.: Указ. соч. С. 309–310.*

14 *Ibid. V, 9, 3 // SC. 153. P. 113. Рус. пер.: Указ. соч. С. 463.*

15 См.: *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio praedicationis apostolicae 17. Рус. пер.: Ириней Лионский, свщмч. Доказательство апостольской проповеди. С. 17. (Proof of the Apostolic Preaching. P. 57).*

16 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses V, 10, 2 // SC. 153. P. 133. Рус. пер.: Ириней Лионский, св. Творения. С. 466.*

17 *Ibid. V, 23, 1 // SC. 153. P. 291. Рус. пер.: Указ. соч. С. 495.*

18 *Ibid. V, 23, 1 // SC. 153. P. 287. Рус. пер.: Указ. соч. С. 494.*

19 В контексте данной статьи мы переводим «subjectivity» как субъектность. В паре «субъектность — субъективность» первый термин означает само бытие субъекта: то, как он конституируется через тот или иной род *самоотношения*. «Субъективность», напротив, означает, с одной стороны, род акциденциальных проявлений субъекта (он бывает, например, как «субъективен», так и «объективен» в своих суждениях), а с другой, сферу его «внутреннего» (недоступного никому другому) опыта: мыслей, телесных ощущений, эмоций и т. п. — *Прим. ред.*

как он мог преслушаться? А если он не был смирен, то *что* имел в виду Бог, давая ему эту заповедь?

Ириней разрешает эту проблему, подчёркивая роль «третьей стороны» в отношениях человека с Богом, а именно дьявола. Человек преслушался Бога, будучи введен в заблуждение «ангелом, который, завидуя людям из-за многих даров, которыми те были наделены Богом, и с враждой смотря на это, как самого себя погубил, так и человека сделал греховным, убедив его не повиноваться заповеди Божией. Так... ангел... и человека *привёл* к потере рая. И поскольку он, *обольщённый достоинством своей природы*, возмутился и отделился от Бога, постольку был назван сатаной (на еврейском языке), т. е. противником; но также назван и клеветником. Бог проклял змея, который носил в себе противника, и это проклятие распростёрлось как на само животное, так и на сокрытого в нём ангела, сатану»²⁰.

Итак, у ангела была та же дилемма, что и у человека — послушание или непослушание — и такое же «естественное побуждение» к последнему (естественное, конечно, раз он был не менее превосходным созданием, чем человек). Однако в то время как в человеке это «побуждение» *могло* быть (и, возможно, *было*) смирено заповедью, которую он получил от Бога, в ангеле, который такую заповедь не получал, оно смирено не было.

Смиренный человек, таким образом, был искушён и введен в заблуждение гордым и завистливым духом, или, скорее, духом гордости и зависти. Тем не менее, позитивный аспект грехопадения состоял в том, что человек получил «познание добра и зла. Добро есть повиноваться Богу, верить в Него и соблюдать Его заповеди и в этом состоит жизнь человека, а не повиноваться Богу — зло, и в этом его смерть... Поэтому он имел двоякий опыт, заключающий познание того и другого, чтобы с разумением делать избрание лучшего. А как бы он мог разуместь добро, не зная того, что противоположно ему?»²¹

Итак, грехопадение, по Иринее, не лишило человека его свободы. Его воля сохранила власть выбирать между добром и злом (что для Ириней означает: между послушанием и непослушанием). Грех и его последствия — похоти, которым человеческая *плоть* стала подчинена,

20 *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio praedicationis apostolicae* 16. Рус. пер.: *Ириней Лионский, свщмч. Доказательство апостольской проповеди*. С. 17. (Proof of the Apostolic Preaching. P. 57).

21 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 39, 1 // SC. 100. P. 961–963. Рус. пер.: *Ириней Лионский, св. Творения*. С. 436–437.

не затемнили «око ума», напротив, они принесли «непосредственное постижение (*apprehensio*)», которое «гораздо твёрже и несомненное, чем предположительное мнение»²².

Это вполне соответствует утверждению Иринейя, что те «неразумны», кто «не дожидаются времени приращения», но «хотят уже быть подобными Богу Творцу», «не хотят быть тем, чем созданы, людьми, подверженными страданиям, но преступают закон человеческого рода...»²³. Это отсылка к лжеименным гностикам, которые, как можно предположить, основывали на своём мнимом бесстрастии притязание на совершенство и, следовательно, способность видеть Бога *уже сейчас*; этим, если предположение верно, объяснялось бы, почему Ириней настаивает, что «Бог имеет быть видимым [ещё только в будущем]»²⁴. Согласно Иринейю, человека приближает к Богу (делая его способным видеть Бога) не столько его *индивидуальное* совершенство, сколько, скорее, *Божий* план для человечества в целом, который *никто* не может исполнить «прежде времени»: таким образом, «Бог всё предопределил для совершенства человека... дабы... наконец, человек *некогда* созрел... делаясь способным к видению и [постижению] Бога»²⁵.

Однако это «созревание» не есть какой-то вид чисто органического «возрастания»; чтобы сделать это возрастание для Царства Небесного, человек должен *бороться*. Следуя за апостолом Павлом, Ириней сравнивает христианина с крепким борцом, состязающимся за нетленную корону²⁶. Делая своё похотливое тело «мёртвым», он покоряет его для всеоживляющего Духа. Умерщвляя посредством Духа дела плоти, он отсекает свои похоти, которые приносят смерть, и таким образом приобретает жизнь²⁷.

22 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* IV, 39, 1 // SC. 100. P. 963. Рус. пер.: Указ. соч. С. 437.

23 *Ibid.* IV, 38, 4 // SC. 100. P. 959. Рус. пер.: Указ. соч. С. 435.

24 *Ibid.* IV, 38, 3 // SC. 100. P. 957. Рус. пер.: Указ. соч. С. 435.

25 *Ibid.* IV, 37, 7 // SC. 100. P. 943. Рус. пер.: Указ. соч. С. 433, с уточнением. Изменение русского перевода выполнено А. М. Шуфриным — *Прим. ред.*

26 См.: *Ibid.* IV, 37, 7 // SC. 100. P. 939. Это, насколько я знаю, самая ранняя интерпретация «усилия», которым Царствие Небесное *берётся* (Мф. 11, 12), в смысле аскетической борьбы. Смотрите, например, противоположную интерпретацию уже у Иустина (*Justinus Martyr. Dialogus cum Tryphone* 51 // *Die ältesten Apologeten* / hrsg. von E. J. Goodspeed. Göttingen, 1915. S. 150–151).

27 См.: *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* V, 10, 2 // SC. 153. P. 133. Рус. пер.: Указ. соч. С. 466.

«Небесное гражданство». Понятие свободы в антропологии Климента Александрийского

Климент был, возможно, первым святоотеческим автором, основывавшем свою антропологию на идее, что воля человека всегда ориентирована на то, что представляется ему благом: «...никто не выбирает зло как зло. Напротив, прельщённый возможными *благами*, грешник *принимает их за добро* и думает, что совершает правильный выбор»²⁸. Зло, следовательно, может быть выбрано только по ошибке. С другой стороны, «причина всех погрешностей» — *самолюбие*²⁹.

Хотя он и отдаёт дань традиции упоминанием о кознях дьявола, который, «завидя возможности прощения грехов, предоставленной человеку, будет продолжать подавать рабам Божиим лживые поводы к греховным действиям, дабы вслед за собой лукаво привести их к падению»³⁰, Климент делает недвусмысленное замечание (адресованное еретикам-гностикам): «...не следует слушать тех, кто утверждает, что поступающие несправедливо и творящие грех делают так, поскольку ими движет (*κατ' ἐνέργειαν*) злой демон. В таком случае сами они были бы невиновны, но это не так, поскольку они сами *избрали* этого демона и сами решились на грех, будучи неуверенными, легковесными и переменчивыми в своих желаниях (*ἐπιθυμίαις*), как это характерно для духов, и, таким образом, сами отдали себя во власть демона»³¹. Как видим, по Клименту, грех берёт начало в человеческом «свободном выборе, соединённом с предрасположенностью к тому или иному образу действия»³². Человеку не удаётся увидеть, в чем его подлинное благо, лишь поскольку (и до тех пор, пока) ложное благо приносит наслаждение. Например, ленивые, «имея полную возможность выяснить всё, что касается Писаний, исследуя их же самих, предпочитают избирать только то, что им больше нравится»³³. Грех, следовательно, это самообман воли

28 Clemens Alexandrinus. Stromata I, 17, 84, 4 // GCS. 52. S. 54. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Книги 1–3 / пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2003. Кн. 1. С. 123.

29 См.: Ibid. VI, 7, 56, 2 // GCS. 52. S. 460. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 36.

30 Ibid. II, 13, 56, 2 // GCS. 52. S. 143. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 292.

31 Ibid. VI, 12, 98, 1 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 55.

32 Ibid. I, 17, 84, 2 // GCS. 52. S. 54. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 123.

33 Ibid. VII, 16, 103, 4 // GCS. 17. S. 73. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 258.

посредством наслаждения: он насквозь рефлексивен. И как только такой вид поведения посредством его повторения становится привычкой (ἔξις) (т. е. «второй природой»), у воли нет больше свободы: «содействующие греху», «любящие чувственные удовольствия» и «занятые лишь своим телом» «проданы» греху, и Писание рассматривает их как рабов³⁴.

Это состояние рабства Климент противопоставляет небесному гражданству (πολίτευμα)³⁵, или бытию гражданином [Царства] Божия (κατὰ Θεὸν πολιτεύεται)³⁶. Различие между двумя названными «политическими режимами», по Клименту — в отношении человека к тому, что составляет само его существование в этом мире: его жизни, здоровью, богатству и т. д. Их он называет средними вещами, таким образом указывая, что сами по себе они ни добро ни зло, они лишь *необходимость*³⁷, поэтому «вовсе не представляет собою чего-то великого и достойного подражания в чём-нибудь иметь недостаток [материальных благ]... Если бы это было так, то вовсе ничего не имеющие, но ходящие обнажёнными, выпрашивающие то, что необходимо на день, по дорогам располагающиеся нищие, Бога же и праведности Божией не знающие, единственно из-за этой крайней нищеты своей, из-за этой беспомощности жизни, из-за этого неимения вещей ничтожнейших должны были бы считаемы быть за людей счастливейших и богоугоднейших и за наследников жизни вечной»³⁸.

Недостаток «вещей необходимых» причиняет страдание; человек никогда не добывает их только «ради них самих», а всегда также для того, чтобы избежать страдания. Но несмотря на страдание, сопряжённое с приобретением вещей необходимых, а точнее, именно из-за этого страдания, это приобретение с необходимостью приносит *наслаждение*. «Нет никакой необходимости потакать всем без разбора позывам к чувственным удовольствиям. Некоторые из них, однако, возникают вследствие естественных потребностей, как, например, чувство голода,

34 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* IV, 3, 12, 4 // GCS. 52. S. 253. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 2. С. 11.

35 См.: *Ibid.* III, 14, 95, 2 // GCS. 52. S. 239–240. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 1. С. 446.

36 См.: *Ibid.* III, 4, 30, 1 // GCS. 52. S. 209. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 1. С. 418.

37 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* IV, 6, 39, 3 // GCS. 52. S. 265–266. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 2. С. 22.

38 *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur* 11 // GCS. 17. S. 166–167. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся* / пер. А. Ю. Братухина. СПб., 2006. С. 247.

жажды, холода или желание произвести потомство... Оно [удовольствие] является лишь вспомогательным средством, как соль в пище»³⁹.

Наслаждение, сопровождающее удовлетворение нужд, может *представляться* не вызванным какой-то нуждой и, следовательно, желаемым *ради него самого*, не ради прекращения страдания, сопровождающего нужду. Таким образом, будучи симулякром «совершенного блага» (т. е. блага, желаемого *ради него самого*), наслаждение вполне может дать свободной воле повод впасть в *самолюбие*. Не исключено, по крайней мере, что Климент понимал изначальное грехопадение именно в таком ключе. Однако он делает различие между *этим* видом наслаждений, изначальным условием получения которых является не привычка, а нужда, и «безвредными наслаждениями», изначальным условием получения которых является обретение гностической *привычки* (ἡ ἔξις ἡ γνωστικὴ), то есть «предрасположенности к знанию»⁴⁰. Удовольствия, сопровождающие «необходимые вещи», конечно же, *могут* причинить вред, ибо их можно вызвать произвольно, экспериментируя со своим телом⁴¹. Человек начинает это делать, когда ошибка искания удовольствия ради него самого становится *привычкой*, ибо это делает человека рабом, и удовольствие, искомое *ради него самого*, есть грех и противно закону и природе⁴².

Становясь жизненной целью человека, наслаждение отбрасывает всякую сдержанность, «производит похотливость» (ἐπιθυμία) и *правит*⁴³ вместо человека «внутреннего», вместо разума (λόγος), который всегда ведóm Богом и потому предназначен быть правителем человека «внешнего»⁴⁴. Душа, над которой властвует наслаждение, движется в соответствии с определением страсти⁴⁵, то есть и против природы, и в непослушании разуму. Так наслаждение становится «источником

39 Clemens Alexandrinus. Stromata II, 20, 118, 7 // GCS. 52. S. 177. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 321.

40 Ibid. VI, 12, 99, 3 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 56.

41 Как я надеюсь показать в дальнейшем, это не относится к «безвредным наслаждениям»: они действительно безвредны.

42 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10, 92 // GCS. 12. S. 212. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / пер. Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. М., 1996. С. 186.

43 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata II, 20, 119, 3 // GCS. 52. S. 177–178. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 321.

44 Clemens Alexandrinus. Paedagogus III, 1, 2 // GCS. 12. S. 237. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 213.

45 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata II, 13, 59, 6 // GCS. 52. S. 145. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 293.

греха»⁴⁶, столицей (μητρόπολις) порока⁴⁷. Похотливость, для которой оно поставляет топливо⁴⁸, а также само наслаждение (в смысле правящего закона) суть две из четырёх наших основных страстей⁴⁹; они привязывают нас к земным вещам и потому лишают нас нашего *небесного гражданства* (Флп. 3, 20).

Страдания, причинённые отсутствием или даже отказом от «мирских вещей», это лишь другая сторона этой привязанности. Следовательно, не страдания составляют основу христианского мученичества (которое является «земной» стороной *небесного гражданства*), но непосредственное *знание* (γνώσις) вещей Божественных⁵⁰. Чтобы свидетельствовать, нужно знать. Когда мы имеем такое знание, «мы уже никуда более не стремимся и заботимся лишь о том, чтобы оно было всё время с нами и чтобы мы пребывали в непрерывном созерцании, к которому мы *стремимся исключительно ради него самого*»⁵¹. Итак, гнозис — это самое совершенное благо. Ибо *никакая необходимость* не заставляет человека стараться достичь его, оно желательно *ради него самого*, а не ради удовлетворения какого-то духовного аппетита. Более того, гнозис не только освобождает (от неведения, прежде всего⁵²), но и искаться может только свободно: то есть из *любви*, не из нужды⁵³. Те, кто ищут его, обращаются «к Логосу и Спасителю... не под страхом наказания и не в ожидании какого-либо ответного дара, но ради превосходства добра как такового. Поступающие так встанут справа от святых»⁵⁴.

46 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 107.

47 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 6, 33, 4 // GCS. 17. S. 25. Рус. пер.: Строматы. Кн. 3. С. 215.

48 См.: Ibid. VII, 6, 33, 6 // GCS. 17. S. 26. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 215.

49 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 106–107.

50 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata IV, 4, 15, 4 // GCS. 52. S. 255. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 13.

51 Ibid. VI, 12, 98, 3 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 56.

52 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 29 // GCS. 12. S. 107. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 49.

53 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 2, 12, 4 // GCS. 17. S. 9–10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 202.

54 Ibid. IV, 6, 29, 4 // GCS. 52. S. 261. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. С. 18.

Духовное продвижение человека можно поэтому рассматривать как восхождение от рабства наслаждениям (т.е. от состояния человека «внешнего», который и *есть* раб⁵⁵) к «небу», области «высших наслаждений» гнозиса. Эта область, однако, место не только покоя, но и восхождения, хотя и в радикально другом измерении: «гностические души, великолепием созерцания превосходящие жительство всякого святого чина, согласно которым [чинам] разграниченные распределяются жилища богов; причисленные к “святым среди святых” и всецело перенесённые; достигающие всё лучших и лучших мест; не в зеркалах или посредством зеркал уже приветствующие божественное созерцание, но угощаемые самым явственным, какое возможно, и подлинно беспримесным видением, не пресыщающим возлюбившие сверхмерно души; присно пожинающие присно [длящееся] веселье — на нескончаемые века [эти души] остаются удостоенными тождественности всяческого превосходства. Таково неопровержимое созерцание (ἡ καταληπτικὴ θεωρία) “чистых сердцем”»⁵⁶.

Итак, чистый сердцем видит Бога (ср. Мф. 5, 8) не только пролептически, в *предвосхищении* (это единственный способ видеть Его для верующих, которые могут лишь предвкушать то, что они в действительности получают только после воскресения⁵⁷), но также каталептически, в *«схватывающем» постижении*: то есть самым прямым и достоверным образом, каким возможно вообще что-либо знать. Те, кто так чисты, могут уже *сейчас* не только *видеть* Бога, но и «сделаться как» Бог⁵⁸. И даже более того: истинный гностик уже сейчас может *стать* Богом⁵⁹. Однако чтобы достичь этой ступени обожения, человек должен пройти сначала процесс очищения: «в нечистую душу не входит благодать Божия»⁶⁰. Пока не произойдёт очищения, то есть пока воля человека не освобождена от самолюбия, его «естественное» обращение к тому,

55 См.: *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus III, 1, 2 // GCS. 12. S. 236–237. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог. С. 213.

56 *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 3, 13, 1 // GCS. 17. S. 10. Рус. пер.: *Шуфрин А. М.* Гнозис. Богоявление. Обожение: Климент Александрийский и его источники / пер. с англ. В. Р. Рокитянского. М., 2013. С. 209.

57 См.: *Clemens Alexandrinus*. Paedagogus I, 6, 29 // GCS. 12. S. 107. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Педагог. С. 61; ср.: *Idem*. Stromata II, 4, 17, 1 // GCS. 52. S. 121. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 1. С. 270.

58 См.: *Clemens Alexandrinus*. Stromata VII, 1, 3, 6 // GCS; Bd. 17. S. 4–5. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 3. С. 197.

59 См.: *Ibid.* IV, 23, 152, 3 // GCS. 52. S. 315–316. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 2. С. 66.

60 *Clemens Alexandrinus*. Quis dives salvetur 16 // GCS. 17. S. 169–170. Рус. пер.: *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся. С. 251.

что кажется желанным ради себя самого, должно быть приостановлено «насилием» над этой «второй природой» (привычкой *самолюбия*).

Само собой разумеется, что для каждого христианина очищение должно было уже совершиться, по крайней мере, однажды — в *крещении*, ибо само это слово предполагает некоторого рода смывание грехов. И для Климента крещение в самом деле *является* смыванием нечистоты (т. е. не просто декларацией «прощения», но ощутимым духовным опытом): «...как стряхнувшие с себя сон уже пробуждены изнутри; но лучше сказать: как пытающиеся удалить катаракту с глаз не свет извне себе доставляют, которого у них нет, но, удаляя с глаза препятствие, оставляют [его] зрачок свободным; так и мы в крещении, счистив грехи, затемнявшие, подобно туману, [наш] божественный дух, держим око духа свободным (ἐλευθέρων), незапинаемым и ясным...»⁶¹.

Итак, по Клименту, видение *света* оказывается не менее необходимым для очищения, чем *обряд* крещения; не того света, который можно увидеть чувственно, что может пройти незамеченным, но того света, «который освещает ум», потому что *этот* свет невозможно не заметить⁶². «Свобода видения», которая делает человека открытым этому свету, даётся «вторым крещением» через слёзы покаяния⁶³.

В то же время Климент, кажется, вполне сознавал тот факт, что никакой кратковременный опыт не может автоматически изменить чей-либо *навык*. У тех, в ком навык *самолюбия* уже сформирован их «языческой» жизнью, воление (способность хотения, ὁρμή)⁶⁴ всегда направлено к наслаждению — правящему принципу их «второй природы». Для того чтобы привести воление в послушание разуму (своему внутреннему логосу), нужно сперва лишить принцип наслаждения (этот *псевдологос*) его правящей власти. Но пока наслаждение ещё у власти, это может быть сделано только в соответствии с законами наслаждения. Будучи «столицей» и матерью (μητρό-πολις) страстей, наслаждение может

61 Clemens Alexandrinus. Paedagogus I, 6, 28 // GCS. 12. S. 106–107. Рус. пер.: Шуфрин А. М. Гнозис. Богоявление. Обожение. С. 56–57.

62 «От света чувственного, быть может, еще можно укрыться, от духовного же невозможно. "Как может кто-либо, говорит Гераклит, от Света укрыться, который никогда не заходит"? Поэтому никогда не будем прикрываться темнотой, ибо свет в нас самих живет и *тьма* не объяла его (Ин. 1, 5)» (Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10, 99 // GCS. 12. S. 216. Рус. пер.: Шуфрин А. М. Гнозис. Богоявление. Обожение. С. 192.).

63 См.: Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur 42 // GCS. 17. S. 190. Рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся. С. 275.

64 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata II, 13, 59, 6 // GCS. 52. S. 145. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 293.

быть вытеснено только *страхом*, который является другой страстью, принадлежащей к основным четырём⁶⁵; ибо *для большинства* страх перед неприятным — единственная причина несовершенства греха⁶⁶.

Тех, кто приближается к Богу *через страх*, Он «обращает» (ἐπι-στρέφει)⁶⁷, то есть делает *послушными* слову (λόγος) Его заповеди через *обетование*⁶⁸, поэтому обетование — это «средство следования путём послушания, через которое [для верующих] приходит спасение»⁶⁹. Таким образом, закон, «порождающий чувство страха» (πάθος τοῦ φόβου), «через угрозу страха производит любовь» (в которой нет страха (см. 1 Ин. 4, 18)), ибо те, кто слушаются закона, постепенно избавляются «от причины страха, то есть от греха»⁷⁰.

Этот процесс очищения является предметом рассмотрения Климента в «Педагоге». После того как правящим принципом воли стало послушание Божественному Слову (Λόγος) (что является образом *веры*)⁷¹, следует заставить *тело* быть послушным воле, и тем самым заставить его подражать поведению Мудреца (который «даже пальцем не двигает бесцельно»)⁷². Иначе говоря, чтобы обрести бесстрастие как *навык*, мы должны сначала заставить себя вести так, *как если бы* мы были уже бесстрастны. Вот почему мы стараемся вести себя как «странники и пришельцы... вне зависимости от того, женаты мы или нет, имеем имущество или бедны, производим ли на свет детей, зная, что они умрут; мы готовы оставить всё наше имущество и жить без жены, если нужно, будучи безразличными к делам тварного мира, с благодарностью и великодушием всё принимая»⁷³.

65 См.: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150–151. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Педагог*. С. 107.

66 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* VI, 12, 97, 4 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 3. С. 55.

67 См.: *Clemens Alexandrinus. Protrepticus* 9, 87 // GCS. 12. S. 65. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся*. С. 54.

68 Обетование воздаяния — *Прим. ред.*

69 *Clemens Alexandrinus. Stromata* VI, 12, 98, 3 // GCS. 52. S. 481. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 3. С. 55–56.

70 *Clemens Alexandrinus. Stromata* IV, 3, 9, 7 // GCS. 52. S. 252. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 2. С. 10.

71 См.: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* I, 13, 101 // GCS. 12. S. 150–151. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Педагог*. С. 107.

72 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* II, 10, 90 // GCS. 12. S. 211. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Педагог*. С. 146.

73 *Clemens Alexandrinus. Stromata* III, 14, 95, 2 // GCS. 52. S. 239–240. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 1. С. 446.

Когда мы живём так, тогда мы уже не «подданные земных властей»: «наше отечество на небесах»⁷⁴. Сам Христос дал нам пример такой жизни. Он принял *зрак раба* (Флп. 2, 7), то есть нашу плоть⁷⁵, чтобы затем *приучить* (ἐπαίδευσεν) её к *навыку* «бесстрастия»⁷⁶. Это Он сделал именно для того, чтобы показать нам, *что* возможно посредством «соблюдения заповедей»⁷⁷. Теперь мы можем последовать Ему через λόγος добродетели, который Он дал нам в целях аскезы (ἄσκησις)⁷⁸.

Состояние μετριοτάθεια, когда воление человека возвращено в меру разума (τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα)⁷⁹, открывает возможность *непрестанной молитвы*. Те, кто достиг этого состояния отрешённости от мира, могут молиться «всеми возможными способами: прогуливаясь, во время разговора, в молчании, во время чтения или размышляя»⁸⁰.

Климент, конечно, имеет в виду не столько словесную молитву уст, сколько, скорее, формирование мысли в тайной клети души и призывание Отца *воздыханиями неизреченными* (Рим. 8, 26)⁸¹, поэтому имеет значение не столько содержание молитв, сколько стягивание «всей [силы] духа вовнутрь — в умопостигаемый звук (εἰς φωνὴν τὴν νοητήν), в соответствии с нерассеянным {или непрерывным} обращением (ἐπιστροφῇ) к Богу»⁸². Кто так молится, тот непрерывно «обращается» к Богу, хотя ничто *не предопределяет* его к такому обращению: ни нужда, ни страх, ни наслаждение. Он обращается *самопроизвольно*, из себя (ἐξ αὐτοῦ)⁸³, но не благодаря себе (ὐπὸ αὐτοῦ), не «посредством личных усилий»⁸⁴.

74 Clemens Alexandrinus. Stromata III, 14, 95, 2 // GCS. 52. S. 239–240. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 446.

75 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus III, 1, 2 // GCS. 12. S. 236–237. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 214.

76 Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 2, 10, 1 // GCS. 17. S. 8–9. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 201.

77 Ibid. VII, 2, 6, 3 // GCS. 17. S. 6. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 199.

78 См.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus III, 6, 35 // GCS. 12. S. 256–257. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 241.

79 См.: Clemens Alexandrinus. Stromata II, 13, 59, 6 // GCS. 52. S. 145. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 1. С. 293.

80 Ibid. VII, 7, 49, 7 // GCS. 17. S. 37. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 225.

81 Ibid. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 225.

82 Ibid. VII, 3, 13, 1 // GCS. 17. S. 10. Рус. пер.: Шуфрин А. М. Гнозис. Божоявление. Обожение. С. 221–222.

83 См.: Ibid. VII, 7, 36, 4 // GCS. 17. S. 28. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. 3. С. 218.

84 Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971. P. 108. Так думает Сальваторе Лилла.

Или, скорее, обращается не *он*, а духовная сила внутри, которой он даёт свободу с помощью расчищения её пути от своих страстей; так Дух Святой «ходатайствует (за него) *воздыханиями неизреченными*».

Итак, Климент обнаруживает в засвидетельствованной у апостола Павла молитве Духа в нас собственный локус христианской свободы. Так как именно посредством молитвы гностик безгранично восходит к Богу⁸⁵, она может рассматриваться как «субъектный аспект» обожения и в итоге возводит гностика на ещё более высокий уровень отрешённости (*ἀπάθεια*). В отличие от *μετριοπάθεια* (которая является лишь *предварительным* условием молитвы), эта степень бесстрастия не может быть достигнута только человеческим усилием, но нуждается в «*содействии* силы Божией»⁸⁶.

От уподобления Христу — к парадигме теоцентрической субъектности

Климент и Ириней имели дело с одним и тем же феноменом — подъёмом гностицизма, но «проблематизировали» его по-разному. Ириней выделяет абсолютное послушание как черту, конституирующую христианский этос, поэтому он выставляет непослушание гностиков церковной власти и их ревностное стремление к преждевременному индивидуальному совершенству как восстание против Бога. Однако чтобы *быть послушным* Божьей воле, человек сначала должен *познать* эту волю со всей определённой, чтобы не стать ненароком послушным дьяволу (как бывало в истории христианства)⁸⁷. Кажется, в этом причина того, почему проблема доступа к непосредственному знанию не только не была, но и не могла быть обойдена вниманием. Для Климента человеческое непослушание Богу есть не что иное, как преступление против собственной природы, ибо цель, с которой последняя была создана, есть уподобление Богу насколько возможно⁸⁸.

85 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* VII, 7, 44, 5 // GCS. 17. S. 33. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 3. С. 222.

86 *Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur* 21 // GCS. 17. S. 173. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасётся*. С. 256.

87 Вспоминаются известные слова, адресованные Яном Гусом набожной старушке, подбирающей дрова в костёр, на котором он горел: «*Sancta simplicitas*». Они подсказывают, я полагаю, что, хотя простота свята, святость не всегда проста; как минимум, иногда ей приходится быть ироничной.

88 См.: *Clemens Alexandrinus. Stromata* II, 22, 134, 2 // GCS. 52. S. 187. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Строматы*. Кн. 1. С. 330; ср.: *Plato. Theaetetus* 176b // *Platonis opera*. Vol. 1 / ed. J. Burnet. Oxford, 1900.

Следовательно, те называются гностиками ложно, чья распушенность выдаёт их незнание своей собственной Богом данной природы. Таковые не могут знать и Бога.

Интерпретируя, с одной стороны, основную христианскую идею об «уподоблении Христу» (например, 1 Ин. 3, 2) в свете платоновского «уподобления Богу» и связывая, с другой стороны, последнюю идею с подобием (Быт. 1, 26)⁸⁹, Климент смещает фокус богословской парадигмы от уподобления Христу к обожению. Таким образом, он позволяет Царству прийти, по крайней мере для некоторых, из будущего после парусии в «уже сейчас».

В заключение

Исходя из того, что «субъектность», или «самость» (self), — это матричная идея греко-римской цивилизации (ей наследует мир, в котором мы живём), можно сказать, лишь слегка перефразируя Йегера, что благодаря именно Клименту (и Богу) «христианская религия доказала, что она способна дать миру нечто большее, чем просто ещё одну религиозную секту»⁹⁰. Устранив зазор между Богом и человеком, христианство постулирует принцип теоцентрической субъектности последнего словами апостола Павла: «*Уже не я живу, но живёт во мне Христос*» (Гал. 2, 20). Этот принцип свободы во Христе (получивший затем развитие в византийском осмыслении опыта обожения и отражённый в ёмкой формуле прп. Максима Исповедника: единая энергия Бога и святых) становится, начиная с Климента Александрийского, парадигмой и основанием христианской практики «заботы о себе».

Источники

Clemens Alexandrinus. *Protrepticus, Paedagogus* / hrsg. von O. Stählin; 3. Aufl. von U. Treu. Berlin: Akademie Verlag, 1972. (GCS; Bd. 12).

Clemens Alexandrinus. *Stromata I–VI* / hrsg. von O. Stählin; 3. Aufl. von L. Früchtel. Berlin: Akademie Verlag, 1960. (GCS; Bd. 52).

Clemens Alexandrinus. *Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae prophetae; Quis dives salvetur; Fragmente* / hrsg. von O. Stählin; 2. Aufl. von L. Früchtel. Berlin: Akademie Verlag, 1970. (GCS; Bd. 17).

89 См.: *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. P. 108.

90 *Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, 1961. P. 69.

- Die ältesten Apologeten / hrsg. von E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.
- Irénée de Lyon. Contre les heresies. Livre IV. T. 1 / éd. A. Rousseau et al. Paris: Cerf, 1965. (SC; vol. 100).*
- Irénée de Lyon. Contre les heresies. Livre V. T. 2 / éd. A. Rousseau et al. Paris: Cerf, 1969. (SC; vol. 153).*
- Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III. T. 2 / éd. A. Rousseau et al. Paris: Cerf, 1974. (SC; vol. 211).*
- Platonis opera. Vol. 1 / ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900.*
- Proof of the Apostolic Preaching / trans. by J. P. Smith. New York: Newman Press; New Jersey: Ramsey, 1952.
- Ириней Лионский, св. Творения / пер. прот. П. Преображенского. М.: Православный паломник, 1996.*
- Ириней Лионский, сщмч. Доказательство апостольской проповеди / пер. проф. Н. И. Сагарды. М.: Благовест, 2011.*
- Климент Александрийский. Педагог / пер. Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова. М.: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.*
- Климент Александрийский. Строматы. Книги 1–3 / пер. Е. В. Афонасина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003.*
- Климент Александрийский. Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся / пер. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2006.*

Литература

- Ноговицын О. М. Ступени свободы. Л.: ЛГУ, 1990.*
- Шуфрин А. М. Гнозис. Богоявление. Обожение: Климент Александрийский и его источники / пер. с англ. В. Р. Рокитянского. М.: Библиотека богослова, 2013. (Византийская философия; т. 10).*
- Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford: Oxford University Press, 1971.*
- Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1961.*

Clement of Alexandria: The Emergence of Christian Subjectivity

Arkadi M. Choufrine

MA in Theology, PhD in History of Christian Doctrine
bibliographic specialist at the Library of Princeton University
24 Tupelo Row, Princeton NJ, USA, 08540
achoufri@princeton.edu

For citation: Choufrine, Arkadi M. "Clement of Alexandria: the Emergence of Christian Subjectivity". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 103–122 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-103-122

Abstract. The article traces back to Clement of Alexandria the first emergence of the understanding of freedom as the ground of human subjectivity in Christian thought. Up to Irenaeus, Christian understanding of freedom remained within the framework of the Middle Eastern mentality as exemplified by the Biblical story of the Ancestors' disobedience, where freedom is pedagogically presented as one's ability to choose between good and evil. With Clement of Alexandria, Christian thought first appropriates the Greek philosophical understanding of human nature, according to which one is in principle unable to choose whatever does not appear to one as good for him or her. Correlatively to this understanding of human nature as inherently «selfish», human freedom is understood as pursuing one's true good (as distinguished from a merely apparent one): to be free is to truly serve oneself. Thus freedom already implies a self-relation, which is constitutive of the «subject» (or «I») in our modern sense. Michel Foucault had brought attention to self-forming ascetic practices developed in Late Antiquity within the framework of philosophy understood as a «way of life» (rather than a mere theorizing). In Middle Platonism, such practices aimed at purifying one's mind so as to enable it to see one's true good in one's assimilation to God as much as possible. For Clement, one's deification cannot be achieved by just one's own efforts but is a work of God relating to Himself through a Christian in whom He dwells, along the lines of Paul's words: "It is no longer I who live, but Christ lives in me. This theocentric understanding of human subjectivity was then further developed in Byzantine patristic tradition, resulting, in particular, in Maxim the Confessor's famous formula «One energy of God and the saints».

Keywords: Christian philosophy, Clement of Alexandria, Christian anthropology, subjectivity, free will, St. Irenaeus, assimilation to God, the Fall, self-reference, unceasing prayer.

References

- Afonasin E. V. (ed.) (2003) *Kliment Aleksandrijskij. Stromaty. Knigi 1–3* [Clement of Alexandria. *Stromates. Books 1–3*]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).
- Bratuhin A. Ju. (ed.) (2006) *Kliment Aleksandrijskij. Uveshchevanie k jazychnikam. Kto iz bogatyh spasjotsja* [Clement of Alexandria. *Exhortation to the Gentiles. Which of the Rich will be Saved*]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko (in Russian).

- Jaeger W. (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Korsunskij N. N., Chistjakov G. (eds.) (1996) *Kliment Aleksandrijskij. Pedagog* [*Clement of Alexandria. Pedagogue*]. Moscow: Uchebno-informacionnyj ecumenicheskij centr ap. Pavla (in Russian).
- Preobrazhenskij P. (ed.) (1996) *Irinej Lionskij, svt. Tvorenija* [*St. Irenaeus of Lion. Creations*]. Moscow: Pravoslavnyj palomnik (in Russian).
- Rousseau A. (ed.) (1965) *Irénée de Lyon. Contre les heresies. T. 1. Livre IV*. Paris: Cerf (SC; 100).
- Rousseau A. (ed.) (1969) *Irénée de Lyon. Contre les heresies. T. 2. Livre V*. Paris: Cerf (SC; 153).
- Rousseau A. (ed.) (1974) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. T. 2. Livre III*. Paris: Cerf (SC; 211).
- Sagarda N. I. (ed.) (2011) *Irinej Lionskij, sshchmch. Dokazatel'stvo apostol'skoj propovedi* [*St. Irenaeus of Lion. Proof of the Apostolic Sermon*]. Moscow: Blagovest (in Russian).
- Shufrin A. M. (2013) *Gnozis. Bogojavlenie. Obozhenie: Kliment Aleksandrijskij i ego istochniki* [*Gnosis. Epiphany. Theosis: Clement of Alexandria and Its Sources*], in V. R. Rokitjanskij (ed.). Moscow: Biblioteka bogoslova (Vizantijskaja filosofija; 10) (in Russian).
- Smith J. P. (ed.) (1952) *Proof of the Apostolic Preaching*. New York: Newman Press; New Jersey: Ramsey.
- Stählin O., Früchtel L. (eds.) (1960) *Clemens Alexandrinus. Stromata I–VI*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 52).
- Stählin O., Früchtel L. (eds.) (1970) *Clemens Alexandrinus. Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae prophetae; Quis dives salvetur; Fragmente*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 17).
- Stählin O., Treu U. (eds.) (1972) *Clemens Alexandrinus. Protrepticus, Paedagogus*. Berlin: Akademie Verlag (GCS; 12).

ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНЫХ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

ЕВХАРИСТИЧЕСКАЯ МОЛИТВА ИОСИФА ХАЗЗАЙИ

Александр Михайлович Преображенский

научный редактор издательского дома «Познание»

115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5

sonnenwacht@inbox.ru

Максим Глебович Калинин

магистр богословия

старший преподаватель кафедры библеистики

Московской духовной академии

научный сотрудник Общецерковной аспирантуры

и докторантуры имени свв. Кирилла и Мефодия

115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1

jerm.est@gmail.com

Для цитирования: Преображенский А. М., Калинин М. Г. Евхаристическая молитва Иосифа Хаззайи // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 123–140. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-123-140

Аннотация

УДК 265.3 (281.81)

Статья посвящена рукописной традиции евхаристической молитвы Иосифа Хаззайи. Она является одним из самых ярких текстов этого восточносирийского мистика, связанных с литургической тематикой. Вводятся в научный оборот два новых рукописных свидетельства евхаристической молитвы Иосифа Хаззайи. Впервые даётся описание чина «Литургии для отшельников», в составе которого евхаристическая молитва сохранилась в части рукописей. Наконец, впервые на русском языке публикуется перевод этой молитвы с классического сирийского языка.

Ключевые слова: евхаристическая молитва, литургия, восточносирийская мистика, Иосиф Хаззайи.

Честь первого упоминания Иосифа Хаззайи¹ в европейской литературе принадлежит католическому учёному-лингвисту, марониту Ибрахиму аль-Хакилани (1605–1664)². В 1653 г. им по единственной рукописи³ был опубликован сирийский текст и латинский перевод сочинения восточносирийского богослова ‘Авдишо’ бар Бриха «Каталог книг церковных». Этот трактат, написанный в 1298 г., содержит перечень церковных писателей и их сочинений, известных в Церкви Востока, и является подчас единственным свидетельством для многих ныне утерянных текстов. В концевой сноске⁴, относящейся к Иосифу Хаззайе (Ioseph Videns), аль-Хакилани называет его пресвитером и приписывает ему молитву, читаемую во время предложения Святых Даров:

Ioseph Videns præsbyter in quadam oratione, quam recitabat ante verba consecrationis, sic loquitur de mutatio-
ne vini in sanguinem:

«*Hæc autem hora, qua transmutatur vinum, et sit sanguis tuus, inebrientar cogitationes meæ permixtione tui amoris*».

Et hæc pro notarum instituto modo sufficient. Nam deficient me potius dies, quam testimonia eiusmodi.

Иосиф Видящий⁵, пресвитер, в некой молитве, которую он произносил перед словами освящения, так говорит об изменении вина в кровь:

«*И в час сей, когда предлагается вино и становится Кровию Твоею, да оьянеют помыслы мои в срастворении с любовью Твоею*».

И сие достаточно для установленно-го порядка обозначений⁶. Поистине, скорее дни потускнеют для меня, чем такого рода свидетельство.

1 Ope Domini Nostri Iesu Christi Incipimus scribere Tractatum Continentem Catalogum Librorum: Chaldæa Rum, tam Ecclesiasticorum, quam Profanorum / auctore Hebediesu Metropolitæ Sobensi Latinitate donatum, et notis illustratum ab Abrahamo Ecchellensi Syriacæ linguæ in Almo Urbis Gymnasio publico Lectore. Ad Eminentiss. Principem Cardinalem Antonium Barberinum. Romæ, 1653. (сир. текст: P. 58, 60; лат. пер.: P. 59, 61).

2 Лат. Abraham Ecchellensis.

3 В настоящее время рукопись хранится в Национальной центральной библиотеке Рима (Италия). Это кодекс RM 0267 Sess. 162, согласно рукописному каталогу *Catalogo dei manoscritti. Fondo Sessoriano. Biblioteca Nazionale Centrale. Vittorio Emanuele*. P. 149 (http://catalogohistorici.bdi.sbn.it/dett_catalogo.php?IDCAT=209). Какое-то время манускрипт хранился в Ватиканской библиотеке под шифром Vat. syr. 456 (*Assemani S. E., Assemani J. S. Codices chaldaici sive syriaci Vaticani Assemaniani. Romæ, 1831. Vol. 5 (2). P. 81*). Подробнее см. *Trasselli F. Manoscritti della Biblioteca Sessoriana di Roma: signature, inventari, cataloghi; indici / a cura di R. Cataldi. Abbazia di Casamari, 2011. Vol. 2. P. 447*.

4 Ope Domini Nostri Iesu Christi Incipimus scribere Tractatum Continentem Catalogum Librorum: Chaldæa Rum, tam Ecclesiasticorum, quam Profanorum. P. 156.

5 Так передано сир. ܐܘܕܝܫܐ / *Hazzāyā* — «Прозорливец».

6 Очевидно, имеется в виду евхаристическая терминология.

Слова, процитированные аль-Хакилани, являются выдержкой из евхаристической молитвы, которая до настоящего времени была известна исследователям только по двум манускриптам: Mingana syr. 564⁷ и Notre-Dame des Semences 150.

Позже, в 1661 году, аль-Хакилани издаёт фрагмент «Истории» Евтихия, патриарха Александрийского (877–940)⁸. Помимо арабского текста и параллельного латинского перевода, книга включает аппендикс под названием «Index operum auctorum MM. SS. quæ in hoc nostro laudauimus opera»⁹, 40-й параграф которого посвящён мар Иосифу. Аль-Хакилани вновь упоминает евхаристическую молитву, однако на этот раз называет рукопись, в которой он её прочёл:

Joseph Videns, presbyter Nestorianus, orationem quondam edidit, quam ipse ante consecrationis verba recitare non sine lacrymis solitus erat. Huius exemplar Chaldaicum seruatur in Bibliotheca Sanctæ Crucis in Ierusalem.

Иосиф Видящий, несторианский пресвитер, издал некую молитву, которую сам имел обыкновение произносить не без слёз перед словами освящения. Её халдейский список хранится в библиотеке монастыря Святого Креста в Иерусалиме.

Речь идёт о библиотеке знаменитого цистерцианского аббатства Святого Креста в Иерусалиме, которое располагалось в Риме. В 1619 г. в него поступает Иларион Ранкати (1594–1663)¹⁰, богослов, юрист и ориенталист Римской курии, который на протяжении многих лет был библиотекарем, а после 1626 г. аббатом этой обители. Именно отец Иларион полагает начало коллекции рукописей, которая после его кончины насчитывала свыше 170 манускриптов. Однако в первом

7 Мингана указывает, что эта рукопись была переписана с кодекса Notre-Dame des Semences 150 специально для него диаконом Иосифом, сыном Фомы, сына Сипы из рода Абуна; работа была завершена 6 мая 1931 года (*Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge, 1933. Col. 1067*).

8 Подробнее об этом православном иерархе см.: *Грацианский М. В.* Евтихий, патриарх Александрийский // ПЭ. М., 2008. Т. 17. С. 346–348.

9 Euty chius Patriarcha Alexandrinus vindicatus, et suis restitutus Orientalibus; sive Responsio ad Ioannis Seldeni Origines In duas tributa partes; quarum prima est De Alexandrinae Ecclesiae originibus. Altera De origine nominis papae; quibus accedit Censura in Historiam Orientalem Iohannis Henrici Hottingeri Tigurini à pag. 283. Ad 495. Omnia ex Orientalium excerpta monumentis / auctore Abrahamo Ecchellensi Maronita è Libano. Romae, 1661 (В индексе отсутствует нумерация страниц).

10 Подробнее о нём см.: *Fumagalli A.* Vita del P. D. Ilarione Rancati Milanese dell'Ordine Cisterciense. Brescia, 1762; *Trasselli F.* Ilarione Rancati, «Milanese dell'Ordine cisterciense», il Collegio di studi e la biblioteca romana di S. Croce in Gersusalemme // *Aevum*. 2007. Vol. 81. P. 792–876.

рукописном каталоге этой коллекции (описан 171 кодекс)¹¹, составленном в 1664 г. учеником Ранкати, Франко Феррари († 1711 г.), информация о каких-либо сирийских рукописях отсутствует.

Сведения об интересующем нас кодексе появляются в рукописном каталоге, созданном в 1742 г. кардиналом Джоаккино Безоци (1679–1755): это манускрипт под номером 47, причём на полях каталога напротив надписи «Codex 47» другим почерком написано «325»¹². В росписи этого кодекса под пунктом 3^o «Fragmentis arabici...» среди прочих текстов значится «Orationem Magistri nostri Josephi Videntis»¹³, что является дословным латинским переводом сирийского надписания евхаристической молитвы («Молитва Раббана Иосифа Хаззайи»), известной по рукописи Mingana syr. 564. В более позднем анонимном рукописном каталоге 1798–1799 гг.¹⁴ этот же манускрипт числится под номером 325 («Codex CCCXXV»); аналогичным образом под пунктом 4^o значится «Orationem Magistri nostri Josephi Videntis»¹⁵.

Этот кодекс принадлежит к так называемым «блуждающим» манускриптам коллекции Sessoriana, которые то перемещались в Ватиканскую библиотеку (где он зафиксирован как Vat. syr. 457¹⁶), то вновь возвращались в библиотеку цистерцианского аббатства. В каталоге сирийских рукописей Ватиканской библиотеки, созданном в середине XVIII столетия С. Э. Ассемани и И. С. Ассемани, но опубликованном только в 1831 г. кардиналом Анджело Майем, в сноске, относящейся к нему, сказано: «Hunc et sequentem codicem deprehendi translatos nescio quo casu inter arabicos. Utique hi locum duorum assemanianorum, qui desunt tenere iam queunt»¹⁷. При этом в описании рукописи имя Иосифа Хаззайи не упомянуто. Кодекс хорошо известен в научной среде и был использован при подготовке критического издания «Толкования на Ветхий Завет Ишо 'дада Мервского»¹⁸.

11 Palma M. Sessoriana: materiali per la storia dei manoscritti appartenuti alla biblioteca romana di S. Croca in Gerusalemme. Roma, 1980.

12 RM 0267 Sess. 488, fol. 64r

13 RM 0267 Sess. 488, fol. 64v

14 RM 0267 Sess. 490, fol. 215r–v. Мы благодарим отдел рукописей Biblioteca Nazionale Centrale di Roma за предоставление доступа к манускриптам RM 0267 Sess. 488 и RM 0267 Sess. 490.

15 RM 0267 Sess. 490, fol. 215r.

16 Assemani S. E., Assemani J. S. Codices chaldaici sive syriaci Vaticani Assemaniani. P. 81–82.

17 «Этот кодекс и следующий я обнаружил перемещенными, по неизвестной мне причине, в число арабских [рукописей]. Во всяком случае, они теперь могут занять место двух недостающих ассеманиевых [рукописей]» (Ibid. P. 81).

18 *Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I: Genèse / éd. J.-M. Vosté, C. Van den Eynde. Louvain, 1950. P. V–VI.* Как показал Восте (Vosté J.-M. Note sur le manuscrit Vat. syr. 457 // *Biblica*. 1945. Vol. 26. № 3. P. 303–306), текст «Толкования» был переписан

В настоящее время манускрипт хранится в Ватиканской библиотеке, что отражено в фундаментальной работе Франка Трасселли, посвящённой собранию Sessoriana¹⁹.

Другим рукописным свидетельством евхаристической молитвы мар Иосифа, которое нам удалось обнаружить, является рукопись из Парижского католического института — Paris, Bibliothèque Universitaire de Fels, Ms syr. 5²⁰. В ней молитва, согласно нумерации нашего перевода, переписана до слов 9-го параграфа (fol. 35r): «дабы в любви Твоей я приял Тело Твоё и в рачении Твоём пил Кровь Твою». Затем стоит многоточие, после которого идут слова 10-го параграфа: «да приму я Тебя во чреве мысли моей (*b-karsāh d-tarṣīṭ*)²¹, в котором Ты зачнёшься, словно во чреве Девы» — и вновь многоточие. На полях фолио 35r, в нижнем правом углу располагается приписка в две или более строк, из которых сохранилась только первая строка: «Cod Vaticanus 457», что очевидно свидетельствует о том, с какого манускрипта была переписана молитва.

Необходимо отметить, что если в ватиканском и парижском кодексах молитва мар Иосифа существует обособленно, то в двух других рукописях она входит в состав «Чина совершения литургии (*quddāštā*) для отшельников»²¹. В обоих случаях этот чин помещен наряду с последованиями из монашеского молитвослова, известного как «Чин пребывания в келье для новонаначального монаха». Последний, помимо манускриптов Mingana syr. 564 и Notre-Dame des Semences 150, известен нам ещё в десяти восточносирийских рукописях XVI–XVIII вв.: Mardin, Chaldean cathedral 122 (*olim* Diyarbakir syr. 51²²) (сентябрь 1557 г.);

с рукописи Hier. syr. 10 (1380 г.) (*Chabot J.-B. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem // Journal asiatique. 1894. Vol. 9. № 3. P. 105*). Этот кодекс наряду с другими сирийскими манускриптами, прежде чем попасть в библиотеку Иерусалимского патриархата, принадлежал восточносирийской церкви Господи нашей Марии при одноименной обители в Иерусалиме (*Baramki D. C., Stephan St. H. A Nestorian Hermitage Between Jericho and the Jordan // Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. 1935. Vol. 4. P. 84–86*). Вероятно, рукопись Vat. syr. 457 была переписана при этой церкви, среди документов которой и следует искать манускрипт, содержащий евхаристическую молитву Мар Иосифа, либо она была передана в церковную библиотеку одним из благотворителей (*Brock S. East Syriac Pilgrims to Jerusalem in the Early Ottoman // Aram Periodical. 2006. Vol. 18. P. 189–201*).

19 Trasselli F. Manoscritti della Biblioteca Sessoriana di Roma. P. 598.

20 Мы благодарим Bibliothèque Universitaire de Fels (Institut Catholique de Paris, France) и лично Гийома Буайе за предоставление доступа к этому кодексу.

21 Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Col. 1066–1067.

22 Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir // Journal asiatique. 1907. Vol. X (10). P. 354. Электронная версия рукописи

Monac. syr. 11 (1703 г.)²³; Hier. syr. 21 (1593 г.)²⁴; Hier. syr. 32 (1605 г.)²⁵; Hier. syr. 36 (1683 г.)²⁶; Hier. syr. 42 (XVIII в.)²⁷; Aqra, Chaldean Diocese 56 (1564 г.)²⁸; Vat. syr. 88 (1557 г.)²⁹; Mardin, Chaldean Diocese 31 (1728 г.)³⁰; Seert 43 (1601 г.)³¹. Нам удалось ознакомиться только с первыми тремя кодексами, однако ни в одном из них интересующая нас молитва не фигурирует. В подробной росписи Vat. syr. 88 в каталоге Ассемани также отсутствует прямое указание на нее или на «Чин совершения литургии для отшельников».

Таким образом, нам пока известны четыре рукописи, содержащие евхаристическую молитву, причём две из них являются протографами для двух других:

- Vat. syr. 457 (*olim* Romæ, Sanctæ Crucis in Hierusalem 47/325) (ок. 1600 г.), Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека; 13,5 × 20 см³².

доступна на сайте Virtual Hill Museum & Manuscript Library Reading Room (HMML Project Number: CCM 00122): <https://w3id.org/vhmdl/readingRoom/view/129994>.

- 23 *Schönfelder J. M.* Verzeichniß der orientalischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München // hrsg. von J. Aumer. Wiesbaden, 1875. S. 116–117. Электронная версия рукописи доступна на сайте Баварской государственной библиотеки (Мюнхен, Германия): <http://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/0001/bsb00011835/images>.
- 24 *Chabot J.-B.* Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem. P. 114–115. Электронная версия рукописи доступна на сайте Библиотеки Конгресса (Вашингтон, США): <https://www.loc.gov/item/00271072053-jo>.
- 25 Ibid. P. 122–123.
- 26 Ibid. P. 125.
- 27 Ibid. P. 127.
- 28 *Vosté J.-M.* Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque épiscopale de 'Aqra (Iraq) // OCP. 1939. Vol. 5. P. 397. Местонахождение рукописи в настоящее время неизвестно.
- 29 *Assemani J. S., Assemani S. E.* Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus, in tres partes distributus, in quarum prima Orientales, in altera Graeci, in tertia Latini, Italici aliorumque Europaeorum idiomatum codices. Romae, 1758. T. 2. Pars. 1. P. 482–484.
- 30 *Scher A.* Notice des mss. syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin // Revue des bibliothèques. 1908. Vol. 8. P. 74. Местонахождение рукописи в настоящее время неизвестно.
- 31 *Scher A.* Catalogue des manuscrits syriaques et arabes, conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques. Mosul, 1905. P. 29–30. Местонахождение рукописи в настоящее время неизвестно. По-видимому, она была уничтожена наряду с прочими кодексами из епископальной библиотеки Сиирта.
- 32 Рукопись впервые упоминается Габриэлем Сионитой в 1625 г. (*Vosté J.-M.* Note sur le manuscrit Vat. syr. 457. P. 303–306).

- Baghdad, Chaldean Monastery Dawra syr. 367³³ (*olim* Notre-Dame des Semences 150³⁴ / Scher 71³⁵) (1817 г.), Алькош (Ирак), Библиотека халдейского монастыря Пресвятой Девы, [Покровительницы] посевов³⁶; размер 16 × 22,5 см.
- Paris, Bibliothèque Universitaire de Fels, Ms syr. 5 (4 ноября 1869 г.), Париж (Франция), Университетская библиотека Фельса, Парижский католический институт; размер 21 × 27 см; fol. 34r–35r³⁷.
- Mingana syr. 564 (6 мая 1931 г.), Бирмингем (Великобритания), Научная библиотеки имени Эдварда Кэдбери Бирмингемского университета, собрание А. Минганы; размер 16,6 × 23,6 см; fol. 178v–181v³⁸.

Существует издание³⁹ сирийского текста по единственному манускрипту Mingana syr. 564. Молитва переводилась на немецкий⁴⁰, английский⁴¹, французский⁴² и румынский⁴³ языки.

Приведём краткое описание «Чина литургии (*quddāštā*) для отшельников». Оно даёт представление о контексте, в котором молитва Иосифа Хаззайи представлена в части рукописной традиции. Следует обратить внимание, что данное евхаристическое чинопоследование названо сирийским словом *quddāštā*, которое образовано от общепринятого

- 33 Haddad P., Isaac J. Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part 1: Syriac Manuscripts. Baghdad, 1988. P. 100–102, в особенности P. 102 (на арабском).
- 34 Vosté J.-M. Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq). Roma; Paris, 1929. P. 56.
- 35 Scher A. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences. Paris, 1906. P. 31[505]–32[506].
- 36 В настоящее время вся коллекция рукописей монастыря Даура хранится в библиотеке халдейского монастыря Пресвятой Девы, [Покровительницы] посевов близ г. Алькош (Ирак).
- 37 Périer J.-B. Catalogue des manuscrits arabes et syriaques de l'Institut catholique // Bulletin de l'Institut catholique de Paris. 1911. № 2 (2). P. 188.
- 38 Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Col. 1067.
- 39 Brock S. P. The Teaching of the Syrian Fathers on Prayer. Glane (Lossier), 1988. P. 148–150.
- 40 Rabban Jausep Hazzaya. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schrift en: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts / eingeleit., übers. von G. Bunge. Trier, 1982. S. 357–363.
- 41 Brock S. P. The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Kalamazoo (Mich.), 1987. P. 355–361.
- 42 Idem. La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques // Parole de l'Orient. 2001. Vol. 26. P. 257–266.
- 43 Avva Iosif Hazzaya. Văzătorul de Dumnezeu Scrieri duhovnicești / trad., stud. introd. și note ierom. Agapie Corbu. Arad, 2019. P. 187–199.

обозначения литургии (*quddāšā*), но не тождественно ему (наш перевод «литургия» для термина *quddāštā* условный). Само чинопоследование совершается перед уже освящёнными Дарами. Нумерация листов дается по кодексу Mingana syr. 564:

- fol. 171r — Надписание: «Снова, с помощью Божией, переписываю чин литургии (*quddāštā*), которая совершается усердными братьями, живущими в святом безмолвии (которое есть памятование о святых тайнах), и произносится во время, когда они причащаются». Далее следует предисловие, содержащее соборные постановления, оправдывающие совершение литургии отшельниками без присутствия других молящихся;
- fol. 172v — начало чина. Перечень вступительных молитв, за которым следует «молитва мар Исхака»;
- fol. 174r — молитва «Да воспомянутся пред Тобою, Господи, также и те, кто пребывает в тяжких болях и болезнях тела...»;
- fol. 175r — молитва «Боже наш, благой и исполненный милосердия, Чья благодать и сострадание излиты на всех, излей, Господи, милость сладости Твоей на рабов Твоих грешных...»;
- fol. 175v — инципит молитвы «Излей на нас, Господи, благодать Твою», за которым следует псалом 50 (после первого стиха помещён припев «Царю Христе, слава имени Твоему!»);
- fol. 176v — молитва с преклонением главы (*ghāntā*) «Позволь мне, Господи, совершать Тебе приношение, хотя я и недостойн...», за которой следуют священническая молитва «Окропи, Господи, росой любви Твоей...» и антифоны;
- fol. 177v — молитва с преклонением главы «Сподоби нас, Господи, по благодати Твоей святых Тела Твоего и Крови Твоих...»;
- fol. 178r — молитва «Жаждет Тебя душа моя, Боже живой...»;
- fol. 178v — молитва Иосифа Хаззайи;
- fol. 181v — «Размышление о домостроительстве Господа нашего, [совершённом] во плоти...»;
- fol. 183r — часть пролога Евангелия от Иоанна (Ин. 1, 1–5);
- fol. 183v — «Шестая глава сия из Иоанна» (Ин. 6, 16–60; достойно внимания, что номер главы указан в сирийском тексте);
- fol. 186r — молитва «Сподоби меня, Господи, прилепиться к Тебе...»;
- fol. 189r — священнические молитвы (надписание: «И здесь затворник произносит священнические моления, как произносят священники при жертвеннике»);

- fol. 189v — молитвы над евхаристическим Хлебом;
- fol. 192r — причащение («И затем принимай с верой божественные Тайны, не сумнящуся уму твоему, что се ты принял часть Тела»).

Вниманию читателя предлагается перевод евхаристической молитвы Иосифа Хаззайи, выполненный по рукописи Mingana syr. 564 с привлечением кодекса Bibliothèque Universitaire de Fels, Ms syr. 5.

[Fol. 178v] **Молитва Раббана⁴⁴ Иосифа Хаззайи⁴⁵**

1. Слава Тебе, Единородный [Божественной] Сущности (*ʔūṭā*), Все-вышний и Внушающий трепет, Койй жертвою плоти Своей соделал спасение миру! Сыне Христе, Иже от Святого Отца, Тебе молюсь я в страхе во время сие, и Тебя, Господь мой, прошу о благоволении Твоём, и обращаюсь с молением о милости Твоей, дабы кнома (*qnōm*)⁴⁶ моя освятилась благодатию Твоей, и насилие вражие исчезло от меня.

2. И очисти (*dakkā*) мысль мою (*tarḥīṭ*) по милости Твоей, дабы в чистоте простёрлись руки мои к принятию святых и страшных Тела и Крови Твоих. И очисти (*hallel*) иссопом^а благодати Твоей сокровенный ум мой, ибо, [fol. 179r] се, приступаю я к Святому Святых таин Твоих. И смой (*ʔašīḡ*) с меня мудрование (*tarḥīṭ*) плоти, и да срастворится с душою моею мудрование Духа Твоего.

3. И посели во мне веру, зрительницу (*ḥazzāyṭā*) таин Твоих, дабы узрел я жертву Твою как Ты, а не как я. Сотвори во мне очи, и очами Твоими да узрю я Тебя, дабы собственными очами мне не видеть. Да проникнет ум мой в сокровенность жертвы Твоей, подобно тому как изошёл Ты в явленность и срастворился с тайнами Твоими. И во время сие да буду я забвен собою и не вспомню; самого себя пусть я забуду и не помяну. Пусть сотрётся (*teḥḥē*) телесное изображение пред очами ума моего, и только Ты изобразишься пред очами ума моего.

4. И ныне, когда нисходит Дух Твой с небес на тайны Твои, да взойду я в духе от земли на небо. Во время сие, когда сила Твоя срастворяется с хлебом, да срастворится жизнь моя с Твоею духовною жизнью. И в час сей, когда прелгается (*mešṭahlap*) [fol. 179v] вино и становится Кровию Твоею, да опьянеют помыслы мои в срастворении с любовью Твоею⁴⁷.

а См. Пс. 50/51, 9

44 Титул «раббан», оставленный здесь без перевода, означает «наш наставник».

45 Фолиация даётся по кодексу Mingana syr. 564.

46 Этот термин в первой половине VII в. приобрёл в догматическом языке Церкви Востока вполне конкретное значение и сближался по смыслу с термином «природа» (*kyānā*). По словам Ишо'йав III, «кнома имеет значение природности (*kyānāyūṭā*), и это единственный её смысл» (*Ишо'йав III. Послания. Часть 2. Послание VII. К Мар Сахде (Сахдоне), епископу // Iṣō'yahb Patriarchae III. Liber epistularum / éd. R. Duval. Paris, 1904–1905. P. 135 (сир. текст), P. 101 (пер.)*). Подробнее о значениях терминов «природа», «сущность», «кнома», «парцоп» см.: *Sako L. R. Lettre christologique du Patriarche Syro-oriental Iṣō'yahb II de Gdālā (628–646): étude, traduction et édition critique. Roma, 1983. P. 101–109.*

47 Букв. «в смешении любви Твоей».

И во время сие, когда возложен (*rmē*) Агнец Твой и заклан на жертвеннике, да прекратится, и сотрётся, и исчезнет (*tettleq*) грех из всех членов моих. И в час сей, когда Твоё чистое тело приносится в жертву (*debḥā*) Отцу, да буду и я святой жертвой (*debḥiā*) для Тебя и для Пославшего Тебя. И да взойдёт молитва моя пред Тобою вместе с молитвой священника Твоего, и образуй мне сокровенные руки, которыми я буду нести пламенеющий уголь^а.

5. *Сотвори во мне сердце чистое*^б, чтобы обитала в нём Твоя святая сила, дабы в силе Духа Твоего духовно вдохнул я спасение Твое. Изваяй⁴⁸ во мне, Господи, очи внутри очей моих⁴⁹, чтобы новыми очами наблюдал я за Твоей Божественной жертвой. Пусть не будет виден мне, Господи, внешний облик (*galyūtā*) того, что восприемлю я ныне, но сподоби меня узреть и познать оное⁵⁰, подобно рыбаку Симону, провозглашённому блаженным (*tūbā*)⁵¹ [ради] веры своей. [fol. 180r] Да не будет мною, Господи, ощущаться ни вкус хлеба в Теле Твоём, ни чаша в Крови Твоей⁵². Дай мне веру, дабы узрел я Тело Твоё, а не хлеб, и кровь Твою живую, которую я пию из чаши⁵³. Дай мне духовную гортань, которая ощущает⁵⁴ Кровь Твою, а не вино.

а Ср. Лев. 16, 12 б Пс. 50/51, 9

48 Букв. «вырежи». Используется глагол *glap̄*, указывающий на резьбу по дереву и камню.

49 Ср. с известным отрывком из «Corpus Macarianum»: «Ибо всякий должен знать, что есть очи, которые внутреннее сих очей» (Vat. syr. 126, fol. 528, col. 2; *Macarius Aegyptius*. Nomilia 28, 5 // PG. 34. Col. 713A).

50 То есть «то, что получаю я ныне», — Святые Дары. Мар Иосиф просит о возможности видеть в Святых Дарах не хлеб и вино, а только Тело и Кровь Христовы.

51 Букв. «принявшего блаженство» или даже «принявшего “блажен”». Слово *tūbā* «блаженство» используется в конструкции типа *tūbawhy* (*lēh*) «блажен он» (букв. «блага его (у него)»). Эта конструкция использована и в Пешитте при передаче слов Христа, обращённых к ап. Петру: «Блажен ты Симон (*tūbayk šemʿon*), сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Мф. 16, 17). Иосиф Хаззайя подразумевает именно эту формулу (часто употребляемую им самим) и именно этот текст, поэтому фразу *qabbel tūbā* мы перевели как: «был провозглашён блаженным».

52 Букв. «Да не будет мною вкушаться ни хлеб в Теле Твоём, ни чаша в Крови Твоей». Глагол *ʾṣem* (пассив — *ʾettʿsem*), «вкушать, пробовать на вкус», подразумевает наличие вкусового ощущения, то есть Мар Иосиф не отказывается от вкушения материальных хлеба и вина (как можно было бы подумать исходя из значения слова «вкушать» в русском языке), но желает не замечать их чувственных признаков.

53 Вариант перевода: «...узрел Тело Твоё, а не хлеб, и [узрел], что я пию из чаши Кровь Твою живую».

54 Букв. «вкушает, чувствует на вкус».

6. И сотри с меня знаки телесности моей (*paḡrānūṭ*⁵⁵) и начертай во мне знаки духовности Твоей (*rūhānūtāk*). Да приближусь я к Тебе, когда Ты один видим мною, и да не чувствую я [ничего] другого, что было бы рядом со мной, но да буду я ходить по *дому молитвы*^а, будто по небу, и Тебя, Живущий в Небе небес, да приму я. Ты сотворил меня духовным, когда породил меня из воды, — сотвори меня духовным и сейчас, когда я приближаюсь, чтобы приять Тебя.

7. Великого, Господи, трепета достойно сие⁵⁵, что устами, приемлющими обычные естественные пищу и питье, сдается и пьется Тело Твое и Кровь Твоя, Христе, Животворящий нас. Не дал Ты, Господи, духовным [сущностям]⁵⁶ что-либо из того, что ныне восприемлю я. Возбуди (*ḡarḥeš*⁵⁷) во мне, Господи, [fol. 180v] изумление (*tehrā*) Крестом Твоим во время сие, и исполни меня пыланием (*reṭḥā*⁵⁸) веры Твоей в час сей.

8. И да просветятся помыслы мои огнём любви Твоей. И да будут для Тебя очи мои потоками вод для омовения членов моих. И да изольётся сокровенная любовь Твоя в помыслах моих, дабы потекли (*nerdōn*) к Тебе сокровенные мои помыслы, слёзы и воздыхания. И да освятится для Тебя плоть моя, и да просияет (*tezdhe*) для тебя душа моя, и да очистится для Тебя⁵⁹ плоть моя от всякого здешнего⁶⁰ живописания (*ṣurtā*) и формы (*dmūtā*). И да прославят Тебя помыслы мои, и да освятятся для Тебя члены мои, и мудрование (*tarṣūt*) моё да прояснится (*teṣṭallal*⁶¹) для Тебя, и ум мой да просветится (*neṭnahhar*) для Тебя. И кнома моя (*qnōm*) да станет для Тебя храмом святым, и да буду я весь ощущать величие Твоё. И сокровенно да стану я лоном Твоим, и тогда (*ken*) Ты придёшь и поселишься во мне ночью, и я приму Тебя явно, и наслажусь [Тобою] в духе посреди Святого святых моих помыслов, и затем (*ken*) в членах моих⁶² наслажусь Телом Твоим и Кровию Твоею.

а См.: Ис. 56, 7; Мф. 21, 13; Мк. 11, 17 и далее

55 Букв. «великий трепет есть сие».

56 То есть ангелам.

57 Букв. cause fermentation.

58 Данное слово обозначает кипение, бурление, ферментирование. Слова *ḡarḥeš* и *reṭḥā*, употреблённые здесь в одном предложении, задают один образный ряд, связанный с идеей тепла, вызывающего ферментацию и заквашивание.

59 Во всех этих случаях *lāk*, «Тебе, для Тебя», можно перевести также как «Тобою».

60 То есть относящегося к веку сему в противоположность веку грядущему.

61 Глагол *ṣll* в породе Dt означает «быть очищенным от примесей».

62 «В членах моих» (*b-haddāmay*) — параллель к «духом» (*b-rūḥ*).

9. Ты явил мне сокровенность Твою в хлебе и в вине: [fol. 181r] яви во мне любовь Твою и воссияй⁶³ во мне рачение Твоё (*rehmtāk*), дабы в любви Твоей я приял Тело Твоё и в рачении Твоём пил Кровь Твою, и с совершением жертвы Твоего жертвоприношения (*debhā da-dbhūtāk*) исполни⁶⁴ прошение моё, и приими молитву мою, и услышь слова мои, и запечатай члены мои, сокровенные и явные.

10. И я, Господи, явно, как сказал я, возлагаю печать Креста Твоего на члены мои; а Ты, Господи, втайне назнаменуй меня (*ršomayn*)⁶⁵ истинною Креста Твоего. И вместо желудка (*ḡestomkā*), [питающего] телесные уды⁶⁶, да прииму я Тебя во чреве мысли моей (*b-ḡarsāh d-ṭarṡīṭ*), в котором Ты зачнёшься, словно во чреве Девы, и явишься во мне через духовные плоды и добрые дела, угодные Тебе⁶⁷.

11. Чрез брашно Твоё да потребятся вожеления мои, и чрез питье [из] чаши Твоей да угасятся страсти мои, и от пищи, подаваемой Тобою, (*men saybartāk*) да примут помыслы мои силу из снеди Твоей (*saybartāk*). И из живой Крови поклоняемых Твоих страстей да прииму я силу для течения в служении [fol. 181v] праведности (*rehṭā d-pulhānā d-zaddīqūtā*). И да возрасту я тайно, и восторжествую (*ḡeṭnaṣṣaḥ*)⁶⁸ явно, и устремлюсь с усердием, и достигну «меры внутреннего человека, и буду мужем совершенным, достигая исполнения»⁶⁹ во всех членах духовных (*d-rūḥ*) и увенчиваясь венцом совершенства всех членов духовных (*rūḥānē*).

12. И да буду я диадемой царственной в руках Твоих^a, как обещал Ты, о Господи истинный, Царь движений⁷⁰ и Господь сил^b, Бог Вседержитель^c, и да буду я поглощён (*ḡeṭblaṣ*) Тобою, и любовь Твою

а См. Ис. 62, 3 б Пс. 23, 10; Пс. 45, 8.12 с Откр. 4, 8; 19, 64; 21, 22

63 Данный глагол использован здесь в переходном значении, которое он имеет в церковнославянском языке, в качестве точного аналога сирийского *ḡadnaḥ*.

64 Словам «совершение» и «исполни» соответствуют образования от корня *mly* в Ṣ-породе (*ṣumlāyā, ṣamlī*), в которой он обозначает, в частности, совершение жертвоприношения и совершение Евхаристии (A Compendious Syriac Dictionary, A Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith / ed. by J. Payne Smith. Oxford, 1903. P. 274).

65 Глагол *ršam*, «вырезать, начертать», имеет также значение «осенять крестным знамением».

66 Букв. «желудка телесных удов».

67 *da-mnīḥīn l-ṣebyanāk*, см.: A Compendious Syriac Dictionary. P. 331b.

68 Глагол *ḡeṭnaṣṣaḥ* «быть прославленным», в частности, указывает на триумф/известность победителя.

69 Букв. «исполняюсь». См. Еф. 4, 13.

70 Т. е. имеющий власть над любым действием, разумным или неразумным, любой тварной природы. Кроме того, термин «движение» используется мар Иосифом в «Книге глав о ведении» для обозначения ангельских сил и человеческого ума (Калинин М. Г.,

(*b-ḥubbāk*), и рачением Твоим (*b-reḥmtāk*) в тот день, когда взойдёт (*dānhā*) величие Твоё, и исполнится⁷¹ слово, вызывающее и говорящее, что пред Тобой *преклонится всякое колено* и Тебя *исповедует всяк язык небесных, и земных, и преисподних*^а. И вместе с духовными [сущностями], и с любящими духовно (*b-rūh*) откровение Твоё исповедаю я Тебя, и прослаблю, и вознесу Тебя во оном Царствии непреходящем и нетленном (*d... lā meštaryā*) вовек, ныне и присно. [Аминь.]

Источники

- Avva Iosif Hazzaya*. Văzătorul de Dumnezeu Scrieri duhovnicești / trad., stud. introd. și note ierom. Agapie Corbu. Arad: Sfântul Nectarie, 2019. (Philocalica syriaca; vol. 1).
- Brock S. P.* La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques // *Parole de l'Orient*. 2001. Vol. 26. P. 201–266.
- Brock S. P.* The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications, 1987. (Cistercian Studies Series; vol. 101).
- Brock S. P.* The Teaching of the Syrian Fathers on Prayer. Glane (Lossier): Bar Hebraeus Verlag, 1988.
- Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I: Genèse / éd. J.-M. Vosté, C. Van den Eynde. Louvain: L. Durbecq, 1950. (CSCO; vol. 126. Scriptores syri; t. 67)
- Eutychius Patriarcha Alexandrinus vindicatus, et suis restitutus Orientalibus; sive Responsio ad Ioannis Seldeni Origines In duas tributa partes; quarum prima est De Alexandrinae Ecclesiae originibus. Altera De origine nominis papae; quibus accedit Censura in Historiam Orientalem Iohannis Henrici Hottingeri Tigurini à pag. 283. Ad 495. Omnia ex Orientalium excerpta monumentis / auctore Abrahamo Ecchellensi Maronita è Libano. Romae: Congregatio de Propaganda Fide, 1661.
- Fumagalli A.* Vita del P. D. Ilarione Rancati Milanese dell'Ordine Cisterciense. Brescia: G. Boscini, 1762.
- Išo'yahb Patriarchae III Liber epistularum* / ed. R. Duval. Paris: Typographeo Reipublicae, 1904–1905. (CSCO; vol. 12. Scriptores Syri; t. II.64).
- Macarius Aegyptius*. Homilia 28 // PG. T. 34. Col. 709D–716A.
- Ope Domini Nostri Iesu Christi Incipimus scribere Tractatum Continentem Catalogum Librorum: Chaldaea Rum, tam Ecclesiasticorum, quam Profanorum / auctore Hebediesu Metropolitae Sobensi. Latinitate donatum, et notis illustratum ab Abrahamo Ecchellensi Syriacae linguae

а См. Фил. 2, 10–11. Ср.: Рим. 14, 11; Ис. 45, 23–24; Еф. 2, 14–15

Преображенский А. М. Гностические сотницы Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 276).

71 Букв. «примет исполнение».

in Almo Urbis Gymnasio public Lectore. Ad Eminentiss. Principem Cardinalem Antonium Barberinum. Romae: Congregatio de Propaganda Fide, 1653.

Rabban Jausep Hazzaya. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schrift en: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts / eingel., übers. von G. Bunge. Trier: Paulinus-Verlag, 1982. (Sophia; Bd. 21).

Литература

Грацианский М. В. Евтихий, патриарх Александрийский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. Т. 17. С. 346–348.

Калинин М. Г., Преображенский А. М. Гностические сотницы Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 258–289.

A Compendious Syriac Dictionary, A Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith / ed. by J. Payne Smith. Oxford: Clarendon Press, 1903.

Assemani J. S., Assemani S. E. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus, in tres partes distributus, in quarum prima Orientales, in altera Graeci, in tertia Latini, Italici aliorumque Europaeorum idiomatum codices. Romae: Ex typographia linguarum orientalium apud haeredes Barbiellini ad Forum Pasquini, 1758. T. 2. Pars 1.

Assemani S. E., Assemani J. S. Codices chaldaici sive syriaci Vaticani Assemaniani. Romae: Typis Vaticanis, 1831.

Baramki D. C., Stephan St. H. A Nestorian Hermitage Between Jericho and the Jordan // Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine. 1935. Vol. 4. P. 81–86.

Brock S. East Syriac Pilgrims to Jerusalem in the Early Ottoman // Aram Periodical. 2006. Vol. 18. P. 189–201.

Catalogo dei manoscritti. Fondo Sessoriano. Biblioteca Nazionale Centrale. Vittorio Emanuele. Roma, 1887. [Электронный ресурс]. URL: http://cataloghistorici.bdi.sbn.it/dett_catalogo.php?IDCAT=209 (дата обращения 17.12.2019).

Chabot J.-B. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem // Journal asiatique. 1894. Vol. 9. № 3. P. 92–133.

Haddad P., Isaac J. Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part 1: Syriac Manuscripts. Baghdad: Iraqi Academy Press, 1988.

Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933. (Syriac and Garshūni Manuscripts; vol. 1).

Palma M. Sessoriana: materiali per la storia dei manoscritti appartenuti alla biblioteca romana di S. Croca in Gerusalemme. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1980. (Sussidi eruditi; vol. 32).

Périer J.-B. Catalogue des manuscrits arabes et syriaques de l'Institut catholique // Bulletin de l'Institut catholique de Paris. 1911. № 2 (2). P. 185–188.

Sako L. R. Lettre christologique du Patriarche Syro-oriental ʾĪṣōʿyahb II de Gḏālā (628–646): étude, traduction et édition critique. Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1983.

- Scher A.* Catalogue des manuscrits syriaques et arabes, conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques. Mossoul: Imprimerie des Pères Dominicains, 1905.
- Scher A.* Notice des mss. syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'évêché chaldéen de Mardin // *Revue des bibliothèques*. 1908. Vol. 8. P. 64–95.
- Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences. Paris: Imprimerie Nationale, 1906.
- Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir // *Journal asiatique*. 1907. Vol. X (10). P. 331–362, 385–431.
- Schönfelder J. M.* Verzeichniß der orientalischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München // hrsg. von J. Aumer. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1875.
- Trasselli F.* Ilarione Rancati, «Milanese dell'Ordine cisterciense», il Collegio di studi e la biblioteca romana di S. Croce in Gersusalemme // *Aevum*. 2007. Vol. 81. P. 792–876.
- Trasselli F.* Manoscritti della Biblioteca Sessoriana di Roma: segnature, inventari, cataloghi; indici a cura di Riccardo Cataldi. Abbazia di Casamari: Edizioni Casamari, 2011. Vol. 2. (Bibliotheca Casaemariensis; vol. 9).
- Vosté J.-M.* Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq). Roma: Bureaux de l'«Angelicum»; Paris: Libr. Orientaliste P. Geuthner, 1929.
- Vosté J.-M.* Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque épiscopale de 'Aqra (Iraq) // *OCP*. 1939. Vol. 5. P. 368–406.
- Vosté J.-M.* Note sur le manuscrit Vat. syr. 457 // *Biblica*. 1945. Vol. 26. № 3. P. 303–306.

Sacramental Prayer of Joseph Ḥazzāyā

Alexander M. Preobrazhensky

scientific editor of the Publishing house «Poznaniye»
4/2, building 5 Pyatnitskaya, Moscow 115035, Russia
sonnenwacht@inbox.ru

Maxim G. Kalinin

MA in Theology
Senior Teacher at the Department of Biblical Studies
at the Moscow Theological Academy
Researcher at the SS. Cyril and Methodius School
for Post-Graduate and Doctoral Studies
4/2, building 1 Pyatnitskaya, Moscow 115035, Russia
jerm.est@gmail.com

For citation: Preobrazhensky, Alexander M.; Kalinin, Maxim G. "Sacramental Prayer of Joseph Ḥazzāyā." *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 123–140 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-123-140

Abstract. The present paper deals with the manuscript tradition of the sacramental prayer of Joseph Ḥazzāyā, an East Syriac mystical writer and theologian of the 8th c. This prayer is one of his most outstanding texts dealing with liturgical topics. Two previously unidentified manuscript attestations of the sacramental prayer are described here. For the first time the description of the «Order of the liturgy for solitaires» is provided. Besides this, for the first time for Russian-speaking readers, a translation from Syriac is made for this prayer.

Keywords: Eucharistic prayer, liturgy, East Syrian mysticism, Joseph Ḥazzāyā.

References

- Baramki D. C., Stephan St. H. (1935) "A Nestorian Hermitage Between Jericho and the Jordan". *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine*, vol. 4, pp. 81–86.
- Brock S. P. (1987) *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*. Kalamazoo (Mich.): Cistercian Publications (Cistercian Studies Series; 101).
- Brock S. P. (1988) *The Teaching of the Syrian Fathers on Prayer*. Glane (Losser): Bar Hebraeus Verlag.
- Brock S. P. (2001) "La prière et la vie spirituelle selon les pères syriaques". *Parole de l'Orient*, vol. 26, pp. 201–266.
- Brock S. (2006) "East Syriac Pilgrims to Jerusalem in the Early Ottoman". *Aram Periodical*, vol. 18, pp. 189–201.
- Bunge G. (ed.) (1982) *Rabban Jausep Ḥazzaya. Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schrift en: Ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*. Trier: Paulinus-Verlag (Sophia; 21).
- Corbu Agapie (ed.) (2019) *Avva Iosif Hazzaya. Văzătorul de Dumnezeu Scrieri duhovnicești*. Arad: Sfântul Nectarie (Philocalica syriaca; 1).
- Gracianskij M. V. (2008) "Evtihij, patriarch Aleksandrijskij" ["Eutyches, Patriarch of Alexandria"]. *Pravoslavnaia enciklopedija*, vol. 17, pp. 346–348 (in Russian).
- Haddad P., Isaac J. (1988) *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part 1: Syriac Manuscripts*. Baghdad: Iraqi Academy Press.
- Kalinin M. G., Preobrazhenskij A. M. (2018) "'Gnosticheskie sotnicy' Iosifa Hazzaji: novoe rukopisnoe svidetel'stvo i ranee ne identifirovannye glavy" ["Joseph Ḥazzāyā's Chapters on Knowledge: New Manuscript Evidence and Earlier Unidentified Chapters"]. *Bogoslovskie trudy*, issue 47–48, pp. 258–289 (in Russian).
- Mingana A. (1933) *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Cambridge: W. Heffer & Sons (Syriac and Garshūni Manuscripts; 1).
- Palma M. (1980) *Sessoriana: materiali per la storia dei manoscritti appartenuti alla biblioteca romana di S. Croca in Gerusalemme*. Roma: Edizioni di storia e letteratura (Sussidi eruditi; 32).
- Sako L. R. (1983) *Lettre christologique du Patriarche Syro-oriental Ḥšō'yahb II de Gdālā (628–646): étude, traduction et édition critique*. Roma: Pontificium Institutum Orientale.
- Trasselli F. (2007) "Ilarione Rancati, 'Milanese dell'Ordine cisterciense', il Collegio di studi e la biblioteca romana di S. Croce in Gersusalemme". *Aevum*, vol. 81, pp. 792–876.

- Trasselli F. (2011) *Manoscritti della Biblioteca Sessoriana di Roma: signature, inventari, cataloghi; indici a cura di Riccardo Cataldi*. Abbazia di Casamari: Edizioni Casamari, vol. 2 (Bibliotheca Casaemariensis; 9).
- Vosté J.-M. (1929) *Catalogue de la bibliothèque syro-chaldéenne du Couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoš (Iraq)*. Roma: Bureaux de l'«Angelicum»; Paris: Libr. Orientaliste P. Geuthner.
- Vosté J.-M. (1939) "Catalogue des manuscrits syro-chaldéens conservés dans la bibliothèque épiscopale de 'Aqra (Iraq)". *OCP*, vol. 5, pp. 368–406.
- Vosté J.-M. (1945) "Note sur le manuscrit Vat. syr. 457". *Biblica*, vol. 26, no. 3, pp. 303–306.
- Vosté J.-M., Van den Eynde C. (eds.) (1950) *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I: Genèse*. Louvain: L. Durbecq (CSCO; 126, *Scriptores syri*; 67).

КОГО ВОСПЕВАЛИ СЕРАФИМЫ?

ТОЛКОВАНИЕ ИС. 6, 3 В ВИЗАНТИЙСКОЙ И АРМЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Диакон Сергей Пантелеев

кандидат богословия
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад, Троице-Сергиева
лавра, Академия
pantspinum@yandex.ru

Для цитирования: *Пантелеев С. А., диак.* Кого воспевали серафимы? Толкование Ис. 6, 3 в византийской и армянской традиции // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 141–162. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-141-162

Аннотация

УДК 22.07 (281.6) (281.911)

Трисвятая песнь по-разному звучит в Церквах православных и древних ориентальных. Разница заключается в наличии или отсутствии приставки «распныйся ради нас» и, соответственно, в обращённости ко всей Святой Троице или только ко Христу. В основе гимна лежит, по признанию и древних, и современных авторов, славословие серафимов «Свят, Свят, Свят» (Ис. 6, 3). Как понимается это видение в византийской экзегетической традиции и в армянской? К кому была обращена песнь ангельских сил? Ко всей Святой Троице или только к Сыну? Толкованиям пророчества в двух названных традициях посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: библейская экзегеза, Трисвятая песнь, серафимы, армянская экзегетическая традиция, византийская экзегетическая традиция, ветхозаветные богоявления, пророчество Исаии.

Вопрос, вынесенный в заглавие, может показаться излишне схоластичным, чрезмерно академичным. С подобной точкой зрения нельзя не согласиться, если не принимать во внимание ту роль, которую видение Исаии, его понимание, играло в спорах между сторонниками и противниками Халкидонского Собора. Ясно, что указание на это событие ветхозаветной истории не могло быть само по себе каким-то важным аргументом в споре о способе соединения Божества и человечества во Христе. Но библейский текст, о нём повествующий, так или иначе был вовлечён в жёсткие контroversы вокруг Трисвятой песни, начавшиеся в том же V¹. Речь идёт, как легко понять, о правомочности употребления в составе Трисвятого слов: « $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\omega\theta\epsilon\iota\varsigma\ \delta\iota'\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ » — или, если смотреть шире, о возможности обращения гимна только ко Христу. Именно в связи с этим вопросом и привлекалось видение пророка Исаии. В самом деле, если и древние², и современные³ писатели полагают, что Трисвятая песнь произошла из ангельского славословия, переданного нам пророком⁴, то его понимание оказывается весьма важным.

Толкование Ис. 6, 3 тесно связано с пониманием первого стиха шестой главы, где Исаия говорит следующее: *видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном*. Можно предположить, что именно к нему, *Сидящему на престоле*, обращено троекратное «Свят». Но в тексте мы не обретаем прямого, буквального указания, что хвала

- 1 «Уже давно известно, что история Трисвятого гимна самым тесным образом связана с историей древних споров о Воплощённом Слове» (*Hanssens I. M. Institutionis liturgicae de ritibus orientalibus. Roma, 1932. T. 3: De missa rituum orientalibus. P. 108*).
- 2 Например, Никита Стифат: «Так вот, подобает знать, что возгласение Трисвятого, его песнословие и песнь, переданные Церкви Христовой апостолами и отцами для певческого исполнения, принадлежат высшим силам и ангельским чинам, которые говорят: “Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его”» (*Nicetas Stethatus. Invectivae in Armenios 2, 2 // Никита Стифат, прп. Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, перевод, вступ. ст. и прим. игумена Дионисия (Шлёнова) // БВ. 2010. № 10. С. 120*).
- 3 См., например: *Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Étude historique. Roma, 1971. P. 101*.
- 4 У свт. Фотия встречается выдержка из сочинений некоего Иовия, в котором тот передаёт мнение «просвещённого иудея» о том, что гимн составлен на основе серафимова славословия и псалма 41 («*Возжада душа моя к Богу крепкому, Живому...*») (*Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca Cod. 222. Подробнее см.: Планк П., прот. Трисвятное: ангельское славословие Богу и яблоко раздора для людей // Альфа и Омега. 2012. № 2–3 (64–65). С. 311–313*). Эту точку зрения разделяет, например, и прп. Иоанн Дамаскин (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 3 // PTS. 22. S. 310. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Послание Иордану архимандриту о Трисвятой песни // Он же. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 206*).

обращена непосредственно к тому, кого созерцал Исаия. И, как мы увидим, различие между *Сидящим* и объектом восхваления нередко присуще и святоотеческой экзегезе, и армянским авторам.

В рамках библейской аргументации привлекался прежде всего третий стих, и именно на его понимание будет обращено внимание в первую очередь. Кому пели серафимы, о чём они возвещали? Если они обращались ко всей Троице, Её славословили, то и мы, чьё богослужение есть отражение небесного служения, должны к Ней возносить песнь. Если же к *Сидящему на престоле*, то неизбежно возникает вопрос: кто Он? Кого видел Исаия?

Ответ на последний вопрос не входит в наши задачи, отметим лишь некоторые моменты, связанные с экзегезой Ис. 6, 1. После исторической привязки («В год смерти царя Озии») Исаия говорит: ܐܝܬܝܢ ܠܝ ܐܝܬܝܢ / *wā-ʔerʔeʰ ʔeʔ-ʔāḏōnāy* (...видел я Господа). Мы не обретаем здесь тетраграммы ܝܗܘܗܘ / *yhwh*, которая однозначно указывала бы на Бога, однако контекст вполне позволяет нам понимать под стоящим здесь ܐܝܬܝܢ / *ʔāḏōnāy* именно Господа Бога. В пользу такого понимания свидетельствует и несколько необычная огласовка масоретского текста. Употреблённый при «адонай» местоименный суффикс множественного числа требует написания самого существительного следующим образом: ܐܝܬܝܢ / *ʔāḏōnāy*, (что можно было бы перевести как «мои господа»). Но в МТ мы видим ܐܝܬܝܢ / *ʔāḏōnāy*, где в ауслауте стоит невозможная гласная. Кроме того, причастие, являющееся определением при рассматриваемом существительном, написано в единственном числе — ܥܒܕ / *yōšēb*, «сидящий». Таким образом, мы можем рассматривать употреблённую форму как *pluralis majestatis*, «множественное величия», и говорить, что речь здесь идёт о Господе. Однако дальнейший разбор этого стиха уведёт нас слишком далеко. Кроме того, ясно, что ни византийские отцы, ни армянские (из числа названных ниже) к еврейскому тексту, судя по всему, не обращались, в греческом же написано — κύριος.

Обращение именно к византийской и армянской традициям вполне, как кажется, понятно: среди их представителей мы обретаем и сторонников Халкидонского Собора, этого «пробного камня христологии», и противников, получивших наименование монофизитов (или, как чаще сейчас говорят, «умеренных монофизитов»). Сама же приставка к Трисвятому, как известно, стала «...боевым кличем монофизитства»⁵.

5 Мейендорф И., *прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 77. Возможно, в этой формуле Пётр Гнафей и прочие антихалкидониты хотели предельно конкретно выразить единство субъекта во Христе (см.: *Jugie M. Monophysisme // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1929. T. 10. Pars 2. Col. 2238*).

Толкование рассматриваемого библейского пассажа мы находим у греческих авторов, писавших ещё прежде возникновения христологических споров. Что касается армянских богословов, то здесь ситуация несколько иная: если не само возникновение письменности на армянском языке, то, по крайней мере, её «вступление во взрослую жизнь» практически совпало с началом христологических споров и последовавшей затем полемики о тексте Трисвятого. Так или иначе, нам ничто не мешает просмотреть фрагменты сочинений греческих и армянских богословов, касающиеся нашей темы, сразу же отказавшись при этом от идеи сколь-нибудь полно их охватить, ибо это потребует другого формата исследования. Логичнее начать обзор с греческих авторов, раньше приступивших к использованию данного библейского текста в своих сочинениях и являющихся признанными отцами сразу в двух традициях. В основе изложения материала лежит хронологический принцип, хотя и не всегда строго соблюдаемый.

Едва ли не первым христианским автором, говорящим о серафимах, воссылающих хвалу, является сщмч. Иринеи Лионский. В своём «Доказательстве апостольской проповеди», сохранившемся, как известно, только на армянском языке, он, хотя и вскользь, обращается к теме серафимов, прославляющих Бога. Язык армянского перевода этого памятника местами довольно сложен, что послужило одной из причин появления большого количества его переводов на современные языки. Однако интересующий нас фрагмент, к счастью, не принадлежит к числу сложных мест в отношении языка — «*Demonstratio apostolicae praedicationis*», и смысл его довольно ясен: «Итак, этот Бог прославляется Своим Словом, Которое есть Его вечный Сын и Духом Святым, Который есть Премудрость Отца всех; и силы⁶ их, этого Слова и Премудрости, которые зовутся херувимами и серафимами, непрестанным пением прославляют Бога, и все сущие на небесах воссылают славу Богу, Отцу всех»⁷. Св. Иринеи не цитирует здесь прямо пророческое видение Исаии (многочисленные цитаты из Писания он введёт в речь далее, во второй части своего произведения), однако вряд ли можно сомневаться, что перед нами прямая отсылка к книгам пророков Иеремии и Исаии.

По мысли лионского святителя, серафимами и херувимами прославляется Бог Отец. Можно высказать предположение, что поскольку в ряде мест у св. Иринея можно усмотреть следы субординационизма, то это и определило (если согласиться с наличием субординационистских

6 Букв. в тексте ед. ч.: «сила», как и следующие далее «херувимы и серафимы».

7 *Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio* 10 // PO. 12/5. P. 667.

взглядов у святого) его понимание Исаева видения. С другой стороны, логичнее было бы увидеть отнесение св. Иринею этой песни к Слову, ведь в ветхозаветных феофаниях он усматривает откровение именно Слова⁸. Возможно, он не рассматривал видение пророка Исаии среди событий Домостроительства в ветхозаветные времена, может быть, причина иная... вряд ли мы сможем когда-нибудь её точно определить.

Другой святоотеческий текст, где интересующий нас фрагмент так же не цитируется буквально, но где повествование о видении используется явным образом, принадлежит свт. Афанасию Александрийскому. Речь идёт о небольшом сочинении «На слова “Вся Мне предана суть Отцем Моим”». Возражая арианам, использовавшим этот евангельский стих для доказательства своего учения о тварности Сына, свт. Афанасий утверждает, что это речение указывает исключительно на Его «домостроительство во плоти» (τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας), но никоим образом не свидетельствует ни о созданности Сына, ни о Его неравенстве Отцу⁹. Библейский же пассаж о серафимах св. Афанасий использует как одно из доказательств «от Писаний» равнобожественности Лиц Святой Троицы, при этом ход его мысли достаточно интересен. Он не просто указывает на троекратное повторение «Свят», но и на одинаковость, как он полагает, его звучания все три раза. Если бы второе «Свят» звучало тише первого (а третье тише второго), то мы могли бы говорить о неравенстве Трёх Лиц. Поскольку же они звучат «равногласно», то «показывают три совершенные Ипостаси»¹⁰. Посредством же однократного произнесения слова «Господь» ангелы «выражают единую сущность»¹¹.

Как библейское свидетельство о равенстве Лиц Святой Троицы песнь серафимов будет использована и рядом других отцов, в первую очередь (что вполне очевидно), в эпоху триадологических споров. В качестве следующего примера будет приведено сочинение под названием «О воплощении и против ариан», авторство которого — предмет научной дискуссии: известное прежде под именем св. Афанасия, оно в настоящее время считается принадлежащим Маркеллу Анкирскому (CPG 2806).

8 См., напр., объяснение явления трёх ангелов Аврааму (*Irenaeus Lugdunensis. Demonstratio* 44 // PO. 12/5. P. 692–693).

9 *Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* 1 // PG. 25b. Col. 209C. Рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. Творения в четырёх томах. М., 1994. Т. 1. С. 269.

10 «Τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύντα ἑστίν» (*Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* 6 // PG. 25b. Col. 220A. Рус. пер.: Цит. соч. Т. 1. С. 275).

11 «Τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν» (*Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* 6 // PG. 25b. Col. 220A. Рус. пер.: Цит. соч. Т. 1. С. 275).

Надписание произведения даёт довольно ясное представление о его содержании. Нет ничего удивительного в том, что здесь мы встретим троекратное славословие серафимов как доказательство божественности Сына (и Духа Святого). Проанализировав «уничижительные речения» о Сыне и показав, что все они указывают на человеческую природу Христа («Его тело», по выражению самого автора), анкирский предстоятель переходит к доказательству божественности Духа, используя в качестве аргументов прежде всего ссылки на Священное Писание, активно использовавшееся, как известно, в арианских спорах. Именно в этом контексте Маркелл упоминает Трисвятую песнь, слышанную пророком Исаией, видя в ней одно из доказательств равенства всех Ипостасей Святой Троицы: «И когда серафимы славословят Бога, троекратно говоря *Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф*, тогда славословят они Отца и Сына и Святого Духа»¹². Как и в предыдущем случае, автор, приводя слова серафимов для доказательства равенства Лиц Святой Троицы, не ставит вопроса о природе откровения, ибо предмет его повествования совершенно иной.

В этом же трактате мы вновь встречаем отсылку к видению пророка Исаии, но в несколько ином контексте: речь уже прямо идёт о том, кого видел Исаия. Автор полагает, что именно Бога, соделавшегося «человеком от Богородицы Марии», видел пророк прежде в божественной славе на «престоле высоком и превознесенном», славословимого серафимами, а потом принявшего «зрак раба»¹³. С формальной точки зрения, здесь можно усмотреть некоторое противоречие, ведь выше автор относил слова серафимов, летающих вокруг престола, ко всей Святой Троице, здесь же говорит о Сидящем на нём как о Сыне. Можно предположить следующие причины этого факта. Во-первых, как уже было замечено, у Исаии прямо не сказано, что серафимы воспевали Того, Кто сидит на престоле. Во-вторых, если бы Троица была троичей Богов, тогда можно было бы говорить о несоответствии названных фрагментов, однако Три Лица суть один Бог, и поэтому не одному только Сыну возносили серафимы песнь. В защиту последней мысли можно привести рассуждения прп. Иоанна Дамаскина, приводящего это сочинение в своём

12 «Καὶ ὅτε δοξολογοῦσι τὰ σερὰφίμ τὸν θεὸν λέγοντα τρίτον ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαὶθ πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δοξολογοῦσι» (*Marcellus Ancyranus. De incarnatione et contra arianos* 10 // PG. 26. Col. 1000B. Рус. пер.: Афанасий Александрийский, свт. Творения в четырёх томах. М., 1994. Т. 3. С. 260).

13 *Marcellus Ancyranus. De incarnatione et contra arianos* 22 // PG. 26. Col. 1025AB. Рус. пер.: Цит. соч. Т. 3. С. 275.

послании о Трисвятом: «...Одного ли Сына видел он восседающим на престоле или вместе с Отцом? Одного славословимого или вместе с Отцом и Духом?»¹⁴ Подобным образом прп. Иоанн объясняет и другие места из отцов, где довольно ясно говорится, что гимном «Свят, Свят, Свят» прославляется Сын. «Если же слава Его иная, чем у Отца, тогда согласны, что и песнь принадлежит только Ему»¹⁵. Песнь, воспеваемая Святой Троице, всем Ипостасям, обращена, в том числе, и к Сыну, Он не изъят из славословия. Как один из Троицы, Он прославляется вместе с Отцом и Сыном¹⁶.

Ссылаются на пророка Исаию также свт. Григорий Богослов и Григорий Нисский. У первого из них мы встречаемся с упоминанием серафимов в «Слове на Богоявление» (интересующий нас фрагмент повторяется в «Слове на Святую Пасху»). Впрочем, прямого цитирования или явно выраженной отсылки к Ис. 6, 3 св. Григорий не даёт. Тем не менее в связи с интересующей нас темой мы можем привлечь следующий фрагмент: «Таково Святое Святых, которое и для серафимов сокрыто, и прославляется тремя прославлениями, сходится в одно Господство и Божество...»¹⁷. Хотя чуть выше святитель замечает, что предмет его речи «не богословие, а Домостроительство»¹⁸, всё же он говорит о Боге. «Когда же именую Бога, разумею Отца и Сына и Святого Духа»¹⁹. Именно Бог, в Трёх Лицах прославляемый, и есть, надо понимать, «Святое Святых» скрываемое от серафимов. В доказательство того, что свт. Григорий имел в виду здесь текст пророка Исаии, можно привести следующие аргументы. Фрагмент Ис. 6, 1–3 — единственное место в Писании, где о серафимах сказано, что они закрывают свои лица, а выражение: «прославляемое тремя святынями» — можно считать указанием на троекратное «Свят». Именно так понимает этот

14 «...μόνον εἶδον τὸν υἱὸν καθήμενον ἐπὶ θρόνου ἢ τῷ πατρὶ συνεδρεῦοντα; μόνον δοξολογούμενον ἢ σὺν πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι» (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio* 8 // PTS. 22. S. 317. Рус. пер.: Цит. соч. С. 211).

15 «Εἰ μὲν ἑτέρα ἡ δόξα αὐτοῦ παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, αὐτοῦ μόνου καὶ τὸν ὕμνον φήσομεν» (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio* 9 // PTS. 22. S. 318. Рус. пер.: Цит. соч. С. 211).

16 Ibid.

17 «Οὗτω μὲν οὖν τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων, ἃ καὶ τοῖς σεραφίμ συγκαλύπτεται, καὶ δοξάζεται τρισὶν ἁγιασμοῖς, εἰς μίαν συνιοῦσι κυριότητα καὶ θεότητα» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio* 38: In Theophania 8, 19 // PG. 36. Col. 320BC. Рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Творения. Сергиев Посад, 1994. Т. 1. С. 525–526).

18 Ibid. 8.18 // PG. 36. Col. 320B. Рус. пер.: Цит. соч. Т. 1. С. 525.

19 Ibid.

фрагмент и прп. Иоанн Дамаскин, приводя его среди множества других святоотеческих высказываний по поводу видения Исаии²⁰, ту же позицию занимает и император Юстиниан...

Что касается свт. Григория Нисского, то славословие серафимов встречается у него в сочинении «Против Евномия». Он прямо пишет, что «серафимами у Исаии ясно проповедано таинство Троицы»²¹, замечая при этом, что они были изумлены красотой каждого из Лиц Святой Троицы и восклицают: «Свят, свят, свят»²².

Хотя рассмотрение сочинений западных отцов Церкви не входит в нашу задачу, позволим привести один пример (из эпохи триадо-логических споров), а именно одно из размышлений свт. Амвросия Медиоланского: «Серафимы поют *Свят, Свят, Свят*. Что означает тройное повторение слова “Свят”? Если тройное повторение, то почему одна хвала? Если одна хвала, почему тройное повторение? Не потому ли, что Отец и Сын и Святой Дух — одно по святости... Показывая одну Божественную природу Троицы к словам “Свят, Свят, Свят” прибавляется единожды Господь Саваоф. Поэтому Свят Отец, Свят Сын, Свят и Дух Святой»²³.

Приведённые тексты ясно свидетельствуют, что их авторы в словах ангелов видели указание на Святую Троицу. Однако в них, за исключением одного, принадлежащему Маркеллу Анкирскому, не ставится прямой вопрос о том, кого видел пророк. Фрагмент Ис. 6, 3 приводится как доказательство Троичности Бога. Если воспользоваться словами аввы Евагрия, серафимы «неустанно зывают: *Свят, Свят, Свят*» — и это «есть исповедание, прославление и созерцание Трёх Лиц и Единого Божества»²⁴. Однако если начать далее рассматривать труды византийских отцов, то увидим, что отнюдь не только предстоятель Анкиры

20 *Joannes Damascenus*. Epistula de hymno trisagio 22 // PTS. 22. S. 326. Рус. пер.: Цит. соч. С. 217. Преподобный ссылается на этот фрагмент и в «Послании лжеепископу Дары, яковиту» (*Idem*. Contra Jacobitas 85 // PTS. 22. S. 142), и в «Точном изложении Православной веры» (*Idem*. Expositio fidei 3, 10 (54) // PTS. 12. S. 130).

21 «Τὰ παρὰ τῷ Ἡσαΐα σεραφίμ, παρ’ ὧν ἐναργῶς τὸ τῆς τριάδος ἐκρήχθη μυστήριον» (*Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium I, 1, 310. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1863. Ч. 5. С. 125).

22 «Ὅτε τὴν “ἅγιος” φωνὴν τὸ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἐν τῇ τριάδι κάλλος καταπλησσομένα θαυμαστικῶς ἐξεβόησαν» (*Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium I, 1, 310. Рус. пер.: Цит. соч. С. 125).

23 *Ambrosius Mediolanensis*. De fide 2, 106–107. Лат. оригинал и рус. пер.: *Амвросий Медиоланский, свт.* Собрание творений. М., 2015. Т. 5: О вере, О тайне Господнего воплощения. С. 154–157.

24 *Евагрий Понтийский*. О серафимах и херувимах / предисл., публ. и пер. др.-арм. текста диак. С. Пантелеева, пер. с сир. диак. Н. Шаблевского // БВ. 2016. Вып. 3–4. № 22–23. С. 419.

задаётся прямым вопросом о смысле первого стиха шестой главы. Свт. Кирилл Александрийский, например, также затрагивает эту проблему: «Что пророк созерцал Сына в славе Бога и Отца, в этом никто не может сомневаться». В качестве доказательства св. Кирилл ссылается на Иоанна Богослова: «Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нём» (Ин. 12, 41), замечая при этом, что речь идёт именно о Сыне²⁵.

У свт. Кирилла мы видим различие между Самим Сидящим на престоле и Его «славой», которая наполняет храм²⁶ (согласно видению пророка). В исповедании серафимов свт. Кирилл также видит указание на пришествие во плоти Сына Божия: слава Его, которой исполнена земля, «предвозглашает будущее и предвозвещает тайну совершённого Христом Домостроительства»²⁷.

Вместе с тем, свт. Кирилл не относит троекратное славословие к Сыну, но следует предшествующей традиции (если можно говорить в данном случае о традиции). «Свят, Свят, Свят» для него есть также прославление «во едином естестве Божества Святой Троицы»²⁸.

В триадологическом смысле, как указание на единосущие лиц Святой Троицы, славословие серафимов понимает и император Юстиниан, писавший уже против приставки «распныйся ради нас». Он выступает против возможности обращать Трисвятую песнь только ко Христу, как это делали Церкви, не принявшие Халкидонский Собор. Ход мысли императора следующий: воспевая Трисвятую песнь только к Сыну и исключая тем самым Отца и Духа из славословия, мы воскрешаем ересь Ария, делаем Сына иносущным другим лицам Троицы или же, как продолжает Юстиниан, уклоняемся в нечестие Нестория и вводим четвёртое лицо, которому и приписываем страдания²⁹. Согласовать последнее утвержде-

25 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiaam prophetam* 1, 4 // PG. 70. Col. 172D–173A. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Исаию. М., 1887. Ч. 6. С. 181.

26 Возможно, именно многозначность еврейского *הֵיכָל* / *hē'kāl* послужила причиной различия в тексте LXX и Вульгаты: «дом» (*οἶκος*) в первом случае и «храм, святилище» (*templum*) во втором.

27 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiaam prophetam* 1, 4 // PG. 70. Col. 176A. Рус. пер.: Цит. соч. С. 184. В VI в. это различие ещё более рельефно проводит Прокопий Газский, который даёт христоцентрическое толкование Ис. 6, 3 (см.: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg; Basel; Wien, 2004. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. S. 92–95*).

28 «Ἐν μιᾷ θεότητος φύσει τὴν ἁγίαν τιθέντες Τριάδα» (*Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiaam prophetam* 1, 4 // PG. 70. Col. 176A. Рус. пер.: Цит. соч. С. 183).

29 *Justinianus Imperator. Contra monophysitas* 192 // *Drei dogmatische Schriften Iustinians / hrsg. von E. Schwartz. München, 1939. S. 41. Рус. пер.: Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 326.*

ние со столь любимым императором выражением: «Вочеловечившийся и распятый есть единый от Святой и Единосушной Троицы»³⁰ — несколько, как кажется, затруднительно. Возможно, приставка и, как следствие, обращённость Трисвятого только ко Христу вносили смущение в среду верующих (вовлечённость простого народа в спор вокруг Трисвятого была, как известно, очень высока). Следует также учитывать, что она была своего рода «литургическим кредо» противников Халкидона³¹, которым она казалась несовместимой с верой, изложенной на Соборе, вопреки тому, что сами по себе выражения о смерти Бога, распятии Одного из Троицы отчётливо прослеживаются ещё в дохалкидонское время³².

Однако для нас важнее тот факт, что в своей аргументации император обращается и к Писанию, а именно к видению Исаии: «Ведь и сами серафимы не стыдятся возносить Трисвятое Святой Троице...»³³. Император Юстиниан приводит и ряд святоотеческих толкований интересующего нас пассажа: Афанасия Великого (CPG 2806), Григория Богослова (Слово 38), Василия Великого («Против Евномия»), Иоанна Златоуста («Толкование на пророка Исаию»), Кирилла Александрийского («Толкование на пророка Исаию») ³⁴.

Едва ли не самый пространный текст, в котором рассматривается проблема видения серафимов, принадлежит прп. Иоанну Дамаскину, написавшему специальный трактат о Трисвятой песни. Для него иное, не троическое, понимание как самого литургического песнопения, так и славословия ангельских сил абсолютно неприемлемо. «Я полагаю, что именно определительно открыто было Исаии от Бога через серафимов и их Трисвятую песнь единое триипостастное Божество и Господство (οὗτω φημι ὁρίστικῶς ἀποκεκαλύφθαι τῷ Ἠσαΐᾳ ἐκ θεοῦ διὰ τῶν σεραφίμ καὶ διὰ τοῦ τρισαγίου ὕμνου τὴν μίαν τρισυλόστατον θεότητά τε καὶ κυριότητα),

30 Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий. С. 227.

31 См., напр.: Давыденков О., *прот.* Из истории сирийского монофизитства: Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // Богословский сборник. М., 1999. Вып. 3. С. 32–33.

32 Например, у свт. Кирилла Александрийского и Прокла Константинопольского (см. в: Кожухов С., *диаκ.* «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского. Термин ἐνυλόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne // Богословский вестник. 2018. Вып. 1. № 28. С. 79–85).

33 *Justinianus Imperator. Contra monophysitas* 192 // *Op. cit.* S. 41. Рус. пер.: Цит. соч. С. 326.

34 Подборка святоотеческих толкований о Трисвятом содержится также в *Doctrina patrum* 42 (*Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts* / hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. S. 316–319), у прп. Иоанна Дамаскина в «Послании о Трисвятой песни» (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio* 8–25 // PTS. 22. S. 316–329. Рус. пер.: Цит. соч. С. 210–219).

как бы в некотором числовом выявлении. Ведь почему не дважды, или четырежды, или многожды воспели они “Свят”, и почему не дважды, или трижды, или четырежды, или многожды возгласили серафимы: *Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его*, но *Свят* — трижды: *Свят, Свят, Свят*, а *Господь* — единожды, если не показывая, что три суть святые Ипостаси, но одно у всех Трёх Господство»³⁵. Для прп. Иоанна невозможно иное понимание, и эту мысль он развивает на нескольких страницах.

Об этом же прп. Иоанн пишет в главе 54 «Точного изложения Православной веры»: «...святые серафимы через тройное “Свят” являют нам три ипостаси пресущественного Божества»³⁶.

Было бы странным увидеть у византийских православных авторов такое толкование, согласно которому серафимы своё троекратное «Свят» обращают только к Сыну. Ведь такое понимание есть не что иное, как библейское обоснование возможности обращаться в Трисвятой песни только к воплотившемуся Сыну.

Несложно предположить, что в традиции антихалкидонской, в частности в армянской, мы можем встретить иное толкование пророческого видения, ведь задача перед армянскими богословами была другой — обосновать возможность обращаться с Трисвятой песнью исключительно ко Христу. Действительно, такого рода экзегетические описания можно встретить у армянских авторов, хотя и не столь много, как можно было бы предположить. В сохранившихся памятниках V в. вопрос о Трисвятой песни, насколько нам известно, не поднимался, но в VI в. мы уже встречаем в различных документах текст гимна с приставкой «распныйся ради нас» в явно полемическом контексте³⁷. Однако известные нам места не содержат ссылок на Книгу пророка Исаии, они появляются в произведениях более поздних армянских авторов.

Одно из первых сочинений, в котором пророчество привлекается для аргументации, принадлежит Сюникскому епископу Стефану (ум. 735 г.). Он не отвергает того, что троекратное «Свят» указывает на Святую Троицу, однако утверждает при этом, что серафимы видели

35 *Joannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 2 // PTS. 22. S. 306. Рус. пер.: Цит. соч. С. 203–204.*

36 «Διὰ τῆς τρισσῆς ἁγιότητος τὰς τρεῖς τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὑποστάσεις τὰ ἅγια σεραφίμ ἡμῖν ὑπεμφαίνουσι» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei 3, 10 (54) // PTS. 12. S. 130. Рус. перевод: Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М., 2002. С. 249).*

37 Несколько текстов VI в. приведены в: *Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // Богослужбные практики и культовые искусства в современном мире [Материалы III международной научной конференции] / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп, 2018. Т. 1. Вып. 3. С. 150–164.

Сына Божия. Вполне возможно, что сам Стефан Сюнеци опирался при этом на свт. Кирилла или Маркелла (существовавшего в рукописях под именем Афанасия), ведь у них мы видели точно такое же разграничение. Однако между ними есть и существенная разница. Поскольку пророк видел единого Господа, Сына Божия, то по мысли Стефана, «...мы трижды “Свят” и единожды “Благословен” произносим только о Сыне»³⁸, то есть хотя в троекратном славословии содержится указание на Святую Троицу, саму песнь серафимы обращают только ко Христу.

На епископа Стефана ссылается весьма известный богослов, яркий полемист Григорий Татеваци (ум. 1409 г.). В частности, он пишет: «Стефан: Исаия видел Трисвятую песнь, воспеваемую Сыну. И свидетельствует нам [об этом] евангелист Иоанн, ибо говорит: “Исаия видел славу Его и говорил о Нём”. Мы видели Его распятым в последние времена, Которому и воспеваем Трисвятую песнь»³⁹. Подобным образом Татеваци приводит слова и свт. Кирилла: «...как он [Кирилл Александрийский] пишет, Исаия видел Христа, сидящего на престоле, который есть крест, и они [серафимы] воспевали Трисвятую песнь. И свидетельствует нам евангелист Иоанн, который говорит: “Это сказал Исаия, ибо видел славу Его и говорил о Нём”. Поэтому со времён св. Кирилла мы, согласно установлению, обращаем Трисвятное к Сыну»⁴⁰.

Ован Одзнеци, известнейший богослов Армянской Церкви VIII в., рассуждает подобным образом: «Все видения пророческих изречений предызображали домостроительство Сына, так что Один из Троицы, Господь наш Иисус Христос, есть Тот, Кого видел Исаия сидящим на престоле славы и стоя вокруг Которого, серафимы возглашали это таинственное высказывание... Отсюда мы, с большим дерзновением взирая на них, подхватывая произнесённую ими таинственную песнь, согласно с истиной воспеваем, говоря: “Вечный Боже, в конце времени Ты изволил оказаться в подобии творений; Крепкий, Ты на Себя воспринял нашу немощь; Бессмертный по природе, Тебе угодно было претерпеть Крест ради нас, ради такого кротчайшего благоволения помилуй нас”»⁴¹.

38 *Ստեփանոս Սյունիցի*. Պատասխանի թղթոյն անտիոքոս. // Գիրք թղթոց. Երուսաղէմ, 1994. Էջ 509 [Степанос Сюнеци. Ответное послание антиохийцам // Книга посланий. Иерусалим, 1994. С. 509].

39 *Գրիգորի Տաթևացի*. Գիրք հարցմանց: Երուսաղէմ, 1993. Էջ 632 [Григорий Татеваци. Книга вопрошаний. Иерусалим, 1729. С. 632].

40 Там же. С. 631.

41 *Հովհանն Բմատաշուէր Օձնեցի*. Մատենագրութիւնք. Վենետիկ, 1834. Էջ 201 [Ован Одзнеци. Творения. Венеция, 1834. С. 201]. Цит. по: *Jugie M. Monophysisme* // Dictionnaire de théologie catholique. Paris, 1929. T. 10. Pars 2. Col. 2239.

Самый обширный труд о Трисвятой песни в армянской традиции принадлежит, пожалуй, Анании Сананеци, жившему в XI в.: из-под его пера вышло довольно пространное сочинение против дифизитов, один из разделов которого так и называется — «Обоснование троекратного пения армянами Трисвятого гимна к Сыну». Он пишет, в частности, следующее: «Согласно видению Исаии, серафимы, пребывавшие вокруг [престола], видели на престоле Единого Господа, сидящего на высоком престоле, а троекратное “Свят” указывало на Троицу, и что Единородный Сын был сидящим на престоле, и Он был Тем, кто по прошествии времён открыл сокровенный совет Троицы...»⁴². И далее развивает мысль, что престол есть крест, на котором был распят Сидящий на престоле (что довольно характерно для армянских авторов) и гимн мы должны адресовывать Христу.

Автор XII в., Нерсес Ламбронаци, отличающийся толерантным отношением к обычаям, традициям других Церквей⁴³, в своём комментарии на Божественную литургию даёт толкование молитвы «Боже Святыи, иже во святых почиваяи...», читаемой перед пением Трисвятого. Эта молитва, входящая в состав литургий византийского обряда, по крайней мере, с конца VIII в. (первоначально в составе литургии св. Василия Великого)⁴⁴, наличествует и в современном чине армянской литургии. Тексты молитв практически совпадают, принципиальная разница имеется только в конечном славословии: в армянском формуляре оно выглядит так: «Яко Свят еси Господи Боже наш, и Тебе подобает слава, господство и честь, ныне и присно и во веки веков. Аминь»⁴⁵. В начале молитвы говорится, что Бог «воспеваем от серафимов трисвятым гласом» (армянский текст при этом вполне, как было сказано, следует за греческим). При толковании этих слов Нерсес, что вполне естественно, обращается к видению Исаии (и Иеремии) и пишет, что

42 *Բնության Հ. Աստվածաբանական բնագրեր. Ուսումնասիրություններ. Էջմիածին, 2000. Հ. 1: Անանիա Սանանեցի. Էջ 313 [Кёсеян А. Богословские тексты. Исследования. Эчмиадзин, 2000. Т. 1: Анания Сананеци. С. 313].*

43 См., например, его «Окружное послание», изданное в русском переводе ещё в XIX в.: *Нерсес Ламбронаци. Окружное послание / пер. с арм. Н. Эмина // Православное обозрение. 1865. Т. 17. С. 150–197.*

44 *Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. P. 102.*

45 *Պատարագամատոյց հայ առաքելական ուղղափառ եկեղեցւոյ. Լոստոն, 1984. Էջ 50 [Чин божественной литургии Армянской Апостольской Православной Церкви. Лондон, 1984. С. 50]. Возглас на богослужении в Русской Церкви (могущий прерываться дьяконским возгласением): «Яко Свят еси, Боже наш, и Тебе славу возсылаем, Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне и присно, и во веки веков».*

пророки «...видели Его (Нерсес не уточняет кого — *диака*. С. П.) воспеваемым серафимами посредством Трисвятой песни и прославляемым херувимами»⁴⁶. В самой молитве, а её Нерсес почти полностью комментирует, нет явного указания на Христа, как нет и указания на Святую Троицу в византийском тексте⁴⁷. С учётом того, что выше он писал о Трисвятой песни, дав её традиционный для Армянской Церкви текст, можно, конечно, думать, что говоря «Его», Нерсес подразумевает Сына Божия. Также в конце молитвы при изъяснении слов о молитвенном предстательстве за нас Пресвятой Богородицы и всех святых, Нерсес пишет, что они являются ходатаями за нас ко Христу⁴⁸, что тоже даёт нам, как кажется, возможность предполагать, что автору присуще христологическое понимание молитвы и, стало быть, «Его» означает Сына. Однако прямо он об этом не пишет, и наше предположение не может быть полностью доказано.

Троекратное восхваление серафимов Нерсес Ламбронаци вводит в речь также в контексте рассуждения об абсолютной святости Духа Святого в толковании на Премудрость Соломона. В отличие от других духов, «Он есть по сущности всесвятой, превосходящий [всякую] нечистоту, как и восклицали серафимы: *Свят, Свят, Свят Господь сил, исполнь небо и земля славы Его*»⁴⁹. После этого цитирования Нерсес сразу же переходит к проблеме неизреченности тайны внутритроичных отношений: «Когда слышишь о рождении Единородного, изгони из ума всякое плотское помышление и знай, что слово наше ослабевает, говоря о единосущном Духе, Который есть от Отца и в Отце...»⁵⁰.

46 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին. Վենետիկ, 1847. Էջ 314 [Нерсес Ламбронаци. Толкование Божественной литургии. Венеция, 1847. С. 314].

47 Конечное славословие хорошо подходит к молитве, «...но не должно преувеличивать его значимость, ибо существовала тенденция придавать тринитарный смысл всем доксологиям...» (*Mateos J. La célébration de la parole dans la liturgie byzantine*. P. 106). Однако можно предположить, что прославление Троицы в конечном возгласе этой молитвы в византийской традиции возникло не случайно, а вполне осознанно.

48 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին. Վենետիկ, 1847. Էջ 315 [Нерсес Ламбронаци. Толкование Божественной литургии. Венеция, 1847. С. 315].

49 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն Իմաստութեան Սողոմոնի. Երեւան, 2009. Էջ 208 [Нерсес Ламбронаци. Толкование на книгу Премудрости Соломона. Ереван, 2009. С. 208]. Ср.: «Итак, если святость (*ἁγιασμός*) есть Его природа...» и далее, со ссылкой на Ис. 6, 3 (*Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium* III, 2–3 // PG. 29b. Col. 660CD–661A. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Творения. М., 2009. Т. 1: Догматико-полемиические творения, экзегетические творения, беседы. С. 173–174).

50 *Ներսէս Լամբրոնացի*. Մեկնութիւն Իմաստութեան Սողոմոնի. Էջ 208 [Нерсес Ламбронаци. Толкование на книгу Премудрости Соломона. С. 208.]

Прямого вопроса о том, кому возносится песнь или кого видел Исаия, он, однако, не ставит, использует пророчество только как доказательство совершенной святости Бога, прославляемого в Трёх Лицах.

Автор XII в., относительно малоизвестный, Ованнес, «сын Муша», в своём толковании на книгу Исаии в интересующем нас месте почти дословно повторяет свт. Кирилла и также не использует этот фрагмент в полемических целях. Вот его толкование: «Трижды говорят “Свят” и завершают славословие [словами] “Господь Саваоф”⁵¹, в одной природе Бога полагая Святую Троицу, поскольку мы, свидетельствуя, исповедуем неизменно Отца, а также Сына и Духа. И ни одно слово не вносит различия в природу названных, но в Трёх Лицах разумеется одно божество, и посредством этих [слов] свидетельствуют нам об этом святые серафимы»⁵².

Толкование на «ветхозаветное евангелие» составил и Георгий Скевраци, живший в XIII в. В принципе, его сочинение есть комментарий катенарного типа, тем не менее вполне уместно будет посмотреть на его текст. «Не сказали [серафимы] единожды “Свят” и умолкли, или дважды и перестали, или трижды и добавили ещё, но трижды “Свят” и единожды “Господь”, принеся тем самым восхваление Троице. Трижды сказали “Свят” и ко единому божеству обратились, то есть к Трёх Лицам и единому Божеству. Что пророк сказал о видении Отца, Иоанн [сказал] о Сыне, а Павел — о Духе»⁵³.

Объясняя интересующий нас стих, Скевраци помещает толкование с предваряющим указанием «Иоанна». Действительно, у Иоанна, архиепископа Константинопольского, в его «Толковании на пророка Исаию» мы находим текст, очень близкий к только что процитированному⁵⁴. Вторая часть приведённого фрагмента встречается также в V книге «Против Евномия», ошибочно приписываемой свт. Василию Великому⁵⁵,

51 Перевод дан с учётом греческого оригинала. Буквальный смысл армянского оригинала: «и завершают славословие Господу Саваофу».

52 Հովհաննէս Մուշի որդի. Մեկնութիւն Եսայեայ / աշխատաւորութեամբ՝ Ա. Տէր-Ստեփաննէան, Ա. Մխիտարեան. Էջմիածին, 2009. Էջ 60 [Ованнес, сын Муша. Комментарий на книгу пророка Исаии / подгот. к изд. А. Тер-Степанян, А. Мхитарян. Эчмиадзин, 2009. С. 60].

53 Գէորգ Սկեւրացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին, 2019. Էջ 114 [Георгий Скеварци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин, 2019. С. 114].

54 Joannes Chrysostomus. In Isaiam 6, 3 // SC. 304. P. 268. Рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Творения: в русском переводе. В 12-ти томах. СПб., 1900. Т. 6. Кн. 1. С. 78.

55 Basilus Caesariensis. Adversus Eunomium V (spuria) // PG. 29b. Col. 724A. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Творения. М., 2009. Т. 1. С. 197–198.

а также у прп. Иоанна Дамаскина⁵⁶... В любом случае, мы видим здесь достаточно традиционное, не вносящего ничего нового толкование, ибо оно есть повторение слов великого Златоуста.

Что касается понимания первого стиха: «видел Господа» — Григорием Скевраци, то он и здесь следует за свт. Иоанном, сокращённо его излагая. Христос, говоря о том, что Бога никто не видел, сказал о подлинном богопознании, а пророк говорит о том, что ему доступно, что возможно было увидеть. Исаия не видел сущности Божией, Бог открылся ему в образе человеческом, о чём ясно свидетельствуют слова: «сидящий», «на престоле»⁵⁷.

Григорий Татеваци, чьё мнение отчасти уже приводилось, в толковании на Книгу пророка Исаии поднимает вопрос о том, кого видел Исаия, и как это соотносится со словами Христа, что Бога никто не видел (Ин. 1, 18), и даёт следующий ответ: «Вопрос. Что значат слова Христа: *Бога никто не видел никогда*, а пророк Исаия, однако, говорит, что *видел Господа*? — Ответ. Здесь нет противоречия, ведь сказанное: *Бога никто не видел* — относится к сущности божественной природы. Что никто из существ тварных не может видеть [Бога по природе], нас убеждают пророческие видения, ведь действительно Бог непостижим по природе. Но этот пророк видел настолько, насколько возможно человеку, однако в образе и подобии. Следовательно, ясно, о чём идёт речь, когда он говорит: *видел Господа сидящего*, потому что Бог не ограничен местом, непостижим и о Нём нельзя сказать: “сидит”»⁵⁸. Ничего нового Татеваци, как мы видим, в понимание вопроса не вносит, но в очередной раз свидетельствует об активном использовании им трудов предшествующих авторов.

Что касается третьего стиха шестой главы, то Татеваци вполне следует «триадологической традиции» понимания этого места и пишет следующим образом: «Трисвятое же песнословие, есть, во-первых, прославление Бога, которое они [серафимы] непрестанно [Ему] приносят. Во-вторых, — пророчество о грядущем богопочитании, которое должно было наступить. В-третьих, — твёрдое и непреложное

56 *Joannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio 21 // PTS. 22. S. 325. Рус. пер.: Цит. соч. С. 183.*

57 *Գէորգ Սկեւրացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեաց. Էջ 114: [Գեоргий Скевраци. Толкование на книгу пророка Исаии. С. 111]. Ср.: Joannes Chrysostomus. In Isaiam 6, 1 // SC. 304. P. 256. Рус. пер.: Цит. соч. С. 74–75. Свт. Иоанн Златоуст не единожды говорит об этом, повторяя эту мысль также в других сочинениях.*

58 *Գրիգոր Տաթեւացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին, 2008. Էջ 25 [Григорий Татеваци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин, 2008. С. 25].*

свидетельство нашей веры: исповедание Бога в трёх Ипостасях и едином Господстве»⁵⁹. Несмотря на глубочайшую убеждённость в правоте учения своей Церкви, он не пишет здесь о том, что серафимы воспевали только Сына и не пользуется случаем для защиты позиции Армянской Церкви по вопросу о Трисвятом.

Независимо от понимания первого стиха шестой главы Книги пророка Исаии, византийские отцы всякий раз, толкуя Ис. 6, 3, говорят о том, что серафимова песнь есть свидетельство о единосущии Лиц Святой Троицы. Такое понимание характерно как для авторов эпохи тринитарных споров, так и для отцов времён полемики о соединении божества и человечества во Христе, когда текст Трисвятой песни оказался также предметом жёсткой дискуссии. И не имеет при этом значения, как они отвечали на вопрос о том, кого видел Исаия. Что же касается армянской традиции, то для неё характерно более частое связывание третьего стиха шестой главы с первым, в котором говорится о «Сидящем на престоле». Армянские отцы также, с одной стороны, о славословии серафимов пишут как о ветхозаветном указании на тайну Святой Троицы, но, с другой стороны, полагают, что поскольку Исаия видел Сына, имеющего воплотиться в «последнее время», то и серафимова песнь должна относиться только к Сыну. И как следствие — отстаивание того, что Трисвятое должно воспеваться только Христу. Однако отнюдь не всегда это ветхозаветное видение использовалось армянскими авторами в полемических целях для защиты своей позиции. Более того, если несколько выйти за рамки вопроса о Трисвятом гимне, мы имеем в ряде случаев — речь идёт прежде всего о Нерсесе Ламбронаци — очень уважительное отношение к другой традиции, подобно тому, как свт. Ефрем Антиохийский, последовательный сторонник Халкидонского Собора, допускал, как известно, возможность воспевания гимна Христу.

Источники

Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo // PG. T. 25b. Col. 208D–220B.

Basiliius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG. T. 29b. Col. 497D–773A.

Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9A–1149C.

59 *Գրիգոր Տաթևացի*. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայայայ. Էջմիածին, 2008. Էջ 27 [Григорий Татеваци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин, 2008. С. 27].

Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 38: In Theophania // PG. T. 36. Col. 312A–333A.

Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique / introd., traduct. et notes par A. Rousseau. Paris: Cerf, 1995. (SC; vol. 406).

Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe / introd., texte crit. et notes par J. Dumortier; trad. par A. Liefoghe. Paris: Cerf, 1983. (SC; vol. 304).

Joannes Damascenus. Contra Jacobitas // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4: Liber de haeresibus. Opera polemica / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 109–154.

Joannes Damascenus. Epistula de hymno trisagio // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4: Liber de haeresibus. Opera polemica / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 304–332.

Joannes Damascenus. Expositio fidei // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2: Expositio fidei / hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1973. (PTS; vol. 12). S. 1–291.

Justinianus Imperator. Contra monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinians / hrsg. von E. Schwartz. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939. S. 6–43.

Marcellus Ancyranus. De incarnatione et contra arianos // PG. T. 26. Col. 984A–1028A.

Sanctus Irenaeus. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. The Proof of the Apostolic Preaching with Seven Fragments / Armenian Version Edited and Translated by His Lordship the Bishop Karapet Ter Mēkērttschian and S. G. Wilson. Turnhout: Brepols, 1974. (PO; vol. 12/5).

Գէորգ Սիկեռնացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2019 [Георгий Скеварци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин: Изд. Св. Первопрестольного Эчмиадзина, 2019].

Գրիգոր Տաթևացի. Գիրք հարցմանց: Երուսաղէմ, 1729 [Григорий Татеваци. Книга вопрошаний. Иерусалим, 1729].

Գրիգոր Տաթևացի. Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2008 [Григорий Татеваци. Толкование на книгу пророка Исаии. Эчмиадзин: Изд. Св. Первопрестольного Эчмиадзина, 2008].

Հովհան Բմաստասէր Օծնեցի. Մատենագրութիւնք. Վենետիկ: տպ. Սրբոյն Ղազարու, 1834 [Ован Одзнеци. Творения. Венеция: Изд. св. Лазаря, 1834].

Հովհաննէս Մուշի որդի. Մեկնութիւն Եսայեայ / աշխատասիրությամբ՝ Ա. Տէր-Ստեփանեան, Ա. Մխիտարեան. Էջմիածին: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2009 [Ованнес, сын Муша. Комментарий на книгу пророка Исаии / подгот. к изд. А. Тер-Степанян, А. Мхитарян. Эчмиадзин: Изд. Св. Первопрестольного Эчмиадзина, 2009].

Ներսէս Լամբրոնացի. Մեկնութիւն Իմաստութեանն Սողոմոնի. Երեւան: ԵՊՀ հրատարակչություն, 2009 [Нерсес Ламбронаци. Толкование на книгу Премудрости Соломона. Ереван: Ереванский государственный университет, 2009].

Ներսէս Լամբրոնացի. Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին. Վենետիկ, 1847 [Нерсес Ламбронаци. Толкование Божественной литургии. Венеция, 1847].

- Պատարագամատոյց հայ առաքելական ուղղափառ եկեղեցւոյ. Լոնտոն, 1984 [Чин божественной литургии Армянской Апостольской Православной Церкви. Лондон, 1984].
- Ստեփանոս Սյունեցի*. Պատասխանի թղթոյն անտիրոս // Գիրք թղթոց. Երուսաղէմ, 1994. Էջ 494–514 [Степанос Сюнеци. Ответное послание антиохийцам // Книга посланий. Иерусалим, 1994. С. 494–514].
- Քյուրքչիւն Հ. Աստվածաբանական բնագրեր. Ուսումնասիրություններ. Էջմիածին, 2000. Հ. 1: Անանիա Սանահնեցի [Кёсеян А. Богословские тексты. Исследования. Эчмиадзин, 2000. Т. 1: Анания Сананеци].
- Амвросий Медиоланский, свт. О вере // Он же. Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. 5: О вере, О тайне Господнего воплощения. С. 42–419.
- Афанасий Александрийский, свт. На слова «Вся Мне предана суть Отцем Моим» // Он же. Творения в четырёх томах. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. 1. С. 268–276.
- Афанасий Александрийский, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // Он же. Творения в четырех томах. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. 3. С. 251–276.
- Василий Великий, свт. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Он же. Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения, экзегетические творения, беседы. М.: Сибирская Благовозвонница, 2009. С. 109–178.
- Василий Великий, свт. Против Евномия книги IV и V (spuria) // Он же. Творения. Т. 1: Догматико-полемические творения, экзегетические творения, беседы. М.: Сибирская Благовозвонница, 2009. С. 178–214.
- Григорий Богослов, свт. Слово 38: На Богоявление или Рождество Спасителя // Он же. Творения. Сергиев Посад: СТСЛ, 1994. Т. 1. С. 522–532.
- Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Он же. Творения. М.: Тип. В. Готье, 1863. Ч. 5. Кн. 1. С. 8–260.
- Евагрий Понтийский. О серафимах и херувимах / предисл., публ. и пер. др.-арм. текста диак. С. Пантелеева, пер. с сир. диак. Н. Шаблевского // БВ. 2016. Вып. 3–4. № 22–23. С. 407–425.
- Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002.
- Иоанн Дамаскин, прп. Послание Иордану архимандриту о Трисвятой песни // Он же. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М.: Мартис, 1997. С. 202–222.
- Иоанн Златоуст, свт. Толкование на пророка Исаию // Он же. Творения: в русском переводе. В 12-ти томах. СПб.: СПбДА, 1990. Т. 6. Кн. 1. С. 5–378.
- Кирилл Александрийский, свт. Толкование на пророка Исаию. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1887.
- Никита Стифат, прп. Второе и третье обличительные слова против армян / публикация древнегреч. текста, перевод, вступ. ст. и прим. игумена Дионисия (Шлёнова) // БВ. 2010. № 10. С. 32–124.

- Юстиниан Император*. Послание к александрийским монахам // *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: МГУ, 2016. С. 285–328.
- Нерсес Ламбронаци*. Окружное послание / пер. с арм. Н. Эмина // *Православное обозрение*. 1865. Т. 17. С. 150–197.

Литература

- Давиденков О., прот.* Из истории сирийского монофизитства: Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // *Богословский сборник*. М.: ПСТБИ, 1999. Вып. 3. С. 24–41.
- Кожухов С., диак.* «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского. Термин *ἐνὸς ὁσάτων* и формула *unus de Trinitate passus est carne* // *БВ*. 2018. Вып. 1. № 28. С. 72–95.
- Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТГУ, 2000.
- Пантелеев С., диак.* Трисвятая песнь в богословско-литургической традиции Армянской Апостольской Церкви // *Богослужебные практики и культовые искусства в современном мире* [Материалы III международной научной конференции] / ред.-сост. С. И. Хватова. Майкоп: Магарин О. Г., 2018. Т. 1. Вып. 3. С. 150–164.
- Планк П., прот.* Трисвятное: ангельское славословие Богу и яблоко раздора для людей // *Альфа и Омега*. 2012. № 2–3 (64–65). С. 299–315.
- Hanssens I. M.* Institutionis liturgicae de ritibus orientalibus. T. 3: De missa rituum orientalium (pars altera). Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1932.
- Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2004.
- Jugie M.* Monophysisme // *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1929. T. 10. Pars 2. Col. 2216–2323.
- Mateos J.* La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Étude historique. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971. (*Orientalia christiana analecta*; vol. 191).

Whom Did the Seraphim Sing? Interpretation of Is. 6, 3 in the Byzantine and Armenian Exegetical Traditions

Deacon Sergey Panteleev

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Philology
at the Moscow Theological Academy

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

pantspinum@yandex.ru

For citation: Panteleev, Sergey A., deacon. "Whom Did the Seraphim Sing? Interpretation of Is. 6, 3 in the Byzantine and Armenian Exegetical Traditions". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 141–162 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-141-162

Abstract. The Trisagion sounds differently in the Orthodox and the Ancient Oriental Churches, inasmuch as the text contains or is missing the words «who was crucified for us»; thus it appears to address, respectively, the entire Holy Trinity or only Jesus Christ. It is recognized by the ancient and contemporary authors alike that the hymn is based on the praise sung by the Seraphim: «Holy, Holy, Holy» (Is. 6, 3). How is this vision understood in the Byzantine and Armenian exegetical traditions? Whom did the heavenly host address, the entire Holy Trinity or solely the Son? The article is dedicated to interpretations of the prophesy in the two said traditions.

Keywords: Biblical exegesis, Trisagion, Seraphim, Armenian exegetical tradition, Byzantine exegetical tradition, Theophany in the Old Testament, prophecies of Isaiah.

References

- Afinogenov D. E., Bronzova A. A., Sagarda A. I., Sagarda N. I. (eds.) (2002) *Ioann Damaskin, prp. Istochnik znaniya* [St. John of Damascus. Source of Knowledge]. Moscow: Indrik (in Russian).
- Davydenkov O. (1999) "Iz istorii sirijskogo monofizitstva: Istoricheskie predposylki rasprostraneniya monofizitstva v Sirii" ["From the History of Syrian Monophysitism: Historical Prerequisites for the Spread of Monophysitism in Syria"]. *Bogoslovskij sbornik*. Moscow: PSTBI, issue 3, pp. 24–41 (in Russian).
- Gëorg Skewřac'i (2019) *Meknowt'iwn margart'owt'eann Esayeay* [Interpretation on the Book of Isaiah]. Ėjmiacın: Mayr At'or Sowrb Ėjmiacni hratarakčowt'yown (in Armenian).
- Gracianskij M. V. (2016) *Imperator Justinian Velikij i nasledie Halkidonskogo Sobora* [Emperor Justinian the Great and the Heritage of the Chalcedon Council]. Moscow: Moscow State University (in Russian).
- Grillmeier A. (2004) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Vol. 2 (3): Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Hanssens I. M. (1932) *Institutionis liturgicae de ritibus orientalibus. vol. 3: De missa rituum orientalium (pars altera)*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana.
- Jugie M. (1929) "Monophysisme". *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey et Ané, vol. 10, pars 2, col. 2216–2323.
- K'yoseyan H. (2000) *Astvaçabanakan bnagrer. Owsowmnasirowt'yownner* [Theological Texts. Investigations]. Ėjmiacın, vol. 1: Anania Sanahnec'i (in Armenian).
- Kotter B. (ed.) (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2: Expositio fidei*. Berlin; New York: W. de Gruyter (PTS; 12).
- Kotter B. (ed.) (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4: Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: W. de Gruyter (PTS; 22).
- Kozhuhov S. (2018) "Neohalkidonizm' Ioanna Kesarijskogo. Termin ἐννόστατον i formula unus de Trinitate passus est carne" ["Neo-Chalcedonism' of John of Caesarea. The Term

- ἐνολόστατον and the Formula unus de Trinitate passus est carne”]. *Bogoslovskij vestnik*, issue 1, no. 28, pp. 72–95 (in Russian).
- Liefooghe A. (ed.) (1983) *Jean Chrysostome. Commentaire sur Isaïe*. Paris: Cerf (SC; 304).
- Mateos J. (1971) *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine: Étude historique*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium (Orientalia christiana analecta; 191).
- Meyendorff I. (2000) *Iisus Hristos v vostochnom pravoslavnom bogoslovii* [Jesus Christ in the Eastern Orthodox Theology]. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Mëkërttschian Karapet Ter, Wilson S. G. (eds.) (1974) *Sanctus Irenaeus. Eἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος. The Proof of the Apostolic Preaching with Seven Fragments*. Turnhout: Brepols (PO; 12/5).
- Panteleev S. (2018) “Trisvjataja pesn’ v bogoslovsko-liturgicheskoy tradicii Armjanskoj Apostol’skoj Cerkvi” [“Trisagion Song in the Theological and Liturgical Tradition of the Armenian Apostolic Church”], in S. I. Hvatova (ed.) *Bogoslužebnye praktiki i kul’tovye iskusstva v sovremennom mire (Materialy III mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii)*. Maikop: Izd. “Margarin O. G.”, vol. 1, issue 3, pp. 150–164 (in Russian).
- Panteleev S., Shablevskij N. (eds.) (2016) “Evagrii Pontiiskij. O serafimah i heruvimah” [“Evagrius of Pontus. About Seraphim and Cherubim”]. *Bogoslovskij vestnik*, issue 3–4, no. 22–23, pp. 407–425 (in Russian).
- Plank P. (2012) “Trisvjatoe: angel’skoe slavoslovie Bogu i jabloko razdora dlja ludej” [“Trisagion: Angelic Praise to God and the Apple of Discord for People”]. *Al’fa i Omega*, no. 2–3 (64–65), pp. 299–315 (in Russian).
- Rousseau A. (ed.) (1995) *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique*. Paris: Cerf (SC; 406).
- Schwartz E. (ed.) (1939) *Drei dogmatische Schriften Iustinians*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Shljonov D. (ed.) (2010) “Nikita Stifat, prp. Vtoroe i tret’e oblichitel’nye slova protiv armjan” [“St. Nikita Stifat. Second and Third Accusatory Words against Armenians”]. *Bogoslovskij vestnik*, no. 10, pp. 32–124 (in Russian).
- Tër-Stepanean A., Mxitarean A. (eds.). (2009) *Hovhannēs Mowši ordi. Meknowt’iwn Esayeay* [Commentary on the Book of Isaiah]. Ėjmiāçin: Mayr At’oř Sowrb Ėjmiāçni hratarakčowt’yown (in Armenian).

КОММЕНТАРИЙ К ПЕСНИ ПЕСНЕЙ 8, 13–14

Яков Эйделькинд

независимый исследователь
y.eidelkind@gmail.com

Для цитирования: *Эйделькинд Я.* Комментарий к Песни песней 8, 13–14 // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 163–202. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-163-202

Аннотация

УДК 22.07 (223.9)

Эта статья — развёрнутый комментарий к последним двум стихам Песни песней, которые рассматриваются здесь как отдельное стихотворение и как эпилог книги. Сначала приводится еврейский текст с переводом, затем — построчный комментарий, разбитый на две части: «Примечания к переводу» и «Аппарат и комментарий к тексту». Далее идёт глава «Стихотворная форма» и ряд глав, посвящённых центральным образам стихотворения, его жанру и композиционной роли в Песни песней: «Сад как место действия и как символ», «Серенада», «Серенада и молитва», «Прочь!», «Превращение в оленя», «Песн. 8, 13–14 как эпилог Песни песней». В «Заключении» подводятся итоги и формулируются вопросы для дальнейшей дискуссии.

Ключевые слова: Песнь песней, древнееврейская поэзия, библейская филология, библейский комментарий, лирика, серенада.

Предисловие

Около десяти лет назад я взялся за сочинение комментария к Песни песней — и почти сразу понял, что это авантюра: мне потребовались знания и навыки в таких областях (от арамеистики до теории литературы), где я, всего-навсего преподаватель древнееврейского языка¹, чувствую себя в лучшем случае дилетантом. Но отступать было некуда: я уже должен был хоть что-то отдать в печать. Тогда я выбрал из черновиков всё, что по крайней мере внешне выглядело относительно готовым: комментарий к первым трём главам и часть введения. Так получилась книжка под названием «Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3»². Потом я, с чувством невыполненного долга, бросил работу над комментарием, не планируя к ней возвращаться.

Но, может быть, разговор о Песни песней стоит продолжить. Сейчас я лучше, чем десять лет назад, понимаю, насколько предварительны и фрагментарны все мои соображения. Для подобных заметок статья — формат более подходящий, чем монография. Поскольку о главах 1–3 я уже писал в книжке, то на этот раз начну с конца — с эпилога Песни песней (8, 13–14).

Сначала я привожу текст стихотворения с переводом, затем — построчный комментарий, разбитый на две части: «Примечания к переводу» и «Аппарат и комментарий к тексту». Вторая из них, отдавая дань педантизму, содержит подробный разбор технических деталей, включая разночтения между масоретским текстом и древними переводами. Читатель, интересующийся в первую очередь поэзией, может пропустить эту главу и сразу перейти к следующим, где обсуждаются форма, жанр, композиционная функция и интерпретация Песн. 8, 13–14. (Нумерация стихов Песни песней — везде по еврейскому тексту.)

Текст и перевод

¹³ — *О живущая в садах!*

Спутники внимают —

дай мне услышать твой голос!

הַיּוֹשֶׁבֶת בַּגִּנּוֹת

חֲבֵרֶיהָ מְקַשְׁרִים

לְקוֹלָהּ הַשְׁמִיעֵנִי:

- 1 О чём предупреждаю читателя, хоть и лестно внезапно прослыть «известным библеистом и филологом». (Так аттестует меня диакон Н. Шаблевский в рецензии, опубликованной на страницах этого журнала: *Шаблевский Н., диак.* Рецензия на: Эйделькинд Я. Д. Песнь песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3 // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 221–231. Я благодарен уважаемому рецензенту за щедрые похвалы и за возражения, которые я воспринимаю как приглашение к диалогу.)
- 2 *Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М., 2015.*

¹⁴ — Прочь, мой милый!
Стань словно газель
или юный олень
на горах благовонных!

בָּרַח דּוֹדִי
וְדַמְה־לָּהּ לְצִבִּי
אוֹ לְעֹפֶר הָאֲלִיָּים
עַל הָרֵי בְשָׁמִים:

Примечания к переводу

8, 13: *О живущая в садах!* — Выражение «живущая в таком-то городе (или стране)» в библейской поэзии может означать персонифицированный город. Например, «живущая на Сионе» (Ис. 12, 6; Иер. 51, 35), подобно выражению «дочь Сиона» («дева Сион»), означает Иерусалим. В Мих. 1, 11–15 упоминаются «живущая в Шафире», «живущая в Цаанане», «живущая в Мароте», «живущая в Лахише», «живущая в Мареше», и всё это — персонификации соответствующих иудейских городов. Получается, что обращение «живущая в садах» можно понять двояко: героиня находится в садах и в то же время метонимически отождествляется с ними, это «дева Сад» (ср. Песн. 4, 12–16).

...в садах! — Множественное число «садов» здесь и в 4, 15; 6, 2 — поэтическая гипербола; см. далее главу «Серенада и молитва».

Спутники... — В Синодальном переводе: «товарищи», что по сути верно, но советское употребление слова «товарищ» размыло его смысл и изменило стилистическую окраску. Слово חֶבֶר указывает на принадлежность к определённой группе: «соратник», «сообщник», «коллега» (в Песн. 1, 6 это «другие пастухи») или даже «приверженец» (какого-либо божества, Ис. 44, 11). В раввинистическом иврите, а также в финикийском и набатейском языках это слово может означать участника религиозного братства³. Чьи «товарищи» внимают героине, в тексте не сказано: нет ни притяжательного местоимения («мои» или «твои»), ни даже определённого артикля. Может быть, имеются в виду спутники героя, пришедшие с ним и присутствующие при серенаде. Может быть, другие «приверженцы» (поклонники) героини. В прологе Песни песней голос героини сливался с хором «девушек», а в эпилоге герой взывает к ней от лица целой группы «спутников». В каком-то смысле и девушки,

3 Pope M. H. *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, 1977. P. 693–694; Garbini G. *Cantico dei cantici*. Testo, traduzione, note e commento. Brescia, 1992. P. 287. См., например: Donner H., Röllig W. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Wiesbaden, 2002. S. 159.4 (текст с английским переводом: Jongeling K., Kerr R. M. *Late Punic Epigraphy. An Introduction to the Study of Neo-Punic and Latino-Punic Inscriptions*. Tübingen, 2005. P. 39–40).

и «спутники» — это представители читателей внутри поэтического мира книги. См. далее главу «Песн. 8, 13–14 как эпилог Песни песней».

...внимают... — В оригинале поэтическое слово.

...дай мне услышать твой голос! — Почти дословный повтор строки из Песн. 2, 14.

8, 14: Почти дословный повтор второй части стиха 2, 17.

...газель... — Перевод «газель» для слова גַּזְזַל общепринят, подтверждается Септуагинтой (δορκάς) и этимологическими параллелями в семитских языках⁴. Газели — род семейства полорогих, относящийся к подсемейству настоящих антилоп. В Израиле встречаются два вида газели: *Gazella dorcas* и *Gazella gazella*. Первая живёт на пустынных равнинах, вторая — в горах⁵.

В Синодальном переводе גַּזְזַל обычно передаётся как «серна» (возможно, чтобы избежать иноязычного заимствования «газель»). Серны — род, относящийся к подсемейству козлов. Различные виды серн (*Rupicapra*) распространены в Европе, на Кавказе и в Малой Азии, но южнее они не обитают. В Израиле есть горные козлы (другой род того же подсемейства), но они по-древнееврейски называются иначе: לִזְּ.

...юный олень... — Или: «олёненок». Поскольку герой не маленький мальчик, его логичнее сравнивать с молодым оленем, чем с детёнышем. К такому пониманию подталкивает и ближайший контекст сравнения: герой должен быстро скакать по горам, как молодой олень в расцвете сил. В то же время «олёненок» возможен в качестве ласкового эпитета, смягчающего суровость приказа.

...олень... — Речь идёт об иранской лани (*Dama dama mesopotamica*). Этот подвид лани, ныне близкий к вымиранию, в древности был распространён по всей Передней Азии, включая Палестину⁶.

...на горах благовонных! — Или: «на горах бальзамных деревьев». Последнее слово стиха и всей книги (בְּשֵׁם) в широком смысле означает «благовоние», а в узком смысле — так называемый мекский бальзам (другие названия: иудейский, галаадский бальзам). Это вещество получают из бальзамного дерева (*Commiphora opobalsatum*), родина которого — Южная Аравия. В римское время бальзамное дерево выращивалось в Иудее: в частности, близ Иерихона и в Эн-Геди. Слово

4 Militarev A., Kogan L. *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. 2: Animal Names. Münster, 2005. S. 310–312.

5 Firmage E. *Zoology (Fauna)* // *The Anchor Bible Dictionary* / ed. by D. N. Freedman. New York, 1992. Vol. 6. P. 1109–1167; в частности, 1141.

6 Ibid. P. 1142.

פֶּשֶׁת встречается в Песни песней ещё шесть раз: главным образом, в центральном стихотворении книги, где героиня сравнивается с садом (4, 10.14.16; 5, 1), а также в 5, 13; 6, 2.

С «благовонными горами» ср. «мировый холм» и «ладановую гору» в 4, 6.

Аппарат и комментарий к тексту

- ¹³ הַיּוֹשֶׁבֶת LXX (ὁ καθήμενος): *הַיִּשְׁבִּים Пеш (هشبه)
 מְקַשִּׁיכִים לקולך: пауза после *מְקַשִּׁיכִים Вульг, LXX^{Син} (так и я раз-
 биваю на строки и перевожу)
¹⁴ בְּשִׁמְיָם: *בְּתֵר LXX^{А, Син} (κοιλωμάτων) = 2, 17

8, 13: הַיּוֹשֶׁבֶת — Буква י в Ленинградском кодексе не имеет дагеша, который требуется после артикля. Согласно комментарию к критическому аппарату в ВНQ⁷, первоначально это слово в Ленинградском кодексе было написано без буквы י и, вероятно, с дагешем в י. Потом, при вставке י, дагеш оказался под י.

הַיּוֹשֶׁבֶת *О живущая...* — Масоретское чтение поддерживается Вульгатой (quae habitas «которая обитаешь») и, по-видимому, Аквиллой и Симмахом⁸. Этому чтению следуют все известные мне комментаторы без исключения. В Септуагинте — причастие мужского рода (ὁ καθήμενος «живущий»); так же у Феодотиона и в Квинте. Женский род («живущая») подразумевает, что в 8, 13 герой обращается к героине, а в 8, 14 она отвечает ему. Мужской род («живущий») предполагает, что оба стиха составляют монолог героини. В Синайском кодексе перед началом стиха 8, 13 находится ремарка: η νύμφη «невеста». Хотя в других стихотворениях Песни песней герой входит в сад (5, 1) и спускается в него (6, 2), всё же сад ассоциируется в первую очередь с героиней (4, 12–16), и она скорее может быть названа «живущей в садах». Кроме того, если 8, 13–14 — монолог героини, то трудно понять, зачем она сначала просит героя подать голос (8, 13), а затем прогоняет его (8, 14).

В Пешитте — «живущие» (הַיִּשְׁבִּים, букв. «те, которые живут»)⁹. Текст Пешитты в этом и следующем стихе сильно расходится с масоретским. Первые две строки переданы так: «те, кто живут в садах

7 Biblia Hebraica Quinta 18. Megilloth. Stuttgart, 2004. S. 64*.

8 Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Oxonii, 1875. P. 423–424.

9 Ср. также qui sedent «те, кто живут» в одной из рукописей старолатинского перевода (La¹⁶⁹, согласно аппарату Biblia Hebraica Quinta 18. Megilloth. Stuttgart, 2004. S. 24).

и внимают тебе» (שמעו לי), что синтаксически, видимо, следует связывать с концом стиха 8, 12 (где речь идёт о «смотрителях» виноградника), а не с «дай мне услышать» в конце 8, 13.

סְפֻטָּאִים *Спутники*... — В Септуагинте: ἑταῖροι «друзья, товарищи» (что вполне соответствует масоретскому тексту). В некоторых рукописях (например, в Синайском кодексе) ἑτεροι «другие», но это чтение, скорее всего, объясняется фонетическим совпадением α и ε в греческом языке.

Отсутствие артикля перед סְפֻטָּאִים, на первый взгляд, можно было бы списать на особенности поэтического языка: известно, что для древнееврейской поэзии в принципе характерно скупое использование артикля. Но как раз в Песни песней он употребляется примерно с той же частотой, что и в прозе¹⁰. Вероятно, отсутствие артикля и притяжательного местоимения («мои» или «твои») при סְפֻטָּאִים должно создавать ощущение неопределённости референта, подталкивая читателя к перебору разных вариантов.

מְקַשְׁבִּים ...*внимают*... — Глагол קָשַׁב Н¹¹ употребляется в основном в поэтических текстах как синоним прозаического שָׁמַע G (однокоренной глагол שָׁמַע Н используется в следующей строке).

לְקוֹלְךָ הַשְׁמִיעִינִי ...*дай мне услышать твой голос!* — Масоретская акцентуация и Ватиканский кодекс Септуагинты (ἑταῖροι προσέχοντες τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με¹²) связывают לְקוֹלְךָ «твой голос» с מְקַשְׁבִּים «внимают»:

10 148 раз на 117 стихов, т. е. лишь немногим реже, чем в прозаической книге Бытия (1818 раз на 1534 стиха). Для сравнения: в Псалтири (2527 стихов) артикль встречается 804 раза; в поэтических главах книги Иова (1118 стихов) — 241 раз. Разумеется, в некоторых случаях (вроде, скажем, בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל) присутствие артикля отражается только в масоретской огласовке и может быть оспорено. Но на грубую оценку сравнительной частоты использования артикля это вряд ли повлияло бы.

11 Символы G и H означают породы *qal* и *hip'il* соответственно.

12 В Ватиканском кодексе нет разбиения на строки в соответствии с синтаксическим членением (per cola et commata). По мнению Дж. К. Трита (*Treat J. C. Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek Song of Songs and Its Earliest Manuscript Witnesses. A Dissertation in Religious Studies Presented to the Faculty of the University of Pennsylvania, 1996. P. 371*), это позволяет отнести «голос» к любому из двух глаголов. Однако «голос» по-гречески стоит в дательном падеже. Дательный падеж обычен при προσέχοντες (букв.: «внимающие»), но, кажется, невозможен при ἀκούτισόν «дай услышать». Глагол ἀκούτιζω (по-видимому, не используемый в греческих текстах классической эпохи) в Септуагинте встречается ещё семь раз (в том числе в Песн. 2, 14 и шесть раз в других книгах). Почти всегда он употребляется с винительным падежом объекта (один раз с родительным). Изредка встречается дательный лица, которому дают услышать что-либо: ἀκούτιεις μοι ἀγαλλίασιν καὶ εὐφροσύνῃ «ты дашь услышать мне ликование и радость» (редкий рукописный вариант к Пс. 51/50, 10, наряду с основным чтением ἀκούτιεις με κτλ. «ты дашь услышать мне»: Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum / Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate

Спутники внимают твоему голосу — חֲבֵרִים מְקַשְׁיָיִךְ לְקוֹלֶךְ
дай мне услышать (его)! הַשְׁמִיעֵנִי

Это членение даёт строки неравномерной длины, причём последняя состоит всего из одного слова. Вдобавок и синтаксическая конструкция (эллипс местоимения «его» при глаголе «дай услышать») получается не то что бы совсем невозможная, но не имеющая параллелей в библейском корпусе.

Однако Вульгата (*amici auscultant fac me audire vocem tuam* «друзья слушают: дай мне услышать твой голос») связывает לְקוֹלֶךְ «твой голос» с הַשְׁמִיעֵנִי «дай мне услышать»:

Спутники внимают — חֲבֵרִים מְקַשְׁיָיִךְ
твой голос дай мне услышать! לְקוֹלֶךְ הַשְׁמִיעֵנִי

В этом случае у «внимают» нет дополнения. Употребление глагола קָשַׁב Н без дополнения вполне нормально: ср., например, Ис. 28, 23; Зах. 7, 11; 2 Пар. 33, 10 и др.

По всей видимости, то же членение предполагает Синайский кодекс Септуагинты:

ἑταῖροι προσέχοντες
τὴν φωνήν σου ἀκούτισόν με

Во-первых, здесь «голос» стоит в винительном падеже, как обычно и бывает при ἀκούτίζω¹³. Во-вторых, в Синайском кодексе (как и в некоторых других греческих рукописях) текст Песни песней разбит на строки

ed. A. Rahlfs. Göttingen, 1931. Vol. 10: Psalmi cum Odis. S. 164) и ἀκούτισόν μοι τὴν φωνήν σου «дай мне услышать твой голос» (редкий вариант к Песн. 2, 14, наряду с основным чтением ἀκούτισόν με κτλ.: *Treat J. C. Lost Keys*. P. 143). Примеров, где бы в дативе стоял объект слышания, я не нашёл. Поэтому в Ватиканском кодексе «голос» должен зависеть от глагола «внимают».

В сравнительно позднем (XII в.) греческом пергаменте 147 после «твоему голосу» стоит запятая (*Treat J. C. Lost Keys*. P. 350), что предполагает такое же членение текста, как в Ватиканском кодексе. Правда, в этой рукописи слово «голос» стоит (как и в ещё нескольких рукописях) в родительном падеже: ἑταῖροι προσέχοντες τῆς φωνῆς σου ἀκούτισόν με. Родительный падеж должен зависеть скорее от ἀκούτισόν (ср. Сир. 45, 5: ἤκουτίσεν αὐτὸν τῆς φωνῆς αὐτοῦ «он дал ему услышать свой голос»), чем от προσέχοντες (кажется, προσέχω не используется с родительным падежом). Получается, что выбор падежа и место запятой в этой рукописи отражают два разных варианта синтаксического членения.

13 См. предыдущую сноску. При προσέχω винительный падеж тоже возможен, но чаще бывает дательный.

per cola et commata, т. е. в соответствии с синтаксическим членением фразы¹⁴, и новая строка начинается со слова «голос»¹⁵.

Как и многие комментаторы¹⁶, я предпочитаю второй вариант членения. При этом получаем строчку הַשְׁמִיעִי לִי אֶת־קוֹלְךָ, аналогичную строчке из Песн. 2, 14: הַשְׁמִיעִי לִי אֶת־קוֹלְךָ. Предлог לִי перед прямым дополнением более обычен, но в позднем древнееврейском языке вместо него часто используется предлог ל. По-видимому, такое использование ל пришло из арамейского языка. Там оно встречается начиная с имперского арамейского¹⁷.

8, 14: Текст этого стиха:

בְּרַח! דּוֹדִי וְדָמָה־לֶּךָ לְצָבִי אֲוֹ לְעֶפֶר הָאֵלִים עַל הָרֵי בְּשָׂמִים:

ср. с Песн. 2, 17b:

בֹּב דָּמָה־לֶּךָ דּוֹדִי לְצָבִי אֲוֹ לְעֶפֶר הָאֵלִים עַל־הָרֵי בְּתָר:

ברח *Прочь...* — Букв.: «убегай». Значение «убегать, спастись бегством, идти прочь» не подлежит сомнению¹⁸: именно в таком значении глагол ברח (G) зафиксирован в Библии ещё 57 раз (Быт. 16, 6,8; 27, 43; 31, 20–22 и т. д.). Однако часто для Песн. 8, 14 предлагают противоположное значение: «беги ко мне», ссылаясь на то, что ברח (G) якобы может

14 Treat J. C. *Lost Keys*. P. 393–394.

15 Александрийский кодекс так же разбивает текст на строки, как Синайский, но при этом «голос» стоит в дательном падеже, как в Ватиканском (ἐταῖροι προσέχοντες / τῇ φωνῇ σου ἀκούσιόν με). Выбор падежа и разбиение на строки в Александрийском кодексе противоречат друг другу.

16 См. прежде всего: Roberts D. P. *Let Me See Your Form: Seeking Poetic Structure in the Song of Songs*. Lanham (Maryland), 2007. P. 362–363 (с подробной аргументацией); а также, например: Gordis R. *The Song of Songs: A Study, Modern Translation and Commentary*. New York, 1974. P. 102; Krinetski G. *Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft*. Frankfurt am Main; Bern, 1981. S. 296; Fox M. V. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison, 1985. P. 176; Murphy R. E. *The Song of Songs (Hermeneia)*. Minneapolis, 1990. P. 194; Longman III T. *Song of Songs*. Grand Rapids (Michigan); Cambridge (UK), 2001. P. 221.

17 Dobbs-Allsopp F. W. *Late Linguistic Features in the Song of Songs // Perspectives on the Song of Songs (Perspective der Hoheliedsauslegung)* / ed. by A. C. Hagedorn. Berlin; New York, 2005. P. 27–77; в частности, 52–53.

18 Döpke J. C. C. *Philologisch-critischer Commentar zum Hohen Liede Salomo's*. Leipzig, 1829. S. 222–223; Robert A., Tournay R., Feuillet A. *Le Cantique des cantiques*. Paris, 1963. P. 327; Assis E. *Flashes of Fire. A Literary Analysis of the Song of Songs*. New York; London, 2009. P. 258–259; Bloch A., Bloch C. *The Song of Songs. A New Translation with an Introduction and Commentary*. New York, 1995. P. 221.

означать просто «спешить» (двигаясь в любом направлении)¹⁹. При этом ни в библейском, ни в раввинистическом иврите нет примеров на значения «прибегать» и «спешить». Жоюон пишет: «Обычное значение *убегать* явно противоречит контексту, речь может идти только о движении к Супруге, как и в параллельном отрывке 2, 17»²⁰. Другими словами, значение «убегать» противоречит представлению Жоюона (и многих других комментаторов) о том, что героиня может или должна говорить герою, и на этом основании глаголу приписывается значение, которое не подтверждается больше ни одним примером. Ссылка на 2, 17 тоже свидетельствует не в пользу толкования «беги ко мне», а против него, поскольку и *וָשׁוּבָה* означает «иди обратно», а не «иди сюда»²¹. Как бы странно нам ни казалось, что героиня прогоняет героя, надо принять и объяснить этот факт, а не перетолковывать текст с точностью до наоборот.

Однокоренное существительное *קָרַח* означает «задвигка, засов». В одном месте (Исх. 36, 33) глагол *קָרַח* (G) означает функцию засова: «действовать в качестве задвигки, ходить (туда-сюда)»²². На этом основании порой предполагают, что в Песн. 8, 14 *קָרַח* (G) имеет сексуальный смысл²³. Выходит, мягко говоря, не очень убедительно.

19 Эта идея восходит, по крайней мере, к Эвальду (*Ewald H. G. A. Das Hohelied Salomos Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger. Göttingen, 1826. S. 150*). В начале XX в. её поддерживает Жоюон, ссылаясь на ряд предшественников (*Joüon P. Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique. Paris, 1909. P. 333*). Из более поздних комментаторов так считают, например, *Loretz O. Studien zur althebräischen Poesie 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenliedes und des 45. Psalms. Neukirchen-Vluyn, 1971. S. 53; Müller H.-P. Das Hohelied // Müller H.-P., Kaiser O., Loader J. A. Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester. 4. Aufl. Göttingen, 1992. S. 1–90; в частности, 90. Список можно было бы сильно увеличить.*

20 *Joüon P. Le Cantique des Cantiques. P. 333.*

21 *Эйделькин Я. Д. Песнь песней. С. 375–379.*

22 Ещё в одном месте (Исх. 26, 28) то же значение имеет однокоренный глагол породы Н.

23 Идея принадлежит П. Хаупту: *Haupt P. The Book of Canticles // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1902. Vol. 18. P. 193–245; Vol. 19. P. 1–32; в частности, 233. Ему следует М. Поуп (Pope M. H. Song of Songs. P. 697–698) и ещё несколько более поздних комментаторов. Помимо *קָרַח* «задвигки», Хаупт привлекает ещё арамейское слово *קָרַח* «козёл»: герой, стало быть, должен действовать то ли как задвигка, то ли (или одновременно?) как козёл. Филология получается довольно курьёзная. Я привожу здесь эти удивительные толкования не только для того, чтобы позабавить читателя, и уж точно не для того, чтобы поглумиться над упомянутыми учёными, каждый из которых вызывает у меня огромное уважение и мнению которых я в других случаях с удовольствием следую. Мне важно показать, как упорно комментаторы отворачиваются от обычного значения глагола *קָרַח* (G) «убегать» и к каким абсурдным результатам приводит их желание придать тексту обратный смысл.*

Септуагинта (φύγε или, если следовать Александрийскому кодексу, φεῦγε) и Вульгата (fuge) отражают текст, тождественный масоретскому, и подтверждают перевод «убегай».

Текст Пешитты, как и в предыдущем стихе, отступает от масоретского и при этом довольно тёмен. Вместо «беги прочь, мой милый», в Пешитте сказано: «и когда пришёл мой милый» (אֲנִי בָּרַחְתִּי לְךָ) — или, в других рукописях: «и когда повернул мой милый» (אֲנִי בָּרַחְתִּי לְךָ). Такое повествование в 3-м лице не вяжется с продолжением, где героиня (и в Пешитте, и в масоретском тексте) обращается к милому. Из двух альтернативных чтений אֲנִי בָּרַחְתִּי, видимо, отражает гармонизацию с 2, 17, где так передаётся כָּךְ. Чтение אֲנִי «пришёл» предвосхищает попытки комментаторов исправить концовку книги и заменить расставание героев хэппи-эндом.

אֲנִי בָּרַחְתִּי ... *благовонных!* — Так и в Ватиканском кодексе Септуагинты: ἀρωμάτων. Однако в Александрийском и Синайском²⁴ кодексах: κοιλωμάτων, по аналогии с 2, 17. Там в масоретском тексте: עַל־הָרִי בָּהָר «на горах с расщелинами» (?). В греческом переводе Песни песней есть целый ряд таких случаев, когда текст изменяется под влиянием похожих строк в другом месте. Например, героиня закликает девушек Иерусалима газелями и ланями в 2, 7 и 3, 5. В 8, 4 она просто закликает их (не сказано, кем или чем), но «газели и лани» добавлены в нескольких масоретских рукописях и в Септуагинте. В 3, 1 после «искала — найти не могла» Септуагинта добавляет: «звала — он не откликался», по аналогии с 5, 6. В 1, 3, вместо «от твоих благовоний сладки», Септуагинта содержит часть стиха 4, 10: «Запах масел твоих прекрасней всех благовоний!»

Стихотворная форма

Песн. 8, 13–14 — диалог, состоящий из двух реплик-строф. Реплика героя состоит из трёх строк, реплика героини — из четырёх.

В **первой строфе** (реплике героя) все три строки имеют по два ударения:

hayyošebet bagganním
ḥaberím maqšibím
*laqolék hašmi'ini*²⁵

הַיּוֹשֶׁבֶת בַּגַּנִּים
 חֲבֵרִים מִקְשִׁיבִים
 לְקוֹלֶךָ הַשְּׁמִיעִינִי:

24 В Синайском кодексе оно было исправлено на ἀρωμάτων (*Treat J. C. Lost Keys*. P. 352).

25 Я даю условную и упрощённую транслитерацию, которая не претендует ни на реконструкцию фонетики того времени, когда Песнь песней была написана (вероятно, ок. III в. до н. э.), ни на отражение всех особенностей масоретского или современного произношения.

Первая и вторая строки «рифмуются», заканчиваясь на *-im* (показатель множественного числа). Во второй строке это *-im* встречается дважды: в середине и в конце: *ganním — haberím maqšibím*²⁶. Вторая и третья строки объединены ассонансом и повтором *š* и *m* в последнем слове: *maqšibím — hašmī'ini*. Эти два слова связаны и по смыслу: первое означает «внимают», второе — «дай мне услышать». Наконец, все три строки связаны аллитерацией на *š* и губные *b*²⁷, *m*:

š b b m
b m m š b m
š m

Единственное слово, остающееся вне аллитерации на *š b m*, — это *laqolék* «твой голос». Зато внутри него повторяется последовательность *l* + заднеязычный:

l q l k

Фонетическое выделение *laqolék* фокусирует внимание слушателя на «твоём голосе», и недаром: голос героини — смысловой центр строфы, его жаждут услышать герой и «спутники».

Вторая строфа (реплика героини) начинается с двух строк, имеющих тоже по два ударения²⁸. Следующие две строки, согласно масоретской акцентуации, имеют по три ударения:

<i>bəráḥ dodí</i>	בְּרַחֲךָ דָּוִדִי
<i>udme-ləká lišbí</i>	וְדַמְעָתְךָ לִשְׁבִי
<i>ʔó ləʕoper haʔayyalím</i>	אוֹ לְעֹפֶר הָאֵיָלִים
<i>ʕál haré besamím</i>	עַל הָרֵי בְשָׁמִים:

Но можно допустить, что служебные слова *ix* «или» и *u* «на» в начале третьей и четвертой строк первоначально были, вопреки масоретской акцентуации, проклитиками. Тогда все строки имели по два ударения.

- 26 Регулярной рифмовки строк в древнееврейском стихосложении не было. В Песни песней встречаются рифмующиеся словосочетания вроде *šəróř hammór* (1, 13). Иногда такие слова находятся в конце соседних строк: *hinnák yapá ʕenáyik yoním* / *hinnéká yapé dodí ʔap naʕím* (1, 15b–16a).
- 27 Согласный *b* традиционно произносится как *v* после гласных (*hayyošévet*, *haberím*, *maqšívím*), как *b* — после согласных (*bagganním*). Возможно, так было уже в период создания Песни песней. Аллитерация на губные присутствует и в этом случае.
- 28 При условии, что мы произносим וְדַמְעָתְךָ с одним ударением, как и требует масоретская акцентуация.

Первые две строки второй строфы начинаются с императивов (букв.: «убегай» и «будь подобен»). Обе строки заканчиваются ударным гласным *-i*: *dodí* «мой милый» — *lišbí* «словно газель». Рифмуя «милого» с «газелью», героиня тем самым уже заставляет героя «стать словно газель».

Третья и четвёртая строки заканчиваются на *-im*: *ha'ayyalím* — *bəsamím*. Вторая и третья строки связаны благодаря параллелизму: «стань словно газель / или словно юный олень».

Первая и вторая строфы связаны друг с другом не только по смыслу, как две реплики диалога, но и благодаря «рифмам». На *-im* заканчиваются первые две и последние две строки всего стихотворения, а на *-i* — три средних строки. Получается кольцевая рифмовка (AAB BBAA).

A	היוֹשֶׁבֶת בְּגָזִים
A	חֲבֵרִים מְקֻשְׁרִים
B	לְקוֹלָהּ הַשְׁמִיעֵנִי:
B	בְּרָחוּ דוֹלֵי
B	וְדַמְהֵלָהּ לַצִּבִּי
A	אִוֵּל לְעֶפֶר הָאֵלִים
A	עַל הַרֵי בְשָׁמִים:

При этом «сады» в первой строке и «благовонные горы» в последней строке, ассоциируясь по смыслу, образуют рамку стихотворения.

Сад как место действия и как символ

Начнём с того, как устроена сцена действия Песни песней в целом. Городское публичное пространство — улицы и площади — опасное и печальное место в Песни песней. Блуждая в лабиринте ночного города, героиня ищет и не может найти любимого, её бьют и унижают стражники (3, 2–3; 5, 6–7). На улице города нельзя поцеловать любимого, не вызвав всеобщего презрения (8, 1). Город в этих эпизодах лишён имени: это обобщённый город (в других местах — например, в контексте сравнений — упоминаются Иерусалим, Тирца и др. города).

Публичному пространству противопоставлены, во-первых, пространства внутренние, интимные, отгороженные от улицы: например, «покои» царя (1, 4), охраняемые шестьдесятю воинами от демонического «ночного страха» (3, 7–8) или «дом матери» (3, 4; 8, 2); во-вторых, природные ландшафты: виноградники, поля, горы, леса, пустыня (1, 17; 2, 11–13; 3, 6; 7, 12–14 и т. д.).

Сад — центральный образ Песни песней уже потому, что описание сада и вход героя в сад занимают самую середину книги (4, 12 — 5, 1). Сад объединяет в себе свойства внутреннего огороженного пространства («запертый сад») и природного ландшафта.

Место действия может не только меняться от стихотворения к стихотворению (например, в 1, 2–4 это дворец, а в 1, 5–6 — виноградник). Особенно интересны случаи, когда сцена трансформируется, но так, что некоторые детали сохраняются²⁹. Например, герой, стоявший у входа в закрытый сад (4, 12) и наконец допущенный туда (5, 1), в начале следующего стихотворения вновь стоит у закрытой двери. Дверь осталась, но закрытый сад превратился в закрытый дом (5, 2). Стражники, обходившие город (3, 3), в следующем стихотворении превращаются в охрану брачных покоев Соломона (3, 8). Иногда подобные превращения происходят даже внутри одного стихотворения. Так, стихотворение 1, 9 — 2, 3 соединяет дворцовый антураж с сельским. В 1, 12 герой назван царём, и он возлежит на ложе во время пира. Тогда стих 1, 17 («Балки нашего дома — кедры, наши стропила — можжевельники») прочитывается как описание царского дворца, кровля и стены которого сделаны из ценных пород деревьев. Но этому противоречит строка «и наше ложе зеленеет» (1, 16). Получается, что к этому моменту герои уже просто лежат на траве, в тени деревьев. Ложе остаётся, но теперь это не пиршественное ложе в царских покоях, а трава в лесу.

Один и тот же образ в Песни песней то используется как метафора, то материализуется как место действия. Героиня зовёт любимого в виноградники (7, 13), но она и сама — виноградник (1, 6); она ищет его в городе, встречает там «стражей стен» (3, 3; 5, 7), но и сама она — город (6, 4) и стена (8, 10); героиня пасёт коз на пастбище (1, 8), и её волосы — козы (4, 1; 6, 5); её свидание с героем происходит под яблоней (8, 5), и сам он — яблоня, под которой ей приятно сидеть (2, 3).

Прежде чем вернуться к Песн. 8, 13–14, обратим внимание на предшествующее стихотворение (8, 11–12). Там речь шла о двух виноградниках: винограднике Соломона и «моём винограднике». Второй виноградник, в отличие от первого, явно метафоричен: как и в 1, 6, он означает героиню³⁰.

Песн. 8, 13–14 начинается с обращения к «живущей в садах», а заканчивается «благовонными горами». Сады и благовонные горы

29 Meredith M. Journeys in the Songscape: Reading Space in the Song of Songs. Sheffield, 2012. P. 73–83.

30 О символике виноградника см. Эйделькинд Я. Д. Песнь песней. С. 239–245, а также Эйделькинд Я. Виноградник в Песни песней. URL: <https://torah.ru/article/1012>.

здесь, в первую очередь, место действия. Метафорический виноградник из 8, 12 трансформировался в сад и при этом материализовался. Как мы видели (см. «Примечания к переводу»), выражение «живущая в таком-то городе» в библейской поэзии часто означает сам город, олицетворяемый в виде женщины. Поэтому «живущая в садах» может быть персонифицированным садом. И наоборот, сад — не только сцена действия, но и метафора. Ср. 4, 12:

Невеста, моя сестра — запертый сад... הן נעול אֶחָתִּי כֶּלֶה

«Благовонные горы» в последней строке (8, 14) напоминают о «мировых горах» и «ладановых холмах», куда хочет подняться герой (4, 6), а также о Ливане, где помещён запертый сад в 4, 8.15. Будучи благовонными, эти горы — продолжение сада. В то же время горы и противопоставлены садам как открытое место — ограждённому. Это придаёт парадоксальный смысл приказу героини — бежать прочь от её садов, но по благовонным горам.

Некоторые комментаторы сосредоточиваются только на метафорическом аспекте сада и гор, причём ещё сужают его, понимая метафору анатомически (например, «горы» = «груды»). Но тогда почему герой должен бежать *прочь* по этим горам?³¹ Точнее будет сказать, что сад и горы символически ассоциируются с героиней (поэтому в 4, 6 «пойти на мировые горы и ладановые холмы» означает встречу с любимой), оставаясь в то же время частью ландшафта Песни песней. Покидая героиню, герой остаётся в пределах мира Песни песней, на её «благовонных горах».

Сад — символ, а не аллегория, имеющая однозначную расшифровку, и, как свойственно символам, он многозначен. Мы не должны каждый раз «переводить» его на язык понятий. Скорее, нужно попытаться уловить основные коннотации сада и, читая текст, держать в уме не одну из них, а все сразу.

Символика Песни песней в основе своей традиционна. Коннотации некоторых образов ясны из других библейских текстов³². Однако

31 Иногда именно предполагаемое иносказательное значение «гор» служит аргументом в пользу натянутых интерпретаций глагола כָּרַב «убегать» (например: *Murphy R. E. The Song of Songs (Hermeneia)*. P. 194; *Bergant D. The Song of Songs*. Collegeville (Minnesota), 2001. P. 104–105; *Zakovitch Y. Das Hohelied*. Freiburg im Breisgau, 2004. S. 285; *Roberts D. P. Let Me See Your Form*. P. 365).

32 Например, «бегущая тень» (Песн. 2, 17; 4, 7) как символ эфемерной человеческой жизни встречается в Иов 14, 1–2; Пс. 101/102, 12; 108/109, 23; 144, 4. Уподобление женщины источнику, колодцу, каналу (Песн. 4, 12.13.15) встречается в Притч. 5, 15–16; 23, 27.

во многих случаях библейских параллелей нет или слишком мало, зато можно опереться на древневосточный и античный материал. Древнееврейская лирика была одним из ответвлений поэтической традиции Средиземноморья и Передней Азии, насчитывающей многие тысячелетия. Жанры, образы и мотивы, знакомые нам по Песни песней, встречаются уже в шумерской поэзии конца III тыс. до н. э. и египетской поэзии конца II тыс. до н. э., а затем у греческих и римских авторов. В таком случае, чтобы лучше понять смысл сада как символа в Песни песней, надо обратиться к древневосточным и античным параллелям.

На Древнем Востоке и в античном мире сад ассоциировался с любовью/эротикой³³. В староаккадском любовном заклинании³⁴ дважды упоминается спуск в сад. В шумерском любовном заклинании девушка сравнивается с яблоневым садом³⁵. Свидание Инанны и Думузи происходит в саду, где растут яблони и другие деревья³⁶; богиня сравнивает себя с яблоневым садом, своего возлюбленного Думузи — с тенистым цветущим садом³⁷. В новоассирийском тексте, связанном с ритуалом священного брака, богиня Ташмету приглашает своего супруга, бога Набу в сад³⁸. В египетском стихотворении девушка говорит любимому:

На той же ассоциации основан сюжет о встрече с будущей женой возле колодца в библейских повествованиях (Быт. 29, 2–13; Исх. 2, 15–20; ср. также: Быт. 24, 11–31).

33 В использовании слова «любовь» применительно к древним текстам есть известная доля анахронизма: наше понятие любви сформировано европейской культурой и сложилось достаточно поздно. Ещё больше чревато недоразумениями слово «эротика»: часто эротика воспринимается как синоним (или облегчённая версия) порнографии; как минимум, что-то «18+», непременно с постельными сценами. Вероятно, для обозначения темы Песни песней или аналогичных древневосточных и античных текстов у нас нет идеального термина, так что приходится с оговорками пользоваться имеющимися.

34 См. *Gelb I. J. Sargonic Texts in the Ashmolean Museum. Oxford // Materials for the Assyrian Dictionary*. №. 5. P. 7–12. Более новое издание см. в электронном корпусе SEAL: Sources of Early Akkadian Literature. A Text Corpus of Babylonian and Assyrian Literary Texts from the 3rd and 2nd Millennia BCE. URL: www.seal.uni-leipzig.de; номер текста по SEAL: 5.0.5.1.

35 *Falkenstein A. Sumerische Religiöse Texte // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*. 1964. Bd. 56. S. 44–129; в частности, 114–115.

36 The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL) 4.08.32. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.32#>.

37 *Lambert W. G. Devotion: The Languages of Religion and Love // Figurative Language in the Ancient Near East* / ed. by M. Mindlin, M. J. Geller, J. E. Wansbrough. London, 1987. P. 25–39; в частности, 30.

38 *Nissinen M. Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs? // Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Fs. O. Loretz / hrsg. von M. Dietrich, I. Kottsieper. Münster, 1998. S. 585–634; в частности, 588–590.*

*Ведь я тебе принадлежу,
Как сад,
Где мной взлелеяны цветы
И сладко пахнущие травы.
Ты выкопал прохладный водоём,
И северного ветра дуновенье
Приносит свежесть,
Когда вдвоём гуляем у воды*³⁹.

Проникновение в сад как эротическая метафора встречается в «кельнском эпосе» греческого поэта Архилоха (строки 15–16)⁴⁰. У Катулла⁴¹ «цветок в огороженном саду» и «закрытое поле» — метафоры возлюбленной или невесты. «Сад моей девушки», более возделанный, чем сад Гесперид, упоминается в позднеантичном стихотворении из «Латинской антологии»⁴² и, видимо, тоже имеет иносказательный смысл. Ясно, что «сад» в Песни песней имеет прямое отношение к этой традиции, поскольку и здесь девушка уподоблена саду, причём запертому саду.

Но сад в Песни песней обладает ещё несколькими важными коннотациями, помимо эротических, причём они тоже подтверждаются литературными параллелями.

Во-первых, в Песн. 4, 8–5, 1 речь идёт о саде с экзотическими растениями — таком, какие любили устраивать себе древневосточные цари (Еккл. 2, 5⁴³). Тогда это элемент царского антуража, в одном ряду с царскими покоями (Песн. 1, 4) или паланкином (3, 9–10).

Во-вторых, сад ассоциируется с Эдемом, местом обитания Яхве. Сад Яхве иногда отождествляли с кедровым лесом на Ливане (Пс. 104/103, 16; Иез. 31). Представление о заповедном ливанском лесу как месте

39 Пер. В. Потаповой (Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 80; ср. также С. 81–83).

40 Ярхо В. Н. Новый эпос Архилоха // Вестник древней истории. 1982. № 159/1. С. 64–80; в частности, 66, 68.

41 В стихотворениях 62 (строка 39) и 68 (строка 67). Латинский текст стихотворений Катулла см., например, по: Catullus / ed. with a text. and interpr. comm. by D. F. S. Thomson. Toronto, 1997. P. 145, 173; рус. пер.: Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций / под ред. Ф. Петровского. М., 1963. С. 95, 122.

42 Стихотворение 885: Anthologia Latina sive poesis latinae supplementum / rec. A. Riese. Lipsiae, 1870. Pars 1. Fasc. 2. P. 310.

43 Munro J. M. Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs. Sheffield, 1995. P. 102–104; James E. T. Landscapes of the Song of Songs: Poetry and Place. Oxford, 2017. P. 69–72. О саде как символе власти: Meredith M. Journeys in the Songscape: Reading Space in the Song of Songs. Sheffield, 2012. P. 108–116.

обитания богов мы находим и в месопотамских текстах. В аккадском эпосе о Гильгамеше это «гора кедра, жилище богов, престол Ирнини» (V, 1, 6), т. е. богини Иштар. Здесь происходит и свидание богини с её «братом» Уту⁴⁴. Сад в Песн. 4, 8–5, 1 тоже помещается на Ливане (4, 8.11.15). В Песн. 4, 11 (непосредственно перед описанием сада) встречается пара «мёд и молоко», тоже отсылающая к образам рая. «Страной, источающей молоко и мёд», в Библии называется Ханаан (Исх. 3, 8.17; 13, 5; 33, 3; Лев. 20, 24 и др.). В «Вакханках» Еврипида⁴⁵ земля течёт молоком, вином и мёдом, когда приходит Дионис. Подобно райскому саду, закрытому для смертных, заперт и сад Песни песней (хотя герой и попадает туда в 5, 1 и 6, 2).

В-третьих, сад — соединение природы и человеческого творчества, а также место, ограждённое от повседневных забот, от прозы жизни. Это, возможно, делает его подходящей метафорой для самой Песни песней, её поэтического мира, созданного при помощи слова⁴⁶. Ср. сад Филета, где играет Эрот, в греческом пасторальном романе Лонга «Дафнис и Хлоя»⁴⁷ — тоже металитературный сад, служащий моделью романа⁴⁸. Поэтому голос героини, живущей в садах и отождествляемой с садом, можно понять как голос самой Песни песней: это его хотят услышать в 8, 13.

Итак, сад — место действия и символ. Как символ он отсылает и к эротике, и к царской роскоши, и к райскому саду, и, вероятно, к словесному саду поэзии. Героиня — сад, потому что она возлюбленная, потому что царь привёл её в свой чертог (1, 4) и потому что она подобна раю для героя. Песнь песней — тоже сад, потому что это поэзия, притом поэзия эротическая и по-царски изысканная.

Серенада

Герой в Песн. 8, 13 зовёт возлюбленную и хочет услышать её голос. Она в 8, 14 откликается, но отсылает его прочь. И сама ситуация, и текст обеих реплик напоминают диалог Песн. 2, 8–17. Там герой появляется

44 ETCSL 4, 32.f, строки 39–43.

45 Строка 141. Греч. текст см.: *Euripides. Bacchae* / ed. with intr. and comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1960. P. 8.

46 *Landy F. Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*. Sheffield, 2011. P. 179, 196; *James E. T. Landscapes of the Song of Songs*. P. 13, 66.

47 Книга 2, главы 3–4 (греч. текст: *Longus. Daphnis and Chloe* / trans., intr. and comm. by J. R. Morgan. Oxford, 2004. P. 52, 54).

48 Как отмечает Дж. Р. Морган (*Longus. Daphnis and Chloe*. P. 5, 14–15, 177–178).

возле дома героини и зовёт её выйти. Он жалуется на недоступность героини, просит ее выглянуть и отозваться («дай услышать твой голос», 2, 14). Она в ответ велит ему исчезнуть почти в тех же выражениях, что и в 8, 14.

Песню, в которой герой, стоя у дверей недоступной возлюбленной, умоляет её отозваться, можно назвать серенадой. Серенада хорошо известна не только у романских народов южной Европы, но и в Греции и Риме античной эпохи⁴⁹. Есть примеры серенады и в египетской лирике II тыс. до н. э.⁵⁰

Лирический герой серенады либо просит любимую впустить его (как в Песн. 5, 2 и в большей части античных серенад), либо, наоборот, зовет её выйти к нему (как в Песн. 2, 10–13 и в некоторых античных текстах⁵¹).

Возлюбленная в античной серенаде обычно жестока: не выпускает, не выходит и даже не откликается на зов. Лирический герой лежит у закрытых дверей, его поливает дождь, он мёрзнет и страдает. Вот начальные строки эпиграмм Каллимаха (ок. 305–240 гг. до н. э.) и Асклепиада (начало III в. до н. э.), в которых воспроизводится ситуация серенады:

- 49 Античной серенаде посвящена монография *Copley F. O. Exclusus Amator: A Study in Latin Love Poetry*. Madison, 1956; многие страницы в монографии *Cairns F. Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Edinburgh, 1972 (см. указатель s. v. komos) и ряд статей, в том числе *Вальтер А. К.* вопросу о римском Παρακλαυσίθυρον // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. № 47. С. 381–407; *Меликова-Толстая С. В.* Серенада в античной литературе // Известия АН СССР. 1929. С. 549–573; *Copley F. O.* On the Origin of Certain Features of the Paraclausithyron // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1942. № 73. P. 96–107; *Burck E.* Das Paraclausithyron // *Idem.* Vom Menschenbild in der Römischen Literatur. Heidelberg, 1966. S. 244–256; *Yardley J. C.* The Elegiac Paraclausithyron // *Eranos*. 1978. Vol. 76. P. 19–34; *Фрейденберг О. М.* Этюды по семантологии литературных форм // Лотмановский сборник. М., 1995. Т. 1. С. 704–718; *Брагинская Н. В.* Песнь горизонта // Лотмановский сборник. М., 1995. Т. 1. С. 719–731; *Cummings M. S.* The Early Greek Paraclausithyron and Gnesippus // *Scholia*. 2001. Vol. 10. P. 38–53. Термин «серенада» в классической филологии употребляется редко (но ср. заглавие статьи С. В. Меликовой-Толстой: «Серенада в античной литературе»). Чаше современные филологи называют античную серенаду словом παρακλαυσίθυρον «плач у дверей», которое встречается в греческой литературе лишь однажды (*Plutarchus. Amatorius* 753 B; см.: *Plutarch. Moralia*. Cambridge (Mass.); London, 1961. P. 330).
- 50 О египетской серенаде см.: *Fox M. V.* The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs. Madison, 1985. P. 282–283. Переводы текстов и комментарии: *Ibid.* P. 75–77. Переводы на русский язык: Поэзия и проза Древнего Востока. С. 90–91.
- 51 См., например, 11-ю идиллию Феокрита, 43–66. Греческий текст: *Theocritus* / ed. by A. S. F. Gow. Cambridge, 1952. Vol. 1. P. 88, 90; рус. пер.: *Феокрит. Моск. Бион. Идиллии и эпиграммы* / пер. и комм. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1958. С. 57–58.

Οὕτως ὑπνώσας, Κωνώπιον, ὥς ἐμὲ ποιεῖς
κοιμᾶσθαι ψυχροῖς τοῖσδε παρὰ προθύροις·

*Пусть и тебе так же спится, Конопион, как на холодном
Этом пороге ты спать здесь заставляешь меня!*
(«Палатинская антология» V, 23, 1–2⁵²)

Νύξ μακρὴ καὶ χεῖμα, μέσην δ' ἐπὶ Πλειάδα δύνει
καὶ γὰρ παρ προθύροις νίσσομαι ὕμενος...

*Долгая ночь, середина зимы и заходят Плеяды.
Я у порога брожу, вымокший весь под дождём...*
(«Палатинская антология» V, 189, 1–2⁵³)

Похожие жалобы мы слышим и в одной из серенад Песни песней (5, 2):

Открой мне, сестра моя, подруга,	פְתַח־לִי אֲחֵי רַעִיָּה
голубка моя безупречная!	יִוְנִתִּי תַמְתִּי
Ночная роса — на моих волосах,	רֹשְׁמֵי נֶמְלָא־לַיְלָה
кудри мои намокли!	קִנְצֹתַי רַסְסִי לַיְלָה:

Песн. 2, 8–17, 5, 2–3 и 8, 13–14 — наиболее очевидные примеры серенады в Песни песней⁵⁴, но, вероятно, не единственные. В 4, 1–7 герой описывает лицо возлюбленной и её грудь, как будто видит только верхнюю часть её тела. Комментаторы предполагают здесь связь с мотивом

52 Греческий текст по Anthologia Graeca / hrsg. von H. Beckby. 2. Aufl. München, 1965. Bd. 1. S. 270. Цитируемый перевод принадлежит Л. В. Блумену (Греческая эпиграмма / сост. Ф. Петровский, Ю. Шульц. М., 1960. С. 95).

53 Ibid. S. 356; перевод Блумену: Греческая эпиграмма. С. 74.

54 Видимо, впервые на сходство Песн. 2, 9–14 и 5, 2 с античной серенадой указала О. М. Фрейденберг в докладе «Παρακλυσίθυρον» на кафедре классических языков ЛИФЛИ 21 января 1935 г. Конспект доклада вместе с черновым наброском был опубликован лишь в 1995 г. (Фрейденберг О. М. Этюды по семантологии литературных форм. С. 704–713). Никакого влияния на западных исследователей Песни песней это наблюдение оказать не могло. «Открытие» серенады в Песни песней было заново сделано Г. Герлеманом в середине 1960-х гг. (Gerleman G. Ruth. Das Hohelied. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn, 1981. S. 123, 164; первое издание вышло в 1965 г.). Вслед за Герлеманом и другие комментаторы стали рассматривать Песн. 2, 9–14 и 5, 2 как примеры серенады. Из недавних работ см.: Barbiero G. Song of Songs. A Close Reading. Leiden, 2011. P. 14; Hagedorn A. C. Jealousy and Desire at Night. Fragmentum Grenfelianum and Song of Songs // Perspectives on the Song of Songs (Perspective der Hoheliedsauslegung) / ed. by A. C. Hagedorn. Berlin; New York, 2005. P. 206–227; в частности, 210–211 и в особенности, Gerhards M. Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung. Leipzig, 2010. S. 53–61, где даётся подробный обзор античных параллелей.

«женщины в окне», распространённым в древневосточном искусстве. Если героиня — «женщина в окне», а влюблённый смотрит на неё с улицы, то его монолог — по сути тоже серенада. Можно считать серенадой и речь героя в 4, 8–16. В 4, 12 возникает образ «запертого сада» и «закрытой двери». Важнейший мотив серенады узнаваем и здесь: любимая недоступна, дверь заперта. Цель серенады — добиться, чтобы дверь открылась.

Серенада и молитва

Обращение «живущая в садах» (8, 13) звучит странно. Героиня находится сразу в нескольких садах? Часто посещает по очереди разные сады? Конечно, можно сказать, что это поэтическое множественное число — одно из проявлений гиперболического стиля, характерного для лирики. Это будет правильно, но недостаточно.

В Песн. 4, 8 (тоже в начале серенады) герой зовёт возлюбленную:

*Ко мне с Ливана, невеста,
ко мне с Ливана приди!
Взгляни с Аманской вершины
с вершин Хермона, Сенира,
примчись⁵⁵ из логова львов,
по горным тропам пантер⁵⁶.*

אֶתִּי מִלְכָּנוֹן כָּלָה
אֶתִּי מִלְכָּנוֹן תְּבוּאִי
תְּשׁוּרִיו מִרֹאשׁ אֲמֻנָה
מִרֹאשׁ שְׁנִיר וְחֶרְמוֹן
מִמְעֻנֹת אֲרִיֹּת
מִהַרְרֵי נְמָרִים:

Горы — символ недоступности героини. Но почему она находится сразу и на Ливане, и на Амани, Хермоне, Сенире? Правда, некоторые из этих названий могут быть синонимами или означать горы, находящиеся поблизости друг от друга⁵⁷. Но перечень гор создаёт ощущение, что говорящий старается перебрать все возможности: «приди ко мне, где бы ты ни находилась: на Ливане, на Амани, на Хермоне или на Сенире». Такой призыв с перебором разных локализаций (или, в других случаях, имён самого адресата) напоминает молитву или заклинание. Во Втор. 33, 2 Яхве приходит с Синая, сияет с Сеира и гор Парана и т. д.,

55 «Взгляни» и «примчись» — двойной перевод глагола *šwr*. Здесь обыгрывается омография двух глаголов: «смотреть» и «прыгать, бежать». Оба подходят по контексту. Хотя герой говорит о Ливане и Хермоне, в реальности он стоит у закрытой двери своей любимой (4, 12). В такой ситуации понятна не только просьба спуститься к нему, но и просьба выглянуть в окно, как в 2, 14. Перевод «примчись» (букв.: «прыгай, беги») согласуется с последними строками стиха, где героиня уподоблена львам и пантерам.

56 Букв.: «с гор пантер».

57 Втор. 3, 9 отождествляет Сенир с Хермоном. Оба названия (а также Амана) относятся к Антиливанскому хребту или его частям. Этот хребет идёт параллельно Ливанскому хребту.

и здесь перебор топонимов имеет, мне кажется, тот же смысл — обеспечить явление божества, упомянув как можно больше мест его обитания.

Итак, призывая героиню сойти с Ливана, Аманы и т. д., серенада в Песн. 4, 8 имитирует язык молитвы и заклинания⁵⁸. Ещё заметнее связь серенады с молитвой в следующем примере из древнеегипетской лирики (XII в. до н. э.)⁵⁹:

*Ночью⁶⁰ я проходил мимо её дома.
Я постучал, но мне не открыли, —
Превосходная ночь для привратника.
О засов, я хочу отомкнуть тебя!
Дверь! Ты судьба моя,
Ты мой добрый дух.
Там, внутри, для тебя зарежут быка.
В жертву твоему могуществу, о дверь!
На закланье принесут длиннорогого быка — тебе, дверь!
Короткорогого быка — тебе, замок!
Жирного гуся — вам, петли!
Жир — тебе, ключ!*

Героиня, как обычно в серенаде, жестокосердна. Но, вместо того чтобы умолять её самоё, влюблённый начинает умолять её дверь, обещая принести ей жертвы как божеству.

Подобные «молитвы», причём тоже обращённые к двери, типичны для римской серенады. У Плавта (III–II вв. до н. э.) влюблённый так умоляет или заговаривает дверные замки своей любимой:

*pessuli, heus pessuli, vos saluto lubens,
vos amo, vos volo, vos peto atque opsecro,
gerite amanti mihi morem, amoenissumi,
fite causa mea ludii barbari,
sussilite, opsecro, et mittite istanc foras
quae mihi misero amanti ebibit sanguinem.*

58 См. прежде всего Keel O. Das Hohelied. Zürich, 1992. S. 145–148; Müller H.-P. Das Hohelied. S. 45–46; Barbiero G. Song of Songs. P. 200–201. Львы и пантеры — это животные, с которыми ассоциировались древневосточные богини. О заповедном лесе Ливана, который, по представлениям древних, принадлежал божествам, см. выше главу «Сад как место действия и как символ». Героиня, обитающая на Ливане в окружении львов и пантер, уподобляется богине.

59 Перевод А. А. Ахматовой (Поэзия и проза Древнего Востока. С. 90–91); ср. более новый перевод Фокса: Fox M. V. The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs. P. 75.

60 У Фокса (Ibid. P. 75–76): «вне себя, в затуманенном состоянии» (befogged, in a daze).

*Эй, крюки! Вам, крюки, шлю привет всей душой!
Вас люблю, вас хочу, вас прошу, вас молю!
Я влюблён: дайте мне сласть утех! Чудные!
Для меня бросьтесь в пляс варварский, дайте вдруг
Вверх прыжок: пусть она выйдет к нам из дверей,
Страсть моя, боль моя, что пьёт кровь из меня.*

(«Куркулион», 147–152⁶¹)

Овидий определяет суть серенады словами *postibus et durae supplex blandire puellae* «с мольбой взывать к дверным косякам и непреклонной девушке»⁶². Вот две цитаты из старших современников Овидия — Тибулла и Проперция, писавших в конце I в. до н. э. В обоих случаях влюблённый обращается к двери:

*te meminisse decet, quae plurima voce peregi
supplice, cum posti florida certa darem.*

*Помнить должна ты о том, что в слёзных молениях поведал
Я, гирляндой цветов твой оплетая косяк.*

(Тибулл 1, 2, 13–14⁶³)

*at tibi saepe novo deduxi carmina versu,
osculaue innixus pressa dedi gradibus.*

*Я ль не часто тебе по-новому складывал песни?
Я ль по ступеням не полз, жарко лобзая тебя?*

(Проперций 1, 16, 41–42⁶⁴)

Теперь, убедившись, что имитация молитвы характерна для жанра серенады, вернёмся к «живущей в садах» в Песн. 8, 13. Во-первых, множественное число «садов» может играть отчасти ту же роль, что перечень гор в Песн. 4, 8 или Втор. 33, 2: герой закликает героиню откликнуться не просто из того сада, который он видит перед собой, а из любого сада, где бы она ни находилась. Во-вторых, «живущая в садах» воспринимается как обобщённая характеристика, атрибут героини: как будто

61 Латинский текст по: *Plautus. Casina. The Casket Comedy. Curculio. Epidicus. The Two Menaechmuses* / ed. and transl. by W. de Melo. Cambridge (Mass.); London, 2011. P. 204; рус. пер.: *Тит Макций Плавт. Комедии* / пер. А. Артюшкова. М., 1997. Т. 2. С. 173.

62 «Наука любви» 2, 527. Латинский текст по: *P. Ovidi Nasonis Amores, Medicamina Faciei Femineae, Ars Amatoria, Remedia Amoris* / ed. E. J. Kenney. Oxonii, 1961. P. 161.

63 Латинский текст по: *Tibulli aliorumque carminum libri tres* / ed. I. P. Postgate. Oxonii, 1906. P. 4; рус. пер. Л. Остроумова: Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций. С. 162).

64 Латинский текст по: *Sexti Properti Elegos / critico apparatu instructos* ed. S. J. Heyworth. Oxonii, 2007. P. 25; рус. пер. Л. Остроумова: Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций. С. 277).

героиня не просто находится сейчас в саду, а обязательно пребывает во всех садах, словно дух сада.

Кстати, и само использование причастия в обращении может напомнить гимны, в которых перечисляются атрибуты божества. Ср., например:

Закутавшийся в свет, словно в плащ,	עֹטֶה-אֹר כְּשֶׁלֶמָה
раскинувший небо, словно шатёр,	נוֹטֶה שָׁמַיִם כְּיֵעָה:
соорудивший себе чертоги над водами,	תִּמְקְדָה בְּמַיִם עֲלֵי־תֵי
сделавший облака колесницей себе,	הַשָּׁמַיִם-עָבִים רֶכֶבָּו
летающий на крыльях ветра,	הָמֵה לֶךְ עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ:
взявший ветры себе в посланцы,	עָשָׂה מְלָאָכָיו רוּחֹת
в слуги себе — огонь горящий.	מִשְׁרָתָיו אֵשׁ לֶהֱט:
	(Пс. 104, 2–4) ⁶⁵

Если изложенные выше соображения об эпитете «живущая в садах» справедливы, то реплика героя в Песн. 8, 13, как и многие серенады, стилистически напоминает молитву или заклинание. Звуковые повторы и рифмы, отмеченные выше⁶⁶, поддерживают этот эффект. Герой не просто зовёт недоступную героиню, а силой слова вызывает её явление.

«Спутники»

Вместе с героем голосу его возлюбленной внимают הַבָּרִים «спутники», или «товарищи», «приверженцы», причём не сказано, чьи это הַבָּרִים: героини или героя. Иногда предполагают, что имеются в виду потенциальные соперники героя, которых он опасается⁶⁷. Это возможно, но соперничество

65 См. также подобные перечни причастий в Ам. 4, 13; 5, 8; 9, 6; Ис. 44, 24–28. Ср. Иер. 22, 23, где пророк иронически обращается к гордому Иерусалиму, пародируя тот же торжественный язык молитвы: מִקְנָתִי בִלְבָנוֹן יִשְׁבֶּה בְּאֲרָזִים «О живущая на Ливане, гнездящаяся на кедрах...».

66 См. главу «Стихотворная форма».

67 Например: Rudolph W. Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder. Berlin, 1970. S. 186; Krinetski G. Kommentar zum Hohenlied. S. 232; Loretz O. Studien zur althebräischen Poesie. S. 53. Эта идея восходит по крайней мере к Аврааму Ибн Эзре (1089–1167). Процитирую вторую редакцию его комментария:

כשאת יושבת בגנים שיש בתוך הכרם אל תרימי את קולך כי חברים יש לי והם מקשיבים לקולך

«Когда ты сидишь в садах, находящихся внутри виноградника, не говори громко, ведь у меня есть товарищи, и они внимают тебе».

(Комментарии Ибн Эзры и др. традиционных еврейских экзегетов цитируются здесь и далее по: Mikraot Gedolot HaKeter — Biblia Rabbinica. Bar-Ilan University, 2009. [Electronic edition]).

никак не проявляется в тексте. Герой не противопоставляет себя прочим חַיִּיִּם, а отождествляет себя с ними: как они жаждут услышать героиню, так и он.

Другие комментаторы думают, что это друзья героя, перед которыми он хочет похвастаться своей девушкой. Она обижается и прогоняет его⁶⁸. Но хвастовство точно так же приходится вчитывать в стихотворение, как и соперничество: в тексте нет никаких указаний ни на то, ни на другое. Недоступность героини, как мы видели, типична для серенады, поэтому нет необходимости предполагать, что герой её чем-то обидел.

Поставим вопрос так: могут ли חַיִּיִּם принадлежать к шаблону серенады? В античной литературе серенада тесно связана с традицией комоса (κῶμος) — шумного гулянья после пира, когда целая компания молодых людей могла отправиться к девушке или мальчику. Стуча в двери и распевая песни, они требовали впустить их⁶⁹. Подобный визит описывается у Феокрита:

ἦνθον γάρ κεν ἐγώ, ναὶ τὸν γλυκὺν ἦνθον Ἑρώτα,
ἢ τρίτος ἢ τέταρτος ἐὼν φίλος αὐτίκα νυκτός,
μᾶλα μὲν ἐν κόλποισι Διωνύσοιο φυλάσσω,
κράτῃ δ' ἔχων λεύκαν, Ἡρακλέος ἱερὸν ἔρνος,
πάντοθε πορφυρέαισι περὶ ζώστραισιν ἐλκτάν.

*Да, я и сам бы пришёл, в том клянусь я Эросом сладким!
Трое или четверо нас; мы сегодня же ночью пришли бы,
Яблоки, дар Диониса, припрятавши в складках накидок,
В светлых венках тополёвых; священные листья Геракла
Мы бы украсили пышно, пурпурною лентой обвивши.*

(Идиллия 2, 118–123⁷⁰)

Может быть, присутствие «спутников» в Песн. 8, 13 — традиционный мотив, свойственный древней средиземноморской серенаде и восходящий к подобному гулянию-комосу. Другое объяснение роли «спутников» (не исключающее первого, а дополняющее его) см. ниже в главе «Песн. 8, 13–14 как эпилог Песни песней».

68 Graetz H.-H. Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied übersetzt und kritisch erläutert. Wien, 1871. S. 217; Zakovitch Y. Das Hohelied. S. 284–285.

69 Copley F. O. Exclusus Amator. P. 4–5. Именно словом κῶμος и его производными греки чаще всего и обозначали серенаду, не разделяя приход к дверям возлюбленной (-ого) и собственно серенаду.

70 Греческий текст по: Theocritus. P. 24; рус. пер. М. Е. Грабарь-Пассек: Феокрит. Моск. Бион. С. 19.

«Прочь!»

Античные серенады — в основном монологи: их недоступные и суровые адресаты обычно молчат. Но Песн. 8, 13–14 — диалог (по крайней мере, так понимает текст огромное большинство комментаторов⁷¹). Песн. 8, 14 содержит ответ героини. Но она и здесь недоступна, как обычно в серенадах и, в частности, в серенадах Песни песней. Только в 4, 16 героиня отвечает приглашением войти⁷²; в других случаях она (по крайней мере поначалу) не хочет вставать с постели (5, 3) или просто велит влюблённому исчезнуть (2, 17). И здесь тоже она, в отличие от 4, 16, не приглашает любимого в «сад», а отсылает прочь.

Правда, глагол פָּרַח (букв.: «убегай») трактуется комментаторами весьма различно. В чём причина? Только ли в том, что текст не соответствует ожиданиям комментаторов и они пытаются разными способами уклониться от прямого смысла фразы? Или дело (хотя бы отчасти) в смысловой неопределённости текста, в характерной для поэзии многозначности?

Ясно, что отказ героини от свидания очень многих комментаторов не устраивает⁷³. Иначе трудно понять, почему хорошо известному глаголу פָּרַח «убегать» они приписывают несуществующие значения вроде «прибегать», «спешить», «совершать движения, напоминающие задвижку».

Но и среди тех, кто исходит из обычного значения этого глагола, нет согласия. Откуда герой должен убежать: от героини⁷⁴ или, наоборот, от «спутников» и вообще посторонних (чтобы встретиться с ней

71 Ибн Эзра думает, что Песн. 8, 14 содержит не реальный, а воображаемый или желательный ответ героини: דודי לי ברח ואמרי לי השמיעני ואמרי לי «дай мне услышать и скажи мне: Прочь, мой милый». Герой, по Ибн Эзре, подсказывает героине прогнать его только для виду, чтобы обмануть соперников: שלא ירגישו שאני עמך בתוך הגן «чтобы они не поняли, что я с тобой в саду» (цитирую по первой редакции комментария). Хотя это прочтение неправдоподобно, оно интересно тем, что делает 8, 13–14 классической серенадой-монологом.

72 В античной литературе такой исход — тоже редкость. Но ср. диалог гетеры и юноши из «Женщин в народном собрании» Аристофана (952–975), где гетера начинает звать юношу даже раньше, чем слышит его серенаду.

73 Ср. признание Д. Ф. Робертса: «The problem is that the woman does not say what many interpreters feel she should have said in response to such an invitation» (Roberts D. P. Let Me See Your Form. P. 365).

74 Среди средневековых еврейских экзегетов так понимает текст Иосиф бен Шимон Кара (ок. 1065 — ок. 1135):

ברח לך דודי ודמה לך לצבי לרוץ שם על הרי בשמים לטייל שם עד אותה שעה שיפוח היום ויתחמם לרוח היום אז תבוא אלי

наедине)?⁷⁵ И если всё-таки он должен убежать от героини, то по-настоящему или только для отвода глаз, чтобы обмануть соперников?⁷⁶ Наконец, если героиня всерьёз прогоняет его, то чем это объяснить? Может быть, она сердится, что он привёл «спутников»? Стесняется и боится посторонних глаз?⁷⁷

Прежде всего, на мой взгляд, лучше отказаться от всех гипотез об особом значении *חבר* в Песн. 8, 14. Далее, я не вижу в тексте указаний ни на то, что героиня хитрит и посылает герою тайные знаки, непонятные «спутникам», ни на то, что она сердится или стесняется. В пользу того, что она боится встречи со «спутниками», на первый взгляд, может говорить параллель в Песн. 1, 7:

Скажи мне, о мой любимый,	הַיְדָה לִי שְׂאֵהְבָה נִפְשִׁי
где ты пасёшь скот,	אֵיכָה תִרְעֶה
где отдыхаешь с ним в полдень,	אֵיכָה תִרְבִּיץ בְּצֵהְרֵימֶם
чтобы я не блуждала ⁷⁸	שְׁלֵמָה אֶהְיֶה כְּעֵטִיהַ
возле стад твоих товарищей.	עַל עֲדְרֵי חֲבֵרָיִךְ:

Здесь «товарищами» (*חברים*, как и в 8, 13) названы другие пастухи — не обязательно друзья, но, так сказать, коллеги героя. Героиня опасается (или угрожает?), что попадёт к ним, не найдя героя. Но в Песн. 8, 13–14 ситуация другая: герой и «товарищи» присутствуют одновременно, и риска потеряться нет.

Общая проблема целого ряда объяснений (героиня сердится, стесняется, хитрит), как мне кажется, в том, что все они подходят

«Прочь, мой милый! Стань словно газель, чтобы бегать на горах благовонных — гулять там до тех пор, пока не повеет день и не станет тепло от дневного ветра: тогда придёшь ко мне».

Характерно, что и этот комментатор добавляет от себя отсутствующее в тексте обещание свидания.

- 75 Второй вариант предлагается довольно часто. Так толкуют Рашбам (Шмуэль бен Меир, ок. 1080 — ок. 1174), Исаия из Трани (XIII в.), а из современных комментаторов, например, Fox M. V. *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. P. 177; Longman III T. *Song of Songs*. P. 222; Roberts D. P. *Let Me See Your Form*. P. 365.
- 76 Так уже у Ибн Эзры (см. сноску 71). Согласно О. Келю (*Keel O. Das Hohelied*. S. 257), аллюзии на другие стихотворения Песни песней делают разговор героя и героини в Песн. 8, 13–14 непонятным для непосвящённых, т. е. для «спутников»: они думают, что героиня прогоняет героя, а на самом деле она приглашает его. Ср. также Zakovitch Y. *Das Hohelied*. S. 285.
- 77 Graetz H.-H. *Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied*. Wien, 1871. S. 217; Assis E. *Flashes of Fire*. P. 258.
- 78 Такова наиболее правдоподобная интерпретация *חֲבֵרָיִךְ*. См.: Эйделькинд Я. Д. *Песнь песней*. С. 254–258.

к лирическому тексту как к фрагментарному повествованию. Они пытаются заполнить сюжетные лакуны. Что произошло перед началом диалога? Что будет после? В чём источник конфликта? Как он разрешится? И т. д. Но лирическое стихотворение — это не новелла в стихах. В лирике может изображаться действие, но и в этом случае оно не доминирует так, как в повествовании⁷⁹. Фрагментарность — одна из основных жанровых особенностей лирики. Поэтому восстановление сюжетных лакун здесь часто непродуктивно, да и само понятие сюжета применимо лишь с оговорками.

Кроме того, нет необходимости искать какие-то особые причины для отказа. Поскольку неприступность героини — тоpos серенады, то дополнительных психологических объяснений здесь не требуется.

И всё-таки в последней строке есть парадокс, который не вчитан, а присутствует в тексте. Герой должен покинуть «сады», в которых «живёт» (и с которыми отождествляется) героиня; но куда она отправляет его? На «благовонные горы». Как мы видели, горы противопоставлены «садам» (как открытое пространство закрытому), но и сливаются с ними: это горы-сад, где растут благовонные деревья. Герой уходит, но остаётся⁸⁰. В определённом смысле его расставание с героиней невозможно: они оба — часть мира Песни песней, который и описывается как «благовонные горы» и «сады».

В этом смысле верно, что герою предстоит спрятаться от посторонних, от «спутников», то есть от нас, читателей, в глубине книги, подошедшей к концу. Но здесь мы говорим уже не об изображённом в тексте событии («по сюжету» герой, конечно, убегает от героини, а не от нас), а о событии дочитывания книги до конца.

Превращение в оленя

Прогоняя героя, героиня велит ему «стать словно газель или юный олень». Оба животных ассоциируются с быстротой. Ср. формулу מְשַׁחֵם רַגְלֵי לִי לְזֶהָ «делает мои ноги такими, как у оленя» (Пс. 18, 34 = 2 Цар. 22, 34, Авв. 3, 19), а также Притч. 6, 5:

79 Culler J. The Language of Lyric // *Thinking Verse*. 2014. Vol. 4/1. P. 160–176; в частности, 162–163; Dobbs-Allsopp F. W. *On Biblical Poetry*. Oxford, 2015. P. 184–189.

80 Ср.: Barbiero G. *Song of Songs*. P. 500–502. Барбьеро даёт парадоксу психологическое объяснение: любовь предполагает разлуку, дистанцию, которая позволяет каждому из любящих оставаться самим собой.

Спасайся, как олень — из рук [охотника], הַנֶּזֶל כְּצִי מִיָּד
как птица — от ловца. אֲבָצְפֹר מִיָּד יָקוֹשׁ

Развёрнутое сравнение возлюбленного с газелью мы находим в египетской лирике Нового царства:

*Ах, если бы ты устремился к Сестре,
Подобно газели, мчащейся через пустыню, —
Ноги её устали, тело её ослабело,
Всю её охватил страх.
Охотники гонятся за ней, собаки окружили её,
Она не видна в облаке пыли,
Место отдыха — только помеха в её бегстве,
А река стелется дорогой перед ней⁸¹.*

Здесь тоже газель упоминается прежде всего как быстро бегущее животное.

Таким образом, суть приказа, говоря прозаически, сводится к следующему: «убегай отсюда, и как можно быстрее». Но при таком «переводе» поэзии на язык прозы всегда теряется важная часть смысла.

Во-первых, героиня не просто сравнивает скорость убегающего человека со скоростью газели и оленя. Требование «стань как газель» здесь и в 2, 17 как бы превращает человека в животное, и героиня здесь напоминает Цирцею. Мы видели выше, что герой вызывал героиню словами, отчасти напоминающими молитву или заклинание. Ответ героини в свою очередь ассоциируется с магическим заклятьем. Превращение достигается силой слова, во многом — за счет созвучия слов *dodī* «мой милый» и *lišbī* «словно газель», поставленных в конце строк.

Во-вторых, нужно учесть эротические коннотации оленя и газели. Олень фигурирует как символ сексуальной мощи в месопотамском заклинании против импотенции («любовью оленя семикратно... люби меня, люби меня»)⁸². В Притч. 5, 19 о жене говорится:

*Лань любимая, желанная серна⁸³, אֵלֶּת אֲהָבִים וְנִצְלָתֶיךָ
её груди всегда поят тебя, בְּדָדֶיךָ יִרְגֹךְ כְּקִלְעֹת
её любовью ты пьян постоянно. בְּאֲהָבָתָהּ תִשְׁגָּה תָמִיד:*

81 Пер. А. Ахматовой (Поэзия и проза Древнего Востока. С. 88). Ср. английский перевод и комментарий: Fox M. V. The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs. P. 66–67.

82 Biggs R. D. šà.zi.ga. Ancient Mesopotamian Potency Incantations. Locust Valley (NY), 1967. P. 26 (строки 5, 7).

83 Букв.: «лань любви, горная коза обаяния/симпатии». Эти определения могут иметь не только пассивный смысл («любимая» и «желанная»), но и активный («любящая» и «ласковая»).

В Песн. 4, 5 груди героини описываются так:

<i>Твои груди — как два оленёнка,</i>	שְׁנֵי שְׂדֵי יָדָיִךְ כְּשְׁנֵי עֲפָרַיִם
<i>словно двойня газели,</i>	תְּאֻמֵּי צִבְיָה
<i>среди лотосов они пасутся...⁸⁴</i>	הָרוֹעִים בְּשׁוֹשַׁנִּים:

В 2, 16 герой тоже «пасётся среди лотосов», а рядом (2, 8–9.17) он сравнивается с оленем и газелью. Ясно, что в природе олени и газели не пасутся среди лотоса: это фантастический мотив, известный в искусстве Древнего Востока. Здесь встречаются изображения газели, поедающей лотос, а также оленей, газелей и коз рядом с лотосом⁸⁵. По-видимому, ассоциация между оленем/газелью и лотосом объясняется тем, что они входят в круг образов, связанных с богиней — «хозяйкой зверей», которая часто была одновременно и богиней любви. В Песн. 2, 7 и 3, 5 героиня обращается к девушкам Иерусалима:

<i>Заклинаю вас, девушки Иерусалима,</i>	הַשְׁבַּעְתִּי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם
<i>газелями и дикими ланями⁸⁶:</i>	בְּצִבְאוֹת אֹף בְּאַיָּלוֹת הַשָּׂדֶה
<i>не будите любовь, не будите,</i>	אַם-תִּעְרְרוּ אֶם-תִּעְזְרוּרוּ
<i>пока не захочет проснуться!</i>	אַת־תִּהְיֶה עַד שֶׁתִּתְחַפֵּץ:

Поскольку речь идёт о том, чтобы «не будить любовь», поклясться надо богиней любви или её животными. Другими словами, клятва газелями и ланями равносильна клятве любовью.

Итак, требование «стань словно газель или юный олень» в первую очередь означает: «исчезни поскорее». В то же время героиня, вызванная серенадой-молитвой из своих «садов», в свою очередь как бы заколдовывает героя, превращая его в то животное, которое сопровождает богиню. И здесь мы опять сталкиваемся с парадоксом: герой изгнан — но далеко ему уже не уйти. Став «газелью или оленем», он связан с «хозяйкой зверей». Он не может вернуться в город, его место обитания — благовонные горы.

84 Ср. 7, 4, где повторяются только первые две строки.

85 Иллюстрации, заимствованные из комментария О. Келя (*Keel O. Das Hohelied*) с любезного разрешения автора, см. в: *Эйделькинд Я. Д. Песнь песней*. С. 524–526; см. также *Staubli T. Love Poetry from the House of the Mother // Interpreting the Song of Songs — Literal or Allegorical? / ed. by A. Schellenberg, L. Schwienhorst-Schönberger. Leuven, 2016. P. 79–101*, где приводится изображение, датируемое эллинистическим временем (Р. 86).

86 Игра слов: «газели» (*šəḥā'ōt*) омонимично слову «воинства», ср. эпитет Яхве: «Яхве Воинств» (отсюда рус. «Саваоф»), а выражение «дикие лани» (букв. «лани полей» *ʿaylōt haššādē*) созвучно другому имени Бога — *ʿēl šaddāy*.

Песн. 8, 13–14 как эпилог Песни песней

В конце книги, как и в середине (4, 16), герой стоит у входа в сад и вызывает любимую серенадой. В ответ она отсылает его прочь. Таким образом, последнее стихотворение Песни песней говорит о несостоявшемся свидании. Отметим контраст с началом книги: там героиня сама хочет бежать за героем (1, 4), здесь — приказывает ему бежать прочь. Автор «очищает сцену»⁸⁷ и опускает занавес. Герои прощаются друг с другом, автор — с читателями, автор и читатели — с книгой⁸⁸. Мы возвращаемся к будничной реальности⁸⁹, покидая «сады» и «благовонные горы» Песни песней.

Грусть расставания смягчается благодаря идиллическому фону, в котором растворяются и исчезают герои: девушка остаётся «живущей в садах», а юноша по её слову уподобляется газели или оленю на благовонных горах. Олень, убегающий вдаль по благовонным горам, — последняя картина, с которой остаётся слушатель или читатель. В этой картине есть грусть: олень пропадет из виду, книга закончится; но есть в ней и гармония: олень и благовонные горы одинаково принадлежат миру мифологизированной (ср. райский сад на Ливане в Песн. 4, 8–5, 1), идеализированной дикой природы.

Между началом и концом Песни песней есть не только контраст, но и параллелизм. Например, героиня упоминает благовония и в своём первом монологе, и в завершающей книгу реплике. Кроме того, в первых стихах героиня отождествляет себя с хором «девушек», влюблённых в царя, и обращается к нему от их лица (1, 4: «Будем же радоваться тебе» и т. д.), а в конце герой отождествляет себя с целой группой (хором) поклонников героини⁹⁰. Если сад в металитературном плане — метафора Песни песней, то «девушек» и «спутников» можно рассматривать как образ читательской аудитории⁹¹. Это мы, читатели, были спутниками героев. Такое прочтение, возможно, облегчается отсутствием артикля перед словом «спутники»: получается, что речь идёт не о конкретной

87 Hitzig F. Das Hohe Lied. Leipzig, 1855. S. 105.

88 Landy F. Paradoxes of Paradise. P. 265.

89 Höffken P. Das Hohelied und die Salomoliteratur // *Idem*. "Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!" (Jesaja 41,10). Gesammelte Aufsätze zu Grundtexten des Alten Testaments. Münster, 2005. S. 267–275; в частности, 275.

90 В то же время использование слова תַּחְבֵּרִים «спутники, товарищи» создаёт перекличку с третьим стихотворением книги (1, 7–8), где героиня называет «твоими товарищами» (תַּחְבֵּרִיךָ) других пастухов.

91 Exum J. C. Song of Songs: A Commentary. Louisville (Kentucky), 2005. P. 262; Landy F. Paradoxes of Paradise. P. 26, 196.

группе, а о функции. «Спутником» оказывается всякий, кто слышит это стихотворение, любой читатель. Кстати, и множественное число «садов» (помимо гиперболического звучания и отсылки к ритуальным текстам, о чём см. выше) тоже обладает обобщающей силой: как любой читатель — среди «спутников», так и любой сад — один из садов, где обитает героиня.

Читая Песнь песней, мы стали её приверженцами-поклонниками и хотим ещё и ещё слышать её голос, подобно герою, влюблённому в героиню. Её ответ «Прочь!» — это и ответ поэта нам, читателям. «Мы хотим ещё таких стихов! Дай нам их услышать! — Нет, книжка закончилась, прощайте».

Заключение

Два последних стиха Песни песней потребовали долгого разговора. Сейчас я хочу, во-первых, вспомнить некоторые из его наиболее важных (на мой взгляд) моментов; во-вторых, сформулировать вопросы, к которым он подводит.

Песн. 8, 13–14 — текст, законченный как по содержанию, так и по форме (см. «Стихотворная форма»), т. е. отдельное стихотворение. В то же время это эпилог Песни песней. Прощаются здесь не только героиня с героем, но и автор — с читателем, автор и читатели — с книгой.

Центральный образ не только этого стихотворения, но и всей Песни песней — сад. Это и метафора для героини, и место действия одновременно. Сад не аллегория, а многозначный символ. Помимо эротики, он символизирует царскую роскошь, рай и поэзию.

Уподобление героя газели и оленю не просто иносказание для быстрого бега. Другой смысл — заколдовывание героя и превращение его в постоянного спутника героини. Подобно саду, газель и олень — тоже многозначные символы.

По жанру Песн. 8, 13–14 примыкает к группе стихотворений, входящих в Песнь песней, которые можно назвать серенадами. Имеет смысл сопоставлять их с другими литературными серенадами в лирике Египта, Греции и Рима. Жанровый шаблон серенады позволяет понять концовку стихотворения (где героиня прогоняет героя) и роль «спутников».

Прощальная реплика героини получила два объяснения: жанровое (в серенаде героиня недоступна) и композиционное (конец книги — время прощания). Но не мешают ли эти объяснения друг другу? Серенада — это устный жанр, песня. Книга с эпилогом — достаточно длинное литературное произведение. Здесь мы касаемся одного

из главных вопросов, вызывающих споры между комментаторами: Песнь песней — это единая книга или сборник небольших песен? Если это книга, имеющая эпилог, то, по-видимому, у неё должен быть и пролог, и вообще отчётливая структура. Так ли это?

Если прощание героев соответствует прощанию автора и читателя с книгой, если «спутники» — образ читательской аудитории, а сад, среди прочего, символизирует поэзию, то получается, что наряду с сюжетным уровнем в тексте есть и некий металитературный уровень. Подтверждается ли это предположение другими стихотворениями Песни песней?

Мы видели, что конец Песни песней не нравится многим комментаторам. Почему они так уверены, что героиня ни в коем случае не должна прогонять героя? Какие читательские ожидания сказываются здесь? Как они влияют на понимание книги в целом?

Как известно, Песнь песней на протяжении многих веков толковали почти исключительно аллегорически. Инерция аллегорического подхода ощущается до сих пор. Поэтому, вероятно, имеет смысл посмотреть, как выглядит концовка Песни песней, если принять обычные постулаты аллегорической экзегезы.

Некоторые из натянутых толкований Песн. 8, 13–14 объединены стремлением заполнить сюжетные лакуны, как если бы речь шла о повествовательном тексте. Мне кажется, лучше читать Песнь песней как лирику. Но эта мысль, высказанная пока что мимоходом, тоже требует развития. Что значит «читать как лирику»? На что в этом случае надо обращать внимания? Чего ожидать от текста, если он принадлежит к лирическому типу? И как соотносится лирическое прочтение с другими — скажем, с тем же аллегорическим прочтением?

Каждый из этих вопросов заслуживает отдельного разговора. Продолжение, будем надеяться, следует⁹².

Источники

Anthologia graeca / hrsg. von H. Beckby. 2. Aufl. München: Ernst Heimeran Verlag, 1965. Bd. 1–4.
Anthologia latina sive poesis latinae supplementum / rec. A. Riese. Lipsiae: Teubner, 1870.
 Pars 1. Fasc. 2.

92 Я глубоко признателен К. М. Корчагину, А. А. Медведевой, И. С. Юрьевой и П. Н. Стрижак за интересные замечания и поправки, позволившие уточнить как текст статьи, так и вопросы для дальнейших размышлений. Я также чрезвычайно благодарен М. Г. Селезнёву, который неизменно поддерживал меня на всех этапах комментирования Песни песней.

- Biblia Hebraica Quinta 18. Megilloth. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.
- Biggs R. D. šà.zi.ga. Ancient Mesopotamian Potency Incantations. Locust Valley (New York): J. J. Augustin, 1967. (Texts from Cuneiform Sources; vol. 2).
- Catullus / ed. with a text. and interpr. comm. by D. F. S. Thomson. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- ETCSL: The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. [Электронный ресурс]. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk> (дата обращения 2.12.2019).
- Euripides. Bacchae / ed. with intr. and comm. by E. R. Dodds. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Falkenstein A. Sumerische Religiöse Texte // Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie. 1964. Bd. 56. S. 44–129.
- Field F. Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1875.
- Gelb I. J. Sargonic Texts in the Ashmolean Museum. Oxford // Materials for the Assyrian Dictionary. Chicago: The University of Chicago Press, 1970. № 5. P. 7–12.
- Jongeling K., Kerr R. M. Late Punic Epigraphy. An Introduction to the Study of Neo-Punic and Latino-Punic Inscriptions. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Longus. Daphnis and Chloe / trans., intr. and comm. by J. R. Morgan. Oxford: Aris & Phillips, 2004. (Aris & Phillips Classical Texts).
- Mikraot Gedolot HaKeter — Biblia Rabbinica. Bar-Ilan University, 2009. [Electronic edition].
- Nissinen M. Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs? // Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Fs. O. Loretz / hrsg. von M. Dietrich, I. Kottsieper. Münster: Ugarit-Verlag, 1998. (Alter Orient und Altes Testament; Bd. 250). S. 585–634.
- P. Ovidi Nasonis Amores, Medicamina Faciei Femineae, Ars Amatoria, Remedia Amoris / ed. E. J. Kenney. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1961.
- Plautus. Casina. The Casket Comedy. Curculio. Epidicus. The Two Menaechmuses / ed. and trans. by W. de Melo. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2011. (Loeb Classical Library).
- Plutarch. Moralia. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1961. Vol. 9. (Loeb Classical Library).
- SEAL: Sources of Early Akkadian Literature. A Text Corpus of Babylonian and Assyrian Literary Texts from the 3rd and 2nd Millennia BCE. [Электронный ресурс]. URL: www.seal.uni-leipzig.de (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>) (дата обращения 2.12.2019).
- Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum / Societatis Scientiarum Gottingensis auctoritate ed. A. Rahlfs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1931. Vol. X: Psalmi cum Odis.
- Sexti Properti Elegos / critico apparatu instructos ed. S. J. Heyworth. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 2007. (Oxford Classical Texts).
- Theocritus / ed. by A. S. F. Gow. Cambridge: Cambridge University Press, 1952. Vol. 1–2.
- Tibulli aliorumque carminum libri tres / ed. I. P. Postgate. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1906. (Oxford Classical Texts).

- Treat J. C.* Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek Song of Songs and Its Earliest Manuscript Witnesses. A Dissertation in Religious Studies Presented to the Faculty of the University of Pennsylvania, 1996.
- Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций / под ред. Ф. Петровского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. (Библиотека античной литературы. Рим).
- Греческая эпиграмма / сост. Ф. Петровский, Ю. Шульц. М.: Художественная литература, 1960.
- Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. (Библиотека всемирной литературы).
- Тит Макций Плавт.* Комедии / пер. А. Артюшкова. М.: Терра, 1997. Т. 1–3.
- Феокрит.* *Мосх.* *Бион.* Идиллии и эпиграммы / пер. и комм. М. Е. Грабарь-Пассек. М.: АН СССР, 1958.
- Ярхо В. Н.* Новый эпод Архилоха // Вестник древней истории. 1982. № 159/1. С. 64–80.

Литература

- Брагинская Н. В.* Песнь горизонта // Лотмановский сборник. М.: ИС-Гарант, 1995. Т. 1. С. 719–731.
- Вальтер А.* К вопросу о римском *Παρακλυσίθυρος* // Журнал Министерства народного просвещения. 1913. № 47. С. 381–407.
- Меликова-Толстая С. В.* Серенада в античной литературе // Известия АН СССР. 1929. Серия 7. С. 549–573.
- Фрейденберг О. М.* Этюды по семантологии литературных форм // Лотмановский сборник. М.: ИС-Гарант, 1995. Т. 1. С. 704–718.
- Шаблевский Н., диак.* Рецензия на: Эйделькинд Я. Д. Песнь песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015 // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 221–231.
- Эйделькинд Я. Д.* Песнь песней. Перевод и филологический комментарий к главам 1–3. М.: РГГУ, 2015.
- Эйделькинд Я.* Виноградник в Песни песней. [Электронный ресурс]. URL: <https://torah.ru/article/1012> (дата обращения 2.12.2019).
- Assis E.* Flashes of Fire. A Literary Analysis of the Song of Songs. New York; London: T. & T. Clark, 2009.
- Barbiero G.* Song of Songs. A Close Reading. Leiden: Brill, 2011. (Supplements to Vetus Testamentum; vol. 144).
- Bergant D.* The Song of Songs. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press, 2001. (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry).
- Bloch A., Bloch C.* The Song of Songs. A New Translation with an Introduction and Commentary. New York: Random House, 1995.

- Burck E.* Das Paraclausithyron // *Idem.* Vom Menschenbild in der Römischen Literatur. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1966. S. 244–256.
- Cairns F.* Generic Composition in Greek and Roman Poetry. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.
- Copley F. O.* On the Origin of Certain Features of the Paraclausithyron // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1942. № 73. P. 96–107.
- Copley F. O.* Exclusus Amator: A Study in Latin Love Poetry. Madison: American Philological Association, 1956.
- Culler J.* The Language of Lyric // Thinking Verse. 2014. Vol. 4/1. P. 160–176.
- Cummings M. S.* The Early Greek Paraclausithyron and Gnesippus // Scholia. 2001. Vol. 10. P. 38–53.
- Dobbs-Allsopp F. W.* Late Linguistic Features in the Song of Songs // Perspectives on the Song of Songs (Perspective der Hoheliedsauslegung) / ed. by A. C. Hagedorn. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2005. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 346). P. 27–77.
- Dobbs-Allsopp F. W.* On Biblical Poetry. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Döpke J. C. C.* Philologisch-critischer Commentar zum Hohen Liede Salomo's. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1829.
- Ewald H. G. A.* Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger. Göttingen: Rudolph Deuerlich, 1826.
- Exum J. C.* Song of Songs: A Commentary. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 2005. (Old Testament Library).
- Firmage E.* Zoology (Fauna) // The Anchor Bible Dictionary / ed. by D. N. Freedman. New York: Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 1109–1167.
- Fox M. V.* The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- Garbini G.* Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento. Brescia: Paideia, 1992. (Biblica. Testi e studi; vol. 2).
- Gerhards M.* Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010. (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; Bd. 35).
- Gerleman G.* Ruth. Das Hohelied. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981. (Biblischer Kommentar. Altes Testament; Bd. 18).
- Gordis R.* The Song of Songs: A Study, Modern Translation and Commentary. New York: Ktav Publishing House, Inc, 1974.
- Graetz H.-H.* Schir Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied übersetzt und kritisch erläutert. Wien: Wilhelm Braumüller, 1871.
- Hagedorn A. C.* Jealousy and Desire at Night. Fragmentum Grenfelianum and Song of Songs // Perspectives on the Song of Songs (Perspective der Hoheliedsauslegung) / ed. by A. C. Hagedorn. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2005. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 346). P. 206–227.
- Haupt P.* The Book of Canticles // The American Journal of Semitic Languages and Literatures. 1902. Vol. 18. P. 193–245; Vol. 19. P. 1–32.

- Hitzig F.* Das Hohe Lied. Leipzig: S. Hirzel, 1855. (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament; Bd. 16).
- Höffken P.* Das Hohelied und die Salomoliteratur // *Idem.* «Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!» (Jesaja 41,10). Gesammelte Aufsätze zu Grundtexten des Alten Testaments. Münster: LIT Verlag, 2005. (Beiträge zum Verstehen der Bibel; Bd. 14). S. 267–275.
- James E. T.* Landscapes of the Song of Songs: Poetry and Place. Oxford: University Press, 2017.
- Joüon P.* Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique. Paris: Gabriel Beauchesne et C^{ie}, 1909.
- Keel O.* Das Hohelied. 2. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag, 1992. (Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament; Bd. 18).
- Krinetzki G.* Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft. Frankfurt am Main; Bern: Peter D. Lang, 1981. (Beiträge zur Biblischen Exegese und Theologie; Bd. 16).
- Lambert W. G.* Devotion: The Languages of Religion and Love // Figurative Language in the Ancient Near East / ed. by M. Mindlin, M. J. Geller, J. E. Wansbrough. London: School of Oriental and African Studies (University of London), 1987. P. 25–39.
- Landy F.* Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs. Sheffield: Phoenix Press, 2011.
- Longman T.* III Song of Songs. Grand Rapids (Mich.); Cambridge (UK): Eerdmans, 2001. (New International Commentary on the Old Testament).
- Loretz O.* Studien zur althebräischen Poesie 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenliedes und des 45. Psalms. Kevelaer: Butzon & Bercker Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1971. (Alter Orient und Altes Testament; Bd. 14/1).
- Meredith M.* Journeys in the Songscape: Reading Space in the Song of Songs. PhD Thesis, Department of Biblical Studies, The University of Sheffield, 2012.
- Militarev A., Kogan L.* Semitic Etymological Dictionary. Vol. 2: Animal Names. Münster: Ugarit-Verlag, 2005. (Alter Orient und Altes Testament; Bd. 278/2).
- Müller H.-P.* Das Hohelied // *Müller H.-P., Kaiser O., Loader J. A.* Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. (Das Alte Testament Deutsch; Bd. 16/2). S. 1–90.
- Munro J. M.* Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs. Sheffield: Academic Press, 1995. (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; vol. 203).
- Murphy R. E.* The Song of Songs (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Pope M. H.* Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday & Company, 1977. (Anchor Bible; vol. 7c).
- Robert A., Tournay R., Feuillet A.* Le Cantique des cantiques. Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et C^{ie}, 1963.
- Roberts D. P.* Let Me See Your Form: Seeking Poetic Structure in the Song of Songs. Lanham (Maryland): University Press of America, 2007. (Studies in Judaism).
- Rudolph W.* Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1970.

Staubli T. Love Poetry from the House of the Mother // Interpreting the Song of Songs — Literal or Allegorical? / ed. by A. Schellenberg, L. Schwienhorst-Schönberger. Leuven: Peeters, 2016. P. 79–101.

Yardley J. C. The Elegiac Paraclausithyron // *Eranos*. 1978. Vol. 76. P. 19–34.

Zakovitch Y. Das Hohelied. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

Song of Songs 8, 13–14: A Commentary

Yakov Eidelkind

independent researcher

y.eidelkind@gmail.com

For citation: Eidelkind, Yakov "Song of Songs 8, 13–14: A Commentary". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 163–202 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-163-202

Abstract. The two final verses of the Song of Songs are read here as a separate poem, which is shown to depend largely on the tradition of *paraclausithyron* (ancient serenade). The topoi of this oral genre help explain some features of the poem usually considered to be difficult: the solemn invocation of the girl as «living in the gardens», the presence of the «friends» and, above all, the fact that the girl (contrary to what is said in many commentaries) does not invite the boy, but rather sends him away. Another important aspect of the poem is that it serves as an epilogue to the lyric sequence of Song of Songs. Thus the farewell of the girl to the boy corresponds, on a metapoetic level, to the farewell of the poet to the book and to the audience.

Keywords: Song of Songs, Canticles, ancient Hebrew poetry, Biblical philology, *paraclausithyron*.

References

- Artjushkov A. (ed.) (1997) *Tit Makcij Plavt. Komedii* [Tit Maktsii Plavt. Comedies]. Moscow: Terra, vol. 1–3 (in Russian).
- Assis E. (2009) *Flashes of Fire. A Literary Analysis of the Song of Songs*. New York; London: T. & T. Clark.
- Barbiero G. (2011) *Song of Songs. A Close Reading*. Leiden: Brill (Supplements to Vetus Testamentum; 144).
- Beckby H. (ed.) (1965) *Anthologia graeca*. München: Ernst Heimeran Verlag, vol. 1–4.
- Bergant D. (2001) *The Song of Songs*. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry).
- Biggs R. D. (1967) *šà.zi.ga. Ancient Mesopotamian Potency Incantations*. Locust Valley (New York): J. J. Augustin (Texts from Cuneiform Sources; 2).
- Bloch A., Bloch C. (1995) *The Song of Songs. A New Translation with an Introduction and Commentary*. New York: Random House.

- Braginskaja N. V. (1995) "Pesn' gorizonta" ["Song of Horizon"]. *Lotmanovskij sbornik*. Moscow: IS-Garant, vol. 1, pp. 719–731 (in Russian).
- Burck E. (1966) "Das Paraclausithyron". *Vom Menschenbild in der Römischen Literatur*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, pp. 244–256.
- Cairns F. (1972) *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Copley F. O. (1942) "On the Origin of Certain Features of the Paraclausithyron". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, no. 73, pp. 96–107.
- Copley F. O. (1956) *Exclusus Amator: A Study in Latin Love Poetry*. Madison: American Philological Association.
- Culler J. (2014) "The Language of Lyric". *Thinking Verse*, vol. 4 (1), pp. 160–176.
- Cummings M. S. (2001) "The Early Greek Paraclausithyron and Gnesippus". *Scholia*, vol. 10, pp. 38–53.
- Dobbs-Allsopp F. W. (2005) "Late Linguistic Features in the Song of Songs", in A. C. Hagedorn (ed.) *Perspectives on the Song of Songs (Perspective der Hoheliedsauslegung)*. Berlin; New York: W. de Gruyter (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 346), pp. 27–77.
- Dobbs-Allsopp F. W. (2015) *On Biblical Poetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Dodds E. R. (ed.) (1960) *Euripides. Bacchae*. Oxford: Clarendon Press.
- Eidelkind Y. D. (2015) *Pesn' pesnej: perevod i filologicheskij kommentarij k glavam 1–3 [Song of Songs: Translation and Philological Commentary on Chapters 1–3]*. Moscow: RGGU (in Russian).
- Exum J. C. (2005) *Song of Songs: A Commentary*. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press (Old Testament Library).
- Falkenstein A. (1964) "Sumerische Religiöse Texte". *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*, vol. 56, pp. 44–129.
- Firmage E. (1992) "Zoology (Fauna)", in D. N. Freedman (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, vol. 6, pp. 1109–1167.
- Fox M. V. (1985) *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Freidenberg O. M. (1995) "Etjudy po semantologii literaturnyh form" ["Etudes on the Semantology of Literary Forms"]. *Lotmanovskij sbornik*. Moscow: IS-Garant, vol. 1, pp. 704–718 (in Russian).
- Garbini G. (1992) *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*. Brescia: Paideia (Biblica. Testi e studi; 2).
- Gelb I. J. (1970) "Sargonic Texts in the Ashmolean Museum. Oxford". *Materials for the Assyrian Dictionary*. Chicago: University of Chicago Press, no. 5, pp. 7–12.
- Gerhards M. (2010) *Das Hohelied. Studien zu seiner literarischen Gestalt und theologischen Bedeutung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; 35).
- Gerleman G. (1981) *Ruth. Das Hohelied*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblicher Kommentar. Altes Testament; 18).
- Gordis R. (1974) *The Song of Songs: A Study, Modern Translation and Commentary*. New York: Ktav Publishing House, Inc.

- Gow A. S. F. (ed.) (1952) *Theocritus*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 1–2.
- Grabar'-Passek M. E. (ed.) (1958) *Feokrit. Mosh. Bion. Idillii i epigrammy* [*Theocritus. Mosch. Bion. Idylls and Epigrams*]. Moscow: AN SSSR (in Russian).
- Hagedorn A. C. (2005) "Jealousy and Desire at Night. Fragmentum Grenfelianum and Song of Songs", in A. C. Hagedorn (ed.) *Perspectives on the Song of Songs (Perspective der Hoheliedsauslegung)*. Berlin; New York: W. de Gruyter (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 346), pp. 206–227.
- Heyworth S. J. (ed.) (2007) *Sexti Properti Elegos*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts).
- Höffken P. (2005) "Das Hohelied und die Salomoliteratur". "Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!" (*Jesaja 41,10*). *Gesammelte Aufsätze zu Grundtexten des Alten Testaments*. Münster: LIT Verlag (Beiträge zum Verstehen der Bibel; 14), pp. 267–275.
- James E. T. (2017) *Landscapes of the Song of Songs: Poetry and Place*. Oxford: University Press.
- Jarho V. N. (1982) "Novyj epod Arhiloha" ["The New Epode of Archilochus"]. *Vestnik drevnej istorii*, no. 159/1, pp. 64–80 (in Russian).
- Jongeling K., Kerr R. M. (2005) *Late Punic Epigraphy. An Introduction to the Study of Neo-Punic and Latino-Punic Inscriptions*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Keel O. (1992) *Das Hohelied*. Zürich: Theologischer Verlag (Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament; 18).
- Kenney E. J. (ed.) (1961) *P. Ovidi Nasonis Amores, Medicamina Faciei Femineae, Ars Amatoria, Remedia Amoris*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Krinetzi G. (1981) *Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft*. Frankfurt am Main; Bern: Verlag Peter D. Lang (Beiträge zur Biblischen Exegese und Theologie; 16).
- Lambert W. G. (1987) "Devotion: The Languages of Religion and Love", in M. Mindlin, M. J. Geller, J. E. Wansbrough (eds.) *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: School of Oriental and African Studies (University of London), pp. 25–39.
- Landy F. (2011) *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*. Sheffield: Phoenix Press.
- Longman T. III (2001) *Song of Songs*. Grand Rapids (Mich.); Cambridge (UK): Eerdmans (New International Commentary on the Old Testament).
- Loretz O. (1971) *Studien zur althebräischen Poesie 1. Das althebräische Liebeslied. Untersuchungen zur Stichometrie und Redaktionsgeschichte des Hohenliedes und des 45. Psalms*. Kevelaer: Butzon & Bercker Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Alter Orient und Altes Testament; 14/1).
- Melikova-Tolstaja S. V. (1929) "Serenada v antichnoj literature" ["Serenada in Ancient Literature"]. *Izvestija AN SSSR, seria 7*, pp. 549–573 (in Russian).
- Melo W. de (ed.) (2011) *Plautus: Casina. The Casket Comedy. Curculio. Epidicus. The Two Menaechmuses*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Meredith M. (2012) *Journeys in the Songscape: Reading Space in the Song of Songs*. PhD Thesis, Department of Biblical Studies. The University of Sheffield.
- Militarev A., Kogan L. (2005) *Semitic Etymological Dictionary. Vol. 2: Animal Names*. Münster: Ugarit-Verlag (Alter Orient und Altes Testament; 278/2).

- Morgan J. R. (ed.) (2004) *Longus: Daphnis and Chloe*. Oxford: Aris & Phillips (Aris & Phillips Classical Texts).
- Müller H.-P. (1992) "Das Hohelied", in H.-P. Müller, O. Kaiser, J. A. Loader (eds.) *Das Hohelied, Klagelieder, Das Buch Ester*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Das Alte Testament Deutsch; 16/2), pp. 1–90.
- Munro J. M. (1995) *Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs*. Sheffield: Academic Press (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 203).
- Murphy R. E. (1990) *The Song of Songs (Hermeneia)*. Minneapolis: Fortress Press.
- Nissinen M. (1998) "Love Lyrics of Nabû and Tašmetu: An Assyrian Song of Songs?", in M. Dietrich, I. Kottsieper (eds.) *Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Fs. O. Loretz*. Münster: Ugarit-Verlag (Alter Orient und Altes Testament; 250), pp. 585–634.
- Petrovskij F. (ed.) (1963) *Valerij Katull. Al'bij Tibull. Sekst Proporcij* [Valery Katull. Albiy Tibull. Sextus Propertius]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura (Biblioteka antichnoj literatury. Rim) (in Russian).
- Petrovskij F., Shul'c Ju. (ed.) (1960) *Grecheskaja epigrama* [Greek Epigram]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura (in Russian).
- Pope M. H. (1977) *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday & Company (Anchor Bible; 7c).
- Rahlf A. (ed.) (1931) *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, vol. 10: Psalmi cum Odis.
- Robert A., Tournay R., Feuillet A. (1963) *Le Cantique des cantiques*. Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda et C^{ie}.
- Roberts D. P. (2007) *Let Me See Your Form: Seeking Poetic Structure in the Song of Songs*. Lanham (Maryland): University Press of America (Studies in Judaism).
- Rudolph W. (1970) *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Shablevskij N. (2019) "Recenzija na: Eidel'kind Ja. D. Pesn' pesnej: perevod i filologicheskij kommentarij k glavam 1–3. M.: RGGU, 2015" ["Review of: Eidelkind Ya. D. Song of Songs: Translation and Philological Commentary on Chapters 1–3. Moscow: RSUH, 2015"]. *Biblija i hristianskaja drevnost'*, vol. 1, no. 1, pp. 221–231 (in Russian).
- Staubli T. (2016) "Love Poetry from the House of the Mother", in A. Schellenberg, L. Schwienerhorst-Schönberger (eds.) *Interpreting the Song of Songs — Literal or Allegorical?* Leuven: Peeters, pp. 79–101.
- Thomson D. F. S. (ed.) (1997) *Catullus*. Toronto: University of Toronto Press.
- Treat J. C. (1996) *Lost Keys: Text and Interpretation in Old Greek Song of Songs and Its Earliest Manuscript Witnesses. A Dissertation in Religious Studies Presented to the Faculty of the University of Pennsylvania*. Pennsylvania.
- Yardley J. C. (1978) "The Elegiac Paraclausithyron". *Eranos*, vol. 76, pp. 19–34.
- Zakovitch Y. (2004) *Das Hohelied*. Freiburg im Breisgau: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ПО КУРСУ: «ПОЛЕМИКА ВОСТОЧНЫХ ОТЦОВ И ХРИСТИАНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ЦЕРКВИ»¹

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. ДОНИКЕЙСКИЙ
ПЕРИОД. Ч. 1.1

Диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
patrology@yandex.ru

Для цитирования: Кожухов С. А., диак. Учебно-методические материалы по курсу: «Полемика Восточных отцов и христианских писателей Церкви» (Раздел первый: Доникийский период. Ч. 1.1) // Библия и христианская древность. 2019. № 4 (4). С. 203–220. DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-203-220

Аннотация

УДК 239 (372.82)

Данный учебно-методический материал предлагается в качестве начального учебного пособия для изучения полемики, имевшей место в Церкви с начала II в. по VII в. включительно. Он состоит из двух частей: в первой даётся общее содержания курса для вышеуказанного периода; во второй — представлено более предметное описание первой части первого раздела курса, которая охватывает начальный этап полемики в Доникийский период. В представлении каждой темы даётся три необходимых для её изучения отдела: описание главных эпизодов полемики и реакции на неё Церкви, литература по теме и вопросы для самоподготовки.

Ключевые слова: Доникийский период, мужи апостольские, иудеи, гностики, Маркион, св. Игнатий антиохийский, Пс.-Варнава, Ириней Лионский, Иустин мученик, Тертуллиан, Ипполит Римский, Климент Александрийский, Ориген, Евсевий Кесарийский

1 Текст публикуется в авторской редакции.

Введение

Курс разработан для учащихся магистратуры МДА в соответствии со стандартом «Теология», рассчитан на четыре семестра и состоит из пяти разделов хронологически охватывающих II–VII вв.² Данный предмет предполагает наличие у студентов базовых знаний, полученных в семинарских курсах по предметам Ветхий и Новый Завет, патрология, догматическое богословие, история Церкви. В указанный период христианская Церковь в лице её представителей вела полемику относительно утверждения канона Священного Писания, экзегезы и метода толкования, отстаивала своё право на существование перед языческим миром, отцы и христианские писатели Церкви с конца II в. участвовали в триадологических и христологических спорах³. Эти противостояния помогли сформулировать и утвердить учение Церкви в важнейших для неё аспектах веры, благочестия и христианского знания.

Цели курса

Освоение дисциплины должно дать слушателям целостное представление связи полемического текста, написанного тем или иным христианским автором, с реальной исторической ситуацией, в которой имела место полемика. Это позволит студентам глубже понять суть спора и основания, на которых возникла та или доктрина (истинная или ложная). Курс должен способствовать более глубокому пониманию текстов (идей, терминологии) святых отцов и христианских писателей, а также церковной традиции, на которой они основывали своё учение и взгляды.

Задачи курса — дать обучающимся:

- знания в области истории и развития полемики в христианской Церкви;
- знание и понимание основных событий, лиц, идей и контекста полемики;
- знание основных святоотеческих и еретических текстов той или иной полемики;
- знание географии споров политического и иного контекста.

2 В данной публикации для удобства восприятия представлено всё содержание курса, состоящего из пяти разделов. В публикуемой первой части рассматривается начальный этап полемики Доникийского периода.

3 Для более полной картины событий в курс включены латиноязычные авторы: Тертуллиан, св. Викторин Петавский и др.

Программа курса

В программу курса входит освоение теоретического материала: лекции, чтение и анализ текстов, проведение семинаров, написание рефератов. Принятие зачётов и экзаменов у обучающихся будет проводиться с учётом знания всех вышеперечисленных дисциплин.

Общее содержание курса по разделам и темам

Раздел первый

Пolemика в Доникийский период (II–III вв.), происходившая внутри Церкви и с её внешними оппонентами:

- Характеристика и отличительные признаки полемики в доникийский период;
- Аспекты богословской полемики мужей апостольских;
- Экзегеза и полемика против иудеев (Пс.-Варнава, св. Иустин мученик, Тертуллиан, Ориген, Евсевий Кесарийский и др.);
- Учение и экзегезис гностиков. Опровержение их учения Церковью (св. Иринея Лионский, Климент Александрийский, Тертуллиан, св. Ипполит Римский, Ориген);
- Poleмика с Маркионом и его последователями (св. Иринея Лионский, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, свидетельства Евсевия Кесарийского);
- Экзегеза и полемика с антропоморфитами (Ориген, свидетельства Ермия Созомена), отвержение антропоморфизма античными комментаторами;
- Экзегеза и учение милленаристов: причины появления (св. Иустин мученик, св. Иринея Лионский, св. Викторин Петавский и др.) и полемика с ними (Ориген, св. Дионисий Александрийский);
- полемика с язычниками (апологеты, Ориген), позиция Климента Александрийского;
- экзегеза и полемика против монархиан разных толков (умеренных, савеллиан, динамистов), спор «двух Дионисиев»;
- концепция «Logotheologie»: терминология и богословие Слова.

Раздел второй

Арианские споры, ересь Аполлинария Лаодикийского, полемика последователей и противников Оригена:

- Полемика отцов против разных толков арианской ереси (омии, аномеи, омиусиане);
- Никейское богословие и его интерпретация по теории Т. Цанна: «стороникейство» (Altnizänismus), «новоникейство» (Neunizänismus)⁴;
- Каппадокийский синтез различия «общего» и «частного»;
- Монархианство IV в. (Маркелл Анкирский и др.), позиция Римской Церкви;
- Свв. Василий Кесарийский и Григорий Нисский в полемике с Евномием Кизическим: триадология и христология;
- Появление ереси Аполлинария, борьба с ней Церкви и реакция на неё антиохийского богословия (Диодор Тарсийский);
- Аргументы и терминология свт. Григория Назианзина в двух посланиях «К пресвитеру Кледонию»;
- Ориген и оригенистский кризис кон. IV — нач. V в.: монахи оригенисты и антропоморфиты.

Раздел третий

Развитие христологической полемики в V в., противостояние Александрии и Антиохии, несторианский спор, Халкидонский Собор и его защита:

- Экзегеза, терминология и христология Феодора Мопсуестийского;
- Терминология свт. Иоанна Златоуста;
- Терминология и учение Нестория;

4 Теория «староникейства» и «новоникейства» («Altnizänismus» и «Neunizänismus») впервые была предложена немецким учёным Т. Цаном в 1867 г. в монографии, посвящённой исследованию деятельности Маркелла Анкирского и антиарианской полемики до Второго Вселенского Собора (см.: *Zahn T. Marcellus von Ancyra Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha, 1867. S. 87*). Эту позицию разделял и развивал другой немецкий учёный А. фон Гарнак (см.: *Harnack A., von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, I. Freiburg im Breisgau, 1888. S. 269*). Вышеуказанными терминами было принято обозначать два подхода к пониманию Никейского символа, принадлежащие свт. Афанасию Александрийскому (одна сущность = одна ипостась) и свт. Василию Кесарийскому (одна сущность и три ипостаси).

- Экзегеза, терминология и христология свт. Кирилла Александрийского до полемики с Несторием;
- Позиция свт. Кирилла во время несторианских споров на Соборе в Ефесе;
- Корректировка христологии антиохийцев: Феодорит Кирский;
- Христология и терминология свт. Кирилла после Ефесского Собора;
- Христология свт. Прокла Константинопольского: формула «Бог Слово Единый от Троицы воплотившийся»;
- Дело Евтиха, послание свт. Флавиана к свт. Льву I Великому, Разбойничий собор (449 г.);
- Орос Халкидонского Собора и послание «Льва к Флавиану»;
- Тимофей Элур, Филоксен Маббургский и их оппозиция Халкидонскому Собору;
- Рецепция Халкидона и его защита (св. папа Лев Великий и другие);
- Флорилегии второй половины V — нач. VI в. в христологической полемике.

Раздел четвёртый

Пolemика с противниками Халкидонского Собора VI — нач. VII в., различные аспекты христологии, деление антихалкидонитов на разные толки:

- Что такое «кириллов халкидонизм» и/или «неохалкидонизм»⁵ в защите Халкидонского Собора: мнение современных исследователей;
- Ипостась Христа / ипостась Слова;
- Терминология, тексты, учение Севира Антиохийского и его полемика с Юлианом Галикарнасским;
- Христологическая полемика в период правления имп. Зенона и Анастасия;
- Монах Нефалий и Иоанн Скифопольский: полемика с Севиром Антиохийским;
- Иоанн Кесарийский Грамматик и его защита Халкидона;
- Леонтий Византийский: его идентификация, тексты и богословие;

5 Термин «неохалкидонизм» впервые был употреблён французским исследователем Ж. Лебоном в его диссертации (*Lebon J. Le monophysisme Sévérien: Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909. P. 119–123, 155–163, 507, 522*).

- Феодор Раифский: христологический трактат «Приготовление», терминология и защита халкидонского учения;
- Монахи Акимиты и христологические послания к Петру Фуллону;
- Формула скифских монахов: «Unus de Trinitate passus est carne»;
- Авторитет Римского папы в период Акакианской схизмы;
- Деятельность и богословие Ипатия Ефесского, Гераклиона Халкидонского и Иннокентия Маронитского;
- Христология и терминология св. Ефрема Антиохийского;
- Догматические послания императора Юстиниана, полемика о «Трёх главах»;
- Оригенистский кризис VI в. Пятый Вселенский Собор (553 г.);
- Христология во второй половине VI в. (патриарх Евтихий Константинопольский, Иоанн IV, патриарх Иерусалимский, Анастасий I Антиохийский, Евлогий Александрийский);
- Леонтий Иерусалимский: его идентификация, тексты и богословие;
- Памфил Богослов (Палестинский): вопрос о «сущности» и «ипостаси» в его «Разъяснении» («Diversorum capitum seu difficultatum» или «Solutio»);
- Защита Халкидонского Собора в трактате «О сектах» («De sectis»);
- Гайаниты (афтартодокеты), агноиты, тритеисты.

Раздел пятый

Продолжение христологических споров в VII в., полемика с моноэнергитами и монофелитами:

- Религиозная политика императора Ираклия (610–641 гг.) и патриарха Сергия Константинопольского (610–638 гг.), главные идеи и деятели моноэнергизма и монофелитства;
- Феодор Раифский: «Послание к Сергию Арсинойскому», интерпретация свидетельств отцов о воле и действии во Христе;
- Кир Александрийский: «Послание к Сергию Константинопольскому», так называемые «Главы» в «Акте единения» с феодосианами;
- Сергий Константинопольский: «Послание к Киру Александрийскому» и «Послание к папе Гонорию»;
- Богословское содержание «Псифоса» (633 г.) «Экфесиса» (638 г.), «Типоса» (647 г.);
- Позиция патриарха Софрония Иерусалимского («Синодальное послание») и прп. Максима («Трудности к Фоме») относительно «Псифоса» и употребления формул «одна», «две энергии»;

- Монофелитство: Пирр Константинопольский (638–641 гг.), фрагменты текстов, «Диспут с Пирром» прп. Максима Исповедника;
- Poleмика прп. Максима против «Экфесиса» («Второе послание к Фоме», «Письмо к Фалассию»);
- Послания прп. Максима антимонафизитского характера (послания: 12, 13, 15);
- Христология прп. Максима в «Послании к пресвитеру Марину»;
- Христология монаха Георгия: «Пять слов против Севира и Юлиана», «К Аврааму, епископу Сергиопольскому»;
- Павел II Константинопольский (641–653 гг.): «Послание к папе Феодору», «Типос»; Феодор диакон, Пётр Константинопольский (654–666 гг.);
- Позиция Латеранского собора (649 г.) и прп. Максима относительно «Типоса»;
- Шестой Вселенский Собор (680–681 гг.) и монофелиты: Макарий Антиохийский, Феодор Мелитинский, Полихроний, Констанций Апамейский; оправдание прп. Максима;
- Флорилегии моноэнергитов и монофелитов.

Описание тем, вопросы и библиография к разделу I, части 1

Раздел I. Poleмика в Доникийский период (II–III вв.), происходившая внутри Церкви и с её внешними оппонентами

Тема 1. Характеристика и отличительные признаки полемики в Доникийский период

Доникийский период включает в себя эпоху II–III века, когда Церковь вышла из апостольского времени, получив учение и *новую заповедь*⁶ от Христа, а в лице апостолов — распространение и утверждение веры посредством проповеди и апостольских посланий. Но одновременно с распространением христианских общин начинается борьба с разного рода заблуждениями внутри Церкви и её внешними оппонентами. Изучаемый нами период имеет дело с авторами, которые жили и писали до Первого Вселенского Собора (325 г.), и характеризуется как время зарождения оснований церковного учения и появления многоликой

6 *Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга (Ин. 13, 34).*

полемики по разным направлениям христианского знания и вероучения, что говорит о попытках проникновения во вновь образовавшуюся христианскую Церковь разного рода чуждых элементов, которые встречали отпор со стороны её защитников.

Оппозиция язычеству в лице апологетов была попыткой объяснить императорской власти и образованным язычникам древность, законность, порядочность и истинность христианства как религии. Опровержение различных гностических доктрин, таких как предопределение, воплощение, спасение и т.д., имело место практически у всех церковных писателей II–III вв. ввиду попытки подменить ими истинное Христово учение. Одной из главных особенностей данного периода можно назвать спор вокруг самого Священного Писания Ветхого и Нового Завета и их единства. В первом случае это полемика относительно его интерпретации и принятия как пророческого, прообразовательного текста, указывающего на Христа и Церковь⁷; во втором — установление канона Нового Завета⁸. Другим направлением богословской мысли в среде христианских авторов и экзегетов были проблемы антропоморфизма и миллениаризма, также имевшие основание в текстах Священного Писания. Наконец, именно в конце II в. набирает силу полемика о единстве и троичности Бога с разного рода монархианами толками. Наряду с этим, начинается поиск терминологии общего и частного для Лиц Святой Троицы, выделения Сына как Божественного Лица отличного от Отца.

Литература

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х т. / под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: Никея; РХГА, 2009. (Византийская философия; т. 4. Smaragdus Philocalias)

Даниелу Ж. Таинство будущего / пер. с фр. В. Н. Генке под общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013 (Библиотека сборника «Богословские труды»).

Киприан (Керн), архим. Патрология. Т. 1. М.: ПСТБИ, 1996.

Морескини К. История патристической философии / перевод с итальянского Л. П. Горбуновой. М.: Греко-латинский кабинет, 2011.

7 Полемика с иудеями о мессианстве Христа против Маркиона, отвергавшего Ветхий Завет и гностиков, толковавших Писание в контексте своих учений.

8 Против канона Маркиона и многочисленных гностических текстов, имевших хождение среди христиан II–III вв.

Писания мужей апостольских / под общ. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательский совет РПЦ, 2008. (Творения святых отцов и учителей Церкви).

Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. СПб.: Воскресенье, 2004.

Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М.: Сибирская благовонница, 2011.

Сочинения древних христианских апологетов / пер. прот. П. Преображенского, под ред. А. Г. Дунаева. СПб.: Благовест; Алетея, 1999 (с обширными дополнениями).

Вопросы для самоподготовки

- 1) Обозначьте основные полемические темы Доникийского периода.
- 2) Назовите отцов и христианских писателей Доникийского периода и темы их полемики.
- 3) Укажите основные идеи, тексты, участников и места монархианской полемики.

Тема 2. Аспекты богословской полемики мужей апостольских

Писания мужей апостольских очень близки к той форме и направлению мысли, которое мы находим в посланиях апостолов. По богословскому содержанию эти тексты так же, как и апостольские, говорят о высоком морально-нравственном идеале, бескомпромиссном следовании за Христом, о единстве верных в Церкви во главе с епископом, об ожидании скорого пришествия Спасителя. Неслучайно некоторые из этих текстов в первые века входили в канон Нового Завета, не являясь апостольскими по происхождению⁹. В этом разделе мы рассмотрим свв. Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Ерма¹⁰. Можно выделить несколько аспектов богословия и полемики вышеназванных авторов: 1) единство Церкви и её границы: отношение к еретикам; 2) Отношение к Писанию: Ветхий и Новый Завет; 3) толкование Ветхого Завета как аналогии для нравственного воспитания у Климента Римского; 4) полемические аспекты христологии Игнатия Антиохийского¹¹.

9 Канон Муратори (кон. II в.) включает в список канонических книг «Пастыря» Ермы, пресвитера Римского (Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / перевод с английского Д. Гэгзян. М., 2011. С. 195). Синайский кодекс (IV в.) содержит т. н. «Послание» Варнавы и «Пастыря» Ермы (Там же. С. 65). В Александрийский кодекс (сер. V в.) 1 и 2 входит «Послание» Климента Римского (Там же. С. 186).

10 Так называемое «Послание» Варнавы будет рассмотрено в контексте полемики против иудеев, а Папий Иерапольский — в разделе о миллениаризме.

11 Триадология мужей апостольских будет рассмотрена в первом разделе пятой темы: «Концепция "Logos-theologie": терминология и богословие Слова».

Литература

- Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / перевод с английского Д. Гзгян. М.: ББИ, 2011.
- Писания мужей апостольских / под общ. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательский совет РПЦ, 2008. (Творения святых отцов и учителей Церкви).
- Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3. Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская благовонница, 2011.

Вопросы для самоподготовки

- 1) Мнение св. Игнатия Антиохийского о роли епископа в Церкви.
- 2) «Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божьего» — тема границ Церкви у свв. Климента Римского и Игнатия Антиохийского.
- 3) Что мужи апостольские считали Писанием.
- 4) Дать характеристику «Апокалипсисам» II в.
- 5) Христологические формулы свв. Игнатия Антиохийского и Климента Римского.

*Тема 3. Экзегеза и полемика против иудеев (Пс.-Варнава,
св. Иустин философ, Тертуллиан, Ориген, Евсевий Кесарийский и др.)*

Пolemика с иудеями проходила на фоне непринятия ими Христа как Мессии, обещанного Богом в Ветхом Завете. В связи с этим христианские полемисты обращались к текстам Ветхого Завета и на их основании показывали, что ветхозаветные пророчества о Мессии, мессианский характер которых признавали и иудеи указывают именно на Иисуса Христа. Сам Христос в Евангелии говорит иудеям, не веровавшим в Него: *Исследуйте Писания, ибо вы думаете через них иметь жизнь вечную, а они свидетельствуют о Мне* (Ин. 5, 39). Христос призывает иудейский народ внимательнее изучать Писание, поскольку пророчества исполнились на Нём¹². Апостолы в посланиях следовали тому же методу и толкованию, на примерах показывая связь Ветхого и Нового Заветов. Применяли типологический, аллегорический, символический и другие методы толкования, которые можно охарактеризовать как поиск духовного смысла, восходящего к возвышенному прообразовательному

- 12 Сам Христос учил иудеев, в том числе и в синагогах, что пророчества исполнились. Один из примеров — назаретская синагога. Евангелист Лука передаёт нам часть беседы, где Христос говорит собравшимся, что *ныне исполнилось писание сие, слышанное вами* (Лк. 4, 16–30).

значению исторического повествования, ведь о Христе в Ветхом Завете нигде явно не говорится. Именно исходя из вышесказанного отцы и христианские авторы рассматривали такие аспекты ветхозаветных пророчеств, касающихся Христа и Церкви, как: 1) Христос — Мессия, Царь и Первосвященник; 2) страдание и воскресение Христа; 3) богоизбранность израильского народа и переход обетований к «новому Израилю»; 4) понимание заповедей; 5) потеря ветхозаветного храма (священства) и появление Церкви и т.д. Эти темы актуальны не только для Доникийского периода. Впоследствии отцы Церкви в текстах разной направленности и содержания обращались к этим темам. Таким образом, Ветхий Завет выступает здесь как авторитетный и пророческий текст, посредством интерпретации которого показывается истинность мессианства Христа. Однако в период со II по III век так было не всегда. Гностики, и особенно Маркион, напротив, отвергали Ветхий Завет как пророческий богодухновенный текст, что побуждало отцов Церкви в полемике с ними, напротив, доказывать его прообразовательный характер, о чём ниже.

Литература

- Барон С. У.* Социальная и религиозная история евреев / пер. В. Ванникова. Т. 2. Древний мир: возникновение христианства (первые пять столетий). М.: Книжники, 2013.
- Евсевий Кесарийский.* Церковная история / вводная статья, комментарии, библиографический список и указатели И. В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013.
- Ипполит Римский, св.* О Христе и антихристе. Толкование на книгу Даниила. Против Нозта. Слово на святое Богоявление. Обличение всех ересей. Обличение на иудеев. СПб.: ВІΒΛΙΟΠΟΛΙΣ, 2008. (Религиозно-философская библиотека).
- Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви (Первые три века и александрийская традиция до пятого века) / перевод, послесловие свящ. М. Михайлова. М.: Перервинская православная духовная семинария, 2013. Т. 1.
- Писания мужей апостольских / под общ. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательский совет РПЦ, 2008. (Творения святых отцов и учителей Церкви).
- Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный курс лекций по патрологии. СПб.: Воскресенье, 2004.
- Тертуллиан.* Апология. О воскресении плоти. Против иудеев. К язычникам. Апология. О свидетельстве души. К Скапуле. О плоти Христа. Об отводе дела против еретиков. М.: АСТ, 2004.

Вопросы для самоподготовки

- 1) Назовите и охарактеризуйте тексты антииудейской полемики на греческом и латинском языке в Доникийский период.
- 2) Что означает духовное понимание заповедей, данных евреям в Ветхом Завете, по толкованию автора «Послания», приписываемого апостолу Варнаве?
- 3) Основные идеи в речи св. Ипполита Римского «Против иудеев» и полемике с ними в других его текстах.
- 4) Толкование Тертуллианом пророчества Даниила в общем контексте других пророчеств о пришествии и рождении Христа в сочинении «Против иудеев». Понятие обрезания телесного как прообраза духовного у Тертуллиана.
- 5) Различие дальней и ближней перспективы понимания пророчеств о Христе у св. Иустина в полемике с Трифоном.
- 6) Терминология св. Иустина: плотское и духовное понимание текста Ветхого Завета.
- 7) Что значит, по мнению Оригена, толковать Писание «по-иудейски»?
- 8) Исполнение пророчества о призвании «глупых народов» (Втор. 32, 21) и отвержение иудеев у Оригена, Евсевия Кесарийского и др.

Тема 4. Учение и экзегезис гностиков.

Опровержение их учения отцами Церкви

(св. Ириней Лионский, Климент Александрийский,

Тертуллиан, св. Ипполит Римский, Ориген)

Уже на страницах Нового Завета и в апостольские времена мы узнаём о первых гностиках¹³, которые стремились, оставаясь на почве христианства, ввести элементы своего учения в различные области христианской веры и знания. Против них боролись многие христианские полемисты того времени, поскольку видели в их учении реальную угрозу превращения христианства в синкретическую религию, выраженную посредством мифических образов и фантазий. Одной из главных составляющих в гностических учениях, помимо обращения к философским схемам и восточным религиям, был специфический экзегезис, который заключался в произвольном аллегорическом толковании Священного

- 13 В книге «Деяний» говорится о Симоне волхве или маге (Деян. 8, 9–24). Также Евсевий Кесарийский в своей «Церковной истории» говорит о некоем Керинфе и его учении, который был современником апостола Иоанна Богослова (*Евсевий Кесарийский. Церковная история* IV 14, 6 // Указ. соч. С. 183–184). Св. Ириней Лионский называет Симона тем, «от которого произошли все ереси» (*Ириней Лионский св. Против ересей* I, 23, 2). «Ересь», в понимании св. Иринея, — это и есть ложный гносис, и сам текст «Против ересей» направлен на опровержение всего ложного знания, т.е. гностического лжеучения.

Писания. Трудность состояла ещё и в том, что, кроме текстов чисто гностического содержания, во II–III вв. имели хождение гностические псевдоэпиграфы, в более прикровенной форме передававшие разного рода учения, которые претендовали на апостольское происхождение. Наиболее опасной и распространённой из гностических учений была секта Валентина, против которой писали все полемисты II–III вв.¹⁴ Из гностических доктрин, с которыми боролись церковные писатели, можно выделить следующие: 1) божественный дуализм, разделявший Бога на абсолютного трансцендентного и Демиурга, творца материального мира; 2) учение о природах и предопределение; 3) знание (γνῶσις) как совокупность откровений космологического, антропологического и иного характера, необходимых для спасения; 4) понимание спасения как освобождения от телесной субстанции.

Литература

- Афонасин Е. В. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Алетейя, 2002.
- Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.: СПбГУ, 2008.
- Гераклеон. Фрагменты и свидетельства / перевод и научный комментарий Е. В. Афонасина // ΑΚΑΔΕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма: Межвузовский сборник. Вып. 6. СПб.: СПбГУ, 2005. С. 432–451.
- Евангелие истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний / предисловие, перевод и комментарии Д. Алексеева. Ростов-на-Дону: Феникс, 2008.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история / вводная статья, комментарии, библиографический список и указатели И. В. Кривушина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013.
- Ипполит Римский, св. О Христе и антихристе. Толкование на книгу Даниила. Против Нозта. Слово на святое Богоявление. Обличение всех ересей. Обличение на иудеев. СПб.: ВΙΒΛΙΟΠΟΛΙΣ, 2008. (Религиозно-философская библиотека).
- Ириней Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / перевод Н. И. Сагарды (репр. изд.). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Климент Александрийский. Строматы. Книги I–III / перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии и библиография Е. В. Афонасин. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Климент Александрийский. Строматы. Книги IV–VII / перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии и библиография Е. В. Афонасин. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Новозаветные апокрифы (Апокрифические евангелия, деяния, апокалипсисы) / составление и комментарии С. А. Ершова. СПб.: Амфора, 2009.
- Оренбург М. Ю. Гностический миф. Реконструкция и интерпретация. М.: URSS, 2011.

14 Помимо Валентина чаще всего перечисляются ещё Васлид и Маркион.

Ориген. О началах. СПб.: Амфора, 2000.

Пантелеев А. Д., Петров А. В., Цыб А. В. Фрагменты Гераклеона Гностика из трактата Оригена «Толкование на Евангелие от Иоанна» // АКАДЕМЕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма: Межвузовский сборник. Вып. 2. СПб.: СПбГУ, 2000. С. 305–328.

Пейджелс Э. Гностические евангелия / перевод с английского Н. Подуловой. М.: Карьера Пресс, 2014.

Сагарда А. И. Климент Александрийский: «Извлечения из Феодота» и «Избранные места из пророческих книг» // Христианское чтение. 1912. № 11. С. 1286–1302.

Сочинение гностиков в Берлинском папирусе 8502 / перевод с немецкого и коптского, примечания и главы А. С. Четверухина. СПб.: Алетейя, 2017.

Тантлевский И. Р. Иудейские псевдоэпиграфы мистико-гностического толка. СПб.: РХГА, 2014.

Тертуллиан. Апология. О воскресении плоти. Против иудеев. К язычникам. Апология. О свидетельстве души. К Скапуле. О плоти Христа. Об отводе дела против еретиков. М.: АСТ, 2004.

Трёхчастный трактат. Коптский гностический текст из Наг-Хаммади (Codex Nag Hammadi I, 5) / перевод и комментарии А. И. Еланской. СПб.: Алетейя, 2017.

Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М.: Наука, 1979.

Хосроев А. Л. «Другое благовестие» II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.

Вопросы для самоподготовки

- 1) Назовите тексты, написанные против гностиков отцами Церкви II–III вв., и более поздние источники информации о гностиках в IV в.
- 2) Назовите основные гностические школы и их представителей.
- 3) Приведите примеры гностического экзегезиса и объясните, что такое «regula fidei» св. Ириния Лионского.
- 4) Учение св. Ириния о спасении (salus carnis) и воскресении.
- 5) Положения Климента Александрийского в полемике с гностиками в «Строматах».
- 6) Основные идеи гностического текста «Извлечения из Феодота».
- 7) В связи с чем Ориген упоминает Валентина, Василида и Маркиона (по одному и всех вместе)?
- 8) Антигностическая антропология Тертуллиана в тексте «О воскресении плоти».
- 9) Учение Тертуллиана о плоти Христа против гностиков в трактате «О плоти Христа».
- 10) В чём состоит учение гностиков, согласно тексту «Опровержение всех ересей» св. Ипполита Римского?
- 11) Произведите сравнительный анализ экзегезы гностика Гераклиона на Евангелие от Иоанна и аналогичного комментария Оригена.

*Тема 5. Poleмика с Маркионом и его последователями
(св. Ириней Лионский, Тертуллиан, Климент Александрийский,
Ориген, свидетельства Евсевия Кесарийского)*

Идеи Маркиона были очень разрушительны для только что появившейся Церкви и подрывали фундаментальные основы христианства — единство Бога и Священного Писания. Как замечает Тертуллиан, причиной учения Маркиона стало неверно понятое место из Евангелия от Матфея о «добром» и «злом дереве» и об их «плодах»¹⁵, смысл которого Маркион перенёс на «богов» вместо людей¹⁶. Он предположил, что, помимо бога «Творца», злого и карающего, должен существовать ещё один бог — «иной», подобный «доброму дереву», добрый и милующий — Христос¹⁷. Исходя из такого дуализма Маркион предпринял рассмотрение всего Ветхого Завета и новозаветных писаний, в результате чего пришёл к выводу, что первый полностью противоречит второму и не может быть согласован с ним или прообразовательно предшествовать ему как нечто единое с ним. Он предлагал толковать его только буквально, поэтому Маркион исключил какую-либо связь Ветхого и Нового посредством типологических, символических или аллегорических толкований. На основании такого подхода Маркион создал свой канон Нового Завета, совершенно отвергнув Ветхий¹⁸. Poleмика с Маркионом и его последователями осложнялась ещё и тем, что христиане из язычников в большинстве своём не воспринимали книги Ветхого Завета как пророческие, считая их иудейскими писаниями. Маркион выразил самую крайнюю тенденцию такого подхода и попытался навязать это учение всей Церкви. В данной теме рассматриваются взгляды отцов Церкви — современников Маркиона (свв. Ириней Лионского, Иустина Философа), писавших против него, авторов наиболее близких по времени к Маркиону (Тертуллиана, Климента Александрийского, Оригена), сведения о Маркионе и его последователях из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского.

15 *Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые* (Мф. 7, 17–18).

16 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона I, 2.

17 Там же.

18 Он составил т. н. «Противопоставления» (Antitheses), где показывал всё, на его взгляд, имеющиеся противоречия.

Литература

- Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* Против Маркиона. В пяти книгах / перевод с латинского языка, вступительная статья и комментарии А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Иринея Лионский св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод Н. И. Сагарды (репр. изд.). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Климент Александрийский.* Строматы. Книги I–III / перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии и библиография Е. В. Афонасин. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Климент Александрийский.* Строматы. Книги IV–VII / перевод с древнегреческого, предисловие, комментарии и библиография Е. В. Афонасин. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2014.
- Ориген.* О началах. СПб.: Амфора, 2000.
- Ориген.* Толкование на Евангелие от Иоанна / перевод, комментарии и предисловие О. И. Кулиева. СПб.: РХГА, 2018.
- Евсевий Кесарийский.* Церковная история / вводная статья, комментарии, библиогр. список и указатели И. В. Кривушиной. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / перевод с английского Д. Гзгзян. М.: ББИ, 2011. (Современная библеистика).

Вопросы для самоподготовки

- 1) Учение Маркиона о Боге Творце, Боге Отце Иисуса Христа и иные аспекты его учения в передаче св. Иринея Лионского и Тертуллиана.
- 2) Приведите примеры аллегорического и символического толкования Тертуллиана против Маркиона, демонстрирующие связь двух Заветов.
- 3) Канон Маркиона и реакция на него в древней Церкви: авторы и сочинения.
- 4) Аспекты учения Маркиона и основанной на этом учении морали, по Клименту Александрийскому в «Строматах».
- 5) Ориген об учении Маркиона и его опровержение в сочинениях «О началах» и «Комментарии на Иоанна».
- 6) Данные в «Церковной Истории» Евсевия Кесарийского о Маркионе и его учениках и полемика с ним отцов Церкви конца II в.

Источники

- Евсевий Кесарийский.* Церковная история / вводная статья, комментарии, библиогр. список и указатели И. В. Кривушиной. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2013. (Библиотека христианской мысли. Источники).

Ириней Лионский св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / перевод Н. И. Сагарды (репр. изд.). СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. (Библиотека христианской мысли. Источники).

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона. В пяти книгах / перевод с латинского языка, вступительная статья и комментарии А. Ю. Братухина. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2010. (Библиотека христианской мысли. Источники).

Литература

Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / перевод с английского Д. Гэгзян. М.: ББИ, 2011. (Современная библистика).

Harnack A. von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, I. Freiburg im Breisgau: Mohr Siebeck, 1888. (Sammlung theologischer Lehrbücher).

Lebon J. Le monophysisme Sévérien: Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain: Josephus Van Linthout, 1909. (Dissertationes ad gradum Doctoris in Facultate theologica consequendum conscriptae. Series II; t. 4).

Zahn T. Marcellus von Ancyra Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha: F. A. Perthes, 1867.

Teaching Materials for the Course: «Controversy of the Eastern Fathers and Christian Writers of the Church»

(Section One: Pre-Nicene Period. Part 1.1)

Deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

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

patrology@yandex.ru

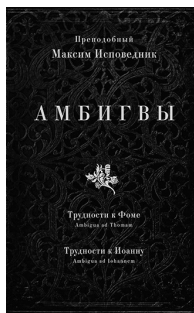
For citation: Kozhukhov, Sergey A., deacon. "Teaching Materials for the Course: «Controversy of the Eastern Fathers and Christian Writers of the Church» (Section One: Pre-Nicene Period. Part 1. 1)". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (4), 2019, pp. 203–220 (in Russian). DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-203-220

Abstract. This Teaching Materials is offered in the quality of primary textbooks for the study of the controversy that took place in the Church since the beginning of the II century to VII century inclusive. It consists of two parts: the first gives the general content of the course

above-named period; the second part provides a more detailed description of the first part of the first section of the course, which covers the initial stage of the controversy in the Pre-Nicene period. The presentation of each topic provides three sections necessary for its study: a description of the main episodes of the controversy and the reaction of the Church to it, literature on the topic and questions for self-training.

Keywords: Pre-Nicene period, Apostolic Fathers, Jews, Gnostics, Marcion, St. Ignatius of Antioch, Ps.- Barnabas, Irenaeus of Lyons, Justin the Martyr, Tertullian, Hippolytus of Rome, Clement of Alexandria, Origen, Eusebius of Caesarea

РЕЦЕНЗИИ



Максим Исповедник, прп.

АМБИГВЫ: ТРУДНОСТИ К ФОМЕ (AMBIGUA AD THOMAM), ТРУДНОСТИ К ИОАННУ (AMBIGUA AD IOHANNEM)

перевод с древнегреческого Д. А. Черноглазова
и А. М. Шуфрина; научный редактор, предисловие
Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. 992 с. (Византийская
философия; т. 18. Smaragdus Philocalias).
ISBN 978-5-04-107867-6

УДК 82-95 (276)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-221-229

Подготовленный издательством «Эксмо» к выходу в свет в 2020 г. том комментированного перевода «Амбигв» («Трудностей») св. Максима венчает многолетние усилия по освоению наиболее сложных аспектов богословско-философского наследия этого великого отца Церкви представителями того, что условно можно назвать санкт-петербургской патрологической школой, сформировавшейся на переломе тысячелетий. Первыми подступами были работы В. М. Лурье — соответствующие главы в «Истории византийской философии» (2006)¹, которые, в свою очередь, явились результатом интенсивного обсуждения учения св. Максима в «Живом журнале» (наиболее активным участником тогдашних дебатов был выходец из Петербурга, работающий сейчас в Принстоне, А. М. Шуфрин). В том же году вышел первый русский перевод «Амбигв», выполненный Р. В. Яшунским². Далее появился том «Св. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом» (2007)³, содержащий, среди

- 1 Лурье В. М. [при участии В. А. Баранова]. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 289–406.
- 2 Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.
- 3 Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007.

прочего, подробный комментированный перевод 7-й *трудности* (работа А. М. Шуфрина с использованием перевода Яшунского). После этого последовало ещё множество статей и исследований, перечислять которые было бы излишне. Достаточно упомянуть том комментированных переводов «Вопросов и недоумений» (2010) (пер. Д. А. Черноглазова)⁴ и «Богословско-полемических сочинений» св. Максима (2014) (пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина, предисловие и комментарий Г. И. Беневица)⁵.

Успехи Санкт-петербургской патрологической школы в изучении наследия св. Максима постепенно начинают становиться известными и за рубежом (один из примеров тому — приглашение Г. И. Беневица к статейному участию в «Оксфордском руководстве по Максиму Исповеднику»⁶, вышедшем в 2015 г.). За последние полтора десятка лет в России в целом и в Санкт-Петербурге в частности сделано немало для изучения наследия св. Максима, в том числе в историко-богословском и историко-философском контексте. Можно констатировать, что у ведущих западных максимоведов, Ж.-К. Ларше, архим. Максима (Констаса), а также у целого ряда других зарубежных патрологов появились достойные коллеги в России.

Особенно хотелось бы отметить Г. И. Беневица, составителя и научного редактора данного тома. Среди прочего, он стремится наиболее доскональным образом реконструировать биографию преподобного, его *cursus honorum* и список трудов, а также проследить детально, шаг за шагом эволюцию его идей. Чего стоит только теория Беневица⁷ о том, что преподобный полемизировал не только с оригенизмом, но и с вульгарным материалистическим антиоригенизмом, доходящим едва ли не до отождествления души с телом! Данная теория находит подтверждение и в более широком круге источников⁸.

4 *Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения* / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневиц; отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Святая гора Афон, 2010.

5 *Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения* (*Opuscula theologica et polemica*) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневица. СПб., 2014.

6 См.: *Benevich G. Maximus' Heritage in Russia and Ukraine* // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / ed. by P. Allen, B. Neil. Oxford, 2015. P. 460–479.

7 *Benevich G. Maximus the Confessor's Polemics Against Anti-Origenism. Epistulae 6 and 7 As a Context for the Ambigua ad Iohannem* // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 2009. Vol. 104. № 1. P. 5–15.

8 Отражение подобного квазиматериализма — точнее, его критики — можно найти в труде Леонтия Иерусалимского «Против несториан». Сводя к абсурду взгляды своих оппонентов-несториан, Леонтий Византийский утверждал в середине VI в.: «А потому душу нельзя считать ни чем-то бессмертным, ни самоипостасно сущим (αὐθότακτον),

Публикация настоящего перевода «Амбигв» была во многом вызвана тем, что единственный вышедший в 2006 г. русский перевод «Трудностей» в ряде моментов был далёк от требуемой в наши дни точности, а кроме того, не содержал развёрнутого историко-богословского и историко-философского комментария. Всех этих пробелов лишено рецензируемое издание. Следует подчеркнуть, что комментарий к настоящему переводу «Амбигв» — наиболее подробный из всех существующих, он вобрал в себя самое лучшее из комментариев к переводам на европейские языки (французский, английский, итальянский), а также результаты исследований и переводов св. Максима зарубежными и отечественными патрологами, особенно А. И. Сидорова, В. В. Петрова и Д. Е. Афиногенова⁹. Это не значит, что комментарии к нынешнему переводу «Амбигв» — простая компиляция предыдущих, последние не просто воспроизводятся, но с ними ведётся активный диалог; взвешиваются «за» и «против» того или иного понимания идей св. Максима. А они, надо признать, зачастую чрезвычайно сложны, потому никогда не лишне узнать варианты перевода и различные трактовки той или иной мысли. Настоящей сокровищницей для патрологов являются найденные и в ряде случаев детально проанализированные параллели мысли св. Максима и античных и позднеантичных философов, как, разумеется, и святых отцов.

Давая высокую оценку результатам работы авторского коллектива во главе с Г. И. Беневицем (куда входят Д. А. Черноглазов, А. М. Шуфрин и Д. С. Бирюков), подчеркнём, что в силу непрерывности самой святоотеческой традиции ни один труд, посвящённый великим отцам Церкви, не может быть свободен от конструктивной критики. В данном случае, как нам показалось, можно было расширить сопоставления с эпохой исихастских споров и её отражением в историографии

ни [самостоятельной] сущностью [вообще], но можно сказать, что она — тело, окружённое [материальным] телом» (*Leontius Hierosolymitanus. Adversus eos qui duas affirmant Christi personas, nullamque in ipso conjunctionem confitentur* 1, 1 // PG. 86a. Col. 1405B).

9 См. главным образом: *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения прп. Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М., 1993. С. 7–74; *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007; *Поспелов Д. А.* Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 15–144; Состоявшийся в провинции Африка диспут прп. Максима с Пирром, бывшим патриархом Константинопольским / пер. с др.-греч. Д. Е. Афиногенова // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. С. 146–237.

(помимо известной книги прот. Иоанна Мейендорфа¹⁰), отразить параллели, выявленные в новейших исследованиях (например, в статье Т. А. Шукина о Григоре¹¹), не обойти и весьма принципиальный вопрос о сопоставительном изучении описания теории и практики обожения у св. Максима, у открывшего его в XI в. св. Никиты Стифата и у, весьма вероятно, не читавшего его св. Симеона Нового Богослова (о «богословии без Максима» в ту пору — первой половине XI в. — уже говорят в своих трудах Т. А. Шукин¹², В. М. Лурье¹³, Д. С. Бирюков¹⁴ и другие учёные). На самом деле, в богословии и философии палеологовской Византии на св. Максиме держится очень многое. И когда Х.-Г. Бек в своей монографии о Феодоре Метохите¹⁵ как бы вскользь замечает, что Метохит, судя по всему, не читал св. Максима, то это не просто риторика и не просто условность. Затрагивая глубинные вопросы христианской космологии и онтологии, Метохит не мог бы именно там, на глубинном уровне, не пересечься со св. Максимом, не сослаться на него, если бы он его знал. Но, очевидно, знакомство не состоялось. И последствия этого незнания св. Максима были во многом роковыми для полной противоречий философско-богословской системы Феодора. И это лишь один пример из дюжины возможных.

Как мы пытаемся доказать в своих работах¹⁶, на круг св. Максима и его учеников мог ссылаться даже в литературных текстах такой

- 10 Мейендорф И., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / пер. с франц. Е. Г. Начинкина; под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997.
- 11 Шукин Т. А. «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades* V.3 // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 212–230.
- 12 Он же. Некоторые замечания о начале «ренессанса Максима» в XI в. // Истина и диалог. Труды Международной научной конференции (Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г.). СПб., 2008. С. 183–189.
- 13 Лурье В. М. Луч света в тёмном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских *Dark Ages* // *EINA*. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 406–430; особ. 418–422.
- 14 Бирюков Д. С. О теме причастности к Божественной сущности у прп. Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия (Москва, 11–13 декабря 2014 года) / под общей ред. митр. Волоколамского Илариона. М., 2017. С. 253–265; особ. 261–265.
- 15 Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München, 1952. S. 48, Anm. 2.
- 16 Макаров Д. И. Сад расходящихся судеб. Средневековая традиция в современной литературе: Кржижановский, Вольпони, Барикко, Моччиа. М., 2019. С. 242–244; Он же. К определению понятия истины у прп. Максима Исповедника и Сигизмунда Кржижановского //

видный писатель, работавший на стыке модерна и постмодернизма, как Сигизмунд Кржижановский (1887–1950). И неслучайно открывали св. Максима уже в новейшее время величайшие патрологи столетия — С. Л. Епифанович, Ханс Урс фон Бальтазар, Ларс Тунберг и, разумеется, наш выдающийся современник Жан-Клод Ларше...

Но вернёмся к структуре и содержанию рецензируемой книги. После оглавления и списка благодарностей «От составителя» (с. 17–18) она включает в себя: предисловие Г. И. Беневи́ча (с. 19–192), полный русский комментированный перевод обеих серий трудностей («Трудности к Фоме», с. 193–242; «Трудности к Иоанну», с. 243–875), указатели и библиографию использованных источников и работ современных учёных (с. 876–912, 974–990), а в качестве приложения исключительно важный «Биобиблиографический очерк жизни и творчества св. Максима» (Г. И. Беневи́ч; с. 913–973) и Summary (с. 991–992). «Биобиблиографический очерк» является на сегодня последним словом в изучении жизни, судьбы и списка произведений св. Максима, совмещающая информацию из предыдущих справочников аналогичного рода, составленных Поликарпом Шервудом (1952), Мареком Янковяком с Филом Бутом (2015) и Питером Ван-Дойном (2015), в случае почти каждого произведения привнося нечто важное и от себя. В очерке биографии св. Максима Г. И. Беневи́ч, следуя современному научному тренду, заданному статьёй К. Будиньона (2004), как будто отдаёт предпочтение александрийско-палестинской версии жития преподобного, основанной на сирийском псогосе (сразу скажем: у нас это вызывает сомнение хотя бы потому, что огромный всплеск популярности в XIII–XV вв. тексты Максима снискали именно на канонической территории Константинопольского патриархата и на Святой Горе Афон, а не на ближневосточных территориях), но выражает надежду, что изучение достаточно запутанной греческой житийной традиции преподобного, возможно, позволит реабилитировать традиционную версию.

Из проблем, поднимаемых в «Очерке» Г. И. Беневи́ча, следует обратить внимание на вопрос о генезисе и истоках философского образования св. Максима, ответ на который позволил бы сказать новое слово и по животрепещущей проблеме: зачем христианину философия вообще? Но раз уж такие поэты, как св. Григорий Богослов, Нонн из Хмима и св. Симеон Новый Богослов доказали своими творениями,

что и поэзия христианину при правильном подходе очень даже «причём», думается, что с философией должно возникнуть меньше проблем. Будучи великим практиком и теоретиком обожения, св. Максим всегда конкретен и в своих философских выкладках. Точным философским и богословским духом наполнена и его возвышенная и в огромной степени интеллектуальная экзегеза Священного Писания и текстов ранних отцов (по этой теме мы всё ещё не имеем у себя в России специалиста такого ранга, как Пол М. Блауэрс¹⁷). С другой стороны, Беневиц подчёркивает с опорой на «Главы о любви», что именно св. Максим откорректировал чрезмерный интеллектуализм Евагрия, ставившего знание выше христианского делания в русле осуществления основной заповеди. Не случайно и то, что у Максима встречаются одобрительные ссылки на Строматевса — Климента Александрийского, бывшего, как известно, выдающимся философом (см. перечень упоминаний имени Климента в тексте книги на с. 978). Соединение же аскетики и философии как умственного делания, переходящего плавно и органично в делание духовное, — суть христианской философии, и как раз св. Максим своей теорией и практикой обожения очертил онтологические границы и контур этой дисциплины. Показ этой стороны также относится к наиболее выигрышным аспектам книги. Проще говоря, если В. М. Лурье сильнее акцентирует у Максима момент аскетики — скажем, в его известном учении о «добровольной уступке» нашей воли Богу («Амбигвы к Иоанну» 7¹⁸; см. с. 258, где данное выражение переведено А. М. Шуфриным как «намеренное уступание»), — то Г. И. Беневиц, не оставляя без внимания аскетику, скорее выделяет собственно развитие идей. Обе стороны диптиха — необходимые составляющие работы патролога. Кстати, примеч. 129 Г. И. Беневица к этому месту на с. 301 можно было бы заметно расширить путём анализа тех интерпретаций, которые давались этому месту в современной патрологической литературе (и здесь, помимо монографии¹⁹ Ж.-К Ларше об обожении у св. Максима), мы бы, конечно, выделили важнейшую статью²⁰ Ларса Тунберга). Тунберг вообще был изумительно глубок. Жаль, что, в отличие от румын, русские

17 Из его многочисленных работ см., например: *Blowers P. M. The Passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A Reconsideration* // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 361–377.

18 *Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem VII* // *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua* / ed. and trans. by N. Constas. Cambridge; London, 2014. Vol. 2. P. 86.10–90.12.

19 *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur*. Paris, 1996.

20 *Thunberg L. Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor* // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 608–617.

патрологи так и не издали перевод его главной книги 1965 г. «Микрокосм и Посредник»²¹. Но это уже тема отдельного большого разговора.

Понятно, что если в каждом примечании анализировать и литературу, то объём книги вырастет с одной до двух тысяч страниц и станет труднообозримым, а текст превратится в некую «вавилонскую библиотеку» в духе Борхеса, поэтому перед авторами всегда стоит проблема разумного отбора того, что помещать в комментарии, и с этой задачей коллектив справился в целом неплохо. Судя по постам Г. И. Беневича на «Фейсбуке», о проблемах, связанных с освоением наследия Тунберга, ему хорошо известно, а потому будем ожидать дальнейших исследований.

Задача книги определена Г. И. Беневичем как «хотя бы отчасти» приблизить мысль св. Максима к современному читателю, сделав её доступной для понимания такового (с. 18). И это, несомненно, удалось. Прежде всего, такое издание должно повлиять на студентов гуманитарных вузов и специальностей, пробуждая в них любовь к патристике, византистике и медиевистике в целом, чему именно в Санкт-Петербурге содействует ряд условий. Можно долго перечислять важнейшие черты мысли (прежде всего), подвига и жизни св. Максима, раскрываемые в книге; оставим это на удовольствие и духовную пользу благосклонного читателя. Как пример одного из важнейших тезисов, обосновываемых Г. И. Беневичем во Введении, приведём следующий: учение Максима о Троице в Единице и Единице в Троице органично продолжает каппадокийское, а суть учения преподобного в том, что Бог — Единица по логосу сущности и Троица по способу бытия, то есть по гипостазированности Трёх совечных Ипостасей, что единство и троичность совместны и равно необходимы в Боге от века, при этом относясь к разным измерениям — «онтологическому» (сущностному) и «экзистенциальному» (с. 28). Какое-либо превознесение одного над другим, как в персонализме И. Зизиулеса, влечёт разрушение системы координат классической триадологии. Бог — «воипостасная Единица трёх единосущных Ипостасей» (с. 29). Так и Григорий Палама впоследствии будет подчёркивать воипостасность божественных энергий (мысль, которую иные — скажем, В. Биbihин — так и не смогли понять). В этой системе мысли реальность всеобщего не уничтожает, а соборно дополняет реальность конкретного и единичного, поэтому св. Иустин Попович и говорил, что полное равенство (какового нет в нашем падшем мире) существует лишь между Ипостасями Святой Троицы.

21 Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund, 1965.

Источники

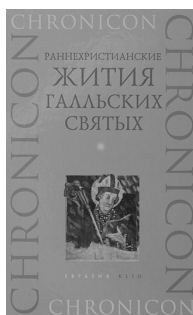
- Leontius Hierosolymitanus*. Adversus eos qui duas affirmant Christi personas, nullamque in ipso conjunctionem confitentur // PG. T. 86a. Col. 1339A–1768B.
- Maximos the Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua / ed. and trans. by N. Conostas. Cambridge; London: Harvard University Press, 2014. Vol. 2. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 29).
- Максим Исповедник, прп. Богословско-полемические сочинения (Opuscula theologica et polemica) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. СПб.: РХГА, 2014. (Византийская философия; т. 15. Smaragdus Philocalias).
- Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневич; отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Никея; Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010. (Византийская философия; т. 6. Smaragdus Philocalias).
- Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт св. Фомы, 2006.
- Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: СПбГУ, 2007. (Византийская философия; т. 1. Smaragdus Philocalias).
- Состоявшийся в провинции Африка диспут преп. Максима с Пирром, бывшим патриархом Константинопольским / пер. с др.-греч. Д. Е. Афиногенова // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 146–237.

Литература

- Бирюков Д. С. О теме причастности к Божественной сущности у прп. Симеона Нового Богослова в контексте предшествующей патристической мысли // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие. Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия (Москва, 11–13 декабря 2014 года) / под общей ред. митр. Волоколамского Илариона. М.: Познание, 2017. С. 253–265.
- Лурье В. М. [при участии В. А. Баранова]. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōma, 2006.
- Лурье В. М. Луч света в тёмном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских Dark Ages // EINA1. 2015. Т. 4. № 1/2 (7/8). С. 406–430.
- Макаров Д. И. К определению понятия истины у прп. Максима Исповедника и Сигизмунда Кржижановского // Русский логос–2: Модерн — границы контроля. Материалы международной философской конференции (Санкт-Петербург, 25–28 сентября

- 2019 г.) / под ред. А. В. Малинова, О. Н. Ноговицина. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. С. 403–405.
- Макаров Д. И. Сад расходящихся судеб. Средневековая традиция в современной литературе: Кржижановский, Вольпони, Барикко, Моччиа. М.: Аграф, 2019.
- Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение / пер. с франц. Е. Г. Начинкина; под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византино-россика, 1997.
- Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007.
- Поспелов Д. А. Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. С. 15–144.
- Сидоров А. И. Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения прп. Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты / пер., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 7–74.
- Щукин Т. А. «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades* V.3 // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 212–230.
- Щукин Т. А. Некоторые замечания о начале «ренессанса Максима» в XI в. // Истина и диалог. Труды Международной научной конференции (Санкт-Петербург, 29–31 мая 2008 г.). СПб.: РХГА, 2008. С. 183–189.
- Beck H.-G. Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1952.
- Benevich G. Maximus the Confessor's Polemics Against Anti-Origenism. *Epistulae* 6 and 7 as a Context for the *Ambigua ad Iohannem* // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 2009. Vol. 104/1. P. 5–15.
- Benevich G. Maximus' Heritage in Russia and Ukraine // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / ed. by P. Allen, B. Neil. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 460–479.
- Blowers P. M. The Passion of Jesus Christ in Maximus the Confessor: A Reconsideration // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 361–377.
- Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996. (Cogitatio fidei; vol. 194).
- Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund: C. W. K. Gleerup, 1965.
- Thunberg L. Spirit, Grace, and Human Receptivity in St. Maximus the Confessor // *Studia patristica*. 2001. Vol. 37. P. 608–617.

Дмитрий Игоревич Макаров



РАННЕХРИСТИАНСКИЕ ЖИТИЯ ГАЛЛЬСКИХ СВЯТЫХ

пер. с латинского А. В. Банникова и др. СПб.: Евразия,
2016. 278 с. ISBN 978-5-91852-153-3

УДК 82-95 (929) (82-941)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-230-238

В 2016 г. увидели свет переводы памятников галльской раннесредневековой агиографии. Это издание, подготовленное коллективом авторов (А. В. Банниковым, А. В. Каспаровым, О. В. Пржигодской), не может не привлекать к себе внимания уже хотя бы потому, что благодаря работе этого творческого коллектива стали доступны русскоязычному читателю рассказы о далёкой и полной драматизма эпохе, когда на западе Европы рушилась политическая система Римской империи, родился новый социальный и политический мир, фундаментом которого стала христианская Церковь, объединившая в лоне своём и римлянина, и галла, и эллина, и германца. Это было время не только разрушения, но и созидания, время рождения нового: новых представлений о мире, новых способов коммуникации, новых подходов к разрешению конфликтов и пр. Немаловажную роль в этом процессе играли святые люди, власть и авторитет которых далеко не всегда можно объяснить с рационалистических позиций, о чём весьма убедительно в свое время писал Питер Браун¹. Чтение опубликованных в рецензируемой книге рассказов о жизни галльских святых вполне способно дать материал для осмысления подобного феномена святости.

Книга включает в себя четыре жития, написанные примерно² в период с V по VIII в.: «Житие святого Марцеллина, епископа Амбрёна», «Житие святого Цезария, епископа Арля», «Житие святого Далмация, епископа Родеза» и «Житие Гермерия, епископа Тулузы». Книга открывается небольшим введением. Оно, к сожалению, никем не подписано, поэтому будем считать его коллективным плодом всех участников издательского проекта. Основной объём книги составляют публикации

1 Brown P. Society and Holy in Late Antiquity. Berkeley, 1989.

2 Как показывают переводчики во вступительных статьях, далеко не всегда удаётся определить даже примерное время появления конкретного жития.

латинских текстов с параллельными переводами их на русский язык. Сами жития предварены отдельными вступительными статьями; в конце всех публикаций даётся комментарий.

Если рассматривать книгу в целом, то следует признать, что её читатель действительно может получить, по меньшей мере, достаточно отчётливое представление об эпохе христианизации Галлии, увидеть борьбу служителей Церкви с язычеством и арианством, понять место епископа в социальном и политическом мире той эпохи, представить себе круг обязанностей епископа периода раннего Средневековья, в том числе увидеть заботу прелатов Церкви о нуждающихся и слабых, о пленных и больных, об отдельном человеке и о целой провинции. В свою очередь, рассказы о чудесах, которыми изобилуют жития, погружают читателя в «мир чудесного», который, в том числе, отражал чаяния людей того времени, их надежды на обретение душевного и телесного здоровья, на получение помощи среди земных тягот, саму веру в силу святого и пр.

Несмотря на важность того, что впервые на русском языке увидели свет четыре агиографических текста раннего Средневековья, рецензируемое издание производит неоднозначное впечатление. Неясна общая научная цель этой работы, которая проведена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта по изданию средневековых латинских источников из собрания РНБ. Казалось бы, замысел книги состоит, среди прочего, в том, чтобы представить хранящиеся в Петербурге рукописи, в которых дошли до нас жития. Однако лишь первое житие (святого Марцеллина) переведено и издано с учётом рукописи, хранящейся в Санкт-Петербурге. «Житие Гермерия», как признаётся автор вступительной статьи А. И. Каспаров, переведено по изданию болландистов (с. 211). С какого издания выполнен перевод «Жития Цезария», вообще не оговаривается. Можно подозревать, что в основе лежит латинский текст, опубликованный в «*Monumenta Germaniae Historica*» (MGH)³. То же самое относится и к «Житию Далмация»: во вступительной статье автор перевода А. И. Каспаров постоянно ссылается на мнение Б. Круша, одного из сотрудников института MGH. Таким образом, если по замыслу книги авторам важно было показать богатство рукописного фонда Российской национальной библиотеки, то им явно не удалось этого сделать.

Они не объясняют также, почему их выбор пал именно на эти жития. Неясно, связано ли это с тем, что жития других галльских святых

3 Vita sancti Caesarii episcopi / rec. B. Krusch // Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. Hannover, 1896. Bd. 3. S. 457–501.

уже переведены на русский язык, или с тем, что все четыре жития имеют некоторое идейное или литературное единство. Бросается в глаза, что вступительные статьи различаются как логикой построения, так и объёмом. Не секрет, что читатель повествовательных источников ожидает от вступительной статьи характеристики эпохи, знакомства с автором (даже если он только предполагаемый) или авторами, источниковедческого анализа. Далеко не все публикуемые в издании статьи касаются этих аспектов. В частности, предисловие к переводу «Жития Марцеллина» с весьма содержательным анализом рукописной традиции оставляет читателя в неведении относительно того, все ли части этого жития писались одним человеком, принадлежит ли автору жития также «Гимн Марцеллину», который опубликован после текста жития (с. 50–51). В свою очередь, автор статьи о «Житии Далмация» делает на основе текста довольно интересные выводы относительно его источниковедческой ценности для реконструкции политической истории первой половины VI в. (с. 186–189), но информация относительно самого жития уместается в объём, чуть превышающий одну страницу (с. 190–191), при этом автор базируется на оценках Б. Круша, своё же несогласие в выводами издателя XIX в. оставляет без должной аргументации.

С этой точки зрения, в лучшую сторону отличается вступительная статья к «Житию Цезария». Она позволяет узнать историю создания жития и познакомиться с перипетиями жизни епископа Цезария. Но и в её отношении хотелось бы сделать ряд критических замечаний. Дело в том, что статья, написанная А. И. Каспаровым, в значительной степени является переложением книги У. Е. Клингширна⁴, на которую, впрочем, автор статьи не забывает ссылаться. Повторяется логика изложения, в том числе разбивка на тематические блоки, порой либо буквально, либо по смыслу заглавия разделов («Caesarius's arrival in Arles» у Клингширна и «Прибытие в Арль» у А. И. Каспарова; «Arles: 513–23» у Клингширна и «Цезарий в 513–523 гг.» у А. И. Каспарова). Разумеется, для отечественного читателя полезно узнать о жизненном пути епископа Цезария, пусть и по переложению книги английского исследователя. Но, во-первых, реферат монографии У. Клингширна уже опубликован на русском языке⁵, поэтому ещё один реферат кажется излишним. Во-

4 *Klingshirn W. Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul. Cambridge, 2004.*

5 *Клингширн У. Е. Кесарий Арелатский // Арелатские проповедники V–VI вв.: сборник исследований и переводов / пер. Е. Казениной. М., 2004. С. 208–254.*

вторых, после выхода в свет в 1994 г. книги У. Клингширна появилось несколько трудов, посвящённых личности Цезария, но они оказались обойдены вниманием в статье А. И. Каспарова. Так, в 2011 г. была защищена диссертация Д. М. Омельченко, в которой даётся, на наш взгляд, весьма интересный анализ личности епископа Цезария, а также представлена религиозная и социальная ситуация в Южной Галлии рубежа V–VI вв.⁶ И вообще за последние годы только на русском языке, не говоря уже о зарубежных трудах, вышло в свет немалое количество интересных трудов по раннесредневековой агиографии, обращение к которым не помешало бы издателям рецензируемой книги⁷. Таким образом, вступительные статьи к житиям лишены логического единства, а их историографический базис создают труды, по большей части, XIX–XX вв.

Некоторой целостности можно было бы добиться, подготовив обобщающую статью, в которой можно было затронуть вопрос и о складывании агиографии на латинском Западе, и о епископском служении, как оно отражается в житиях. Однако издание открывается весьма кратким, занимающим две страницы предисловием (с. 7–8). Чтение его оставляет впечатление, что оно писалось либо поспешно, либо необдуманно. Иначе трудно объяснить слова авторов о том, что епископы *назначались* из числа позднеримской аристократии (с. 8). Возникает вопрос, кем они могли назначаться? К тому же эти слова явно противоречат содержанию вступительной статьи к «Житию Цезария», где несколько абзацев посвящены истории *выборов* епископа. Также вряд ли справедливо говорить о том, что от истории Западной Римской империи и варварских королевств сохранилось лишь незначительное число скупых хроник (с. 7). Хорошо известно, что та эпоха оставила

- 6 Омельченко Д. М. Пастырская деятельность Цезария Арелатского в политике Церкви и повседневной жизни Прованса (первая треть VI в.). Дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. Ставрополь, 2011.
- 7 См., напр.: Арнаутова Ю. Е. Житие как духовная биография: к вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в латинской агиографии // История через личность: Историческая биография сегодня / под ред. Л. П. Репиной. М., 2005. С. 112–135; Бикеева Н. Ю. Чудеса св. Радегунды: о некоторых функциях *mirabilia* в раннем средневековье // Учёные записки КГУ. Серия Гуманитарные науки. Казань, 2008. Т. 150. № 1. С. 195–201. Из работ, вышедших после рецензируемого издания, см.: Бабина А. А. Образ святого-епископа в «Житии Германа Осерского» // *Cursor mundi: Человек Античности, Средневековья и Возрождения* / отв. ред. В. М. Тюленев. Иваново, 2018. Вып. 10. С. 5–21; Бикеева Н. Ю. Роль святых королей в системе патроната раннего Средневековья // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 6–1 (80). С. 30–33.

нам и подробные исторические сочинения (Орозия, Руфина, Иордана, Кассиодора), и письма (Сидония Аполлинария, Эннодия, Кассиодора, Руриция, Авита и др.), и панегирики (Сидония, Эннодия, Кассиодора и др.), и полемические сочинения (Сальвиана Массилийского), и нравственно-аскетические труды (Иоанна Кассиана). Кстати, неверное представление о литературе перетекает и во вступительную статью к «Житию Марцеллина», в которой сказано, что текст его не мог быть написан в IV в., потому что «в это время составлялись только *Acta* на основе различных судебных протоколов» (с. 12). Но известно не только то, что в IV в. с завершением гонений в прошлое уходят и судебные процессы над христианами, но и то, что ещё в III в. диакон Понтий создаёт первый образец жития как биографии святого — Киприана Карфагенского. Об этом можно было бы узнать, в том числе, из обзорной и при этом весьма содержательной статьи М. Ю. Парамоновой из «Словаря средневековой культуры»⁸. Но авторы словно не знакомы с этим изданием, которое, помимо статьи об агиографии, включает в себя очерки о святых, о феномене чуда и др.

Отсутствие единства особенно ярко проявилось в комментариях к текстам. Поскольку публикация первой из четырёх агиографий ориентирована на работу с рукописями, она сопровождается только (за редчайшим исключением) текстологическим комментарием, в то время как три следующие — только историческим. Отсутствие исторического комментария к первому тексту неизбежно оставляет ряд тёмных для большинства читателей мест. Например, не поясняется, что известно об упоминаемых в житии Викентии (в тексте — Винкентии), Эмилиане Валенсийском, Домнине, читатель остаётся в неведении по поводу того, что такое «пontiфикальный официий» и пр.

Поскольку при обращении к рецензируемой книге, как думается, читателя интересует прежде всего перевод текстов, скажем несколько слов и о нём. Чтение первого из публикуемых рассказов — «Жития Марцеллина» — сразу же ставит вопрос: почему в переводе главный герой назван «епископом и крестителем», хотя латинский текст именует его *episcopus et confessor*? Насколько известно, *confessor* — всё-таки исповедник, а не креститель (*baptista*). Если переводчики следуют какой-то сложившейся традиции или считают, что такой вариант перевода подчёркивает заслуги Марцеллина по обращению язычников, то об этом следовало сказать особо. В целом же перевод производит

8 Парамонова М. Ю. Агиография // Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича. М., 2003. С. 22–29.

благоприятное впечатление. Он, конечно, несёт на себе следы литературной обработки, но именно она позволила сделать русский текст жития интересным для читателя, хотя и остаются вопросы. В частности, в переводе упоминается некий «пекулиарный город» (с. 19). Поскольку, как уже было сказано, переводчики решили не давать исторического комментария, не ясно, имеется ли в виду город с особым правовым статусом в Римской империи, или, не найдя русского эквивалента, переводчики решили оставить читателя один на один с малопонятным латинизмом. Есть вопросы к топонимам. Переводчики «Жития Марцеллина» почему-то предпочитают какие-то топонимы оставлять в латинском варианте (напр., Никенсия, совр. Ницца, с. 22), а какие-то передавать в современном варианте (Амбрён, лат. *civitas Ebredunensium*; Динь, лат. *civitas Danientium*). Думается, что на протяжении всего текста уместно использовать единый подход и лучше было бы оставить латинские или латинизированные наименования. В следующих далее житиях переводчик (А. И. Каспаров) передаёт топонимы исключительно в их современном звучании, что лишь вызывает вопросы. В самом деле, странно, когда в тексте VI в. появляются французские наименования Дюранс, Оранж, Сентонж и, особенно, Брив-ла-Гайард (с. 199). Ведь если мы привыкли называть античный Милан Медиоланом, а святителя Амвросия — Медиоланским, то почему не называть Арль Арелатом, а Цезария Арелатским? Вообще отношение к историческим реалиям отличается непостоянством на протяжении всей книги. Если в тексте первого жития даты даются по римскому календарю (апрельские иды, майские календы, с. 38), то в последнем дни недели называются привычным для нас образом («среда» вместо «дня Меркурия» или «пятница» вместо «дня Венеры», с. 226). Пусть читатель почувствует, как языческие традиции проникали на уровне обыденного языка в средневековый христианский мир.

Самое большое по объёму и, наверное, самое насыщенное исторической информацией из публикуемых рассказов — это, конечно же, «Житие Цезария», которое вообще заслуживает отдельного издания, как, впрочем, и труды самого Цезария. При общей положительной оценке перевода следует обратить внимание на некоторые неточности. В своё время автор этой рецензии подвергся критике за перевод обращения Орозия к Августину как «пресвятой отче» вместо «блаженнейший отче». Но наша стародавняя ошибка, по крайней мере, не рождала неверных ассоциаций. Когда же А. И. Каспаров переводит обращение *reverenda nobis virgo Caesaria* как «Цезария, которую мы почитаем как пресвятую

деву» (с. 91), невольно возникает представление о том, что автор жития в своём обращении к Цезарии ставит её на один уровень с Богородицей. Также смущает написание ряда имён. Непонятно, почему имя Porcarius передано как Порхарий, а не Поркарий (с. 95) или (что совсем удивительно) имя Stephanus — как Стефаний, а не Стефан (с. 101). Мало того что такое прочтение противоречит правилам чтения латинских слов, это к тому же искажает хорошо известное имя первомученика Стефана, о базилике которого идёт речь в указанном отрывке.

Порой стремление переводить небуквально приводит А. И. Каспарова к искажению смысла. Начало § 16 первой книги («*tantamque ei Deus gratiam de se discendi dedit...*») не может быть переведено просто так, как это сделано в рецензируемом издании: «И такой дар красноречия Господь даровал ему...» (с. 102). Если не пропускать, как это сделал переводчик, фразу *de se* и всё-таки перевести её, то получится: «такую милость дал ему Бог говорить о Себе...». Речь, таким образом, идёт не об ораторском мастерстве вообще, а о дарованной Господом способности проповедовать слово Божие. Иногда в переводе исчезает такая важная составляющая, как аллюзии на Писание. В § 23 фраза: *sic, testante veritate, non potuit lucerna abscondi posita super montem* — переведена так: «Ведь, как известно, свеча, поставленная на горе, не могла быть не видна» (с. 108). Но очевидно, что оборот *Ablativus Absolutus* (*testante veritate*) требуется перевести так, чтобы слышна была аллюзия на Мф. 5, 14–15: «Так, по свидетельству Истины, не могла свеча, поставленная наверху горы, укрыться». Не замечена также косвенная цитата из Притч. 17, 3 в § 36 (с. 117). В этой связи хочется высказать общее замечание к настоящему изданию переводов. Не нужно забывать, что мы имеем дело с церковной литературой, в которой Писание буквально растворено. Для современных читателей было бы удобнее, если бы ссылки на конкретные места из Библии давались прямо в тексте или, по крайней мере, в постраничных сносках, а не в конце книги.

В переводе встречаются также несущественные неточности. Например, фраза «древний враг» (*antiquum adversarium*) переведена просто «соперник» (с. 109). *Domus ecclesiae*, то есть дом, где первоначально собиралась церковная община, а позже, по мере увеличения общины, дом, либо прилегающий, либо стоящий неподалёку от собора и служащий для разного рода собраний, переведён почему-то как «хозяйство церкви» (с. 113). Думается, переводчик также ошибся при переводе рассказа о строительстве женского монастыря в Арелате. Фразу «*in latere ecclesiae monasterii fabricat archam*» А. И. Каспаров

переводит как: «возвёл из кирпича ковчег монастырской церкви». Но «*in latere*» скорее следует переводить как «сбоку», тогда получится: «сбоку от церкви построил ковчег монастыря». Известно, что женский монастырь в Арелате был пристроен к кафедральному собору и соединялся с ним дверью⁹. К тому же использование кирпича в качестве строительного материала в позднеантичном Арелате маловероятно. Очевиден недостаток знаний прежде всего по истории ранней Церкви. Также бросается в глаза некоторая небрежность интерпретации латинского текста. Слова: «*circa Alpina loca*» («около Альп») — превращаются в топоним: «около Альп Верхнего Прованса» (с. 126), хотя в латинском тексте Прованс не упомянут вовсе, и мы имеем дело с истолкованием, ставшим частью перевода.

Достаточно свободное обращение с латинским текстом продолжается и в переводе «Жития Далмация» и «Жития Гермерия». Так, исповедальную формулу «Господи, Иисусе Христе (*Domine Iesu Christe*)» А. И. Каспаров сокращает до «Иисус Христос» (с. 194), «король готов Амаларих» превращается у него просто в «короля Амалариха» (с. 195). «Ангел Господень» — просто в «Ангела» (с. 213). Фраза «*instigante Domino*» («по внушению Господнему») — переводится как «с помощью Бога» (с. 196), «надежда на будущее обращение» (имеется в виду обращение еретиков в православие) становится не совсем ясной по смыслу (там же). В «Житии Гермерия» мы вновь сталкиваемся с особым пониманием со стороны переводчика слова *confessor*, которое сначала переводится как «святой» (с. 214), а потом как «проповедник» («святой епископ и проповедник Мартин» с. 222). Создаётся впечатление, что переводчики не понимают, кого называли исповедником в христианской Церкви. Встречаются и просто неудачные фразы. Всё-таки пост не выполняют, как сказано на с. 223, а соблюдают или держат; «испытание (*tentatio*) диавола» (с. 223) должно переводиться скорее как «искушение диавола».

Наконец, следует отметить, что сложившаяся традиция издания источников требует сопровождать их публикацию разного рода указателями, по крайней мере указателями имён собственных, встречающихся в тексте. Отсутствие подобных вспомогательных материалов существенно обедняет рецензируемую книгу и усложняет работу с ней читателям.

Подводя итог нашему обзору, следует ещё раз сказать, что книга оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, появление на русском языке четырёх агиографий, повествующих о галльских

9 Омельченко Д. М. Пастырская деятельность Цезария Арелатского. С. 211.

епископах, прославивших Церковь в весьма трудное время, нельзя не приветствовать. С этой позиции книга найдёт (и уже нашла) своих читателей и, в том числе, будет полезна в учебном процессе. С другой стороны, где-то качество перевода, где-то предложенный научный анализ публикуемых сочинений явно заставляют желать, чтобы ранне-средневековые тексты были представлены на уровне их современного научного осмысления.

Библиография

- Арнаутова Ю. Е. Житие как духовная биография: к вопросу о «типическом» и «индивидуальном» в латинской агиографии // История через личность: Историческая биография сегодня / под ред. Л. П. Репиной. М.: Кругъ, 2005. С. 112–135.
- Бабина А. А. Образ святого-епископа в «Житии Германа Осерского» // *Cursor mundi: Человек Античности, Средневековья и Возрождения* / отв. ред. В. М. Тюленев. Иваново: ИвГУ, 2018. Вып. 10. С. 5–21.
- Бикеева Н. Ю. Роль святых королей в системе патроната раннего Средневековья // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 6–1 (80). С. 30–33.
- Бикеева Н. Ю. Чудеса св. Радегунды: о некоторых функциях *mirabilia* в раннем средневековье // Учёные записки КГУ. Серия Гуманитарные науки. Казань, 2008. Т. 150. № 1. С. 195–201.
- Клингширн У. Е. Кесарий Арелатский // Арелатские проповедники V–VI вв.: сборник исследований и переводов / пер. Е. Казениной. М.: Центр библейско-патрологических исследований «Империум Пресс», 2004. С. 208–254.
- Омельченко Д. М. Пастырская деятельность Цезария Арелатского в политике Церкви и повседневной жизни Прованса (первая треть VI в.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ставрополь, 2011.
- Парамонова М. Ю. Агиография // Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича. М.: РОССПЭН, 2003. С. 22–29.
- Brown P. *Society and Holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Klingshirn W. *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Владимир Михайлович Тюленев



Тантлевский И. Р.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

СПб.: ПХГА, 2016. 268 с.
ISBN 978-5-88812-802-2

УДК 82-95 (229.91) (22.05)
DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-239-245

Сборник работ доктора философских наук, заведующего кафедрой еврейской культуры СПбГУ профессора Игоря Романовича Тантлевского охватывает ряд библейских и постбиблейских тем еврейской литературы, вплоть до учения Б. Спинозы. Поскольку часть из этих публикаций встречается и в других сборниках автора, и к тому же между самими опубликованными в данном сборнике статьями имеются пересечения, включая почти буквальные повторы, плодотворнее (или, выражаясь языком эмпириокритицизма, «экономичнее») будет не останавливаться в рецензии на каждой из них в отдельности, а рассмотреть наиболее значимые и нетривиальные идеи, предложенные в этой книге на суд читателя.

И. Р. Тантлевский — это видно и по другим его трудам — является убеждённым сторонником наличия в Ветхом Завете спиритуалистической идеи бессмертия человека, что довольно редкий случай в современной иудаике. Как правило, исследователи останавливаются на многочисленных свидетельствах древнееврейских представлений, согласно которым в Шеоле нет ни молитвы Богу, ни какой-либо деятельности и этот Шеол есть *дом собрания всех живущих* (Иов. 30, 23). Это не значит, что они рассматривают ранние библейские воззрения как материалистические, сводящие жизнь к функционированию тела; скорее, речь идёт о единстве духа и тела, при повреждении одного из которых не может нормально существовать и другое. Шеол — место покоя и апатии, не-жизни, хотя в современной терминологии можно говорить о наличии в нём «сознания» или «вспышек сознания»¹.

1 Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев, 2006. С. 28.

Напротив, И. Р. Тантлевский лишь мимоходом упоминает известные библейские пассажи, располагающие других авторов думать о проблеме смерти в Библии так, как сказано выше, и делает упор на немногочисленных высказываниях, которые можно понять противоположным образом. В целом ряде случаев это либо стихи, наилучшим образом поддающиеся толкованию только с точки зрения идеи воскресения, либо разного рода метафоры оживления (а также «жизни» в Шеоле), которые только с большой натяжкой можно принять за выражения идеи жизни после смерти. Но некоторые из аргументов автора представляются более весомыми.

Так, Тантлевский обращает внимание на загадочные слова Екклесиаста: $\text{גַּם יִתֵּן הָאֱלֹהִים לָנוּ} / \text{gam } \textit{?et-hā-ʕōlām nātān b-libbām}$ (Еккл. 3, 11), которые он трактует так же, как они понимаются в традиции Септуагинты: Бог «дал вечность в сердце» ($\tau\acute{o}\nu \alpha\iota\omega\nu\alpha \epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$) человека (с. 12)². Значение $\text{לָאֵלֶּם} / \textit{ʕōlām}$ — «вечность» — исследователь связывает с глаголом $\text{לָאֵם} / \textit{ʕālam}$ — «завешивать», «закрывать». По мнению Тантлевского, речь здесь идёт о том, что человек создан с мыслью о вечности, с «ощущениями *sub specie aeternitatis*» (там же), которые побуждают его стремиться к бессмертию посредством совершения добрых дел. Само бессмертие при этом понимается спиритуалистически, как вознесение духа к Богу, хотя автор не отрицает и наличия в библейских текстах надежды на воскресение (с. 41, примеч. 57). В конечном итоге, целью автора оказывается сопряжение библейской идеи бессмертия с *amor Dei intellectualis* Спинозы, что достижимо только посредством поздних иудейских мистиков. Понятно, что перспектива телесного воскресения плохо вписывается в эту линию, в связи с чем Тантлевский оставляет воскресение буквально в маргиналиях своих статей.

Автор удовлетворительно, на наш взгляд, объясняет общий корень $\text{לָאֵם} / \textit{ʕālam}$, «закрывать», и $\text{לָאֵלֶּם} / \textit{ʕōlām}$, «век», тем что «*олам* нельзя воспринять непосредственно» (с. 74). Иными словами, «век» изначально был идеей необозримой длительности, которая противопоставлялась наблюдаемому течению событий; фактически, противопоставлялась актуальной памяти как незапамятное. Но дело, вероятно, не в том, что «древний еврей мыслит временными категориями, для него содержание мира главным образом выступает как движение во времени; древний же грек мыслит по преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом пространствен, а бытие — это существование

2 Синодальный перевод наследует традицию Вульгаты: «Вложил мир в сердце их».

в определённом месте космоса» (с. 74–75)³. Сомнительно, чтобы такое противопоставление могло исторически осуществиться в чистом виде; оно (в случае как евреев, так и греков) напоминало бы односторонность фантастических жителей Лапуты — страны, описанной Гулливером у Дж. Свифта, один глаз у каждого из которых всегда был поднят вверх. Едва ли значение סֹלָם / *śōlām* могло быть просто перенесено с «века» на «мир», когда в концептуализации мирового пространства вдруг возникла необходимость⁴. Скорее, это слово изначально просто обозначало и век, и мир, как «всё необозримое» для органов чувств, одним из которых являлась память. Что человек не мог увидеть ни наяву, ни во сне или воображении, то он и называл סֹלָם / *śōlām*.

Ещё один аргумент И. Р. Тантлевского заключается в том, что термин «Шеол», «преисподняя, страна теней», восходит к глаголу שָׁאַל / *šāʾal*, «спрашивать» (с. 85). Таким образом, там происходит судебное разбирательство с допросом умершего. Эта точка зрения едва ли может вызвать обоснованные возражения против себя, учитывая не только такие контексты, как Еккл. 3, 17 и 11, 9, но также параллели в вавилонской литературе, где чрезвычайный минимализм загробного мира сочетается с наличием в нём божественного суда⁵.

Человек в Библии, как она проинтерпретирована в данной книге, не просто является бессмертным: он и предвечен, и, по-видимому, предшествует времени. Согласно Тантлевскому, в Быт. 2, 4 сотворение человека описывается как акт, предшествующий «упорядочению земной массы, земных процессов» (с. 21). Очевидно, что в свете Быт. 2, 4–6 это слишком сильное утверждение, которое требует, по меньшей мере, скрупулёзной текстологической аргументации, которая здесь отсутствует⁶. Но такое толкование, по-видимому, позволяет автору

3 В этом утверждении И. Р. Тантлевский ссылается на следующие труды: *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / ред. П. А. Гринцер. М., 1971. С. 206–266; *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.

4 Аналогичный случай — превращение латинского термина *saeculum* из «века» в «мир» на самом деле лишь подтверждает наши сомнения, потому что *saeculum* приобрёл значение «мир» не в смысле «вселенная», а в смысле «мир-община», т. е. «свет» (откуда «светский»), тем самым наследуя еврейскому понятию «век сей» (הַעוֹלָם הַזֶּה / *hā-śōlām haz-zeʿ*, ср. Рим. 12, 2) в противопоставлении «веку грядущему» (הַעוֹלָם הַבָּא / *śōlām hab-bāʾ*). См.: Погребальные таблетки из Суз // Ассиро-Вавилонский эпос / пер. с шумер. и аккад. В. К. Шилейко. СПб., 2007. С. 351–352.

6 Тантлевский ещё приводит стих Иов. 15, 7: הָרִאשׁוֹן אָדָם תְּהִי לִפְנֵי גִבְעוֹת הוֹלָלָהּ / *hā-rīšōn ʾādām tiwwālēd w-lipnē ʾgḇāśōt hōlālā* со своим толкованием: «Первый Человек был создан

соединить с ветхозаветным текстом эзотерическое позднеиудейское учение об Адаме Кадмоне (первоначальном Адаме), в свою очередь, связанное с мистикой Божественной колесницы через трактат «Шиур Кома» (предположительно, V–VIII вв. н. э.), представляющий Бога как антропоморфное космическое тело. Хотя сам Тантлевский не упоминает этих идей, его построения обретают завершённость лишь с их учётом.

Нетривиальные мысли высказываются исследователем и со стороны политической истории. В статье «Автор источника “Y” в книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи» Тантлевский выдвигает смелую гипотезу, согласно которой Израиль, по-видимому, был первой империей в мире (с. 45). Для этого ему приходится реинтерпретировать завет об истреблении ханаанеев как их включение в состав еврейского государства⁷, а также истолковать слова из благословения Господом семени Авраама: *...благословятся в нём все народы земли* (Быт. 18, 8 и др.) — как относящиеся только к народам, вошедшим в состав царства Давида или призывавшимся войти в него (с. 52–53). Имя Израиль, вопреки прямому указанию Быт. 32, 28 (29MT)⁸, Тантлевский переводит как «Бог сразит», подразумевая, главным образом, военные успехи Израиля времён Давида (с. 48).

Своеобразная гипотеза об ожидании Мессии в Кумране развивается в статье «Фрагмент Благословения Йакова Быт. 49, 10 и его интерпретация в Кумране» (с. 63–71). По результатам этого исследования выясняется,

прежде холмов» (Тантлевский И. Р. Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб., 2016. С. 26). Действительно, эти слова можно было бы понять так, и даже не со значением «создан», а со значением «начался» (ср. LXX: τί γάρ μὴ πρῶτος ἀνθρώπων ἐγενήθη ἢ πρὸ θινῶν ἐπάγης), если бы не глагол «рождаться», который неуместен в отношении *первозданного* человека. Поэтому более верным представляется следующий перевод этого стиха: «разве ты первым из людей родился или прежде холмов начал быть?» Здесь имеет место синтетический параллелизм, и говорить о том, что данное изречение предполагает рождение первого Адама «прежде холмов», без дополнительных уровней интерпретации не приходится.

7 Заметим, что сохранение части ханаанейского населения земли обетованной было, с точки зрения библейского текста, лишь следствием нарушения Израилем Божественной воли и искушением для него (Суд. 2, 3).

8 Наименование Иакова Израилем в этом стихе поясняется так: כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שָׂרָיָה עַם / *kī ʔim-yiśrāʔēl kī-sārāʔā ʕim-ʔēlōhīm* «но Израиль, потому что ты боролся с Богом». Это значит, что имя Израиль (יִשְׂרָאֵל) означает буквально «он будет бороться с Богом», или, учитывая функцию еврейского имперфекта, «тот, кто борется с Богом». В таком прозвании, данном от лица Самого Бога, можно видеть и ободрение, и предсказание, и даже предостережение. Другой этимологии Священное Писание не даёт, она в любом случае будет предметом догадок и толкований.

что кумраниты считали себя «Древом Иессеевым», отождествлявшимся «с “жезлом” из благословения Иакова», данного Иуде и его потомкам, и что это дерево должно было принести «плод» — «родить Мессию» (с. 68). Однако вряд ли речь идёт о физическом рождении, учитывая, что ессеи возглавлялись членами священнических семей, то есть выходцами не из колена Иуды, а из колена Левия, и к тому же, как правило, практиковали безбрачие. Сам автор в конце статьи объясняет их мессианские ожидания таким образом: «Общинники, вероятно, полагали, что их “приготовления” в Иудейской пустыне, праведная деятельность и образ жизни прямо способствуют приходу Мессии–Давида» (с. 70).

Обращаясь далее к каноническим текстам Ветхого Завета, И. Р. Тантлевский в статье «Оптимизм Экклесиаста» (с. 72–93) рассматривает эту библейскую книгу как оптимистическую в отношении возможностей человеческого познания и перспектив бессмертия. Авторство её он приписывает Зоровавелю (с. 79).

В следующей статье рассматривается таинственное лицо «Подобного Сыну Человеческому» из видения пророка Даниила (Дан. 7, 13–14) в свете ряда памятников Кумрана, позволяющих с той или иной степенью уверенности говорить о *божественности* ожидавшегося евреями Мессии. Особенное внимание уделяется Пс. 109/110. «Стих 4-й этого псалма, переводя его как «Ты священник вовек по слову Моему, Мелхиседек», Тантлевский трактует как «древнюю ханаанейскую посвященную формулу, относящуюся к царю-священнику Иерусалима» (с. 101)». Таким образом, уже в псалме (а не впервые в его интерпретациях) «Мелхиседек предстаёт как прообраз вечного (и, таким образом, в определённом смысле “возвращающегося”), праведного, порождённого Богом царя-(перво)священника» (там же).

В публикации на английском языке, посвящённой этимологии термина «ессеи», автор выдвигает предположение, что за греческим наименованием «терапевты» и арамейским «асайя/асен» (так реконструируется название, стоящее за греч. ἑσσηῖοι/ἑσσηνοί) стоит ивритское слово «рофеим» (רֹפְאִים / *rōpēʾīm*) с его исходным значением «целители» (с. 113–131). Гипотеза хорошо документирована, так что статья сообщает много полезных сведений, однако читателю остаётся не до конца понятным, почему употреблённое Филоном Александрийским слово «терапевты» (в которое он вкладывает, действительно, значение «целители») не могло быть само по себе, безотносительно к ивritу, эквивалентом арамейского слова с тем же значением. Во всяком случае, из статьи не видно, чтобы кумраниты когда-либо называли себя רֹפְאִים / *rōpēʾīm*.

Более прозрачная филологическая доказательная база сконцентрирована в другой статье, в которой автор обосновывает версию, что прозвище Иуды — Искарот — означало «тот, кто видел знамение» — אִסְכָּרֹת / (?*sqr(y)ʔwt* (с. 132–143). Выдвигая эту гипотезу, Тантлевский освещает и другие версии этимологии прозвища Иуды, не объясняя, почему выбранная им представляется более убедительной при паритете чисто филологических доводов.

Сборник завершают три публикации о Спинозе, посвящённые в общем и целом одной и той же проблеме — взаимоотношениям Бога и мира (а также человека) в системе этого мыслителя. Согласно Тантлевскому, еврейско-нидерландский философ различает Бога и мир как *natura naturans* и *natura naturata* (с. 204, 227), причём это различие, с одной стороны, похоже на то, которое имеет место в богословской мысли блж. Августина (с. 201–205), а с другой стороны, в нём Спиноза наследует идеи средневековых еврейских философов и мистиков. Так, *natura naturans*, по-видимому, соответствует понятию תולדה / *tôlḏā^h*, то есть «порождение» (как процесс или действующая причина), а *natura naturata* — תבואה / *tēbāʾ*, что значит «отпечаток» — аналог «модусам субстанции» у Спинозы (с. 237). Учение же Спинозы о бессмертии души соотносится с концепцией תבואה / *kābôḏ* — Божественной славы у иудейских мистиков (с. 257).

Книга И. Р. Тантлевского содержит много полезного для библистов и философов материала и побуждает к размышлению, даже вызывая на себя обоснованную критику. Она едва ли может играть роль мастер-класса для начинающих исследователей, учащихся аргументировать каждое выдвигаемое ими положение, так как именно этот императив у её автора выражен далеко не в достаточной мере. Тантлевский, в сущности, выстраивает свою концепцию иудаизма, начиная с библейских источников и до современности. Он толкует все тщательно отбираемые им прецеденты истории библейского текста и его толкований в духе этой концепции, беря на вооружение, в том числе, библейскую критику, когда она помогает ему дифференцировать библейский текст и выделить в нём именно то, что наилучшим образом стыкуется с основной линией. (Не такую ли роль выполняла библейская критика и для либерального протестантского богословия?) При этом, используя шахматную аналогию, никак нельзя сказать, что все ходы в этой партии оказываются записанными. Напротив, некоторая неряшливость в цитировании, связанная, видимо, с уже достигнутым положением автора в науке, местами не позволяет читателю понять,

что в точности имеется в виду, а об отсутствии детальной аргументации во многих спорных случаях выше уже упоминалось.

Определённая неряшливость просматривается и в употреблении библейских имён: Иезекиил, Реувен, Йехуда, Нафтали, Иосиф и др. — в книге представлен ряд, в котором не выдержана до конца ни одна традиция именования. Здесь хотелось бы заметить, что без особой необходимости, связанной с филологическими штудиями, наверное, при отсылках к именам исторически значимых лиц предпочтительно придерживаться сложившейся национальной традиции. В противном случае не только создаётся эстетический хаос, но и возникает нежелательное сомнение в уважении автора к читателю, воспитанному в культурных категориях того языка, на котором он пишет.

Библиографии

Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 206–266.

Ассири-Вавилонский эпос / пер. с шумер. и аккад. В. К. Шилейко. СПб.: Наука, 2007.

Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс–Традиция, 2006.

Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев: Пролог, 2006.

Тантлевский И. Р. Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб.: РХГА, 2016.

Илья Сергеевич Вевюрко



Инстоун-Брюер Д.

РАЗВОД И ПОВТОРНЫЙ БРАК В БИБЛИИ

пер. с англ. А. Карплюка. Черкассы:
Коллоквиум, 2016. 446 с.
ISBN 978-966-8957-54-3

УДК 82-95 (22.08)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-246-267

В 2016 г. известное украинское протестантское издательство «Коллоквиум» выпустило ограниченным тиражом (всего 1000 экземпляров) книгу британского пастора и богослова Давида Инстоуна-Брюера в русском переводе. Книга состоит из краткого введения, в котором автор излагает свои взгляды на толкование Священного Писания, и основной части, содержащей 11 рубрик (будем далее для удобства называть их главами) различного объёма. В конце даётся библиографический список, а также приводятся два указателя к книге: предметно-именной и ссылок на библейские книги и межзаветную и раввинистическую литературу.

Заметим, что тема брака и семейных отношений — одна из наиболее популярных в современной религиозной публицистике. Этот тезис даже не нужно доказывать: достаточно зайти в любой магазин христианской литературы (как православной, так и протестантской) и мы увидим несколько десятков книг, посвящённых браку и связанным с ним вопросам. Ясно, что такое изобилие обусловлено вечной актуальностью темы и востребованностью читательской аудиторией. Понятно, что во всех книгах, разъясняющих церковное понимание брака, обязательно есть ссылки на Библию и проводится примерно один и тот же набор библейских цитат: Быт. 2, 23–24; Втор. 24, 1–4; Мал. 2, 13–16; Мф. 5, 31–32, 19, 3–9; 1 Кор. 7; Еф. 5, 22–33 и некоторые другие. Чем же в таком случае может заинтересовать читателя книга Д. Инстоуна-Брюера и что в ней содержится такое, чего нет в большинстве других? На эти вопросы дадим ответы в настоящей рецензии.

Во введении автор, излагая своё представление о толковании Библии, несколько раз акцентирует внимание на том, что свою задачу он видит в раскрытии «изначального» смысла библейских текстов, то есть

того смысла, который вкладывали в текст сами авторы священных книг и который воспринимали первоначальные читатели. При этом, как убеждён автор, традиционное церковное¹ толкование в этих вопросах стоит на неверных позициях вследствие того, что «изначальный контекст и представления о разводе и повторном браке читателей первого века были забыты уже во втором веке, что привело к неверному пониманию этих текстов Отцами церкви» (с. 1). Современный читатель «должен остерегаться того, чтобы не внести собственные предпосылки, навязанные современной культурой» (с. 2), поэтому автор стремится, в частности, к тому, чтобы «увидеть новозаветные тексты глазами тех, кому они были написаны» (с. 3). Результат данного исследования «поможет встать на твёрдое библейское основание пасторам и всем тем, кто хочет для самого себя разобраться в этом вопросе» (там же).

Сразу два замечания по указанным принципам. Во-первых, такое стремление восстановить «изначальный» смысл библейских текстов — характерная черта протестантской библеистики фактически с XVI в., это логичное следствие тезиса *Solo Sriptura*. Труды многих современных западных толкователей отличаются декларированием именно такой идеи; это — норма для современной протестантской экзегетики. Во-вторых, такой поиск «первоначального» смысла жизненно необходим для протестантизма, учитывая скептическое отношение к Священному Преданию и наследию святоотеческой мысли. Действительно, для православных читателей буквальный смысл Писания имеет существенное значение, но речи о его приложении к современной реальности не идёт, так как церковная жизнь и дисциплина строятся на правилах, принятых и одобренных Церковью в более позднее время. В частности, для нас, чад Русской Православной Церкви, руководством в вопросах развода и второбрачия являются правила, принятые Поместным Собором 1917–1918 гг., а также те принципы, которые отражены в «Основах социальной концепции...» (2000 г.). Те идеи, которые содержатся в тексте Священного Писания, безусловно важны для нас как первооснова нашего веро- и нравоучения, но мы не будем ими руководствоваться буквально в вопросах развода и вступления во второй и третий брак. В то же время протестантские сообщества лишены подобных авторитетных канонов и вынуждены в поисках ответов на насущные вопросы христианской нравственности обращаться только к Библии. И если

1 Под «церковным» толкованием Д. Инстоун-Брюер понимает традиционное толкование в самом широком смысле слова, отражённое как в творениях отцов Древней Церкви, так и в трудах консервативных протестантских экзегетов.

традиционное понимание библейских текстов не находит приложения к реальной жизни, тогда нужно модифицировать само это понимание. Конечно, эти наши слова не означают, что мы будто бы обвиняем Д. Инстоуна-Брюера в попытках «подтасовать» факты и искусственно соотнести смысл библейских текстов с реалиями современного общества. Напротив, автор книги — добросовестный исследователь и он старается быть объективным; его выводы строятся на многочисленных документах межзаветного и раввинистического иудаизма. Однако видится, что само стремление автора дать толкование, отличное от традиционного церковного, то есть весь замысел данной книги как научного исследования, мотивировано именно желанием представить библейское учение не столь строгим в вопросах брачной дисциплины и более приемлемым в качестве руководства к поведению современных христиан. И последнее замечание по содержанию введения: конечно, заявления об ошибочности позиций отцов Церкви, о том, что они «забыли» изначальный контекст библейского учения не могут не шокировать православного читателя. Но это не значит, что труд Д. Инстоуна-Брюера следует с негодованием отбросить или же исследовать его исключительно критически. Правильным видится такой подход: учитывая конфессиональную принадлежность автора книги, следует выделить и заимствовать ценные исторические и экзегетические идеи, в то же время субъективные мысли автора, разговоры об актуализации его выводов воспринимать как частное богословское мнение.

В главе 1 «Древний Ближний Восток» автор рассматривает принципы, на которых строились брачные отношения на Древнем Востоке. Это важно вследствие того, что культура и право Древнего Израиля формировались в тесном контакте с другими традициями и многие особенности брачного права государств и народов Ближнего Востока оказали влияние на ветхозаветные законы. В первой части главы говорится о выплатах и штрафах в древних брачных контрактах (при этом все примеры приводятся в подстрочном аппарате), далее иллюстрируется тезис о том, что брак на Древнем Востоке представлял собой, в сущности, контракт, в котором были прописаны (или оговорены устно при свидетелях) обязательства и штрафные санкции. Примечательно, что в этом контексте приводится интересное толкование Р. Вестбрука (Raymond Westbrook) на Втор. 24, 1–4², которое более уместно было бы в следую-

2 Суть мнения Р. Вестбрука такова: Втор. 24, 1–4 говорит о том, что если муж развёлся с женой по причине *דָּבָר* / *serwaḏ dābār* (далее будет сказано об этом подробнее), потом жена вышла замуж ещё раз и её второй муж уже развёлся с ней по причине

щей главе, специально посвящённой законам о разводе в Пятикнижии. Также обратим внимание, что, несмотря на достаточное количество ссылок на древние источники, автор оставляет вне поля зрения важные для библеистики архивы хурритского города Нузи.

Глава 2 «Пятикнижие» начинается кратким обзором цитат из Пятикнижия, относящихся к теме брака (с. 29–32). Затем автор приводит некоторые древние ближневосточные законы о разводе (с. 33–38); заметим, что их логичнее было бы поместить в главе 1. При этом высказывается важная мысль: если в Библии о чём-то явно не говорится, значит, в этом отношении обычаи еврейского народа совпадали с традициями народов Ближнего Востока. В Библии отмечены «только те ситуации, в которых необходимо было подчеркнуть различие израильтян с их соседями» (с. 33).

После обзора ближневосточных законов отмечается важнейшее отличие израильского законодательства — требование давать жене разводное письмо, которое было своего рода свидетельством о разводе и давало женщине право выйти замуж снова. Это повеление как раз и было уникальным в ближневосточном законодательстве (данный тезис потом несколько раз повторяется: с. 28, 39, 41, 44). Исключительность разводного письма не в том, что в других культурах Востока будто бы вообще не было аналогичных документов; автор указывает, что в вавилонской традиции упоминается игравшая сходную роль «табличка вдовы». Однако «табличку вдовы» получали лишь некоторые женщины в особых случаях, тогда как разводное письмо в Израиле давали любой женщине, независимо от обстоятельств и социального статуса (с. 40).

В заключительной части главы акцентируется внимание на том, что в Израиле женщина имела право остаться во втором браке (согласно Втор. 24, 1–4), тогда как в Междуречье первый муж в любой момент мог вернуть свою бывшую жену (с. 43). Действительно, такая интерпретация Втор. 24, 1–4 является нестандартной, ибо обычно толкователи всё

«ненависти» или умер, то первый муж не может вернуть жену к себе. «Основное различие между двумя браками во Втор. 24, 1–4 состоит в финансовых последствиях для женщины» (*Инстоун-Брюер Д. Развод и повторный брак в Библии / пер. с англ. А. Карплюка. Черкассы, 2016. С. 11*). Первый брак был расторгнут вследствие вины женщины, и она, видимо, не получила приданого, но второй брак был прекращён без вины с её стороны, потому она получила имущество второго мужа или же компенсацию от него. «Вестбрук говорит, что мотивом первого мужа для заключения второго брака могло быть имущество его жены, потому что в таком случае он мог заполучить её новое приданое наряду с первым, поэтому закон запрещает первому мужу извлекать таким образом финансовую выгоду» (Там же. С. 12).

внимание обращают на объяснение фразы: «Она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом»³ (Втор. 24, 4) — и видят именно в этом причину невозможности вступления мужа с ней в повторный брак. Мнение же о том, что законодатель тем самым защищает крепость второго брака, хотя и встречается, но всё же высказывается достаточно редко⁴.

Завершая обзор главы 2, заметим, что в ней нет подробного анализа самых важных постановлений Пятикнижия о разводе — Исх. 21, 10 и Втор. 24, 1, хотя логично было привести его именно здесь (само название главы как бы «обязывает» к этому). Объяснение этих фрагментов представлено позже — в главе 5.

В главе 3 «Поздние Пророки»⁵ представлен анализ избранных фрагментов о браке и разводе в книгах пророков Осии, Иеремии, Иезекииля, Второиасаи и Малахии. В параграфе, посвящённом Книге Осии, содержится несколько любопытных идей, касающихся толкования самой книги пророка. Автор высказывает их «попутно», в контексте своей темы, но они безусловно могут заинтересовать не только читателей, рассматривающих вопросы развода и повторного брака, но также библеистов, которые занимаются экзегезой Книги Осии. Вот эти идеи: 1) в третьей главе Книги Осии говорится о новой жене пророка (это не та же самая Гомерь), которая символически обозначает обновлённые Израиль и Иудею вместе (с. 52); 2) второй и третий ребенок, упомянутые в Ос. 1 (Лорухама и Лоамми) — дети не самого пророка, но рождённые

3 Есть три варианта интерпретации этих слов как причины невозможности возвращения жены к первому мужу: 1) развод символически означает смерть, бывшие супруги как бы умирают друг для друга, потому последующее общение между ними равносильно осквернению от прикосновения к умершему; 2) если муж восстанавливает отношения с бывшей женой, внешне это выглядит так, будто бы жена совершила прелюбодеяние, а это — «мерзость пред Господом»; 3) так как в браке муж и жена были «одним телом», то после развода они друг для друга — словно брат и сестра, потому общение между ними равносильно кровосмешению. Более подробно об этих толкованиях можно посмотреть в нашей статье: *Кашкин А. С. «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (вопрос о разводе в Священном Писании) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. К 180-летию духовной школы. Саратов, 2010. Вып. 4. С. 84–85.*

4 С. Р. Драйвер высказывает сходную мысль, говоря, что жена сама могла интриговать против второго мужа, желая вернуться к первому. См.: *Driver S. R. A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy // The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh, 1902. Vol. 3. P. 272.* Несмотря на сходство общей идеи, очевидно различие в акцентах: С. Драйвер считает, что закон о запрете возвращения к первому мужу защищает права второго мужа, тогда как Д. Инстоун-Брюер делает акцент на том, что данное постановление защищает права самой жены на второй брак.

5 Очевидно, название главы соответствует именованию одного из подразделов еврейской Библии.

от других мужчин, плоды прелюбодеяния Гомери (обосновано тем, что в отношении старшего сына Гомери сказано: «...и родила ему», тогда как о втором и третьем ребенке так не говорится) (с. 49); 3) Ос. 2, 5 рассматривается как ссылка на Исх. 21, 10 (с. 51). Примечательно, что ни одна из этих интересных мыслей не упоминается в самом современном православном русскоязычном комментарии на книгу пророка Осии, который написан нашим современником доктором богословия игуменом Арсением (Соколовым) и издан в текущем 2019 году⁶. Таким образом, книга Д. Инстоуна-Брюера для русскоязычного читателя является важным дополнением к монографии игумена Арсения.

Пророк Иеремия, по мысли Д. Инстоуна-Брюера, развивает идеи пророка Осии, говоря, что Израиль, с которым примирится Бог, — это уже другой народ, не тот же самый, с которым Господь заключал первый брак (с. 56). Из книги Иезекииля преимущественное внимание автора обращено на главу 16, хотя он приводит цитаты и из других глав книги. При комментировании 16 главы отмечается упоминание «пищи, одежды и елей», причём, по мнению автора, именно в Иез. отмечен переход в интерпретации слова *לֶחֶם* / *lōnā^h* от первоначального «елей» к позднему «супружеское сожитие» (с. 61). Высказывается идея, что пророк Иезекииль говорит о разводе Бога с Иудеей, причём приводятся три причины для этого: нарушение Иудеей заповеди Исх. 21, 10, прелюбодеяние и бездетность. Указание на последнюю причину видится в словах пророка: *«И взяла сыновей твоих и дочерей твоих, которых ты родила Мне, и приносила в жертву на снадение им»* (Иез. 16, 20). Это мнение весьма спорно (впрочем, сам автор не настаивает на нём, а говорит только как об «одном из возможных решений» (с. 62)).

Обращаясь к фрагментам книги Исаии, автор делает вывод, что Второисаия в противовес Осии, Иеремии и Иезекиилю отказывается верить в то, что брак Бога с Иудеей расторгнут. «Пророк хочет сказать, что хотя Бог и отпустил её, не было никакой официальной процедуры развода, Он не дал ей разводного письма» (с. 66); Господь на короткое время «отпускает» Иудею, чтобы потом принять её, «Бог снова соберёт свой народ в Земле обетованной и заключит брачный союз с этой землёй» (с. 67). Это восстановление отношений будет подобно новой свадьбе, в чём видится влияние пророка Осии (с. 68). После этих рассуждений автор подводит промежуточный итог главы в параграфе «Последовательная картина метафоры брака Яхве с народом Божиим».

6 См.: Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Осии. Комментарий. М., 2019. С. 64–75, 104–105, 149–150.

Рубрика, посвящённая книге Малахии, стоит как бы особняком в данной главе, ибо вопрос о разводе в этой книге рассматривается совсем с других позиций. Как и ожидалось, всё внимание автора сосредоточено на объяснении Мал. 2, 16 — стиха, который является ключевым в теме отношения к разводу в Священном Писании. При этом Д. Инстоун-Брюер отказывается от популярного и отражённого в большинстве переводов варианта: «Я ненавижу развод, — говорит Господь, Бог Израилев»⁷ — в пользу менее распространённой версии: «Если кто-то ненавидит и разводится», — говорит Господь Бог Израилев; «он покрывает свою одежду жестокостью» — говорит Господь Саваоф» (с. 73). Сам автор в качестве авторитетного источника для такого решения ссылается на перевод Г. Хьюдженбергера (G. Hugenberg), однако следует добавить, что такой смысл содержится уже в Септуагинте⁸ и в некоторых современных переводах (English Standard Version, 2001 г.), в том числе в переводе Российского библейского общества⁹. Выбрав такой вариант перевода, автор смещает смысловой акцент Мал. 2, 16: вместо осуждения развода в принципе в словах пророка Малахии видится менее резкая по сути критика беспричинных разводов (с. 74).

Этот выбор чтения Септуагинты против варианта «Я ненавижу развод» (который получил одобрение большинства переводчиков и комментаторов) — по меньшей мере, спорное решение автора. Возможно, Д. Инстоун-Брюер посредством этого «перекидывает мостик» к последующим толкованиям новозаветных фрагментов и в конечном счёте утверждению своей позиции, что Господь не запрещает разводы в принципе, а только отвергает развод «по всякой причине».

Завершая обзор главы «Поздние Пророки», заметим, что данная глава, а следовательно и вся книга Д. Инстоуна-Брюера, может

7 В частности, указанное чтение поддерживают следующие известные переводы: Revised Standard Version (1952), New American Standard Bible (1977), New International Bible (1978), New Jerusalem Bible (1985), New Revised Standard Version (1989), JPS Tanakh (1985).

8 «...ἀλλὰ ἐὰν μισήσας ἐξαποστείλῃς λέγει κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ καὶ καλῶναι ἀσέβεια ἐπὶ τὰ ἐνθυμήματά σου λέγει κύριος παντοκράτωρ... (...и если, возненавидев, отпустишь её, говорит Господь Бог Израилев, то покроет нечестие помыслы твои, говорит Господь Вседержитель...)). См.: Юнгеров П. А. Книги XII малых пророков в русском переводе с греческого текста LXX. Казань, 1913. С. 128.

Кстати, сам Д. Инстоун-Брюер допускает ошибку, указывая, что чтение Септуагинты соответствует чтению Вульгаты (*Инстоун-Брюер Д. Развод и повторный брак в Библии. С. 74, примеч. 58*), тогда как на самом деле в Вульгате смысл другой — «если ненавидишь, отпусти» (также и в Синодальном переводе).

9 «Прогонять жену, ненавидеть её, — сказал Господь Бог Израилев, — всё равно, что пятнать себя насилием, — сказал Господь Воинств».

рассматриваться как пособие к толкованию отдельных фрагментов перечисленных пророческих книг (особенно книги пророка Осии).

В главе 4 «Межзаветный период» сначала речь идёт о проблеме многожёнства. Высказывается мысль, что добавление в переводы «Быт. 2, 24 слова “двое” обусловлено намерением подчеркнуть, что брак предназначен для двух людей, а полигамия — это отклонение от нормы» (с. 80). Затем рассматривается ессейское толкование Лев. 18, 18, много внимания уделяется толкованию фразы «при их жизни» в «Дамасском документе». В итоге делается вывод, что ессеи запрещали многожёнство и браки с иноплеменницами, но допускали развод и вступление во второй брак (с. 89–93). Особый интерес в этой главе вызывает её заключительный параграф «Реформы Шимона бен Шетаха» (с. 104–107). Отмечено, что этот выдающийся иудейский политический деятель из партии фарисеев в первой половине I в. до Р. Х. провёл важные реформы в брачном законодательстве: он отменил «могар» (выкуп за невесту) и постановил, что приданое должно быть в руках мужа (раньше приданое хранил её отец), но в случае развода муж возвращал всё приданое жене. Жена забирала всё, что принесла с собой, вплоть до мелких вещей (с. 107). Эти реформы способствовали укреплению браков и давали женщине финансовые гарантии в случае развода.

Глава 5 «Учение раввинов» является одной из важнейших глав в книге. В начале главы сказано, что к I в. н. э. среди раввинов было достигнуто согласие по большинству вопросов, связанных разводом и вступлением в последующие браки. Сначала рассматривается вопрос о праве женщины на развод и на основании свидетельств Мишны и интересного документа «Цеэлим гет», найденного в 1951 г., делается вывод, что женщина могла инициировать развод. Для этого ей нужно было обратиться в суд и предоставить доказательства нарушения Исх. 21, 10 (с. 116); измена мужа не могла быть причиной развода.

Затем подробно говорится о причинах, по которым раввины разрешали развод; каждой причине посвящается отдельный параграф. Первая причина — бесплодие. Брак рассматривался в первую очередь как благословенный способ произведения потомства, заповедь «*плодитесь и размножайтесь*» считалась повелением Божиим, адресованным каждому человеку, поэтому отсутствие детей в браке считалось серьёзным основанием для развода. Был даже установлен рекомендуемый период ожидания — десять лет (по примеру Авраама, который только через десять лет после переселения в Ханаан «вошёл» к служанке Агари). Впрочем, раввины рекомендовали сохранять брак и в этом случае, так что в реальности разводы по причине бесплодия были нечастыми.

Вторая причина — прелюбодеяние. Отмечается, что смертная казнь, требуемая в таких случаях Законом, применялась редко. Главное наказание — развод без «ктубы»¹⁰. Факт измены очень трудно было доказать, поскольку были необходимы два свидетеля. Решение о разводе суд принимал только после ритуала с горькой водой (см. Числ. 5). Также к супружеской измене приравнивалось непристойное поведение — если жена выходила на улицу с обнажёнными плечами и распущенными волосами (с. 127). В целом содержание параграфа интересно, приводимые цитаты из Талмуда уместны и ценны как свидетельства. Однако весьма спорным является небольшой абзац об Иосифе и Деве Марии (с. 125). Здесь отражена «нормальная» для протестантизма (но категорически неприемлемая для православия) мысль, что Иосиф жил с Марией как с женой после рождения Иисуса. Также двусмысленной является фраза: «В глазах общества она изменила ему» (см. также с. 215, где автор открыто говорит, что современники считали Иисуса незаконнорождённым). Если автор допускает, что об «измене» Марии могли знать другие люди, то это противоречит тексту Евангелия, где имплицитно высказывается мысль: никто другой не знал, что Мария «имеет во чреве» не от Иосифа, напротив, все и впоследствии думали, что Иисус — сына Иосифа («не плотников ли Он сын» (Мф. 13, 55)).

Третья причина или группа причин выводится из Исх. 21, 10–11 — обязанность обеспечивать супруга пищей, одеждой и супружеским общением¹¹. На первый взгляд, не очень понятно, почему толкование

10 Ктуба (или кетубба) — изначально брачный контракт у евреев, но впоследствии термин получил и другое значение — выплата, которая в этом контракте прописана на случай развода.

11 В буквальном смысле заповедь Исх. 21, 10–11 говорит об обязанностях мужа по отношению к жене-рабыне. Распространение этой заповеди на всех супругов стало следствием логических рассуждений: Если рабыня имеет такие права, то тем более свободная женщина, если женщина имеет указанные права, то тем более мужчина (*Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 129–130).

Теперь о переводе слов «пища», «одежда» и «супружеское сожитие». Еврейский текст имеет вид: $\text{סְרָאָה כְּסֻיָּאָה וְסֹנְאָאָה}$ / *šērāh ksūiāh w-šōnāiāh* (Исх. 21, 10). Слово סְרָאָה / *šēr* буквально означает «мясо», но видимо здесь используется как синекдоха, обозначая пищу в целом. Впрочем, тот факт, что названо именно «мясо» вместо более ожидаемого «хлеб», можно расценивать как указание, что жена не должна быть ущемляема в праве на лучшую пищу (ведь мясо не было повседневным продуктом питания). Далее, слово כְּסֻיָּאָה / *ksūi* обозначает «покрывало», но здесь используется в смысле «одежда». Наконец, третье слово — סֹנְאָאָה / *šōnāh* — самое сложное для толкования. Этот термин — $\alpha\lambda\alpha\chi\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Есть три версии его объяснения (все эти варианты приводит современный иудейский толкователь Н. Сарна). Наиболее популярное толкование — «супружеское общение»; именно

этого фрагмента даётся здесь, а не в главе 2. Видимо, автор тем самым хочет показать, что понимание Исх. 21, 10 как руководства в вопросах развода появилось позднее. Действительно, современная интерпретация терминов Исх. 21, 10 появилась примерно в одно время с переводом LXX и в I в. стала общепризнанной. Для автора важно, как данный текст понимали читатели I в., потому он его комментарий помещает в главе 5. Д. Инстоун-Брюер отмечает, что к I в. н. э. «было признано, что невыполнение обязательств, упомянутых в Исх. 21, 10–11, может стать законным основанием для развода» (с. 131).

Далее автор принимает талмудическую классификацию неисполнения указанных обязанностей как материальное и эмоциональное пренебрежение. Отмечается, что «мужчина обязан был обеспечивать продуктами, тканью или деньгами, в то время как женщина из добытого мужчиной готовила еду и шила одежду» (с. 132). Далее приводятся дополнительные талмудические инструкции, согласно которым муж должен давать жене больше, чем она имела в доме отца (с. 134–135). После автор переходит к обзору ситуаций, составляющих «эмоциональное

так понимали иудеи в межзаветный период и позднее, этот вариант встречается во всех древних и в большинстве современных переводов. Считается, что впервые этот вариант предложили авторы Септуагинты, однако на самом деле Септуагинта дает несколько иной смысл — *ὁμιλία*, то есть «беседа, разговор» (видимо, предполагается, что муж должен уделять жене внимание, разговаривать с ней). Вполне может быть, что переводчики производили *חַבְלָה* / *ḥōnāḥ* от глагола *חָנַח* / *ḥānāḥ* «отвечать, говорить», потому и предложили такой вариант. Но, видимо, последующие толкователи посчитали, что речь идёт не о словесном общении, а о супружеском, интимном, потому и появился самый популярный вариант — «супружеское общение». Н. Сарна указывает, что именно такое понимание не имеет филологической поддержки; также он отмечает, что если это понимание верно, то мы имеем уникальное для Древнего Востока юридическое признание права женщины на супружеское общение. Второй вариант толкования *חַבְלָה* / *ḥōnāḥ* — «место в доме» (в переводе Российского библейского общества), «жилище». Эта версия имеет этимологическое обоснование, так как в древнееврейском языке есть существительное *חַבְלָה* / *mḥōnāḥ*, обозначающее «жилище, обитание». Наконец, третий вариант — «елей», то есть оливковое масло в качестве косметического средства. Эта версия не имеет филологической поддержки, но базируется на том, что в древних ближневосточных документах достаточно часто употребляется триада «пища, одежда и елей» как те вещи, которыми муж должен обеспечивать жену (например, в египетском «Поучении Птаххотепа» говорится: «чрево её насыщай, одевай её тело, кожу её умащай благовонным бальзамом». См.: Из «Поучений Птаххотепа» / пер. В. Потаповой // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 96); эта же триада встречается в Ос. 2, 7 и Еккл. 9, 7–9 (См.: *Sarna N. M. Exodus. English and Hebrew; Commentary in English. The JPS Torah Commentary. Philadelphia, 1991. P. 121*). В любом случае, несмотря на убедительность второго и третьего объяснений, в иудействе межзаветного периода доминировало толкование *חַבְלָה* / *ḥōnāḥ* в смысле «супружеского общения».

пренебрежение», указывает, что за неисполнение обязанности «супружеского общения» наказывали преимущественно штрафами и пытались решить уговорами (с. 137). Далее говорит о жестокости как подвиде «эмоционального пренебрежения» и указывает, что жестокость и насилие наказывались разводом; при этом справедливо говорит, что законы об этом относятся к более позднему времени, потому у нас нет уверенности, что они были актуальны в новозаветное время (с. 138). Впрочем, это замечание можно распространить и на большую часть правовых норм, описанных в главе 5, ибо Д. Инстоун-Брюер ссылается на талмудические трактаты, однозначно более поздние по времени фиксации, однако могущие содержать более древние законы и обычаи.

После рассмотрения серьёзных оснований для развода автор переходит к анализу развода «по всякой причине»; несомненно, это — один из концептуальных фрагментов книги. Представлено толкование выражения *פְּרוּת דָּבָר / *ṣerwat dābār** школами раввинов Шаммаи и Гиллеля, суть которого в следующем. Шаммаи считал, что данное выражение — сопряжённое сочетание, оно указывает единую причину — «дело непристойности»; в это понятие, по мнению Д. Инстоуна-Брюера, Шаммаи включал измену, хотя другие законные причины для развода (нарушения Исх. 21, 10, жестокость) он также признавал. В то же время Гиллель разделил слова *פְּרוּת / *ṣerwāḥ** и *דָּבָר / *dābār**, считая их различными причинами для развода; в итоге пришёл к выводу, что развод может быть как по причине «непристойности», так и по причине «дела», то есть вообще по любому основанию (с. 142–143). В итоге, ситуация с разводами в новозаветный период была такова: сторонники Шаммаи допускали развод только по серьёзной причине, при этом требовали доказательств, зато муж (если представит доказательства) мог не выплачивать жене ктубу и сама процедура была более простой. В то же время сторонники Гиллеля разводили супругов по любой причине, однако требовали выплаты ктубы (в любом случае, даже если виновность жены доказана) и при этом была предусмотрена более сложная внешняя процедура развода. Поэтому если у мужа были основания и доказательства, он обращался к ученикам Шаммаи, если не было доказательств, он обращался в суд последователей Гиллеля (важно, что суды различных партий признавали решения друг друга) (с. 146). При этом на практике точка зрения Гиллеля доминировала, так как в суды, состоявшие из сторонников Шаммаи, люди обращались редко (слишком сложно было предоставить все необходимые доказательства).

В заключительной части главы речь идёт о правах вдов и разведённых вступить в новый брак. Считалось, что женщина сама захочет

вступить во второй брак или ради деторождения, или чтобы заручиться поддержкой со стороны нового мужа (только богатые вдовы могли позволить себе одинокую жизнь). В разводных письмах оговаривалось, что женщина может выйти замуж «за любого, кого пожелает», исключения для вдов и разведённых были следующие: возбранялись браки со священниками, язычниками, любовниками (если развод состоялся по причине измены), также нельзя было вернуться к первому мужу, если женщина побывала во втором браке (с. 155). Последний параграф посвящён такому неординарному вопросу как «техническое прелюбодеяние»: если брачный контракт был составлен неверно или в процедуре развода были допущены серьёзные нарушения, но они вскрылись позднее, когда женщина вступила во второй брак, её обвиняли в совершении прелюбодеяния (хотя по факту она не была виновата). Обычаи предусматривали в таком случае расторжение незаконного брака без выплаты «ктубы» и признание родившихся в нём детей незаконнорождёнными (с. 165–166). Этот параграф так же, как и другие части данной главы, насыщен ссылками на талмудические трактаты и весьма интересен для читателя.

Глава 6 «Учение Иисуса» — фактический и смысловой центр всей книги. В предисловии автор заявляет: евангелисты существенно сократили беседы Христа и «наша задача — прочесть между строк то, что было само собой разумеющимся для еврея первого века» (с. 170). Такая методика сокращённой передачи идей была свойственна иудейской традиции, она же широко практикуется в раввинской литературе (с. 209–210). Как итог рассуждений автора приводится расширенная версия беседы Христа с фарисеями (с. 223), где как раз добавлены все те высказывания, которые в Мф. и Мк. считаются опущенными.

Суть версии Д. Инстоуна-Брюера такова: фарисеи спросили Христа о Его отношении к разводу «по всякой причине»; этот вопрос был актуален в контексте дискуссий между школами Шаммаи и Гиллеля. Действительно, у современников Господа сомнений в том, что Закон в принципе позволяет разводиться, не было; тем более в Мф. 19, 3 фраза: «по всякой причине» — приводится (автор добавляет, что вопрос о допустимости развода в принципе был бы возможен только в том случае, если бы среди иудеев были учителя, которые запрещали бы разводиться при любых обстоятельствах, однако таковых не было даже среди маргинальных групп) (с. 172). Христос в ответ говорит о моногамии и нерушимости брачного союза, цитирует Быт. 2, 24. Затем Его прямо спрашивают: *Как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?* (Мф. 19, 7). В самом вопросе видится отражение традиции, согласно

которой в некоторых случаях (в частности, по причине прелюбодеяния) развод рассматривался как обязательный (даже если муж не хочет разводиться), так что иудеи считали, что сам закон Моисеев требует такого развода. Логика их вопроса при этом такова: как же Ты (они как бы обращаются ко Христу) говоришь о нерушимости брачного союза, если есть, как минимум, одна причина, по которой развод требуется? (с. 183). В ответ Христос поправляет вопрошающих: Моисей не заповедал, а позволил разводиться, притом только в тех случаях, если виновная сторона не раскаивается (последняя фраза относится к числу тех добавлений автора, которые он прочитывает «между строк» евангельского текста). Ключевое слово «жестокосердие» в этом случае трактуется как упорство виновной стороны во грехе (например, если жена изменяет мужу регулярно и не собирается менять своего образа жизни) (с. 184–185).

Затем, когда ученики задали Христу аналогичный вопрос наедине, Господь ответил: *Кто разведётся с женою своею не за прелюбодеяние (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ) и женится на другой, тот прелюбодействует* (Мф. 19, 9). В этом ответе Д. Инстоун-Брюер отмечает два аспекта. Во-первых, выражение *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, обозначающее допустимое основание для развода, является переводом *לְרַחֵם דָּבָר* / *ḥerwaṭ dāḇār* из Втор. 24, 1. При этом важно, что евангелист¹² употребил именно *πορνεία*, которое является более широким по значению термином, нежели *μοιχεία* (которое как раз обозначает прелюбодеяние)¹³. То есть Христос не указывает измену в качестве единственной причины развода, не вносит чего-то принципиально нового в этой части Своего ответа, а просто ссылается на Втор. 24, 1, причём

12 Понятно, что Христос говорил с фарисеями на семитском языке (еврейском или арамейском). Интересен был бы вопрос о том, какое слово могло быть в еврейском оригинале Мф. 19, 9 (мы принимаем версию прот. Л. Грилихеса о том, что Евангелие от Матфея имело именно древнееврейский, а не арамейский оригинал. См.: *Грилихес Л., свящ.* Археология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и от Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999. С. 14–18). Однако Д. Инстоун-Брюер вопрос о возможном чтении в оригинале подробно не рассматривает (видимо, по недостатку данных); учитывая же его экзегетическую позицию, можно постулировать, что Христос как раз мог употребить цитату из Втор. 24, 1 *לְרַחֵם דָּבָר* / *ḥerwaṭ dāḇār*.

13 «Значение слова *πορνεία* не столь определённое, как термина *μοιχεία* (прелюбодеяние). Это слово включает весьма широкий диапазон сексуальных грехов и непристойностей, в том числе и прелюбодеяние. Оно встречается в Евр. 13, 4, где его значение явно не ограничено только прелюбодеянием: «Брак у всех да будет честен и ложе непорочно; блудников (*πόρνοις*) же и прелюбодеев (*μοιχοῦς*) судит Бог». Некоторые говорят, что это слово имеет широкое семантическое поле и включает физическое насилие и даже психологическое давление, однако это сложно доказать» (*Инстоун-Брюер Д.* Развод и повторный брак в Библии. С. 199–200).

толкует этот стих в духе школы Шаммаи. По-мнению Д. Инстоуна-Брюера, выражение *μη ἐπὶ λόγῳ* означает «кроме непристойного поведения» или даже «кроме законных оснований» (последний вариант можно предпочесть при смысловом переводе). Таким образом, в указанной оговорке Христа следует видеть только отвержение учения Гиллеля о разводе по всякой причине, но не ограничение допустимых оснований для развода только супружеской изменой (с. 202–203).

Во-вторых, поскольку первая половина Мф. 19, 9, по существу, считается не новаторством, а повторением консервативной точки зрения, акцент в словах Господа делается на второй половине фразы: кто женится после безосновательного развода, тот совершается прелюбодеяние. Именно этот тезис Д. Инстоун-Брюер считает смысловым центром беседы Господа и принципиально новым учением. Последователи Шаммаи, будучи теоретически несогласными с мнением Гиллеля, тем не менее на практике признавали законными разводы «по всякой причине» и разрешали последующие браки. «Однако Иисус отказывается признавать законность подобных разводов. Он не только отвергает развод “по всякой причине”, но заявляет, что он незаконный, так что каждый повторный брак после развода “по всякой причине” будет рассматриваться как прелюбодеяние. Такая точка зрения отличала Иисуса от всех остальных религиозных групп среди иудеев» (с. 212).

Затем автор продолжает анализ беседы Христа с учениками, объясняя слова о необязательности брака и *скопцах* для Царства Небесного (Мф. 19, 12). Он отмечает, что и этот аспект учения Христа был революционным, ибо среди иудеев повеление *плодиться и размножаться* считалось заповедью, адресованной каждому человеку, потому вступление в брак было обязательным. Именно поэтому Христос обсуждает данную тему в кругу учеников, тогда как «если бы Иисус произнёс эти слова, обращаясь к народу, то это могло вызвать бурную реакцию» (с. 217).

После приведённых подробных рассуждений Д. Инстоун-Брюер в качестве резюме перечисляет основные тезисы учения Христа о браке и разводе, в которых Его позиция отличалась от мнения большинства или же в принципе была уникальной среди современников. Вот эти идеи: 1) строгая моногамия; 2) брак заключается на всю жизнь; 3) развод необязателен (даже в случае прелюбодеяния); 4) развод допустим, если виновник не раскаивается; 5) человек не обязан вступать в брак; 6) развод «по всякой причине» — незаконный и вступление в брак после такого развода — прелюбодеяние (с. 225).

В заключение главы 6 автор рассматривает один из самых спорных вопросов: признавал ли Христос другие основания для развода, кроме

פְּרוֹת דָּבָר / *ṣerwat dāḇār* (в частности, развод из-за нарушения Исх. 21, 10). Он отвечает на этот вопрос положительно и подкрепляет свою позицию такими доводами: 1) если бы Христос выступал против других оснований для развода, Он точно отметил бы это в беседах с иудеями и евангелисты передали бы эти слова. Наоборот, молчание Господа по данному вопросу означает Его согласие с общепринятыми положениями (с. 233–234); 2) Его оговорка в Мф. 5, 32 и 19, 9 по структуре похожа на формулировку позиции Шаммаи; это означает, что Христос разделял точку зрения Шаммаи, а раз Шаммаи допускал развод по другим законным причинам, то и Христос считал так же (с. 234).

Оценим точку зрения Д. Инстоуна-Брюера на учение Христа о разводе. С одной стороны, его доводы во многом убедительны и все те шесть тезисов, которые перечислены выше и которые он отмечает как отличительные черты учения Христа о браке и разводе, выглядят обоснованными и, думается, могут быть приняты без существенных поправок. Спорными утверждениями являются только интерпретация термина *πορνεία* в словах Христа и тезис, что Христос принимал другие законные основания для развода. Идея, что в Мф. 5, 32 и 19, 9 слово *πορνεία* является переводом פְּרוֹת דָּבָר / *ṣerwat dāḇār*, интересна, хотя вариант «прелюбодеяние» имеет большую поддержку. Показательно, что и сам Д. Инстоун-Брюер в другой главе исследования соглашается с традиционным переводом (чем сам себе противоречит, ибо в главе 6 он утверждает, что *πορνεία* в устах Христа синонимично выражению «законное основание», тогда как в главе 10 говорит, что *πορνεία* — прелюбодеяние (ср. с. 203 и с. 349)). Утверждение же, что Христос признавал другие законные основания для развода, имеет слабую аргументацию, ибо базируется на доказательствах «из умолчания». В пользу же противоположного мнения, что единственная причина развода в учении Христа — прелюбодеяние, можно указать, кроме свидетельства традиции, реакцию учеников Христа, которые были шокированы Его словами о нерасторжимости брака. Думается, если бы Христос просто поддержал более строгую точку зрения из двух распространённых мнений (позицию школы Шаммаи), ученики вряд ли бы так отреагировали. Правда, этот довод Д. Инстоун-Брюер парирует утверждением, что будто бы ученики Христа симпатизировали более популярной точке зрения Гиллеля и потому были так озадачены утверждением Христа (с. 213). Однако такое заключение — следствие сложного логического построения, нежели более очевидная мысль о том, что столь строгое учение об обязанностях супругов в браке, которое представил Христос, было

апостолам незнакомо в принципе. Наконец, ещё один недостаток точки зрения Д. Инстоун-Брюера — стремление приспособить евангельский текст к современной ситуации. Автор в ответ на традиционное мнение, что Новый Завет запрещает все разводы, кроме вины прелюбодеяния, неоднократно говорит о «непрактичности» позиции (с. 341). Но разве Новый Завет обязан быть авторитетным основанием для решения нравственных вопросов современности? Думается, Православная Церковь в целом придерживается другого мнения, видя в новозаветном учении, как и в церковных канонах, идеальные ориентиры для христиан, которые, однако, не всегда применимы к реальной жизни (вспомним пресловутое противопоставление принципов «акривии» и «икономии»).

В главе 7 «Учение апостола Павла» сначала рассматриваются вопросы развода в греко-римском мире, в котором брак вообще не сопровождался какими-либо обязательствами и развод был прост по своей процедуре, не требовал серьёзных оснований и был доступен в равной мере мужчинам и женщинам (т. е. для развода достаточно было просто желания одного из супругов расторгнуть брак). В противовес этой вольности апостол Павел призывает исполнять супружеские обязанности и не искать развода. Он, обращаясь ко вчерашним язычникам, опирается на этику Ветхого Завета. Д. Инстоун-Брюер считает, что апостол в 1 Кор. 7 не отвергает развод в принципе, а осуждает беспричинное оставление супруга и в этом аспекте его высказывания имеют параллели с критикой развода по всякой причине в устах Господа Иисуса Христа (с. 251). «От себя» апостол добавляет к учению Христа мысль о том, что «христианин не станет разводиться подобным образом, даже если он состоит в браке с нехристианином» (с. 252). Далее Д. Инстоун-Брюер переходит к теме повторного брака и высказывает две интересные экзегетические мысли. Во-первых, фраза апостола: *«Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны»* (1 Кор. 7, 15) — интерпретируется как признание права оставленного супруга вступить во второй брак (с. 254). Во-вторых, стих 1 Кор. 7, 39: *«Жена связана законом, доколе жив муж её; если же муж её умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе»* — рассматривается как христианизированный вариант стандартной фразы иудейских разводных писем, в которых давалось разрешение разведённой женщине выйти замуж за любого еврея, за которого она пожелает (с. 261). В качестве вывода говорится о том, что апостол Павел признавал за разведённой женщиной право на второй брак, тогда как «многие комментаторы неверно поняли здесь Павла

и в результате пришли к заключению, что брак может закончиться только смертью одного из супругов» (с. 262).

Начиная с главы 8 Д. Инстоун-Брюер переходит к вопросам брака и развода в истории Церкви и в конечном счёте приходит к современности. Глава 8 «Брачные обеты» делится на две части: сначала рассматривается иудейская традиция, затем — христианская западная. В начальной части этой главы частично повторяются идеи предыдущих глав (особенно глав 1, 2, 5), после автор приводит дополнительные свидетельства об обязанностях супругов из более поздних источников (брачные контракты из Каирской генизы, караимские, самарянские документы). В подразделе «Христианские обеты» сначала перечисляются новозаветные заповеди, относящиеся к браку, далее говорится об обетах в англоязычной западной культуре в Средние века и наше время. Отметим содержащиеся здесь интересные экзегетические идеи: описание отношения Бога к Израилю в Пс. 131 и отношения Христа к Церкви в Еф. 5 (хорошо нам всем известное чтение в Таинстве Венчания) рассматриваются как развитие идей Исх. 21, 10 об обязанностях предоставлять пищу, одежду и супружеское общение. В остальном же материал данной части книги для православного читателя имеет второстепенное значение.

Глава 9 «История практики развода» содержит высказывания отцов и учителей Древней Церкви (до блж. Августина, т. е. до V в.) о разводе. Подборка интересна сама по себе; автор же на основании приведённых цитат утверждает о забвении отцами иудейского контекста речений Иисуса Христа: «Учение Иисуса о разводе стало совершенно непонятным как для христиан, как и для многих иудеев. Христиане уже не видели ничего общего в выражениях: *“по всякой причине”* и *“непристойное дело”*, которые составляли основу для понимания споров Иисуса с фарисеями. На эти слова перестали обращать должное внимание, во-первых, потому что была утрачена связь с иудаизмом, во-вторых, потому что уже и сами иудеи не понимали их смысла» (с. 299). Как результат, появляется учение, поддерживаемое почти всеми отцами, о том, что развод допустим только по причине прелюбодеяния и второй брак запрещён (даже для невиновной стороны). Интересна критика постановления о разводе во Втор. 24, 1: одни считали, что Моисей совершил ошибку и выразил своё частное мнение (Ориген), другие — что он выбрал меньшее из двух зол (сщмч. Ириней). Из всех древних авторов, которых приводит Д. Инстоун-Брюер, только писатели V в. — свт. Епифаний и блж. Августин — разрешают второй брак для невиновной стороны и то оценивают его как нежелательное, но терпимое явление (с. 316, 319).

Как оценить такую точку зрения? Безусловно, факт строгого отношения отцов Церкви к разводу и отрицание многими возможности для христиан второго брака налицо, и эта позиция весьма ригористична. Более того, в этом отношении Древняя Церковь занимает намного более радикальную позицию, нежели Православная Церковь в наши дни. Но правомерно ли утверждать, что отцы Церкви совершили ошибку и забыли иудейский контекст евангельских дискуссий? На наш взгляд, такое утверждение несправедливо. Во-первых, мы не можем быть уверены, что Сам Христос разрешал разводы по иным причинам, кроме *porneia*, и что Он не столь критично относился к последующим бракам. Д. Инстоун-Брюер, считающий, что Христос допускал развод на законных основаниях и вступление в повторный брак, высказывает частное богословское мнение. Вполне может быть, что на самом деле отношение Господа к разводу и второму браку было таким же, как и мнение древних церковных писателей. К тому же нужно учитывать, что отцы Церкви руководствовались не только записанными в Евангелиях беседами, но и Священным Преданием, в котором позиция Христа по рассматриваемым вопросам могла быть выражена даже более ясно, чем в евангельских текстах. Во-вторых, отцы Церкви не были обязаны учитывать пресловутый иудейский контекст слов Христа, ибо они жили в другом обществе и в другой исторической ситуации, потому формулировали нравственные каноны для своих современников и братьев по вере. Да, они, цитируя евангельские слова, применяли их к другому человеческому обществу, но ведь само учение Спасителя, имеющее особую благодатную силу и непреходящую актуальность, может быть применено в любом обществе. Важно также иметь в виду, что церковные писатели древности не были экзегетами в современном смысле слова, потому не стремились представить буквальное толкование слов Спасителя, то есть объяснить их так, как их понимали первоначальные слушатели. И хотя сейчас обнаружение буквального смысла считается важной составляющей экзегетического исследования, не следует современные принципы проецировать на писателей II–IV вв. В-третьих, Древняя Церковь отличалась строгостью во многих вопросах нравственности (вспомним, для примера, правило о допустимости только однократного покаяния), так что указанные высказывания отцов относительно развода и второго брака можно рассматривать как логичную часть такой внутренней дисциплины.

Во второй половине главы 9 автор рассматривает различные точки зрения на развод, которые возникли в западных христианских

конфессиях (католичестве и традиционных протестантских деноминациях). В целом материал интересный и в качестве справочной информации может быть полезен для православного читателя. Отметим наличие фактической ошибки (опечатки?): английский король Генрих VIII дважды назван Генрихом XVIII (с. 329).

Глава 10 «Современные взгляды» содержит обсуждение основных аспектов развода и повторного брака с точки зрения современных богословов. Автор рассматривает шесть вопросов:

- «1. Сколько оснований для развода допустимо сегодня?
2. Что означает сегодня оговорка “кроме вины *porneia*”?
3. Как понимать современным христианам слова Павла о возможном разводе с неверующим?
4. В каких случаях повторный брак допустим сегодня?
5. Насколько новозаветное понимание развода и повторного брака схоже с ветхозаветными представлениями и взглядами иудеев в I веке?
6. Каков основной смысл новозаветного учения о разводе?» (с. 336).

По каждой из указанных тем даётся свод основных мнений с их анализом, в конце автор акцентирует внимание на формулировке своей позиции. Можно сказать, что в целом здесь повторяются те же идеи, что были высказаны автором в предшествующих главах книги, разве что по отдельным вопросам представлен более подробный анализ. Так, много внимания уделяется разъяснению значения термина *porneia* в устах Христа, причём различные точки зрения разбираются более подробно, чем в главе 6. Можно сказать, что глава 10 представляет собой весьма подробную систематизацию ранее изложенного материала с акцентом на авторском мнении по всем указанным вопросам.

Наконец, заключительная глава 11 «Пасторские размышления» сначала содержит обзор содержания каждой из предыдущих глав книги, затем автор формулирует интересный тезис: западнохристианские общества в XVII–XIX вв. были более похожи на новозаветное иудейство (так как разводы были редкими и доступными только богатым людям), тогда как сейчас жизнь общества похожа на греко-римский мир апостола Павла, в котором также «супружеские измены были довольно частым явлением, а развод относительно простой и финансово доступной процедурой. Религиозная мораль и государственные законы были полностью отделены друг от друга, поэтому религия имела незначительное влияние на нравственный облик общества» (с. 387). Вот почему учение Нового Завета о браке и разводе особенно актуально в наше время. В завершающей части книги автор описывает свою практику пасторской

работы как с молодыми людьми, намеревающимися вступить в брак, так и с теми, кто испытывает проблемы и планирует развестись.

Теперь некоторые общие замечания по содержанию книги. Несомненными достоинствами работы Д. Инстоуна-Брюера является скрупулёзность анализа и внушительная источниковая база исследования. Также важно, что в каждом параграфе есть заключение, в котором тезисно повторяются основные идеи, сформулированные в данном параграфе; хотя подобные резюме должны присутствовать в любом научном труде, на практике так бывает не всегда.

К общим недостаткам можно отнести, во-первых, большое количество повторов одной и той же мысли. Так, в главе 1 четырежды повторяется тезис, что древние ближневосточные контракты были соглашениями, за нарушения которых предусматривались штрафные санкции (с. 7, 25, 26, 27). Также в главе 2 четыре раза говорится, что разводное письмо было уникальным явлением на Ближнем Востоке (с. 28, 39, 41, 44). Во-вторых, иногда создаётся впечатление, что отдельные фрагменты находятся «не на своем месте». Так, комментарий к Втор. 24, 1–4 даётся в главах 1 и 5 (а не в главе 2, как можно ожидать из её названия «Пятикнижие»); некоторые ближневосточные законы о разводе приводятся в главе 2, хотя тематически они более соответствуют теме главы 1. Впрочем, эти замечания — больше придирки, нежели реальные изъяны исследования.

И ещё один нюанс: для обозначения всех последующих браков, кроме первого, в рассматриваемой книге используется словосочетание «повторный брак», которому в английском оригинале книги соответствует слово *remarriage*. Здесь для русскоязычного читателя может возникнуть путаница, ибо выражением «повторный брак» мы обозначаем не только второй, третий и последующие браки, но также и восстановление отношений между бывшими супругами. Более того, само прилагательное «повторный» означает «представляющий собой повторение, вторичный»¹⁴, то есть в буквальном смысле «повторный брак» — восстановленный брак, возвращение бывших супругов друг к другу. Однако в русском языке, в том числе и в богословской литературе, данное выражение используется в расширенном смысле применительно ко всем бракам, кроме первого¹⁵. Потому и использование

14 Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. М., 42006. С. 529.

15 См., например, следующую статью: Желтов М., диак. Второбрачие // ПЭ. М., 2005. Т. 9. С. 725.

переводчиком книги этого словосочетания в отношении последующих браков правомерно. Нужно учитывать этот нюанс, а во избежание путаницы хорошо бы отечественным богословам выбрать отдельный термин для обозначения восстановленного брака (например, можно называть его «вторичным», как это сделано в «Толковой Библии» проф. А. П. Лопухина¹⁶).

Подводя итоги, отметим следующее: книга Д. Инстоуна-Брюера «Развод и повторный брак в Библии» заслуживает множества похвал, ибо автор весьма тщательно исследовал все вопросы, связанные с заявленной темой, привёл множество интересных подробностей, связанных с проблематикой развода и второго брака в иудействе в межзаветный и новозаветный период. Также весьма подробно проанализированы новозаветные тексты, в которых рассматриваются вопросы развода и вступления в новый брак. Кроме этого, в книге можно встретить немало замечаний и идей, связанных с экзегезой отдельных фрагментов Ветхого Завета (в первую очередь отрывков из Пятикнижия и пророческих книг). Безусловно, в этом отношении книга будет весьма полезна для отечественных библеистов, в том числе для преподавателей библейских дисциплин и студентов духовных учебных заведений. Также книгу можно рекомендовать для широкого читательского круга (ибо вопросы крепости брака, развода и вступления в новый брак актуальны для подавляющего большинства людей), но с оговорками, связанными с необходимостью критически относиться к специфически протестантским идеям, которые разделяет сам автор книги (буквальное восприятие брака Иосифа с Марией, мысль, что Христа считали незаконнорождённым сыном и др.). Кроме того, вызывает вопросы критика традиционного мнения, что Христос единственной причиной развода считал супружескую измену; при этом тезис автора, будто Господь Иисус допускал развод по всем причинам, по которым его разрешали последователи Шаммаи (измена, нецеломудренное поведение, несоблюдение принципа «пищи, одежды и супружеского сожития», жестокость), можно считать частным богословским мнением. Также стремление автора соотнести учение Нового Завета с современной практикой нужно воспринимать как проявление свойственной протестантам тенденции искать библейские основания во всех вопросах нравственной дисциплины.

16 См.: Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904. Т. 1. С. 643.

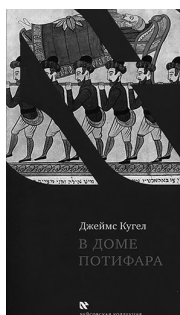
Источники

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
 Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ⁵1997.
 Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. von A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ²1979.
 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель: Жизнь с Богом, 1973.
 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современный русский перевод. М.: Российское библейское общество, 2012.

Литература

- Арсений (Соколов), игум. Книга пророка Осии. Комментарий. М.: Познание, 2019.
 Грилихес Л., свящ. Археология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и от Марка в свете семитской реконструкции. М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1999.
 Желтов М., диак. Второбрачие // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 725–727.
 Инстоун-Брюер Д. Развод и повторный брак в Библии / пер. с англ. А. Карплюка. Черкассы: Коллоквиум, 2016.
 Кашкин А. С. «Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (вопрос о разводе в Священном Писании) // Труды Саратовской православной духовной семинарии. К 180-летию духовной школы. Саратов, 2010. Вып. 4. С. 73–108.
 Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. СПб.: Тип. Монтвида, 1904. Т. 1.
 Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. М.: ООО «А ТЕМП», ⁴2006.
 Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.
 Юнгеров П. А. Книги XII малых пророков в русском переводе с греческого текста LXX. Казань: Центральная типография, 1913.
 Driver S. R. A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy // The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: T. & T. Clark, 1902. Vol. 3.
 Sarna N. M. Exodus. English and Hebrew; Commentary in English. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.

Алексей Сергеевич Кашкин



Кугел Дж.

В ДОМЕ ПОТИФАРА. БИБЛЕЙСКИЙ ТЕКСТ И ЕГО ПЕРЕВОПОЛОЩЕНИЕ

пер. с англ. М. Вогмана. М.: Текст; Книжники, 2010.
476 с. (Чейсовская коллекция).
ISBN 978-5-7516-0906-1; 978-5-9953-0079-3

УДК 82-95 (22.06)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-268-279

Анализируемая работа Джеймса Кугела¹, выдающегося исследователя Священного Писания, почётного профессора университетов Бар-Иланского (Израиль) и Гарвардского (США), представляется весьма значимой для библеистики. Несмотря на то, что по-английски эта книга была впервые издана в 1994 г., а на русский язык была переведена в 2010 г., она продолжает быть актуальной, особенно для тех, кто изучает литературу Второго Храма. И дело не только в том, что на её страницах мы найдём подробную экзегезу Быт. 39, 1–20, то есть истории пребывания Иосифа в доме Потифара. В вводной части (параграф «Цель данной книги», с. 13–24) автор подробно говорит о своём методе² исследования комментариев, в основном иудейских, Ветхого Завета. По сути дела, он отвечает на вопрос, как нужно изучать библейские экзегетические памятники. При этом исследует не только ветхозаветные апокрифы, таргумы, Талмуд (Вавилонский и Иерусалимский), собрания мидрашей и т. п., но и тексты Нового Завета и даже Коран. Такой подход обусловлен тем, что христианство является, согласно его мнению, иудейской сектой, которая восприняла вместе с ветхозаветными Писаниями иудейскую интерпретацию, их представления о смысле конкретных библейских

1 Оригинальное название — *In Potiphar's House. The Interpretive Life of Biblical Texts*.

2 Говоря о методе, Дж. Кугел тут же отмечает, что подразумевает под этим понятием в рамках своего исследования: «Со временем я выработал метод для работы с проблемами такого рода (имеется в виду анализ библейских комментариев, причин их возникновения, взаимоотношение и т. п. — *диак. Н. Ш.*), хотя, возможно, “метод” здесь слишком громкое слово, коль скоро речь идёт о простой последовательности действий и системе постановки вопросов» (*Кугел Дж. В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение* / пер. с англ. М. Вогмана. М., 2010. С. 13).

фрагментов. Как следствие, «этот общий пласт толкований и лежащих в их основе логических посылок — немаловажное явление; он, быть может, способствовал формированию характера обеих религий даже в большей мере, нежели сам текст Писания как таковой» (с. 9). Сразу скажем, гипотеза несколько необычная, свидетельствующая о том, что Кугел знает о христианской экзегезе скорее понаслышке, чем реально её изучал. Действительно, наблюдается определённое влияние иудейских толкований и их критическая рецепция, но вряд ли это повод говорить, что данные комментарии существенным образом повлияли на формирование религии.

В свою очередь, Коран привлекается Дж. Кугелом потому, что в нём встречаются многие еврейские толкования. Это обусловлено тем, что, например, «Мидраш ha-гадоль», истории которого очень похожи на серию толкований из Корана, был написан в Йемене, на Аравийском полуострове, где жили арабоязычные евреи. Благодаря им Коран и обогатился интересными комментариями. При этом «Коран, не заинтересованный в толковании Библии как таковой, просто перенял некую толковательную традицию, потому что она была ещё и хорошей историей (речь о том, как к жене Потифара пришли её подруги, чтобы посмотреть на предмет её страсти — великолепного Иосифа. — *диак. Н. Ш.*), а затем вплёл её в свой рассказ о Юсуфе» (с. 98). Стало быть, Кугел, изучая иудейско-христианскую интерпретацию Танаха, содержащуюся, в частности, в неканонических книгах Ветхого Завета, обращается ко всем источникам, в которых он обнаруживает хоть какую-то библейскую интерпретацию.

Итак, посмотрим на его алгоритм исследования источников, представляющий, по всей видимости, композит таких методов как: компаративного, ретроспективного, дистрибутивного, синхронного и диахронического. Вообще, возникновение библейских интерпретаций обусловлено следующими аспектами:

- значимость книг (особенно Пятикнижия);
- неочевидность смысла (слова, утратившие значение, неизвестные обычаи, личности, географические наименования);
- противоречивость библейских фрагментов;
- отсутствие подробностей, приводящее к смысловым лакунам, то есть некая недосказанность, упущение информации (с. 10).

Как следствие, «в нашем распоряжении находится обширный корпус библейских толкований, которые содержатся в документах на два-три века предшествующих н. э., а отдельные письменные свидетельства

интерпретаторской деятельности уходят корнями в ещё более раннее время. Более того, древнейшие указания на толкование Библии следует видеть уже в ней самой — это те тексты более поздних библейских книг, которые пытаются интерпретировать стихи ранних, это глоссы, введённые в текст позднейшими переписчиками и редакторами и т. п.» (с. 9–10).

Поскольку Кутела интересуют не только комментарии, но и их происхождение, он стремится изучить сами экзегетические традиции, которые в течение времени неоднократно воспроизводились. При этом «поскольку человеку свойственно как ошибаться, так и творить, традиции редко бывают совершенно идентичными. Авторы зачастую делают ошибки, переписывая источники, не понимают их или просто считают, что лучше было бы пересказать всё своими словами. В итоге, одна и та же экзегетическая традиция может дойти до нас в пяти, а то и десяти разных формах, и порой, чтобы проследить их происхождение и взаимосвязь, требуется провести настоящее расследование» (с. 12).

Итак, при изучении источников первостепенной задачей является «выявить потенциальные толкования, внимательно сопоставляя вторичный текст с библейским оригиналом» (с. 17). Такой подход предполагает прежде всего изучение интересующего библейского фрагмента в рамках Священного Писания (контекст, в том числе и самый широкий, параллельные места, аллюзии и т. п.). Это позволит в древних переводах, пересказах, проповедях, молитвах, комментариях обнаружить толкование как таковое, ведь «любое отклонение от текста Библии — потенциальный комментарий (всё же, оговоримся, не с необходимостью, а только с некоторой вероятностью)» (с. 18). Таким отклонением может служить не только пространное толкование, но и любое слово, отличающее библейскую цитату от признанных источников Священного Писания. Относительно последнего заметим, что это не совсем так. Дело в том, что у нас нет ни одного библейского протографа. Так что если у кого-то из комментаторов мы встречаем цитату, где слово (или несколько) отличается от всех существующих источников, то это вовсе не значит, что он что-то добавляет от себя. Вполне возможно, что он приводит несохранившийся источник или же, что невозможно исключить, протограф. Тем не менее подобные явления Дж. Кутел именуется «нарративными расширениями (narrative expansions)» (с. 19 и далее).

После того как мы обнаружим нарративные расширения, нам следует «выделить каждую единицу комментария и понять, какую толковательную идею она несёт» (с. 20). Такой подход обусловлен тем,

что толкования передавались сначала изустно, затем претерпевали различные переписывания, географические путешествия. Более того, часто два и больше изначально разных толкований объединялись со временем в одно. В результате получаются родственные, но совершенно разные, на первый взгляд, комментарии, а также искусно объединённые интерпретации. Для того чтобы проследить генезис толкований, что позволит установить родство и разъединить соединённое, необходимо обратить внимание на «экзегетический мотив». Приведём авторскую дефиницию этого понятия:

«Экзегетический мотив — это общее соображение о том, как толковать библейский текст, на котором базируется — полностью или частично — нарративное расширение. Иначе говоря, это допущение древнего толкователя о том, что именно та или иная деталь в Библии может подразумевать. Например, как мы увидим во второй главе, необычная словесная конструкция в повести об Иосифе заставила древнего толкователя предположить, будто в какой-то момент событий жена Потифара — его египетского хозяина — собрала всех окрестных дам поговорить об Иосифе. И этот экзегетический момент — “собрание дам” — воплотился впоследствии в разных нарративных расширениях, которые мы находим в различных видах в целом ряде древних текстов» (с. 21–22).

Между тем сам этот мотив может измениться, развиваться, так что образуются «вариантные мотивы» первоначального инварианта» (с. 22). Таким образом, после того как мы обнаружим нарративные расширения, мы должны постараться выявить в них толковательные идеи, то, что послужило созданию интерпретации.

Наконец, последним этапом последовательного проникновения в генезис толкований является необходимость «разобрать каждый экзегетический мотив в отдельности» (там же). Эта задача обусловлена тем, что некоторые толковательные мотивы со временем стали авторитетными (авторство, локация, то есть авторитетный документ). Последующие интерпретаторы были вынуждены их учесть, а поэтому порождали гибриды толкований, соединяя зачастую противоречивые комментарии. Это было непростой задачей, реализовать которую помогали допустимая избыточность экзегезы, дублирование мидрашей и нарративные повторы. Они и представляют собой «мелкие улики», позволяющие разграничить разные толкования (с. 23).

Также Дж. Кугел использует метод обратного проектирования — «способ реконструировать связь конкретного мотива с его предположительным библейским источником» (там же). Таким образом, при

изучении комментариев на Священное Писание Кугел использует следующий алгоритм действий (его метод): выявление интерпретаций посредством сличений с Библией => вычленение единиц комментариев и их экзегетических идей => изучение толковательных моментов по отдельности. В результате посредством обратного проектирования он стремится пройти путём толкователей, чтобы увидеть с чего всё началось. И здесь важно акцентировать внимание на том, что для Кугела не представляется важным хронология письменной фиксации экзегезы, поскольку, как он считает, изначально бытовала устная традиция комментирования. Так что в сравнительно более поздних памятниках вполне может быть отражена сравнительно ранняя интерпретация. Этот подход нам представляется верным.

Опираясь на собственную методологию, Дж. Кугел первую главу работы посвятил теме «Иосиф в Библии» (с. 28–52). При этом он изучает все библейские упоминания об Иосифе, а также его сыновьях, отмечая, что наиболее полно и разносторонне об этом патриархе сообщается в Книге Бытия. Потом о нём говорится постольку-поскольку, а после Вавилонского плена он становится незаслуженно забытым, лишь изредка упоминаемым, что, возможно, обусловлено тем, что его колена, образованные его сыновьями Манассией и Ефремом, были на севере Израиля. А как известно, после раскола еврейского народа на Северное и Южное царства они пришли к не слишком хорошим отношениям. Более того, Северное царство подчинили себе ассирийцы, которые выселили оттуда многих жителей, а вместо них поселили представителей других племён. Всё это привело к тому, что Иосиф теряет популярность в послевоенных Писаниях, в том числе и в неканонических книгах Ветхого Завета. Однако в литературе Второго Храма, а также в мидрашах и Коране история Иосифа вполне ожидаемо акцентируется, но не вся, а лишь один фрагмент из его жизни — Иосиф в доме Потифара, хотя он и кажется на фоне жизни Иосифа побочным:

«Перебирая кульминационные точки сюжета, основные его вехи: избалованный ребёнок, одетый в “разноцветную рубашку”; зависть и предательство братьев; темница, где Иосиф толкует сны сокамерников; Иосиф при дворе, управляющий целой страной; посещение Иосифа братьями и хитрость с мешками зерна; трудные времена в Ханаане и споры Иакова с сыновьями; возвращение их в Египет и пир в доме Иосифа; развязка с Йеһудой и поразительное раскрытие Иосифа; встреча Иосифа с престарелым отцом, читатель найдёт инцидент с женой

Потифара побочным, занимательным, конечно, и даже значимым, но никак не центральным эпизодом в этой истории» (с. 43).

Итак, почему же именно этот эпизод стал центральным для межзаветной литературы и последующих толкований истории Иосифа? Дж. Кугел считает, что в «источниках того времени и чуть более поздних (в том числе это явственно выражено в Новом Завете), тема прелюбодеяния была одной из тех, что витали в воздухе, поэтому этой достаточно второстепенной линии в истории Иосифа было придано особое значение» (с. 47). В самом деле, во всей Библии это наиболее яркий пример противления прелюбодеянию. Остальные добродетели встречаются у других ветхозаветных праведников, но стойкое воздержание от прелюбодеяния, да ещё и в предсинайский период представляется исключительным.

Прежде чем мы будем далее анализировать работу Кугела, сразу отметим обидный недосмотр. Так, написано, что датировка Пс. 104/105, 16–22³ представляется проблематичной. «Многие исследователи утверждали, что он относится к периоду до Вавилонского изгнания (на том основании, среди прочего, что он частично цитируется в Книге Хроник, 16, 8–22)» (с. 34). Следовательно, раз псалом отражён в книгах Паралипоменон (кстати, издателям/переводчику стояло бы отметить, что это первая книга Хроник, ведь их две) и он относится к допленной эпохе, поскольку частично отражён в 1 Пар. 16, 8–22, то, по крайней мере, 1 Пар. написана перед пленом. Но чуть дальше мы читаем, что «история Иосифа, как и весь эпизод, связанный с Исходом, отсутствует в Книге Хроник... относящейся к периоду после изгнания...» (с. 36). Противоречие очевидно. Более того, непонятно, почему упорно утверждается, что существует лишь одна Книга Хроник, хотя их две. По крайней мере, переводчик мог бы поправить это в личных примечаниях. Итак, отметим, что, согласно филологам, например Яну Йостену, Книги Паралипоменон написаны либо во время Вавилонского плена, либо же после него, но никак не в допленный период⁴. В частности, язык этих книг именуется им и многими другими исследователями⁵

3 В книге написано, что этот фрагмент псалма, написанного об Иосифе, начинается с 17 стиха, что не подтверждается ни масоретским текстом, ни Септуагинтой (Кугел Дж. В доме Потифара. С. 33).

4 Joosten J. The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem, 2012. P. 8.

5 См., например, современную статью, в которой посредством диахронического метода сопоставляются Стандартный библейский еврейский и Поздний библейский еврейский языки, и в ней отмечается, что книги Хроник относятся ко второму из упомянутых

Поздним библейским еврейским (= ПБЕ). Более того, Йостен, исследуя итеративность глагольной формы *w-qāṭal*⁶, логично сопоставляет книги Царств и Хроник, поскольку первые относятся к Стандартному библейскому еврейскому, в то время как вторые — к ПБЕ. Так что на с. 34 Дж. Кугел допустил явную ошибку.

Итак, определив в первой главе, что из всех сюжетных линий в межзаветную эпоху становится актуальным лишь рассказ об Иосифе в доме Потифара, получивший дальнейшую рефлексия, Дж. Кугел главы 2–5⁷ посвятил следующим экзегетическим моментам/мотивам (каждый из перечисленных далее соответствует отдельной главе): «Собрание дам», «Иосиф Прекрасный», «Иосиф передумал» и «Недоступные кости». Изучая каждый из мотивов, Кугел сначала приводит все известные ему толкования, затем вычленяет единицы комментариев и определяет их экзегетические идеи, после чего каждый из толковательных моментов он пытается изучить по отдельности, чтобы проследить их генезис. Подключая ретроспективный анализ, Кугел выделяет ту идею, а значит, и источник, её содержащий, с которой всё началось. При этом он пытается определить и те фрагменты, которые послужили созданию определённых идей. Например, изучая нарративное расширение, возникшее на фоне экзегетического момента «Собрание дам», Дж. Кугел в конце главы пишет⁸:

«Итак, теперь мы имеем вполне завершённую картину эволюции нашего сюжета. Он зародился (первый этап) из обычного наблюдения, что в крике жены Потифара: “Посмотрите, он привёл к нам еврея, посмеяться над нами!” — неизвестно почему стоит множественное число: “к нам”, “над нами”. Это наблюдение вдохновило Филона приписать жене Потифара утверждение, будто рабыни в доме были предметом предыдущих походов Иосифа, а также логически легло в основание раввинистической традиции, которую мы пытались проследить, хотя и не нашло в ней эксплицитного выражения. Когда наблюдение

уровней бытования древнееврейского языка: *Petersson L. The Linguistic Profile of the Priestly Narrative of the Pentateuch // Paradigm Change in Pentateuchal Research / ed. by M. Armgardt, B. Kilchör, M. Zehnder. Wiesbaden, 2019. (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte; Bd. 22). P. 251.*

6 *Joosten J. The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System // Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives / ed. by S. E. Fassberg and A. Hurvitz. Jerusalem; Winona Lake, 2006. P. 135–147.*

7 Первая часть его книги; вторая часть — главы 6–9, нумерация глав, как видно, сплошная.

8 См. подробнее параграф под названием «Как развивался мотив»: *Кугел Дж. В доме Потифара. С. 102–107.*

о множественном числе соединилось с надуманным истолкованием глагола *лemor*, наступает второй этап, на котором Потифарова жена созывает всех женщин, чтобы они рассказали своим мужьям, будто Иосиф пытался их обесчестить...» (с. 102–103).

Действительно, выражение ראו הִבִּיא לָנוּ אִישׁ עֲבָרִי לְצַחֵק בָּנוּ / *rʔû hēbīʔ lānû ʔiš ʕibrī l-šaḥeq bānû*, «смотрите! он привёл к нам человека-еврея, чтобы смеяться⁹ над нами» (Быт. 39, 14) — представляется неожиданным из-за контекста, ведь несколькими стихами ранее (39, 11) сообщается, что все куда-то делись и что в доме, куда Иосиф вошёл по своим делам, никого, кроме него и жены Потифара, не было. Она, собственно, воспользовалась ситуацией — попыталась его соблазнить, однако он убежал, оставив одежду. После этого она вдруг к кому-то обращается: «Смотрите!» Подобные затруднения, недосказанности, появление неожиданной информации и т. п. становились причиной возникновения комментариев.

Итак, говоря о рецензируемой книге в целом, хочется отметить, что она состоит из двух частей. Собственно теме «Иосиф в доме Потифара» посвящена первая часть, в то время как во второй изучаются межзаветные и прочие интерпретации следующих тем: «Почему Лемех был слеп», «Псалом 137», «Ненависть и отмщение». В них также Дж. Кугел старается реализовать свой метод (алгоритм исследования), о котором мы порассуждали выше. Всё это представляется актуальным для изучения, особенно тем, кто исследует литературу Второго Храма и иудейские толкования. В плане методологии анализа этих источников особый интерес представляет последняя глава работы (№ 9), в которых сформулированы и проанализированы девять тезисов относительно методов библейской интерпретации в целом (с. 410–448). По сути дела, это выводы о том, как возникал тот или иной экзегетический мотив, как он развивался. Не вдаваясь подробно в анализ, приведём их, а читатель, если заинтересуется и почувствует потребность в серьёзном их анализе, может обратиться непосредственно к рецензируемой книге.

«1. Большинство нарративных расширений в раввинистическом *мидраше* в других ранних текстах отталкивается от определённых странностей в самом тексте Библии. Иначе говоря, эти расширения, сколько бы ни обнаруживалось в них новых мотивов или идей, формально являются частным случаем библейской интерпретации...

9 Глагол רצח / *šāḥaq* в D-породе имеет значения «шутить, насмехаться, играть, веселиться» (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. 850).

2. Изучение мидрашных мотивов есть, таким образом, прежде всего опыт “обратного проектирования”, при котором соответственно должны раз за разом задаваться определённые стандартные вопросы...
3. Экзегетические мотивы обычно возникают из одного-единственного момента, как правило, из затруднительного или странного слова или словосочетания в конкретном стихе. Лишь впоследствии в конкретном нарративном расширении мотив может быть переориентирован на два или более стиха, зачастую достаточно удалённых друг от друга...
4. Экзегетические мотивы путешествуют...
5. Мотивы или их отдельные составляющие часто совмещаются или приводятся в соответствие с другими мотивами...
6. Один экзегетический мотив может повлиять на создание или развитие другого...
7. Наши источники стараются заниматься лишь сравнительно простыми и очевидными экзегетическими задачами, тогда как более поздние тексты пытаются поднять менее очевидные вопросы и/или отвечать на них хитроумнее и сложнее. Естественное следствие такого наблюдения: чем более явную проблему ставит библейский текст, тем скорее найдётся очень древний мотив, её разрешающий...
8. По сравнению с другими ранними источниками экзегезы раввинистические тексты особенно заинтересованы в построении связей между одним библейским текстом или проблемой — и другим, от него удалённым. Такого рода склонность может быть объяснена через стоявшую перед раввинистическими комментаторами задачу “канонизации”...
9. Ранние экзегетические документы разного рода доказывают, по-видимому, уже самой своей формой и колоссальным запасом общих — при всём различии происхождения и идеологии — толковательных мотивов, что уже задолго до н. э. существовал важный корпус стандартных объяснений трудностей и странностей библейского текста. Эти объяснения, судя по всему, не были собраны воедино и записаны, поскольку никаких следов такого документа или отсылок к нему нет. Вместо этого они передавались изустно, возможно, преподавались в школах как часть изучения Святого Писания в рамках начального образования и/или распространялись при публичном литургическом чтении, переводе или пересказе Писания» (с. 411–445).

Таким образом, очевидно, что книга Дж. Кугела не потеряет актуальности хотя бы из-за методов работы с корпусом толкований Библии. При этом интересной особенностью исследования Кугела является то,

что он относится ко всему экзегетическому наследию равнозначно, то есть для него нет авторитетных комментариев. Он просто разделяет все источники на два лагеря: Библия и комментарии. Единственное, что его интересует — где зафиксировано первое нарративное расширение и как этот экзегетический мотив развивался, переходил из одного толкования в другое. Такое отношение несколько непривычно, хотя нельзя сказать, что в принципе неверно.

Наконец, подводя своеобразный итог рецензированию, хочется отметить, что книга Дж. Кугела представляется весьма интересной и полезной для тех, кто изучает межзаветные и иудейские толкования ветхозаветных книг, а также будет полезной и тем, кто изучает герменевтику как искусство понимания и комментирования Священного Писания.

Относительно русского перевода возникло несколько недоумений. Не совсем понятно, почему авторы, зная из оригинального издания, что библейские стихи цитируются в основном по Revised Standard Version, предпочли все цитаты из Ветхого Завета приводить по изданию Мосад ха-рав Кук (см. с. 24)? Даже беглое сравнение демонстрирует, что англоязычный читатель книги Кугела и отечественный будут смотреть на несколько отличные библейские переводы. Так почему же было просто не перевести всё из книги Кугела, зачем понадобилось искать русскоязычные переводы? Если бы они лучше представляли оригинальный текст, то тогда такой подход заслужил бы похвалы. Но это, к сожалению, не так, а поэтому оправданнее было бы либо переводить сразу с масоретского текста, либо непосредственно из книги Кугела. Для наглядности приведём первый же пример цитирования Библии — Втор. 33, 17, сначала из Revised Standard Version, а затем из рецензируемой книги (с. 32):

- His firstling bull has majesty, and his horns are the horns of a wild ox; with them he shall push the peoples, all of them, to the ends of the earth; such are the ten thousands of Ephraim, and such are the thousands of Manasseh;
- Как у первородного быка его великолепие, и рога буйвола — рога его; ими избодает он народы все вместе до края земли; это десятки тысяч Эфраимовы и это тысячи Менашины.

Очевидно, что пусть и небольшие, но различия всё же есть. Особенно это касается первой фразы: «his firstling bull has majesty» || «как у первородного быка его великолепие». В оригинальном тексте

написано: לֹא בְכוֹר שׁוֹרֹה הָדָר לוֹ / *bkôr šôrô hādār lô*, «первенец быка его — красота у него». Исходя из того, что первые два слова представляют собой сопряжённое сочетание, речь идёт не о первородном быке, а о первенце быка. С таким чтением солидарна Септуагинта — *πρωτότοκος ταύρου*. Во-вторых, ни в масоретском тексте, ни в Септуагинте здесь не употреблён союз «как», поэтому цитата из публикации Мосад ha-рав Кук грешит против оригинала, как впрочем, и Синодальный перевод: «крепость его как первородного тельца» (здесь, помимо обозначенных ошибок перевода, добавляется ещё одна — «крепость» вместо «красота, великолепие»). Более того, когда в книге Кугела встречаются цитаты межзаветных памятников, например, Книги Юбилеев, Завещания двенадцати патриархов и т. п., которые были переведены на русский язык, тогда переводчик книги предпочитает цитировать из этих переводов, хотя куда ценнее было бы просто перевести с английского, чтобы мы видели, с каким текстом работал исследователь.

Но все эти претензии, повторимся, касаются перевода книги. Сама же работа Дж. Кугела производит хорошее впечатление, несмотря на мелкие огрехи. Также несомненным «плюсом» его произведения является наличие сносок. Казалось бы, а как же иначе? Но в связи с этим можно упомянуть современный комментарий на Книгу Бытия Пинхаса Полонского¹⁰, где не только не приводится никакая литература, но и нет конкретных референций на источники (всё сводится к словам: «в мидраше (каком?) написано»). Книга Кугела и в этом плане является образцовой.

Библиография

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
- Кугел Дж. В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М.: Текст; Книжники, 2010. (Чейсовская коллекция).
- Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2016. Т. 1.
- Шаблевский Н., диак. Рецензия на: Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2016. Т. 1 // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 295–313.

10 Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. М., 2016. Т. 1. См. нашу рецензию на эту работу, опубликованную в журнале «Библия и христианская древность». 2019. Т. 2. № 2. С. 295–313.

- 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.
- Joosten J.* The Disappearance of Iterative WEQATAL in the Biblical Hebrew Verbal System // Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives / ed. by S. E. Fassberg and A. Hurvitz. Jerusalem: Magnes Press; Winona Lake: Eisenbrauns, 2006. P. 135–147.
- Joosten J.* The Verbal System of Biblical Hebrew: A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose. Jerusalem: Simon Ltd, 2012.
- Petersson L.* The Linguistic Profile of the Priestly Narrative of the Pentateuch // Paradigm Change in Pentateuchal Research / ed. by M. Armgardt, B. Kilchör, M. Zehnder. Wiesbaden: Harrassowitz, 2019. P. 243–264. (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte; Bd. 22).

Диакон Николай Шаблевский

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 4 (4) • 2019

*Научный журнал
по библеистике и истории христианской мысли*

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

А. О. Солдаткина

Корректор

Е. В. Ткачёв

Макет и вёрстка

Н. В. 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. 17,5

Подписано в печать 25.12.2019

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,

www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru

г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444

г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42