

Научный журнал
по библеистике, патристике
и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 3 (15)
2022



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ



Центр изучения
патристики
и христианской
древности

Сергиев Посад
2022

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

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

№ 3 (15)
2022



PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2022



Center
for the Study
of Patristics
and Christian
Antiquity

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р23-222-0474

Библия и христианская древность: научный журнал / Московская духовная академия, «Центр изучения патристики и христианской древности». — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2022. — № 3 (15). — 268 с.

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

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

© Московская духовная академия, 2022
© Центр изучения патристики
и христианской древности, 2022
© Кожухов С. А., 2022

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия

доцент Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики

Московской духовной академии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL BOARD

Chief editor: deacon Sergey Kozhukhov

PhD in Theology

Associate Professor of the Moscow Theological Academy

Deputy editors: deacon Nicholay Shablevsky

PhD in Theology

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

EDITORIAL BOARD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EDITORIAL COUNCIL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

15 **Иеромонах Феодор (Юлаев)**

Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомилии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сирийский текст, перевод, вступительная статья и примечания

51 **М. Куске, И. Тёдт**

Послесловие издателей к книге Д. Бонхёффера «Nachfolge». Часть 2 / перевод с немецкого языка и комментарии Д. Н. Лебедева

ИССЛЕДОВАНИЯ

Патрология

69 **Олег Николаевич Ноговицин**

Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 3

104 **Протоиерей Георгий Климов**

Библейский вопрос о соотношении брака и плотской похоти. Церковный взгляд в свете творений отцов-доникейцев

Аскетика

119 **Виктор Неовитос**

О внимании на пупе и поиске сердечного места в исихастской традиции

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЗОРЫ

141 **Александр Валериевич Тамразов**

Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Бабая Великого. Обзор рукописного наследия памятника, критический текст и перевод фрагментов

158 **Илья Сергеевич Вевюрко**

Журнал «Apocrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes». Библиографический обзор. Часть 3: 1994–1995

- 175 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Журнал для исследования Ветхого Завета.
Библиографический обзор. Часть 4: 1980 г.

НОВЫЕ КНИГИ

- 207 **Диакон Николай Шаблевский**
Новые выпуски серии «Корпус восточных христианских писателей»
(Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) за 2022 г.

РЕЦЕНЗИИ

- 213 **Священник Александр Трейгер**
Рецензия на: Арабские сочинения Феодора Абу Курры, епископа Харранского / сост., комм., предисл., пер. с араб. прот. О. Давыденкова. М.: Изд. ПСТГУ, 2020. (Литературное наследие и история христианского Востока). 336 с. ISBN 978-5-7429-1255-2; *Давыденков О., прот.* Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского. М.: Изд. ПСТГУ, 2020. (Литературное наследие и история христианского Востока). 304 с. ISBN 978-5-7429-1256-9
- 218 **Алексей Сергеевич Кашкин**
Рецензия на: Иисус. Все мировые исследования / под ред. Дж. Чарлзворта с участием Брайана Ри и Петра Покорны; пер. с англ. М. Завалова и др. М.: Эксмо, 2021. 1056 с. ISBN 978-5-699-75880-7
- 247 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: *Орлов А. А.* Слава Бога Невидимого. Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология / пер. с англ. И. Д. Колбутовой. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2021. 432 с. ISBN 978-5-6045573-2-7

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЙ И СОБЫТИЙ

- 255 **Диакон Николай Шаблевский**
Защита докторских диссертаций (Dissertazioni di Dottorato)
в Библикуме в 2021–2022 гг.

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

CRITICAL EDITIONS, TRANSLATIONS AND COMMENTS

15 **Hieromonk Theodore (Yulaev)**

Two Homilies of St. Cyril of Alexandria on the Nativity from the Commentary on the Gospel of Luke (Homilies 1–2) According to Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20 / Syriac Text, Translation, Introductory Article and Notes

51 **M. Kuske, I. Tödt**

An Afterword by Publishers of «Nachfolge» (Discipleship), a Book by D. Bonhoeffer. Part 2 / Translation from German and Commentaries by Dmitriy N. Lebedev

RESEARCHES

Patrology

69 **Oleg N. Nogovitsin**

The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 3

104 **Archpriest Georgy Klimov**

The Biblical Question of the Interrelation of Marriage and Carnal Lust. A Church View Based on the Works of the Ante-Nicene Fathers

Asceticism

119 **Victor Neovitos**

Attention to the Navel and the Search for a Heartfelt Place in the Hesychast Tradition

NOTES AND BIBLIOGRAPHIC REVIEW

141 **Alexander V. Tamrazov**

Newly Found Fragments of the «Book of Union» by Mar Babai the Great: Review of the Manuscript Heritage of the Monument, Critical Text and Translation of the Fragments

158 **Ilia S. Vevjurko**

Journal «Apocrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes». Bibliographical Review. Part 3: 1994–1995

- 175 **Aleksey S. Kashkin**
Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 4: 1980

NEW BOOKS

- 207 **Deacon Nicholay Shablevsky**
New Issues of the Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Series for 2022

REVIEWS

- 213 **Priest Alexander Treiger**
Review of: Arabskiye sochineniya Feodora Abu Kurry, yepiskopa Kharranskogo [Arabic Writings of Theodore Abu Qurra, Bishop of Harran] / comp., comm., foreword, trans. from Arabic arch. O. Davydenkov. Moscow: Publishing House of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities, 2020. (Literaturnoye nasledie i istoriya khristianskogo Vostoka). 336 p. (In Russian). ISBN 978-5-7429-1255-2; *Davydenkov O., archpriest*. Bogosloviye Feodora Abu Kurry, yepiskopa Kharranskogo [Theology of Theodore Abu Qurra, Bishop of Harran]. Moscow: Publishing House of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities, 2020. Literaturnoye nasledie i istoriya khristianskogo Vostoka). 304 p. (In Russian). ISBN 978-5-7429-1256-9
- 218 **Aleksey S. Kashkin**
Review of: Iisus. Vse mirovyie issledovaniya [Jesus. All World Studies] / ed. J. Charlesworth, B. Rea, P. Pokorný; trans. from English M. Zavalov et al. Moscow: Eksmo, 2021. 1056 p. (In Russian). ISBN 978-5-699-75880-7
- 247 **Ilia S. Vevurko**
Review of: *Orlov A. A.* Slava Boga Nevidimogo. Predaniya o dvukh vladychestvakh na nebesakh i rannyya khristologiya [Glory to the Invisible God. Traditions of Two Dominions in Heaven and Early Christology] / trans. from English I. D. Kolbutova. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House, 2021. 432 p. (In Russian). ISBN 978-5-6045573-2-7

CHRONICLE OF SCIENTIFIC EVENTS AND CONFERENCES

- 255 **Deacon Nicholay Shablevsky**
Defense of Doctoral Dissertations (Dissertazioni di Dottorato) in the Biblicum in 2021–2022

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1993–.
- БХД Библия и христианская древность. Сергиев Посад: МДА, 2019–. № 1–.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии. М.: Изд. Московской Патриархии, 1959–. № 1–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berlin; New York (N. Y.); Boston (Mass.), 1914–1982. Series 2. 1984–.
- BHG Bibliotheca hagiographica graeca / [ed. Socii Bollandiani], 3^e édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957. Т. 1–3. (Subsidia hagiographica; vol. 8a, b, c); *Halkin F.* Novum auctarium Bibliothecae hagiographicae graecae. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984. (Subsidia hagiographica; vol. 65).
- CAG Commentaria in Aristotelem Graeca / ed. H. A. Diels. Berlin: Preussischen Academie der Wissenschaften, 1882–1909. Bd. 1–23.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–. Vol. 1–.
- CPG Clavis partum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSCO Corpus scriptorum christianorum orientalium. Paris (затем Leuven; книжная серия, все старые выпуски были воспроизведены в Лувене репринтно), 1903–.
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament. London: Sage Publications, 1976–. Vol. 1–.
- OCA Orientalia christiana analecta. Roma, 1935–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurate J.P. Migne. Parisiis: J.P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.
- TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin: Akademische Verlag, 1886–. Bd. 1–.

КРИТИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ, ПЕРЕВОДЫ
И КОММЕНТАРИИ

ДВЕ ГОМИЛИИ
СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА
АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
НА РОЖДЕСТВО
ИЗ «ТОЛКОВАНИЯ
НА ЕВАНГЕЛИЕ
ОТ ЛУКИ» (ГОМИЛИИ 1–2)
ПО РУКОПИСЯМ
DAMAS. 12/19
И DAMAS. 12/20

СИРИЙСКИЙ ТЕКСТ, ПЕРЕВОД,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И ПРИМЕЧАНИЯ

Иеромонах Феодор (Юлаев)

магистр богословия
преподаватель кафедры филологии
Московской духовной академии
141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ulaev.theodor@gmail.com

Для цитирования: *Феодор (Юлаев), иером.* Две гомилии святителя Кирилла Александрийского на Рождество из «Толкования на Евангелие от Луки» (гомиллии 1–2) по рукописям Damas. 12/19 и Damas. 12/20 / сирийский текст, перевод, вступительная статья и примечания // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 15–50. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.001

Аннотация

УДК 27-9[01/07]-284 (17-277.2) (811.411.172.3)

В статье публикуется сирийский перевод двух гомилий на Рождество, входящих в состав «Толкования на Евангелие от Луки» свт. Кирилла Александрийского (CPG 5207). Из них первая издаётся впервые, а вторая переиздана с уточнениями и с использованием большего количества источников. Основой издания являются две рукописи дамасского собрания Damas. 12/19 и Damas. 12/20. Во введении даётся обзор рукописной традиции и прежних изданий «Толкования», сообщаются сведения о новонайденных сирийских рукописях, дополняющих его текст, обсуждается текстология и общее содержание публикуемых гомилий. Издание их сирийского текста сопровождается переводом на русский язык.

Ключевые слова: святитель Кирилл Александрийский, Евангелие от Луки, патристическая экзегеза, сирийские переводы, гомилии, катены, христология, сотериология.

Two Homilies of St. Cyril of Alexandria on the Nativity from the Commentary on the Gospel of Luke (Homilies 1–2) According to Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20

Syriac Text, Translation, Introductory Article and Notes

Hieromonk Theodore (Yulaev)

MA in Theology

Lecturer at the Department of Philology

at the Moscow Theological Academy

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

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: Theodore (Yulaev), hieromonk. "Two Homilies of St. Cyril of Alexandria on the Nativity from the Commentary on the Gospel of Luke (Homilies 1–2) According to Manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20". Syriac Text, Translation, Introductory Article and Notes. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 15–50 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.001

Abstract. The article publishes the Syriac translation of two homily for Christmas, which are part of the «Commentary on the Gospel of Luke» by St. Cyril of Alexandria (CPG 5207). The first of them is published for the first time, and the second is published with clarifications and using more sources. The edition is based on two manuscripts Damas. 12/19 and Damas. 12/20 from the Damas collection. The introduction provides an overview of the manuscript tradition and previous editions of the «Commentary», provides information about the newly found Syriac manuscripts that supplement its text, discusses the textual tradition and the general content of the published homilies. The publication of their Syriac text is accompanied by a translation into Russian.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, the Gospel of Luke, patristic exegesis, Syriac translations, homilies, catenas, Christology, Soteriology.

В настоящей статье мы публикуем сирийский перевод двух гомилий на Рождество Христово, входящих в состав крупного экзегетического сочинения свт. Кирилла Александрийского «Толкование на Евангелие от Луки» (CPG 5207). Прежде чем перейти к выбранным для публикации гомилиям, кратко рассмотрим текстологию «Толкования» в целом и коснёмся новонайденных сирийских рукописей, ставших основой для нашего издания.

История изданий «Толкования»

1. Греческий текст

Оригинальный греческий текст «Толкования» сохранился лишь частично. В 1638 г. Ж. Обер в своём собрании творений святителя, ещё не догадываясь о существовании этого памятника, поместил среди так называемых «Различных гомилий» (*Homiliae diuersae*) две гомилии: на Сретение (CPG 5207.1; ВНГ 1963), представляющую собой контаминацию 3-й и 4-й гомилий «Толкования»¹, и на Преображение (CPG 5207.2; ВНГ 1994)², являющуюся его 51-й гомилией. Помимо этого, в греческих катенах на Евангелие от Луки представлены многочисленные и нередко обширные фрагменты под именем св. Кирилла. Они были собраны А. Май в двух последовавших друг за другом изданиях (1838 и 1844)³ без какой-либо критической оценки их аутентичности. Хотя сирийский текст был ещё не издан, уже по этим фрагментам было ясно, что речь идёт о каком-то крупном творении св. Кирилла с толкованием на Евангелие от Луки. В 1909 г. Й. Зикенбергер опубликовал дополнительные фрагменты⁴. Новейшее критическое издание схолий из греческих катен осуществил в 1984 г. Й. Ройсс⁵. С учётом сирийского перевода он разделил их на три группы, обозначенные римскими цифрами: I — 363 фрагмента, которые имеются в сирийском переводе и потому бесспорно извлечены из «Толкования»; II — 125 фрагментов,

1 Aubert J. S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi operum. T. 5 (2). Paris, 1638. P. 385–391 (= PG 77. Col. 1039–1050). 4-я гомилия имеется и как отдельная проповедь в рукописном греческом гомилии XI в. Cantabrig. Trin. B 8.7 f. 155r–157v.

2 Ibid. P. 366–370 (= PG 77. Col. 1009–1016).

3 Второе издание — более полное: Mai A. S. Cyrilli archiepiscopi Alexandriae Explanatio in Lucae Euangelium // Nouae patrum bibliothecae. T. 2. Roma, 1844. P. 115–444 (= PG 72. Col. 475–950).

4 Sickenberger J. Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium. Leipzig, 1909. (TU; 34/1). S. 65–108.

5 Reuss J. Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. Berlin: Akademie Verlag, 1984. (TU; 130). S. 54–297.

которые не могут быть проверены по сирийскому тексту, но по внутренним признакам происходят, скорее всего, из «Толкования», хотя могли быть извлечены и из других творений святителя; III — 118 фрагментов, которые не относятся, по мнению издателя, к «Толкованию», но с большой вероятностью принадлежат св. Кириллу⁶.

2. Сирийский перевод

Сирийский перевод «Толкования» впервые был издан в 1858 г. выдающимся сирологом Р. Пейн Смитом по рукописям Британской библиотеки⁷. Основой этого издания стали Add. 14551 (VIII в.) и Add. 14552 (VII–VIII вв.)⁸, которые содержат, соответственно, первую и вторую части комментария. Первая, как сообщает её надписание, включала гомилии 1–80, а из указателя в начале второй рукописи явствует, что всё толкование состояло из 156 гомилий. Перед каждой из них приводится подлежащий толкованию евангельский отрывок. Обе рукописи сохранились с крупными лакунами: первая начинается с 29-й гомилии, вторая обрывается на 153-й, имеется немало утрат и в середине. Издатель отчасти восполнил эти лакуны гомилиями из нескольких гомилияриев Add. 12165, Add. 14727, Add. 14725⁹ и фрагментами из догматического флорилегия Add. 12154¹⁰. Издание Пейн Смита имело первостепенную важность, представляя «Толкование» в значительно

- 6 *Reuss J.* Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. S. XXVI. Схолии последней группы в издании Ройсса даны не полностью, но только их начальные и конечные слова.
- 7 *Payne Smith R.* S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace. E manuscriptis apud Museum Britannicum. Oxford, 1858.
- 8 *Ibid.* P. V–VI; *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Pt. 2. London, 1871. P. 485–486.
- 9 *Payne Smith R.* S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace. P. VI; *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Pt. 2. P. 842–851, 886–890, 827–828.
- 10 *Payne Smith R.* S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace. P. VI; *Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Pt. 2. P. 976–979. Пейн Смит упоминает также Add. 12168, Add. 14532 и Add. 14613 (*Ibid.* P. 904–908, 955–967, 810–815), содержащие много фрагментов из «Толкования». Но, по его словам, они не дают ничего дополнительного к вышеупомянутым рукописям (*Payne Smith R.* S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace. P. VII). Сверх этого, А. Выбус (*Vööbus A.* Discoveries of Great Import on the Commentary on Luke by Cyril of Alexandria. The Emergence of New Manuscript Sources for the Syriac Version // *Papers of the Estonian Theological Society in Exile.* 1973. № 24. P. 17) указывает ещё две рукописи Британской библиотеки с фрагментами из «Толкования» Add. 12155 и Add. 17193 (*Wright W.* Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Pt. 2. P. 921–955, 989–1002).

большем объёме, нежели греческий вариант, к тому же в виде связного текста и в его исходной форме — как последовательности гомилий. К сожалению, сюда вкралось довольно много ошибочных чтений, не подтверждаемых рукописями, что, вероятно, объяснялось скоростью работы¹¹. Годом спустя Пейн Смит выпустил и английский перевод «Толкования» по сирийскому тексту с привлечением греческих источников¹².

Позднее сирийский текст пополнился новыми находками: 1) четыре листа из рукописи Add. 14552 (= Br. Mus. Orient. 1271), содержащие фрагменты гомилий 112–116, опубликованные в 1874 г. У. Райтом¹³, и 2) рукопись берлинского собрания Sachau 220, с фрагментами гомилий 27, 28, 29 и 33, которые опубликовал в 1911 г. А. Рюкер в приложении к своему исследованию этого памятника¹⁴. Необходимость уточнённого издания становилась очевидной. Над ним трудился Т.-Ж. Лэми († 1907). Оно вышло в 1912 г. в серии CSCO под редакцией Ж.-Б. Шабо¹⁵. Издание Шабо было доведено только до 80-й гомилии и продолжения не получило. В нём не были вполне учтены все доступные тогда рукописи, а кроме того, было удержано большинство ошибочных чтений *editio princeps*¹⁶. Этим объясняется обширный список поправок к сирийскому тексту этого издания, составленный при его сверке с рукописями Р. Драгэ¹⁷, которым предваряется латинский перевод памятника в серии CSCO, выпущенный в 1951 г. Таким образом, до настоящего времени не существует полного и достаточно удовлетворительного с текстологической точки зрения издания сирийского текста. Тем более что в 1970-х гг. были открыты неизвестные прежде рукописи, существенно дополнившие сирийскую версию «Толкования».

- 11 *Draguet R. Avertissement // Tonneau R. M. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam I. Versio. Louvain, 1953. (CSCO; 140. Scriptores syri; 17). P. I.*
- 12 *Payne Smith R. A Commentary upon the Gospel according to S. Luke, by S. Cyril Patriarch of Alexandria now first translated into English from an Ancient Syriac Version. Pt. 1–2. Oxford, 1859.*
- 13 *Wright W. Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke edited from Nitrian MS. London, 1874.*
- 14 *Rücker A. Die Lukas-homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau, 1911. S. 87–101.*
- 15 *Chabot I.-B. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam I. Textus. Paris, 1912 (Louvain, '1961). (CSCO; 70. Scriptores syri; 27).*
- 16 По словам Р. Драгэ, возникает впечатление, что Лэми, доверившись Пейн Смицу, отдал в типографию вместо текста, заново подготовленного по рукописям, копию *editio princeps* (*Draguet R. Avertissement // Op. cit. P. I*).
- 17 *Draguet R. Addenda et emendanda ad fidem codicum // Tonneau R. M. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam I. Versio. P. III–XII.*

Новонайденные сирийские рукописи

Прежде всего, это два близких по составу гомилиярия Дамасского собрания, принадлежащего Сиро-яковитскому Патриархату:

- 1) Damas. 12/20. «Собрание (ܩܘܠܠܐ) праздничных гомилий (ܩܘܠܠܐ) учителей (Церкви) полного годового круга». Рукопись на пергаменте, выполненная эстрангело в два столбца. Имеется колофон, согласно которому она написана «в 1312 г. греков» (то есть в 1001 г. от Р. Х.) в монастыре Сергия и Вакха неким Авраамом при патриархе Афанасии и епископе Мелитинском Иоанне. Изначально рукопись содержала 136 гомилий, но первые три утрачены, и она обрывается на гомилии № 135. Всего здесь 18 гомилий св. Кирилла, в том числе 17 взяты из «Толкования»¹⁸.
- 2) Damas. 12/19. «Собрание (ܩܘܠܠܐ) праздничных гомилий (ܩܘܠܠܐ) полного годового круга». Рукопись на пергаменте, выполненная эстрангело в два столбца. Предположительно, написана также в 1001 г. от Р. Х. или несколько позднее. Содержит 118 гомилий, из которых 15 взяты из «Толкования» св. Кирилла¹⁹.

Меньшее значение имеют другие рукописи, которые упоминает А. Выбус:

- 3) Istanbul Meryem Ana 4. «Истории и гомилии (ܩܘܠܠܐ) святых Отцов». Рукопись выполнена серто в два столбца. В первой части представлены разнообразные агиографические сочинения, во второй части — собрание праздничных гомилий, начиная от Рождества и заканчивая Вознесением. Открывается эта часть двумя гомилиями св. Кирилла из «Толкования». Она написана предположительно в XVI или в XVII веке²⁰.

18 *Sauget J. M. Nouvelles homélie de l'Évangile de S. Luc de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // Symposium Syriacum 1972. Roma, 1974. (OCA; 197). P. 439–456; Vööbus A. Discoveries of Great Import on the Commentary on Lu ke by Cyril of Alexandria // Op. cit. P. 21–22; Dolabani Y. et al. Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs (Auj. à Damas) // Parole de l'Orient. 1994. № 19. P. 606.*

19 *Vööbus A. Discoveries of Great Import on the Commentary on Lu ke by Cyril of Alexandria // Op. cit. P. 22–23; Dolabani Y. et al. Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs (Auj. à Damas) // Op. cit. P. 606.*

20 *Vööbus A. Discoveries of Great Import on the Commentary on Lu ke by Cyril of Alexandria // Op. cit. P. 24.*

- 4) Šarfeh Patr. 310. Содержит разнообразные тексты преимущественно аскетического содержания как греческих, так и сирийских авторов. Включает и часть «Толкования» св. Кирилла. Согласно колофону, рукопись выполнена в 1905 г., по-видимому, с какой-то более древней рукописи²¹.
- 5) Damas. 3/1 и Damas. 3/2. Представляют собой две части собрания экзегетических гомилий (ܡܝܬܬܐ ܕܡܝܬܐ) с их сквозной нумерацией. Первая содержит № 1–55, вторая № 56–142. Переписаны в 1939 г. от Р. Х. в Алеппо с более ранней рукописи, выполненной в 1912 г. монахом Й. Долабани (1885–1969), будущим митрополитом Мардинским. Он, в свою очередь, опирался на одну из вышеупомянутых древних рукописей Дамасского собрания²².

Результаты новых находок²³ иллюстрируются в нижеследующей таблице, где в первом столбце указывается наименование гомилии в рукописи (в случае его наличия) и предпосланный ей евангельский отрывок. Во втором — номер гомилии в «Толковании», где астериском (*) отмечены гомилии, полный сирийский текст которых был прежде неизвестен. В третьем — место гомилии в новонайденных рукописях. В четвёртом — наличие (или отсутствие) гомилии в печатных изданиях и рукопись, которой пользовались прежние издатели.

**Гомилии из «Толкования на Евангелие от Луки»
в новонайденных рукописях**

1	2	3	4
На Рождество Господа нашего по плоти (Лк. 2, 1–7)	1 (*)	Damas. 12/20 (№ 12); Damas. 12/19 (№ 11); Istanbul Meryem Ana 4 (№ 34)	Payne Smith. P. 4; Chabot. P. 9 Add. 12154 (фрагм.)

- 21 Vööbus A. Discoveries of Great Import on the Commentary on Lu ke by Cyril of Alexandria // Op. cit. P. 24–25.
- 22 Ibid. P. 25; Dolabani Y. et al. Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs (Auj. à Damas) // Op. cit. P. 563–564. Выбс также указывает на два новонайденных комментария на Евангелие от Луки: один составил Моисей бар Кефа (IX в.), другой — анонимный, где использовалось и «Толкование» св. Кирилла (Vööbus A. Discoveries of Great Import on the Commentary on Lu ke by Cyril of Alexandria // Op. cit. P. 26–27).
- 23 См.: Sauget J. M. Nouvelles homélies du «Commentaire sur l'Évangile de S. Luc» de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // Op. cit. P. 446; Vööbus A. Discoveries of Great Import on the Commentary on Lu ke by Cyril of Alexandria // Op. cit. P. 29–34; Brock S. Étude des 4 manuscripts 12/17, 12/18, 12/19, 12/20 // Parole de l'Orient. 1994. № 19. P. 614–621.

На Рождество (Лк. 2, 8–18)	2	Damas. 12/20 (№ 13); Damas. 12/19 (№ 12); Istanbul Meryem Ana 4 (№ 35)	<i>Payne Smith.</i> P. 5–8; <i>Chabot.</i> P. 9–15 Add. 12165
На введение Господа в храм (Лк. 2, 21–24)	3 (*)	Damas. 12/20 (№ 35); Damas. 12/19 (№ 32)	<i>Payne Smith.</i> P. 9; <i>Chabot.</i> P. 15 Add. 12154 (фрагм.)
На введение Господа в храм и о праведном Симеоне (Лк. 2, 25–35)	4 (*)	Damas. 12/20 (№ 35 bis); Damas. 12/19 (№ 32)	<i>Payne Smith.</i> P. 9; <i>Chabot.</i> P. 15 Add. 12154 (фрагм.)
На Богоявление (Лк. 3, 21–23)	11	Damas. 12/20 (№ 29); Damas. 12/19 (№ 26)	<i>Payne Smith.</i> P. 15–19; <i>Chabot.</i> P. 23–29 Add. 12165
О расслабленном (Лк. 5, 17–26)	13–20 ²⁴ (*)	Damas. 12/20 (№ 62); Damas. 12/19 (№ 60)	—
На память Иоанна Крестителя (Лк. 7, 24–28)	38	Damas. 12/20 (№ 34); Damas. 12/19 (№ 31)	<i>Payne Smith.</i> P. 24–29; <i>Chabot.</i> P. 81–88 Add. 14551
— (Лк. 9, 57–58)	57	Šarfeh Patr. 310	<i>Payne Smith.</i> P. 108–112; <i>Chabot.</i> P. 209–214 Add. 14551
На память мучеников (Лк. 12, 4–7)	87	Damas. 12/20 (№ 127); Damas. 12/19 (№ 115)	<i>Payne Smith.</i> P. 218–221 Add. 14552
На Вход Господень в Иерусалим ²⁵ (Лк. 19, 28–40)	130	Damas. 12/20 (№ 79); Damas. 12/19 (№ 77)	<i>Payne Smith.</i> P. 358–361 Add. 14552
На притчу о виноградунике (Лк. 20, 9–18)	134	Damas. 12/20 (№ 79); Damas. 12/19 (№ 77)	<i>Payne Smith.</i> P. 373–378 Add. 14552
— (Лк. 21, 27–22, 6)	140	Damas. 12/20 (№ 89); Damas. 12/19 (№ 87)	<i>Payne Smith.</i> P. 396–399 Add. 14552
— (Лк. 22, 7–16)	141	Damas. 12/20 (№ 95); Damas. 12/19 (№ 93)	<i>Payne Smith.</i> P. 400–403 Add. 14552
— (Лк. 22, 39–46)	146	Damas. 12/20 (№ 92); Damas. 12/19 (№ 90)	<i>Payne Smith.</i> P. 418–421 Add. 14552
— (Лк. 22, 54–62)	149	Damas. 12/20 (№ 101); Damas. 12/19 (№ 97)	<i>Payne Smith.</i> P. 429–431 Add. 14552
— (Лк. 23, 1–5.18–19)	151	Damas. 12/20 (№ 103)	<i>Payne Smith.</i> P. 437–440 Add. 14552

24 Дать более точную нумерацию затруднительно, т. к. в сирийском тексте «Толкования» здесь большая лакуна.

25 Букв.: «На неделю Осанна».

—	154 (*)	Damas. 12/20 (Nº 105)	—
(Лк. 23, 44–48)			
На Воскресение	155/156 (*)	Damas. 12/20 (Nº 114);	—
Господне ²⁶		Damas. 12/19 (Nº 104)	

Таким образом, в новонайденных рукописях имеются восемнадцать гомилий из «Толкования», причём для шести из них впервые становится известным полный сирийский текст²⁷. Последние, по справедливому замечанию Ж. Соже, представляют большой интерес. Они позволяют более точно идентифицировать греческие схолии в катенах, расширяют наше представление о христологической мысли святителя и дают богатый материал для сопоставления греческого и сирийского текстов²⁸, позволяя оценить методику сирийских переводов и отметить важные языковые эквиваленты в богословской терминологии²⁹, поэтому их публикация весьма желательна.

Две гомилии на Рождество в сирийском переводе

1. Текстология

Две гомилии на Рождество Господне открывают «Толкование» и содержат, соответственно, толкования на Лк. 2, 1–7 и Лк. 2, 8–18. Они представлены в трёх из вышеупомянутых рукописей: Damas 12/20, Damas 12/19 и Istanbul Meryem Ana 4. Последняя рукопись остаётся недоступной, и наше издание базируется на двух рукописях Дамасского собрания.

Полный текст первой гомилии публикуется впервые. До сих пор был известен только её небольшой фрагмент, опубликованный в изданиях

26 В этой гомилии, в отличие от остальных, отсутствует предвещающий её евангельский отрывок. По этой же причине трудно дать её точную нумерацию в «Толковании».

27 В Damas. 12/20 вошла также под именем св. Кирилла гомилия «О Богородице против Нестория» (*Brock S. Étude des 4 manuscrits 12/17, 12/18, 12/19, 12/20 // Op. cit. P. 619*). Это знаменитое «Похвальное слово святой Марии Богородице» (CPG 5255; BHG 1154), которое считается псевдоэпиграфическим сочинением, составленным в VII–IX в. на основе подлинной богородичной гомилии святителя. Её сирийский перевод пока не публиковался. Она имеется также в Sachau 220 полностью и в Vat. syr. 369 фрагментарно (*Sauget J. M. Nouvelles homélies du 'Commentaire sur l'Évangile de S. Luc' de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // Op. cit. P. 452–453*).

28 Это в особенности касается гомилий 3 и 4, для которых теперь имеется как полный оригинальный текст, так и полный сирийский перевод.

29 *Sauget J. M. Nouvelles homélies du 'Commentaire sur l'Évangile de S. Luc' de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // Op. cit. P. 456*.

Текст 2-й гомилии в обеих дамасских рукописях также практически идентичен. Но в Damas. 12/20 имеется большой пропуск текста (между f. 52v и f. 53r), по объёму соответствующий одному листу, из чего следует, что один лист этой рукописи утрачен. В Add. 12165 гомилия имеет иное надписание и заключение и содержит довольно много разночтений с дамасскими рукописями. Тем не менее представляется, что здесь не приходится говорить о другом сирийском переводе, но о разночтениях в рамках одной и той же версии. На основании опубликованного сирийского текста пять схолий из греческих катен ещё прежде были надёжно идентифицированы как часть 2-й гомилии³⁴. Здесь также наблюдается предельная точность сирийского перевода, если не говорить о некоторых сокращениях и перифразе, которым местами подвергся текст гомилии при составлении катен.

2. Обзор содержания

Исследователями уже отмечалась определённая ограниченность экзегетического содержания «Толкования». Это проповеди, преследующие цель практического увещания и догматического наставления и нередко оставляющие без внимания многие детали и даже целые отделы новозаветного текста³⁵. События Рождества становятся для святителя почти исключительно поводом обратиться к созерцанию излюбленного им «таинства Христа», к чему он приглашает и своих слушателей. Неотступно проводится мысль, что от Святой Девы по плоти родилось Само предвечное Слово. Св. Кирилл указывает на непостижимость чуда Воплощения (1, 2)³⁶ и побуждает не останавливаться мыслью на плотском рождении, но увидеть в лежащем в яслях Младенце восседающего на престоле славы Бога (2, 5). Толкуемые стихи помещаются в широкий библейский контекст с доминированием учения св. Иоанна Богослова (1, 2–3; 2, 5) и св. апостола Павла (1, 3; 1, 5; 2, 2; 2, 5; 2, 9). Акцент делается на спасительных последствиях Рождества: победа над державой диавола (1, 6; 2, 8), над смертью и тлением (1, 6), упразднение проклятия (2, 4), обрекавшего рождавшихся от женщин на смерть, истинное

34 Rucker A. Die Lukas-homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. S. 35; Reuss J. Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. S. 54–56.

35 Rucker A. Die Lukas-homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. S. 74; Tonneau R. M. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam I. Versio. P. XIII.

36 Здесь и далее в скобках даются ссылки на номер гомилии и номер главы по нашей нумерации.

богопознание (1, 6), усыновление Богом Отцом (1, 3) и примирение с Ним во Христе (2, 9) падшего человечества. В силу того, что Христос — воплотившийся Бог Слово, Его плоть изначально чиста от скверны и действующего в нас «закона греха» (2, 5).

Рождение Христа — это осуществление древнего Божьего совета (1, 2). Неслучайны и отдельные подробности евангельского рассказа: они являются не только исполнением ветхозаветных пророчеств (1, 4), но и сами по себе становятся предметом духовного толкования. Так, рождение Христа без человеческого семени прообразует наше будущее рождение от Святого Духа (1, 3). Для Христа не находится места в гостинице, потому что Бог не обитает в грешниках. Его положение в ясли (кормушку для скота) указывает на скотоподобие падшего человека и на то, что Христос — истинная пища для людей, возвращающая их к человеческому достоинству (1, 7). Он записывается с нами во время переписи, чтобы и нам быть вписанными в книги Бога Отца (там же). Вифлеемские пастухи — образ пастырей Церкви, возвещающих полученное ими божественное откровение другим (2, 3).

Принято считать, что «Толкование» было написано не ранее 430 г., потому что в 63-й гомилии есть явное сходство с анафематизмами св. Кирилла против Нестория³⁷. В наших гомилиях также можно отметить отголоски антинесторианской полемики, хотя и достаточно сдержанные (2, 4). Но если эта датировка верна, то удивляет, что при настойчивом утверждении истинного рождения по плоти Бога Слова от Святой Девы отсутствует Её именование Богородицей, ставшее неотъемлемой приметой творений святителя, начиная с 429 г. Св. Кирилл воздерживается от подробного обсуждения богословских терминов, хотя и здесь можно отметить характерную для него терминологию: Слово рождено из сущности Бога и Отца (1, 2); Христос — Бог по природе (2, 6; 2, 8); как Бог, Он иной природы, нежели творение (1, 5); Его благодать — это свойство (ⲉⲃⲃⲁⲛ / ἰδιον) Божественной сущности (2, 7).

Принципы издания

В качестве основной рукописи выбрана Damas. 12/19, поскольку представленный в ней текст обеих гомилий сохранился без утрат и выглядит предпочтительнее в случае немногих существенных разночтений с другой дамаской рукописью. Её пунктуация удержана, но приведена

37 Rucker A. Die Lukas-homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. S. 58–59.

к стандартной для печатных изданий форме. Из диакритических знаков оставлены признак мн. ч. (сйаме) и верхняя точка для маркирования местоимённого суффикса ж. р. ед. ч., причастия породы пэаль, указательных местоимений и для различения ещё некоторых омографов. Также даётся разбивка на абзацы и нумерация глав, отсутствующие в рукописях. В аппарате приведены разночтения по другим сирийским рукописям (Damas. 12/20, Add. 12165, Add. 12154)³⁸, а также по схолиям из греческих катен по изданию Ройсса. Русский перевод сделан с сирийского текста, с учётом сохранившихся греческих фрагментов. При переводе цитат Священного Писания мы хотя и использовали имеющиеся русские переводы, но не связывали себя необходимостью строго следовать им, чтобы передать их наиболее точно, согласовать с общим контекстом и с тем, как сам святитель понимает приводимые им библейские места.

Автор сердечно благодарит диак. Сергия Кожухова и свящ. Сергия Кима за предоставленные фотокопии рукописей и неоценимую помощь при подготовке публикации.

38 Рукопись Add. 12154 нам пока недоступна. Разночтения для неё приводятся по изданию Шабо (*Chabot I.-B. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam I. Textus. P. 9*) и указаниям Драгэ (*Draguet R. Addenda et emendanda ad fidem codicum // Op. cit. P. III*).

Сокращения

A	Damas 12/19
B	Damas 12/20
C	Add. 12165
d	Add. 12154
Reu	<i>Reuss J.</i> Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. Berlin: Akademie Verlag, 1984 (TU; Bd. 130).
<i>add.</i>	addidit — добавлено (используется в критическом аппарате)
+	добавлено (используется в русском переводе)
<i>om.</i>	omittit — пропущено (используется в критическом аппарате)
<	пропущено (используется в русском переводе)

1. የጥራት ማረጋገጫ | የጥራት ማረጋገጫ
 2. የጥራት ማረጋገጫ | የጥራት ማረጋገጫ
 3. የጥራት ማረጋገጫ | የጥራት ማረጋገጫ

[illegible]

B 50rb
A 47va

10

15

B 50va

Traditio textus: **AB**

1,3 നം] *om.* B | പാലയന] പാലയന B

[Гомилия 1]

**Святого Кирилла епископа Александрии
беседа на Рождество Господа нашего по плоти
из толкования Евангелия от Луки**

1. *Было же в дни те: вышло повеление от Августа кесаря переписать всю вселенную. Эта перепись была первая, когда правителем Сирии был Квириний. И пошли все записываться, каждый в свой город. Поднялся же и Иосиф из Галилеи, из города Назарета в Иудею, в город Давида, который называется Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давида, записаться с Мариам, обручённую ему, Которая была беременна. Было же: когда они находились там, исполнились дни родить Ей. И родила Она Сына Своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице^а.*

2. Блаженный пророк Исаия, озаряемый просвещением, не оставаясь в неведении о великом таинстве Единородного и почитая достойным удивления событие домостроительства с плотью, взывал, говоря Отцу и Богу на небесах: *Господи Боже, прославлю Тебя, воспою имя Твоё, ибо Ты сотворил чудные дела, совет древний и истинный. Да будет, Господи!*^б Далее, что это за совет древний, истинный и чудный — объясняет нам божественный евангелист Иоанн, говоря: *И Слово стало плотью^с.* Это, думаю я, и есть то великое и прославленное чудо, и спасительное для нас исполнение вышнего совета. Слово, Которое просияло из сущности Бога и Отца, стало и Сыном человеческим. Воплотился ради нас Тот, Кто бестелесен. Видимым стал Тот, Кто по Своей природе незрим, ведь *Бога не видел никто никогда^д*, по собственному изречению Спасителя³⁹. Осязаемым стал Тот, Кто неосязаем. Снизшёл в свойственное нам Тот, Кто выше всего создания, и всё творение находится у Него под ногами. Познаётся в теле Тот, Кто непознаваем как Бог. Он истощается^е ради нас, хотя и не оставил того, чтобы быть Ему полным. Итак, изначален совет об этом и воля Божия. Ведь и прежде ведомо было, до основания мира, таинство Христа, но открылось оно в последние

а Лк. 2, 1–7 б Ис. 25, 1 с Ин. 1, 14 д Ин. 1, 18 е Ср. Флп. 2, 7

39 Отметим неточность святителя: строго говоря, это слова евангелиста, а не Самого Христа.

времена века, а именно: когда была первая перепись в дни Августа кесаря, как говорит евангелист.

3. «Поднялся Иосиф из Галилеи из города Назарета в Вифлеем записаться с Мариам, обручённую ему, Которая была беременна», и Она «родила Сына Своего Первенца». Невероятное рождение Еммануила, необычайное и небывалоеⁱ, и оно не следует законам человеческой природы, ибо родила Святая Дева, не приняв зачатие человеческого семени^a, но, вернее, когда пришёл на Неё Дух Святой^{b, ii}. И какова причина этого? Начаток всех Христос, этот второй Адам, по Писаниям^c, был рождён Духом, чтобы и нам передать эту благодать. Ибо надлежало и нам именоваться впредь детьми не человеческими, но, вернее, Божиими, получив в удел возрождение посредством Духа прежде во Христе, дабы стал Он первенствующим во всём^d, как сказал премудрый Павел. Написано же: *Все, кто принял Его, Он дал им власть стать детьми Божиими, верующим во имя Его, которые не от крови, не от хотения мужа, но от Бога родились^e*. И Сам Христос сказал негде: *Истинно говорю вам, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие^f*. Поэтому, как я сказал, Тот, Кто первенствует во всём, оказался начатком тех, кому надлежало немного спустя стать рождёнными Духом Святым.

4. Итак, Христос родился в Вифлееме, когда Август повелел, чтобы была первая перепись. Но что же за нужда была, спросят, вероятно, чтобы и об этом сделал упоминание премудрый евангелист? Как я утверждаю, он на пользу и по необходимости указал время рождения нашего Спасителя. Ибо сказано гласом патриарха: *Не утратится жезлⁱⁱⁱ от Иуды и вождь из чресл его, доколе не придёт отложенное ему, и Он — чаяние народов^g*. Ведь дабы мы узнали, что не было у израильтян царя из племени

a Ср. Евр. 11, 11 b Ср. Лк. 1, 35 c Ср. 1 Кор. 15, 47 d Кол. 1, 18 e Ин. 1, 12–13 f Ин. 3, 5
g Быт. 49, 10

i необычайное и небывалое < **Reu** ii но, вернее, когда пришёл на Неё Дух Святой < **Reu**
iii жезл: правитель d

B 51ra 10
 15
 A 48rb 15

5
 10
 5
 B 51rb 10
 15
 A 48va 6
 B 51va

Traditio textus: **ABdReu** 4,11 a גאמלא des. d 12 a רבאבאבא des. **Reu** | a **inc. Reu**
 (Frqm. II 1:9–12 // Lukas-Kommentare. S. 225) 16 a אבאבאבא des. **Reu**

4,10 d אבאבא [אבאבא] | d אבאבא [אבאבא] **Reu** add. **Reu**

5,3 B אבאבא [אבאבא] 4 B אבאבא – אבאבא [אבאבא] om. B 6 אבאבא [אבאבא] B 11 אבאבא [אבאבא] B 14 אבאבא [אבאבא] B

Давида, но утратились у них правители, справедливо упомянул онⁱ об указе кесаря, поскольку тот имел, наконец, под своим скипетром вместе с другими и Иудею. Ибо так повелел он, чтобы была перепись. Весьма же предусмотрительно благоприятная пора переписи послала в Вифлеем Святую Деву, дабы увидели мы исполнившимся и другое пророчество, ведь написано: *И ты, Вифлеем, дом Евфрафов, мал ты, чтобы быть среди тысяч Иуды? Из тебя Мне выйдет Он, чтобы быть правителем в Израиле*^a.

5. Стало быть, там **«родила»** Святая Дева **«Сына Своего»**. Неужели только Сына Своего? Разве был Он обыкновенным человеком, таким, как мы, и ничем другим не был? Отнюдь нет, говорит он. А Кого вернее родила Она, отвечает евангелист, говоря: Он — Первенец. Так какого же Первенца?ⁱⁱ Ведь Она не приобрела другого сына, но и впредь была Девой. Но даже если родила Она Христа, то, несомненно, именно Того, о Ком сказал Бог и Отец гласом Давида: *Он будет звать Меня: Ты — Отец Мой, и Я Первенцем поставлю Его, превыше царей земных*^b. О Нём упоминает премудрый Павел, говоря: *Когда же Он вводит Первенца во вселенную, Он говорит: И да поклонятся Ему все ангелы Божии*^c. Далее, как Он вошёл во вселенную? Дело в том, что Он был вне её не по месту, но, вернее, по природе, ибо Он был другим по природе — за пределами того, что есть во всей вселенной. Вошёл Он в неё, когда стал человеком и оказался её частью⁴⁰ по причине воплощения. И хотя Он был Единородным по Божеству, но из-за того, что Он стал нам братом^d, из-за этого Он и нарёкся Первенцем, ведь Он, как сказал я, первенствует во всём. Итак, родила Святая Дева Того, Кто является и Её собственным Сыном по плоти, и Первенцем как человек, и Единородным как Бог.

6. И Он — Спаситель мира^e и Жизнь^f, Который по вере оправдывает нечестивого^g и заграждает уста беззакония^h. Он отогнал от живущих на земле этого многоголового змея, этого ложного обвинителя всех нас. Он сокрушил головы змеяⁱ. Он упразднил тление, потряс державу

а Мих. 5,1 b Пс. 88, 27–28 с Евр. 1,6 d Ср. Евр. 2,11 e Ср.: Ин. 4, 42; 1 Ин. 4, 14 f Ин. 14, 6
g Ср. Рим. 4, 5 h Ср. Пс. 106, 42 j Пс. 73, 14

i + Евангелист **Reu** ii Так какого же Первенца? < **B**

40 Сходные выражения: «часть мира» (μέρος κόσμου) и «часть творения» (μέρος κτίσεως) — применительно ко Христу неоднократно встречаются как в ранних творениях святителя, так и в его антинесторианских трактатах. См.: *Кирилл Александрийский, свт. Диалог о воплощении Единородного* / пер. с древнегреч., вступ. ст. и примеч. К. Б. Юлаева // БВ. 2006. № 5–6. С. 125. Примеч. 182.

смерти. Он преобразует свойственное нам к тому, что было изначально. Он по благодати увенчал усыновлением рабов. Он — *мир наш*^а, по Писаниям, ибо мы соединились в руках Бога и Отца, и таким образом появился для нас вход^б. Посему *да возвеселятся небеса*^с, ведь если, как сказал Сам Христос, *радость* бывает *на небе об одном грешнике кающемся*^д, то разве не верно будет сказать, что причиной всякой радости стало для нас воплощение Бога Слова, Спасителя поднебесной? Итак, родился Спаситель всех. Вышла *отрасль от корня Иессеева*, *взошёл цвет*^е, это *благоухание познания*^ф Бога и Отца, в Котором и мы становимся сладостью благоухания, *потому что мы — Христово благоухание*^г, как сказал блаженный Павел. Но находим мы, что и Сам Христос говорит в Песни песней: *Я — цветок полевой, лилия долин*^h.

7. Но **«не было им места»**, говорит он, **«в гостинице»**. Непостижимый рождается в пещере. Полагают в ясли Того, Кто как Бог пребывает во чреве Бога и Отца. Не находит места Тот, Кто основал землю. Ибо все мы были в грехах, но Бог не обитает в тех, которые под грехом. Он нашёл человека, который был скотом, ведь тот *сравнился с неразумным скотом и уподобился ему*^и. Был Он для них в качестве пищи, когда Его положили в ясли, чтобы они, переменяя подходящий скотам образ жизни, поднимались к подобающему человеку разумению. И родился Он в дни, когда была перепись; записывался же Он с нами на земле, когда стал плотью, чтобы мы через Него и от Него обогатились вышней и на небесах переписью — той, что в книге Божией. Так что ходатаем всякого блага стало для нас вочеловечение Бога Слова. Восхвалим, воспоём, воздадим славу, возьмём духовные жертвоприношения и войдём во дворы Его — очевидно, что Христа. Через Него и с Ним Богу и Отцу слава и держава со Святым Духом во веки веков. Аминь.

Закончилась [беседа] святого Кирилла.

а Еф. 2, 14 б Ср.: Евр. 10, 19; 2 Пет. 1, 11 с Пс. 95, 11 д Лк. 15, 7 е Ис. 11, 1 ф 2 Кор. 2, 14
г 2 Кор. 2, 15 h Песн. 2, 1 j Пс. 48, 21

[Гомилия 2]

**Того же святого Кирилла беседа вторая на Рождество
из толкования Евангелия от Луки⁴¹**

1. *И пастухи были в той стране, бодрствуя и держа ночную стражу у стада своего. И ангел Господень пришёл к ним, и слава Господня осияла их, и они устрашились страхом великим. И сказал им ангел: не бойтесь, ибо вот я благовествую вам радость великую, которая будет всему миру⁴², что родился вам сегодня Спаситель, Который есть Христос Господь, в городе Давида. И вот вам знамение: вы найдёте Младенца спелёнатого и лежащего в яслях. И внезапно появилось с ангелом множество воинства небесного, которые восхваляли Бога и говорили: Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение! И было: когда отошли от них ангелы на небо, пастухи стали говорить друг другу: пойдём до Вифлеема и посмотрим на слово это, которое было, которое Господь возвестил нам. И они поспешно пошли и нашли Марию, и Иосифа, и Младенца, лежащего в яслях. Увидев же, они возвестили слово, сказанное им об этом Дитяти. И все услышавшие удивились тому, что было сказано им пастухами^а.*

2. Опять началом^і слова к вам да будет у меня то, что написано в книге псалмов: *Придите, возрадуемся Господу, воспоём Богу Спасителю нашему^б*. Посему, Его имея главой нашего лика, поговорим о Его свершениях и поведем образ благоискусного домостроительства, которым Он спас поднебесную, возлагая на каждого иго Его царствия, по справедливости достойное удивления. Итак, воспевает блаженный Давид и говорит: *Все народы воспещите руками^с* и снова прибавляя к этому: *Пойте разумно, воцарился Бог над народами^д*. Ведь по приличнейшей

а Лк. 2, 8–18 б Пс. 94, 1 с Пс. 46, 1 д Пс. 46, 8–9

і опять началом: началом же **С**

41 Слово святого Кирилла архиепископа Александрии из толкования Евангелия от Луки. О рождении Спасителя нашего по плоти **С**.

42 Такое чтение «всему миру» (ܠܠܗܡ ܥܠܡܝܢ) засвидетельствовано в сирийском тексте Нового Завета, как в Пешитте, так и в старо-сирийской версии. В греческом тексте Нового Завете обычным чтением является здесь «всему народу» (παντὶ τῷ λαῳ).

Богуⁱ премудрости совершилось таинство Христаⁱⁱ, если истинно — а это, несомненно, истина, — что Он, будучи Богом и Господом, *явился нам*^a. И, будучи *в образе Бога* и Отца и имея несравненное превосходство над всем, принял *образ раба*^b. Но даже так Он был Богом и Господом. Ведь Он не прекратил быть тем, чем Он был.

3. И что Его рождению по плоти и уподоблению нам надлежало быть в своё время, ещё прежде провозглашал лик святых пророков. А поскольку чаемое пришло к исполнению, разумные силы благовествуют Его открытое и зримое явление в этом мире, и прежде прочих — пастухам в Вифлееме, и ониⁱⁱⁱ были начатком вводимых в таинство. Заметь же снова образ, указующий на истину, ведь духовным пастырям открыл Себя Христос, чтобы они благовествовали другим, как и тогдашние пастухи получали наставление в касающемся Его таинстве^{iv} от святых ангелов и бежали возвещать своим друзьям^v. Итак, ангелы начинают проповеди о Нём и прославляют Его как Бога, Который чудным образом родился по плоти^{vi}.

4. Но скажет, вероятно, на это кто-нибудь из неверующих^{vii}: «Он доселе был Младенцем, Который ныне родился, спелён и лежит в яслях. Каким тогда образом эти вышние силы прославляют Его как Бога?»⁴³ Против них да воздвигнется слово от нас. Познай, о человек, глубину таинства, ведь^{viii} был Богом в облике таком, как наш, Он — Господь всего в образе раба, поскольку неотъемлема у Него слава господства. Уразумей, что воплотился Единородный, Который принял это рождение от Жены ради нас, дабы разрешить то проклятие, что было на первой жене, ибо ей было сказано: *В печалях будешь ты рожать детей*^c. Ведь поскольку они рожали на смерть, постольку приобретали это жало печали^{ix}.

а Пс. 117, 27 б Флп. 2, 6–7 с Быт. 3, 16

i Богу: Христу **С** ii таинство Христа: это святое таинство **С** iii и они: пастухи **Reu** iv в касающемся Его таинстве < **Reu** v своим друзьям: другим **Reu** vi + от Жены **С Reu** vii из неверующих < **С** viii ведь < **С** ix скорби: смерти **С**

43 Это напоминает слова Нестория, как их передавал на 1-м деянии Эфесского (III Вселенского) Собора Феодот Анкирский: «Не следует говорить о двухмесячном или трёхмесячном Боге» (Gesta Ephesina. Act. I (CPG 8675) // ACO 1, 1, 2. P. 38).

5. ٢٥ ٢٤ ٢٣ ٢٢ ٢١ ٢٠ ١٩ ١٨ ١٧ ١٦ ١٥ ١٤ ١٣ ١٢ ١١ ١٠ ٩ ٨ ٧ ٦ ٥ ٤ ٣ ٢ ١

[illegible][illegible]

Но так как Жена родила по плоти Еммануила, Который является истиннойⁱ Жизнью, разрешилась сила проклятия, исчезло вместе со смертью и то, чтобы матерям на земле рожатьⁱⁱ в печалях⁴⁴.

5. Хочешь узнать также другую причину этого? Вспомни премудрого Павла, который написал о Нём: *Бессилие закона, в котором он ослабевал из-за плоти, (прекратилось, когда)⁴⁵ Бог, послав Сына Своего в подобии плоти греха и по причине греха, осудил грех во плоти чтобы оправдание закона исполнилось в нас, не по плоти ходящих, а по духу^a*. Так что означают его слова, что Сын был послан в подобии плоти греха? Дело в том, что в членах нашей плоти таился закон греха и было насаждено постыдное движение похотей. Когда же Слово Божие стало плотью^b, то есть человеком, и приняло подобие с нами, у Него была плоть святая и поистине чистая во всём. И хотя Он был в подобии нашей плоти, но, с другой стороны, не таким, как она. Ведь Онⁱⁱⁱ был свободен от скверн, от тех движений, что прирождены нашему телу⁴⁶ и от склонности, влекущей нас к тому, что не подобает.

а Рим. 8, 3–4 b Ср. Ин. 1, 14

i истинной < С ii + впредь С iii + вполне С

- 44 Отметим явную параллель к 3-му посланию свт. Кирилла Несторию (CPG 5317) — одному из ключевых текстов времени несторианского спора. Там он также утверждает, что в рождении по плоти Бога Слова упраздняется проклятие, осуждавшее земные тела на смерть, равно как и изречённый в Быт. 3, 16 приговор жене (Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17, 11 // АСО 1, 1, 1. Р. 40). В своё время мы сослались на это место в подтверждение того, что свт. Кирилл учил о безболезненности родов Святой Девы, полагая, что слова: *В печалях будешь ты рожать детей* — подразумевают родовые муки (Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 279). Приходится признать это ошибочным. Из настоящей гомилии ещё более наглядно видно, что под этими печальми святитель понимает не родовые муки, но горечь от того, что рождаемый плод обречён на смерть.
- 45 Даём перевод, соответствующий пониманию этого стиха св. Кириллом в его «Толковании на Послание к Римлянам» (Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in epistolam ad Romanos (CPG 5209) // Pusey Ph. E. S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium. Vol. 3. Oxonii, 1872 (Bruxelles, 1965). Р. 211).
- 46 Пейн Смит укоряет сирийских переводчиков за дурное истолкование мысли святителя, который не учил, что во Христе не было природных движений тела, но что не было тех движений, которые влекут к тому, что не подобает (Payne Smith R. A Commentary upon the Gospel according to S. Luke. Pt. 1. Р. 14). Однако представляется, что сирийский переводчик вполне корректно передал термин «врождённое движение» (ἐμφυτον κίνησις), неоднократно встречающийся у святителя, который, скорее всего, и был здесь в греческом оригинале. Св. Кирилл обычно понимает под этими «врождёнными движениями» ►

C 4rb

A 50rb

15

20

[illegible]

6. Поэтому, когда ты видишь спелёного Младенца, не останавливайся своей мыслью только на Его рождении по плоти, но взлетай к созерцанию Его боголепной славы, воскрыляй свой умⁱ, поднимайся к Немуⁱⁱ на небо. Так ты узришь Его на превыспренних высотах имеющим высочайшую славу. Ты увидишь Его, *сидящего на престоле высоком и превознесённом*^a. Ты услышишь серафимов, славящих Его и говорящих, что полно небо и земля *славы Его*^b. Было же это и на земле, ведь слава Божия озарила и пастухов, и было **множество воинства небесного**, славящего Христа. Так что было это тем, что издревле провозглашалось гласом Моисея: *Возвеселитесь, небеса, вместе с Ним, и да поклонятся Ему все сыны Божи*^c. Ведь хотя рождались многие святые пророки в свои времена, но ни один из них никогда не прославлялся гласом ангелов. Ибо они были людьми и в свойственном нам состоянии, верными служителями и носителями полученных от Него словⁱⁱⁱ. Христос же не так. Ибо Он — Бог и Господь, и Тот, Кто посылает святых пророков. Как говорит псалмопевец: *Кто сравнится на облаках с Господом, и кто уподобится Господу в сынах Божи*^d. Ведь если нам, находящимся под ярмом природного рабства, в порядке благодати предоставлено от Него имя сыновства, то Христос — (Сын) истинный, то есть Сын Бога и Отца по природе, даже когда стал плотью. Ибо Он остался, как я сказал, тем, чем Он был, даже восприняв то, чем Он не был.

7. А что сказанное мною — истинно, опять удостоверит пророк Исаия, говоря: *Се, Дева во чреве зачнёт и нарекут имя Его Еммануил. Масло и мёд будет Он вкушать. Прежде, нежели Он уразумеет или*^{iv} *взыщет лукавое, Он выберет доброе, потому что прежде, нежели Дитя уразумеет доброе или злое, он не повинуется лукавству тем, что изберёт доброе*^e. И разве не очевидно всякому, что новорождённое дитя, не имеющее по времени и по возрасту силы что-либо понимать, неспособно к различению худой и доброй вещи? Ведь оно совсем ничего не знает.

а Ис. 6, 1 б Ис. 6, 3 с Втор. 32, 43 d Пс. 88, 7 e Ис. 7, 14–16

i воскрыляй свой ум < **Reu** ii к Нему < **Reu** iii служителями и носителями полученных от Него слов: служителями Божиими **Reu** iv или < **Reu**

► те телесные движения, что влекут ко греху и нечистым удовольствиям. Они вошли в природу человека после грехопадения и являются проявлением *закона греха*, действующего, по словам св. апостола Павла, в членах нашего тела (Рим. 7, 23). См. напр.: *Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in epistulam ad Romanos // Pusey Ph. E. S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium. Vol. 3. P. 191, 202, 213; Idem. Epistula 45, 9 (CPG 5345) // ACO 1, 1, 6. P. 155.*

15

10

9,1 ἡ ἀνάστασις ἡ ἀνάστασις τοῦ C | ἡ ἀνάστασις om. **Reu** 3/4 ἡ ἀνάστασις καὶ πᾶσαι αἱ ἀνωτάτω δυνάμεις **Reu** 11 ἡ ἀνάστασις - ἡ ἀνάστασις om. **Reu**

Однако в Спасителе всех насⁱ Христе было великое и небывалое чудо, ведь Он, будучи ещё Младенцем, вкушал масло и мёд. Поскольку жеⁱⁱ Он был Богом, неизреченно вочеловечившимся, то знал только доброе и был свободен от того лукавства, что уместноⁱⁱⁱ в людях. А это — свойство превышающей всё сущности, ведь природное, незыблемое и неподвижное добро подобает собственно ей и только ей, ибо никто не *благодарит* как один Бог^a, по изречению Самого Спасителя.

8. Хочешь увидеть и другое превосходство этого Младенца? Стремись увидеть, что Бог по природе — Тот, Кто по плоти от Жены? Уразумей, что говорит о Нём пророк Исаия: *И приступил я к пророчице, и она зачала она и родила сына. И сказал мне Господь: нареки имя ему: «Скоро пленяй, быстро расхищай», ибо прежде, нежели дитя научится называть отца или мать, оно возьмёт силу Дамаска*^b. Ведь тотчас, как родился Христос, начала расхищаться сила диавола. Ибо служили ему в Дамаске, и много было у него там тех, которые поклонялись ему. Но во время рождения от Святой Девы начала сокрушаться и сила его владычества. Ведь были уловлены в познание истины те, которые из язычников, чьим начатком и первыми были те волхвы, что поспешили с востока в Иерусалим, когда небо было им тайноводцем и звезда наставником. Поэтому узри Его не как Младенца, просто лежащего в яслях, но в этой нашей нищете узри Того, Кто богат как Бог^c, в условиях^{iv} человечества узри Того, Кто выше живущих на небесах^v и поэтому принимает славословие даже от святых ангелов.

9. Какова же^{vi} эта хвалебная песнь? **«Слава, — говорят они^{vii} — в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение»**. Ибо ангелы и архангелы, престолы и господства, и эти серафимы, которые, в свою очередь, выше их^{viii}, сохраняя определённый им чин, пребывают в мире с Богом. Ведь они никоим образом не пропускают угодно-го Ему, но устойчиво пребывают в праведности и святости. Мы же, несчастные, противопоставляя изволениям Владыки собственные похоти, оказались для Него в чине врагов. Но это разрешено через Христа, *ибо Он есть мир наш*^d. Ведь Он сочетал нас через Себя с Богом и Отцом, удалив прочь творящий вражду грех, оправдывая по вере, показывая святыми

а Мк. 10, 18; Лк. 18, 19 б Ис. 8, 3–4 в Ср. 2 Кор. 8, 9 д Еф. 2, 14

i всех нас: нашем **С** ii поскольку же: ведь поскольку **Reu** iii уместно < **Reu** iv + нашего **С**
v в условиях человечества — Того, Кто выше живущих на небесах < **Reu** vi + была **С Reu** vii го-
ворят они < **Reu** viii и архангелы, престолы и господства, и эти серафимы, которые, в свою
очередь, выше их: и все вышние силы **Reu**

и непорочнымиⁱ и называя *близкими* бывших *далеко*^a, но и другим образом создав два народа *в одного нового человека, творя мир* и примирив *обоих в одном теле* с Отцом. Ведь Бог и Отец благоволил *возглавить всё*^b в Нём, связать с вышними нижних и явить одним стадом тех, которые на небе и на земле^c. Итак, стал для нас миром и благоволением Христос. Через Него и с Ним Богу и Отцу славаⁱⁱ и держава со Святым Духом во веки вековⁱⁱⁱ. Аминь.

Закончились [беседы]^{iv} святого Кирилла на Рождество^v.

а Ср. Еф. 2, 13 б Еф. 1, 10 с Еф. 1, 10

i показывая святыми и непорочными < **Reu** ii + и честь **С** iii во веки веков: во веки **С** iv закончились (беседы) **А**: закончилась (беседа) **В** v Закончилось (слово) святого Кирилла на Рождество Спасителя нашего по плоти **С**

Источники

- Aubert J. S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi operum. T. 5 (2). Paris: Regiis Typis, 1638.*
- Chabot I.-B. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam I. Textus. Paris, 1912 (Louvain: Peeters, 1961). (CSCO; vol. 70. Scriptores syri; t. 27).*
- Mai A. Nouae patrum bibliothecae T. 2. Roma: Typis Sacri Consilii Propagando Christiano, 1844.*
- Payne Smith R. S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace. E manuscriptis apud Museum Britannicum. Oxford: University Press, 1858.*
- Payne Smith R. A Commentary upon the Gospel according to S. Luke, by S. Cyril Patriarch of Alexandria now first translated into English from an Ancient Syriac Version. Pt. 1–2. Oxford: University Press, 1859.*
- Pusey Ph. E. S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium. Vol. 3. Oxonii, 1872 (Bruxelles: Culture et civilisation, 1965).*
- Reuss J. Lukas-Kommentare aus der Griechischen Kirche. Berlin: Akademie Verlag, 1984. (TU; Bd. 130).*
- Sickenberger J. Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909. (TU; Bd. 34/1).*
- Tonneau R. M. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam I. Versio. Louvain: Secrétariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1953. (CSCO; vol. 140. Scriptores syri; t. 17).*
- Wright W. Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke edited from Nitrian MS. London: Gilbert and Rivington, 1874.*

Литература

- Кирилл Александрийский, свт. Диалог о вочеловечении Единородного / Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания К. Б. Юлаева // БВ. 2006. № 5–6. С. 65–150.*
- Феодор (Юлаев), иером. и др. Кирилл, свт., архиеп. Александрийский // ПЭ. 2014. Т. 34. С. 225–291.*
- Dolabani Y et al. Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs (Auj. à Damas) // Parole de l'Orient. 1994. № 19. P. 555–661.*
- Rücker A. Die Lukas-homilien des hl. Cyrill von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. Breslau: Verlag von Goerlich & Coch, 1911.*
- Sauget J. M. Nouvelles homélies du 'Commentaire sur l'Évangile de S. Luc' de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // Symposium Syriacum 1972. Roma: Pontificium institutum orientalium studiorum, 1974 (OCA; vol. 197). P. 439–456.*
- Vööbus A. Discoveries of Great Import on the Commentary on Luke by Cyril of Alexandria. The Emergence of New Manuscript Sources for the Syriac Version (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 24). Stockholm: ETSE, 1973.*
- Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. Pt. 2. London: British Library, 1871.*

М. КУСКЕ, И. ТЁДТ

ПОСЛЕСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЕЙ К КНИГЕ Д. БОНХЁФФЕРА «NACHFOLGE»

ЧАСТЬ 2

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО ЯЗЫКА
И КОММЕНТАРИИ

Дмитрий Николаевич Лебедев

магистр теологии
выпускник ПСТГУ
d.lebedev1996@gmail.com

Для цитирования: Куске М., Тёдт И. Послесловие издателей к книге Д. Бонхёффера «Nachfolge». Часть 2 / перевод с немецкого языка и комментарии Д. Н. Лебедева // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 51–68. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.002

Аннотация

УДК 274.5

Данная публикация представляет собой первый перевод с немецкого языка послесловия к книге Д. Бонхёффера «Nachfolge», написанного Марином Куске и Ильзеи Тёдт — издателями четвёртого тома «Dietrich Bonhöffer Werke» (второго собрания сочинений Д. Бонхёффера). В этой публикации представлены последние две части из четырёх, составляющих послесловие. В них затрагиваются следующие вопросы: выход книги «Nachfolge» в свет и ранние реакции на неё; развитие идей, отражённых в «Nachfolge», в позднем богословии Бонхёффера; поздние реакции на «Nachfolge». Предлагается краткий обзор библиографии по этой теме. Перевод дополнен комментариями.

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

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

Part 2

Translation from German and Commentaries

Dmitriy N. Lebedev

MA in Theology

Graduate of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University

d.lebedev1996@gmail.com

For citation: Kuske, M., Tödt, I. "An Afterword by Publishers of 'Nachfolge' (Discipleship), a Book by D. Bonhoeffer. Part 2". Translation from German and Commentaries by Dmitriy N. Lebedev. *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 51–68 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.002

Abstract. This publication is the first translation from German of the afterword to D. Bonhoeffer's book «Nachfolge» (Discipleship), written by Martin Kuske and Ilse Tödt, publishers of the fourth volume of «Dietrich Bonhöffer Werke» (the second collected works of D. Bonhoeffer). This publication presents the last two parts of the four that make up the afterword. They address the following issues: the publication of the book «Nachfolge» and early reactions to it; the development of the ideas reflected in the «Nachfolge» in Bonhoeffer's late theology; late reactions to «Nachfolge». A brief review of the bibliography on this topic is offered. The translation is supplemented with commentaries.

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

III

Почти одновременно с завершением работы над «Nachfolge»¹, в связи с закрытием семинарии заканчивается и работа в Финкенвальде. Бонхёффер был благодарен своим ученикам за «два с половиной года верной дружбы в финкенвальдской общине» (такую запись он сделал в первое воскресенье адвента 1937 г. в экземпляре книги, предназначенном Эберхарду Бетге²). К началу адвента Бонхёффер подарил один экземпляр и Мартину Нимёллеру, который с 1 июля 1937 г. находился под стражей. В экземпляре Нимёллера он написал: «...как выражение братской благодарности. Книга, которую он сумел бы написать лучше, чем автор»³. В рождественском окружном письме Бонхёффер писал бывшим финкенвальдцам: «Эту книгу я мысленно посвятил всем вам. И если этого посвящения нет на титульном листе, то это лишь потому, что я не хотел, чтобы вы несли ответственность за мои мысли и моё богословие. Наше с вами единение основывается на ином»⁴. Эта книга «незримо посвящена» тем, кто с удивлением постиг, что дорогая благодать милосердна, — говорит Бонхёффер в конце вводной главы.

1. Ранние реакции на «Nachfolge»

Читающему «Nachfolge» в Третьем Рейхе было понятно: воспринявший идеи этой книги не сможет жить, как прежде. Тем, кто боялся подобных

- 1 Книга Дитриха Бонхёффера под названием «Nachfolge» («Следование») была опубликована в 1937 г. Сегодня она составляет четвертый том собрания сочинений Д. Бонхёффера (*Bonhöffer D. Werke. Bd. 4: Nachfolge* (1937) / hrsg. M. Kuske, I. Tödt. München, 1989). На сегодняшний момент существуют два перевода этой книги на русский язык: *Бонхёффер Д. Следуя Христу* / пер. с нем. А. Копейкина. М., 1992; *Он же. Хождение вслед* / пер. с нем. Г. М. Дашевского. М., 2002. Оба перевода имеют недостатки, однако второй представляется нам более корректным. При последующих упоминаниях мы будем называть эту книгу её немецким именем: «Nachfolge», в то время как термин «Nachfolge» будем переводить как «Следование» (с большой буквы).
- 2 *Bethge E. Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. Gütersloh, 1905. S. 517.*
- 3 *Bonhöffer D. Eintragung in «Nachfolge» für Martin Niemöller // Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 2: Kirchenkampf und Finkenwalde. Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe 1933–1945 / hrsg. E. Bethge. München, 1959. S. 307 (Idem. Werke. Bd. 15: Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940 / hrsg. D. Schulz. Gütersloh, 1998. S. 21).* Ср. также: *Bethge E. Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. S. 654 f.* (Здесь и далее в скобках — ссылки на упоминаемые тексты в новом собрании сочинений «Dietrich Bonhöffer Werke», а также на русские переводы (при наличии)). — Д. Л.)
- 4 *Bonhöffer D. An die finkenwalder Brüder. 20.12.1937 // Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 525 (Idem. Werke. Bd. 15. S. 15).*

перемен в своей жизни, на помощь приходило соблазнительно удобное учение о благодати⁵. Воцарившись в евангелической церковной среде, оно расслабило национальную церковь, сделало её вялой и инертной. Болезненная истина, о которой свидетельствовала эта книга, делала невозможными чисто интеллектуальные занятия с ней; за её публикацией не последовали развёрнутые дискуссии. Однако книга распространялась довольно быстро⁶. Это осмысление происходящего, основанное на библейско-богословском фундаменте, было воспринято в среде церковного сопротивления как призыв к действию.

Под прикрытием системы «совместного пастората» (*Sammelvikariat*)⁷, развёрнутой в Западной Померании, Бонхёффер, вопреки запрету со стороны государства, продолжал скрытно обучать будущих пасторов для Исповедующей церкви. Хайнц Фляйшхак, учившийся на первом «замаскированном» курсе в Грос-Шлёнвице, вспоминал: «К празднику Рождества (1937 г. — *Примеч. авторов*) Дитрих Бонхёффер отправил каждому из семинаристов, собравшихся там, по экземпляру “*Nachfolge*” в обложке нежно-белого цвета... Поскольку Бонхёффер в последующие месяцы постоянно пользовался этой книгой (у фрау фон Кляйст-Ретцов он устраивал на эту тему регулярные библейские занятия в рамках “юнкерских собраний”, а на “библикумах” работал вместе с нами над 1 Кор. 13 (эта любовь и Следование взаимосвязаны)), то именно книга “*Nachfolge*” стала определяющим фактором для моей богословской экзистенции»⁸. Встреча с Бонхёффером и его толкование «Следования» оставили отпечаток в жизни многих юных теологов, укрепив в них дерзновение веры и сделав их стремление к сопротивлению более осознанным.

В последующие года давление на пасторов Исповедующей церкви, принуждающее их к «легализации», мучительно обострялось. Герхард Краузе, семинарист четвёртого курса Финкенвальде, к тому времени ставший сторонником легализации, 18 февраля 1939 г. писал Бонхёфферу: «Готовясь к прусскому синоду, я снова читал длинные

5 По всей видимости, здесь автор имеет в виду учение о «дешёвой благодати», которое Бонхёффер критикует в вводной главе книги «*Nachfolge*» под названием «Дорогая благодать».

6 Ср.: *Bethge E.* Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. S. 518 f.

7 «Совместный пасторат» — система подпольного обучения будущих пасторов Исповедующей церкви. Семинаристы формально прикреплялись к пасторам, симпатизирующим Исповедующей церкви, и юридически считались их помощниками на приходах. На самом же деле они жили группами и обучались примерно по той же программе, что и в Финкенвальде. Подробнее см.: *Метаксас Э.* Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего Рейха / пер. с англ. Л. Б. Сумм. М., 2012. С. 341 и след.

8 Из письма Хайнца Фляйшхака (Heinz Fleischhack; † 1988) к издателю (от 11.03.1983).

отрывки Вашей книги “Nachfolge”, поскольку мне не хотелось закрывать для себя возможность ещё одного преобразования моего мировоззрения. Но Вы совершенно правы, когда Вы в Вашем письме говорите о “глубочайшем богословском диссонансе между нами”... В (Вашем. — Д. Л.) учении об оправдании, а ещё больше — в учении о Церкви я подозреваю... искажения, которых я более не встречал нигде, кроме католической теологии»⁹. Вместе с одним из своих коллег Краузе написал богословское заключение в пользу «легализовавшихся» членов Исповедующей церкви, направленное против Бонхёффера¹⁰.

В Западной Померании получилось провести пять курсов. Затем, в марте 1940 г. гестапо закрыло и это пристанище¹¹.

2. «Nachfolge» и «Этика» Бонхёффера

С поздней осени 1940 г. Бонхёффер числился сотрудником мюнхенского отделения Абвера, поскольку принадлежал к группе заговорщиков против Гитлера¹². Этот заговор координировался из центрального управления Абвера (его резиденция находилась на набережной Тирпитцштрассе¹³ в Берлине). Зимой 1940/41 гг. Бонхёффер гостил в монастыре Эттал. Находясь там, он, кроме всего прочего, писал: «Здесь зачитывают отрывки из “Жизни сообща”¹⁴ и, насколько я слышал, вчера во время рождественского богослужения читали что-то из “Nachfolge”. Это весьма радует, не правда ли?»¹⁵

9 Krause G. An Dietrich Bonhöffer. 18.02.1939 // *Bonhöffer D. Gesammelte Schriften*. Bd. 6: Tagebücher, Briefe, Dokumente 1923–1945. Zweiter Ergänzungsband / hrsg. E. Bethge. München, 1974. S. 440 (*Bonhöffer D. Werke*. Bd. 15. S. 152).

10 Ср.: Bethge E. Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. S. 694–697.

11 Ibid. S. 666.

12 Имеется в виду т. н. «Заговор 20 июля» (Attentat vom 20. Juli 1944), или «Операция Валькирия», — заговор высших армейских чинов (в частности, высшего руководства Абвера) с целью убийства А. Гитлера и свержения национал-социалистического режима. Вскоре после серии неудачных покушений в июне 1944 г. (Бонхёффер на тот момент был уже арестован) заговор был раскрыт. В апреле 1945 г. большинство заговорщиков были казнены.

13 Главный штаб Абвера в Берлине находился по адресу Tirpitzufer 76/78. Сегодня эта набережная носит название Reichpietschufer.

14 Эта книга, в которой Бонхёффер размышляет об опыте, приобретённом в Финкенвальде, была написана в сентябре-октябре 1938 г. в Гёттингене, в доме только что эмигрировавшей семьи Ляйбхольц.

15 *Bonhöffer D. An Hans-Werner Jensen*. 26.12.1940 // *Bonhöffer D. Gesammelte Schriften*. Bd. 2. S. 588 (*Idem. Werke*. Bd. 16: Konspiration und Haft 1940–1945 / hrsg. J. Glenthøj, U. Kabitz, W. Krötke. Gütersloh, 1996. S. 102).

В Эттале Бонхёффер работал над своей «Этикой». Рукописи запланированной книги начали появляться ещё летом и осенью 1940 г., работа над ними продолжалась до 1943 г. Уже в первой рукописи «Христос, действительность и благо» Бонхёффер ссылается на «Nachfolge»¹⁶. Эта книга явно продолжала занимать его, в отличие от ранних академических публикаций. Работая над «Nachfolge», он установил, что Церковь должна быть пространственно зрима в мире; в письме от 14 октября 1936 г. Карл Барт предостерег его от возврата в некое человеческое «благочестивое» пространство¹⁷. В первой рукописи «Этики» Бонхёффер выступил против мышления в двух пространствах, поскольку из этого проистекает опасность внушить идею о статической параллельности «двух царств» — Церкви и мира, в которой Церковь уклоняется от своей доли ответственности за справедливость и несправедливость в обществе¹⁸.

В первой и второй рукописях «Этики» Бонхёффер вводит термин, к которому он вновь вернулся ещё на последней стадии работы над книгой «Nachfolge»: «Вочеловечившийся» (der «Menschgewordene»). Трёхчастный образ Иисуса Христа на последних страницах «Nachfolge»¹⁹ очень похож на описание Вочеловечившегося, Распятого и Воскресшего²⁰ в рукописи «Этика как оформление»²¹.

- 16 Bonhöffer D. Ethik / hrsg. E. Bethge (1949, neugeordnet ⁶1963). München, ¹¹1985. S. 214 (*Idem.* Werke. Bd. 6: Ethik / hrsg. I. Tödt, H. E. Tödt, E. Feil, C. Green. München, 1992. S. 47). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика / пер. с нем. М., ²2016. (Современное богословие). С. 35). О том, в какой последовательности возникали рукописи «Этики», можно прочитать в предисловии издателя к: Bonhöffer D. Werke. Bd. 6 (а также в русском издании «Этики». — Д. Л.).
- 17 Ср.: Barth K. An Dietrich Bonhöffer. 14.10.1936 // Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 289 (*Bonhöffer D. Werke.* Bd. 14: Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937 / hrsg. O. Dudzus, J. Henkys, S. Bobert-Stützel, D. Schilz, I. Tödt. Gütersloh, 1996. S. 250 f.).
- 18 См.: Bonhöffer D. Ethik. S. 208–216 (*Idem.* Werke. Bd. 6. S. 40–50). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 27–38.
- 19 Ср.: «Мы должны уподобиться всему образу Вочеловечившегося, Распятого и Прославленного» (*Bonhöffer D. Werke.* Bd. 4. S. 301. Рус. пер.: Бонхёффер Д. Хождение вслед. С. 212). См. также: *Ibid.* S. 303. Рус. пер.: Там же. С. 214.
- 20 Ср.: «В Иисусе Христе, Вочеловечившемся, Распятом и Воскресшем, человечество обновилося» (*Bonhöffer D. Werke.* Bd. 6. S. 78. Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 69).
- 21 Ср.: Bonhöffer D. Ethik. S. 74–91 (*Idem.* Werke. Bd. 6. S. 68–87). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 58–79. Эта рукопись появилась вслед за рукописью «Христос, действительность и благо». В одной из рукописей, возникших во время работы в Эттале, Бонхёффер в примечании к слову «Ситуации» ссылается на «Nachfolge, глава 1» (см.: Bonhöffer D. Ethik. S. 150. Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 154). Под «первой главой» он подразумевает главу «Призыв в Следование», а не вводную главу «Дешёвая благодать» (так же, как и в письме от 2 Адвента 1943 г.: Bonhöffer D. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft / hrsg. E. Bethge (1951), Neuausgabe 1970. München, ³1985. S. 176: «в первой главе»).

В рукописи «История и благо» Бонхёффер воспроизводит идею, на которой он акцентировал внимание, объясняя Мф. 6, 1–4, и которая поразила его слушателей во время лекции в Финкенвальде: совершающий благо на пути Следования подобен «лунатику»²². На позицию, которую прежде занимал термин «Следование», в «Этике» был поставлен богословски окрашенный термин «ответственность» (*Verantwortung*): «Добро как форма ответственности совершается в незнании о добре»²³. Перспектива богословски понимаемой «пассивности» действующего человека, на которую Бонхёффер намекал ещё в финкенвальдских лекциях, стала неотъемлемой частью его «Этики»²⁴. В последней рукописи, над которой он работал во время его ареста 5 апреля 1943 г., Божия заповедь изображается как ангел-сновидение, направляющий шаги человека²⁵.

Во время работы над рукописями «Этики» Бонхёффер был занят также и «в мирском секторе»²⁶. Его удивляло, что он может жить «на протяжении многих дней без Библии»²⁷. По его словам, принуждая себя к чтению, он бы «чувствовал не послушание, а самовнушение»²⁸. «Я знаю, мне достаточно всего лишь раскрыть мои собственные книги,

- 22 Ср.: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 4. S. 150–157, 155. Рус. пер.: Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 100–105 (в особенности 103). В самой книге «Nachfolge» прямое указание на образ «лунатика» отсутствует, однако, по воспоминаниям семинаристов, Бонхёффер использовал этот образ в лекциях, из которых потом во многом и выросла книга. Рассуждения Бонхёффера о значении заповеди Мф. 6, 3 в «Nachfolge» напоминают о лондонской проповеди 1934 г. на 1 Кор. 13, 8–12, в которой Бонхёффер утверждает, что в любви «сам Бог действует через нас». Поэтому она «никогда не ошибается. Не сбивается с пути. Проходит его с уверенностью “лунатика”» (В переводе ББИ: «с “сомнамбулической” уверенностью»). Ср.: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 13: London 1933–1935 / hrsg. H. Goedeking, M. Heimbucher, H.-W. Schleicher. Gütersloh, 1994. S. 394. Рус. пер.: Бонхёффер Д. Проповеди, Толкования, Размышления. Т. 1: 1925–1935 / пер. с нем. М., 2014. (Современное богословие). С. 327.
- 23 *Bonhöffer D. Ethik*. S. 265 (*Idem. Werke*. Bd. 6. S. 285). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 293. Об искажённом знании падшего человека о добре и зле см. уже в: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 3: *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1–3* (1933) / hrsg. M. Rüter, I. Tödt. München, 1989. S. 82–87. См. также: *Idem. Ethik*. S. 19–22 (*Idem. Werke*. Bd. 6. S. 301–304). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 310–314.
- 24 Ср.: *Bonhöffer D. Ethik*. S. 265 (*Idem. Werke*. Bd. 6. S. 285). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 293: «Свободный поступок узнаётся в итоге как Божий поступок...»; *Bonhöffer D. Ethik*. S. 58 (*Idem. Werke*. Bd. 6. S. 340). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 351–352.
- 25 См.: *Bonhöffer D. Ethik*. S. 301 (*Idem. Werke*. Bd. 6. S. 389). Рус. пер.: Бонхёффер Д. Этика. С. 405.
- 26 Письмо к Э. Бетте: *Bonhöffer D. An E. Bethge. Im Zug nach München*. 25.06.1942 // *Bonhöffer D. Gesammelte Schriften*. Bd. 6. S. 568 (*Idem. Werke*. Bd. 16. S. 325).
- 27 *Ibid.*
- 28 *Ibid.*

чтобы услышать, что против всего этого может быть сказано. Я вовсе не хочу оправдываться, но я признаю, что у меня бывали гораздо более “духовные” времена... Впрочем, мне кажется, что у меня будто бы вот-вот должен лопнуть нарыв, если только я позволю идти всему своим чередом и не буду этому сопротивляться»²⁹.

3. Последнее слово Бонхёффера о «Nachfolge»

Летом 1944 г. в письмах из заключения Бонхёффер ещё глубже поставил вопрос, которым он задавался в предисловии к «Nachfolge»: что значит жизнь в Следовании (или, другими словами, что значит «вера») для трудящегося в мире человека?³⁰ Бонхёффер 18 июля 1944 г. окончательно прояснил для себя, какими различными путями может осуществляться «увлечение» на путь Иисуса Христа³¹. Но вместе с тем он осознал и то, что оно никогда не является частным «религиозным» актом, что «Вера» — это нечто цельное, это дело всей жизни»³².

Двадцатого июля 1944 г. провалилось покушение на Гитлера. На следующий день после этого Бонхёффер, больше, чем когда-либо находясь в смертельной опасности, написал Бетге, что ему вспоминается разговор с Жаном Лассером, случившийся в 1931 г.: «Мы очень легко пришли к вопросу о том, чего мы, собственно, хотим добиться в жизни. Он сказал: я бы хотел стать святым (и я вполне допускаю, что он им стал); тогда

29 *Bonhöffer D. An E. Bethge. Im Zug nach München. 25.06.1942 // Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 6. S. 568 (Idem. Werke. Bd. 16. S. 325).* Ср.: *Bethge E. Bekennen und Widerstehen. München, 1984. S. 204:* «...под этим подразумевается, что некогда мы договорились между собой взять на себя одно обязательство» — сохранять финкенвальдский ритм, согласно которому ни один день не должен был проходить без Библии.

30 Ср.: «Но нас всё ещё преследует вопрос: что призыв в Следование может значить для рабочего, коммерсанта, фермера, солдата; вопрос, не вносится ли в бытие работающего в мире человека и христианина невыносимая раздвоенность?» (*Bonhöffer D. Werke. Bd. 4. S. 23.* Рус. пер.: *Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 9).*

31 Ср.: «Это вовлечение (Hineingerissenwerden) в мессианские страдания Бога в Иисусе Христе осуществляется в Новом Завете различными путями: призыванием учеников к Следованию за Иисусом; застольным общением с грешниками; «обращением» в узком значении этого слова (Закхей); поступком великой грешницы (Лк. 7)... исцелением больных (см. Мф 8, 17), принятием детей...» (*Bonhöffer D. An E. Bethge. 18.07.1944 // Bonhöffer D. Werke. Bd. 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft / hrsg. C. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, I. Tödt. Gütersloh, 1998. S. 536.* Рус. пер.: *Бонхёффер Д. Сопровождение и покорность / изд. Э. Бетге; пер. с нем. А. Б. Григорьев. М., 2020. С. 251).*

32 *Bonhöffer D. An E. Bethge. 18.07.1944 // Bonhöffer D. Widerstand und Ergebung. München, 1985. S. 395 f. (Idem. Werke. Bd. 8. S. 537).*

это произвело на меня сильное впечатление. Тем не менее я ему возразил, я сказал что-то вроде: а я бы хотел научиться верить. Долгое время я не понимал, какая это глубокая разница. Я думал, что смогу научиться верить, если сам попытаюсь вести нечто навряде святой жизни. Итогом этого пути и стала, собственно, моя книга “Nachfolge”. Сегодня я отчётливо вижу опасность этой книги, хотя моё отношение к ней не изменилось. Позже я понял, и я продолжаю постигать это по сей день, что научение вере происходит лишь в полной посюсторонности жизни. Когда полностью откажешься от претензий на то, чтобы сделать из себя “нечто”... лишь тогда вместе со Христом будешь бодрствовать в Гефсимании, и я думаю, что это и есть вера, это и есть “метанойя”³³, так только и можно стать человеком, христианином! (ср. Иер. 45)³⁴.

Надежды заговорщиков не сбылись. «Он как будто бы на время короткой передышки отложил всякую работу», — совершенно невозмутимо говорил Бонхёффер в этом письме о своём «Я», о том, как он это проживал³⁵. Когда-то, ещё до 1933 г., это «Я» поставило перед ним многообещающую цель — сделать из себя что-то. Попытка вести что-то вроде святой жизни — это законная попытка в области предпоследнего³⁶, воистину не меньше, но и не больше. Для «Я», которое знает, насколько иным является последнее, усилия стать святым не несут опасности. Это становится опасным, если не видеть разницы между предпоследним и последним. 5 декабря 1943 г. Бонхёффер писал Бетге: «Мы живём в предпоследнем, а верим в последнее, разве не так? У лютеран (так называемых!) и пиетистов от таких

33 μέτανοια (греч.) — перемена сознания, покаяние.

34 Bonhöffer D. An E. Bethge. 21.07.1944 // *Bonhöffer D. Widerstand und Ergebung*. München, 1985. S. 401 f. (*Idem*. Werke. Bd. 8. S. 541 f.). В Библии Лютера, принадлежавшей Д. Бонхёфферу, в этой главе пророка Иеремии, состоящей всего из пяти стихов, можно увидеть много подчёркиваний и пометок на полях; Иер. 45, 4 и след: «Так говорит Господь: Смотри, что Я построил, то Я разрушу; что Я насадил, то Я искореню — по всей этой моей земле. Ты просишь для себя великого? Не проси! Ибо увидишь, как я наведу бедствие на всякую [Примечание Бонхёффера на полях: «праведную и неправедную»] плоть, так говорит Господь; но твою душу я оставляю тебе в добычу, куда бы ты ни отправился» (курсивом обозначены места, выделенные Бонхёффером. — Д. Л.).

35 В оригинале это предложение дано в форме косвенной, а не прямой речи. Ср.: «Теология постоянно занимает меня, но бывают часы, когда наслаждаешься жизнью и верой, не думая и не рассуждая о них» (*Bonhöffer D. An E. Bethge. 21.07.1944 // Bonhöffer D. Werke*. Bd. 8. S. 541. Рус. пер.: Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. С. 253).

36 Последнее и предпоследнее (нем. das Letzte / Vorletzte) — диалектическая пара в теологии Бонхёффера. Наиболее явным образом диалектика последнего и предпоследнего прослеживается в теологии «позднего» Бонхёффера. См. рукопись «Этики» — «Последние и предпоследние вещи» (*Die letzten und die vorletzten Dinge*).

мыслей пошли бы мурашки по коже, но потому это и верно. В “Nachfolge” я лишь наметил эти идеи (в первой главе), а потом неверно их раскрыл. Позже надо будет наверстать это упущение»³⁷. Эта отсылка направляет нас к главе «Призыв в Следование». Первый шаг — слышание и делание в предпоследнем, через которое может быть явлена сила человеческой свободы. Это ещё не «Следование», но если призванный не совершит этого первого шага, то он не научится верить. На следующий день после провала переворота Бонхёффер, будучи соучастником заговора, со спокойным сердцем был готов учиться верить в полной посюсторонности жизни. Он знал: Христос в Гефсимании молился, чтобы Чаша миновала, и она миновала, но именно этим страдание Бога вошло в мир³⁸.

Последнее слово Бонхёффера о «Nachfolge» позже вызвало у бывших финкенвальдцев как обеспокоенность, так и успокоение. Хайнц Фляйшхак признавался, что, читая письма из заключения после их публикации в 1951 г., он «несколько раз чувствовал тревогу», пока не встретил свидетельства о том, что Бонхёффер не изменил своего отношения к этой книге³⁹. Многих из пасторов, ранее учившихся у Бонхёффера в Финкенвальде, лишал покоя вопрос, не стал ли финкенвальдский период в жизни Бонхёффера чем-то вроде станции, которую он позже «проехал». Их общее мнение выразил Эберхард Бетге: «Теолог Дитрих Бонхёффер и праведник Дитрих Бонхёффер, Бонхёффер медитирующий и Бонхёффер-молитвенник; тот, кто некогда предложил нам “Nachfolge” в виде лекции — он был для нас огромным открытием». Для самого Бетге это был «местами трудный, но в то же время важный этап развития — принять, что Бонхёффера, которого мы знали как финкенвальдца, его собственная семья могла воспринимать как Intermezzo^{40»41}. Сказанное в письме от 21 июля 1944 г. действительно подтверждало, что с написанием книги «Nachfolge» был окончен некий путь. «Экзерсисы» велись в общине, а его собственная семья была чем-то иным. Поздний путь Бонхёффера проходил в новых обстоятельствах, в пространстве семьи Бонхёфферов, плотно связанной с заговором. Дитрих Бонхёффер постиг: Следование происходит шаг за шагом;

37 Bonhöffer D. An E. Bethge. 2. Advent 1943 // *Bonhöffer D. Widerstand und Ergebung*. München, 1985. S. 176 (*Idem*. Werke. Bd. 8. S. 226).

38 Ср.: *Bonhöffer D. Werke*. Bd. 4: *Nachfolge*. S. 83. Рус. пер.: Бонхёффер Д. Хожение вслед. С. 55.

39 Письмо к издателю от 11.03.1983.

40 Intermezzo (итал. intermezzo от лат. intermedius — находящийся посреди, промежуточный) — небольшая музыкальная пьеса, исполняемая оркестром между отдельными частями оперы.

41 Ср.: *Bethge E. Bekennen und Widerstehen*. S. 203 f.

каждый шаг — это новое вступление в Следование. Но при этом он видел, что цельность жизненного пути, в том числе и его собственного, одновременно и упраздняется, и сберегается⁴² в Том, Кто призывает следовать.

IV

Научно-богословские отзывы на книгу «Nachfolge» начали появляться лишь после 1945 г. Автором первого и наиболее подробного из них является Карл Барт⁴³.

1. Карл Барт и «Nachfolge»

Появившийся в 1955 г. отклик Барта на «Nachfolge» начинается чуть ли не восторженно: «То безусловно прекраснейшее», что было написано об «освящении человека» и «призыве в Следование», исходило от человека, который «был готов на деле следовать за Христом до самого конца и который действительно по-своему сделал это»⁴⁴. Барт выстраивает текст с опорой на первые главы Бонхёффера («Призыв в следование», «Простое послушание» и «Следование и одиночество»), а также на его толкование Нагорной проповеди. «Следуя Духу Нового Завета, невозможно быть пацифистом в теории, пацифистом можно быть лишь

42 В оригинале здесь использовано причастие от глагола «aufheben». Термин «Aufhebung» («Снятие») широко применяется в философии Гегеля, который использовал его для характеристики движения абсолютной идеи. Каждое данное её состояние «снимается» высшим (антитезис «снимает» тезис, синтез «снимает» антитезис), чем и объясняется связь ступеней развития. Так, в триаде высшая категория (синтез) не только уничтожает в движении мысли антитезис, но и сохраняет в переработанном виде всё содержание предшествующего развития. Собственно, уникальность этого термина и заключается в том, что, благодаря своей многозначности, он означает одновременно как «отменять», «упразднять», «уничтожать», так и «сохранять», «фиксировать». В связи с тем, что Бонхёффер несомненно испытал серьёзное влияние гегелевской философии, а его самого нередко относят к представителям диалектического направления теологии XX в., мы посчитали правильным перевести этот термин в его гегелевском смысле, передав его противоречивость через пару антонимов «упраздняется/сберегается».

43 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/2: Die Lehre von der Versöhnung. Zollikon, 1955. S. 565–694, в особенности 603–626. Точно установить, принимал ли Барт книгу «Nachfolge» во внимание ещё в 1942 г. при написании тома II/2 «Церковной догматики». Ср.: Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. II/2: Die Lehre von Gott. Zürich, 1980. S. 628–648), уже невозможно (по свидетельству Хинриха Штёфезандта из архива Карла Барта в Базеле, письмо издателю от 24.09.1988).

44 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/2. S. 604.

на практике. Но каждый пусть смотрит, может ли он уклониться, будучи призванным к Следованию, и вправе ли он отказаться от того, чтобы стать пацифистом на деле!»⁴⁵

В одной из поздних глав («Церковной догматики». — Д. Л.) Барт, приводя в пример цитату Кольбрюгге из книги «Nachfolge», размышляет о том, что при чтении его текстов (в которых явно слышатся отголоски из области психологического) «стараешься хотя бы не сразу услышать в них откровенно перфекционистские тона»⁴⁶. Тревога Барта, которую он испытывал в 1936 году по поводу того, как Бонхёффер обойдётся с «освящением», по-видимому, до конца так и не улеглась.

В одном из поздних параграфов Барт особенно подчёркивает, что в «деле любви» человек со-действует Богу, а не является «Божией марионеткой»⁴⁷. Он отказывается от платонической аллегии о марионетке, которая висит на золотой нити и её посредством приводится в движение⁴⁸. Барту не нравилось, что Бонхёффер в толковании на Мф. 6, 3 и след. уподобляет дело любви образу действий «лунатика»⁴⁹. Двумя страницами ниже он, используя платоновский образ «пещеры»⁵⁰, формулирует следующее: человек, ставший под действием Святого Духа любящим, «выходит наружу, словно пещерный человек, слегка жмурится, ослеплённый ярким солнечным светом; он слегка встревожен, поскольку здесь дуют ветры и идут дожди, однако, несмотря на это, он выходит», и он есть тот, кто он есть; «благодаря отказу от ложного мнения, он принадлежит сам себе»⁵¹. Щурясь, Барт размышлял о том, что, возможно, Бонхёффер имел в виду нечто подобное.

2. Книга «Nachfolge» в бонхёффероведении

Первым систематическим изложением теологии Бонхёффера стала вышедшая в 1961 г. диссертация Ханфрида Мюллера. Автор оценивает «Nachfolge» с точки зрения церковной истории как сопротивление

45 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/2. S. 622.

46 Ibid. S. 652.

47 Ibid. S. 891.

48 Платон. Законы. 644 с и след., 803 в и след.

49 О том, что Бонхёффер использовал в этом контексте «образ лунатика», вспоминает Ференс Лель. См.: Lehel F. An E. Bethge. Februar 1979 // Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge / hrsg. H. E. Tödt. München, 1979. S. 248.

50 Платон. Государство. 514 и след.

51 Barth K. Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/2. S. 893.

позиции *позволь мне сперва* (Лк. 9, 61), с которой современники ассоциировали желание «добиться государственного признания Исповедующей церкви, восстановить церковный мир, достичь стабильности в финансах, “легализоваться”»⁵². По мнению Мюллера, книга распадается на две части⁵³. Видимо, разглядеть те «нити», которыми Бонхёффер тщательно и бережно соединил два раздела своей книги, удаётся не каждому.

Эрнст Файль, анализируя собрание сочинений Бонхёффера, обнаружил, что в период написания книги «Nachfolge» повышенное внимание к христологии у него сопровождается мотивом негативного отношения христианина к миру⁵⁴. В этом он чувствует следы той очарованности настоящей монастырской жизнью, которая в этот период проявлялась в биографии Бонхёффера⁵⁵. По словам Файля, удивительно также и то, что Бонхёффер завершает книгу, посвящённую *слышанию* Слова, указанием на зрение⁵⁶, на «видение Бога»⁵⁷. Эти рассуждения в заключительной главе «Образ Христа», которую Бонхёффер никогда

52 Müller H. Von der Kirche zur Welt: ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig, 1966. S. 199.

53 Ibid. S. 230 f.

54 Feil E. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. Grünewald, 1971. S. 177–188.

55 Ibid. S. 275 f.

56 Тема «слышания» Бонхёффер уделяет очень много внимания в предисловии к книге, а затем подробно раскрывает эту тему на протяжении многих глав. Говоря о том, что Бонхёффер оканчивает книгу темой «видения», Э. Файль имеет в виду последнюю главу «Nachfolge», посвящённую теме «образа». В своём исследовании Файль ссылается на следующие строки книги: «Образ Иисуса Христа, который постоянно стоит перед глазами Следующего и перед которым исчезают все остальные образы, проникает в него, наполняет, преобразует, чтобы он стал похож на Учителя и даже подобен Ему... Следующий не может смотреть на образ Сына Божьего безжизненным, праздным созерцанием, от этого образа исходит творческая сила...» (*Bonhöffer D. Werke. Bd. 4. S. 297*. Рус. пер.: *Бонхёффер Д. Хождение вслед. С. 209*). Ср. также последние строки этой книги: «Идущий вслед смотрит лишь на Того, за Кем он следует». Удивление Файля относительно того, что книга оканчивается темой «видения», кажется нам не очень обоснованным. По нашему мнению, «слышание» и «видение» в концепции Бонхёффера относятся к разным этапам Следования: человек *слышит* призыв в Следование, а затем, следуя, *видит* предшествующего ему Христа, и обе эти темы неоднократно встречаются на протяжении всей книги. Тема «видения» не является уникальной для последней главы, ср., напр.: «...он должен продолжать следовать, глядя на Того, Кто идёт впереди него, а не на самого себя и свои дела» (*Bonhöffer D. Werke. Bd. 4. S. 153*. Рус. пер.: *Бонхёффер Д. Хождение вслед. С. 102*), или: «Он уже не может видеть, наблюдать, оценивать самого себя, он видит только Иисуса, и лишь Иисус его видит, оценивает и милует» (*Ibid. S. 177*. Рус. пер.: Там же. С. 120).

57 Ср.: Feil E. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. S. 187. Большой частью перекрёстных ссылок в собрании сочинений Бонхёффера издатель обязан этой работе Эрнста Файля.

не озвучивал в Финкенвальде, определённо входили для него в область тайнонаучения (*Arkandisziplin*)⁵⁸.

Оценки книги «*Nachfolge*», в особенности её мировосприятия, присутствуют во многих работах, посвящённых теологии Бонхёффера. Эти работы возникали в широких кругах католического и протестантского христианства⁵⁹. Никто из исследователей Бонхёффера не смог пройти мимо книги «*Nachfolge*», которая связана с личностью Бонхёффера намного сильнее, чем обычно бывают связаны книга и её автор⁶⁰. В связи с богословским диссонансом, который существовал уже в 1939 г.⁶¹, следует упомянуть ещё одну работу — написанную Герхардом Краузе статью о Дитрихе Бонхёффере в «Богословском энциклопедическом справочнике» (*Theologische Realenzyklopädie*). Краузе привлекает внимание читателя к берлинскому семинару Бонхёффера в 1932–1933 гг.: «упражнения» этого семинара «воспроизводят книгу Фомы Кемпийского “О подражании Христу”»⁶². «Его стремление к иной, не реформаторской интерпретации»⁶³ было «направлено против учеников Лютера», однако, учитывая «отголоски мистики»,

- 58 *Arkandisziplin* (лат. *disciplina arcani*, рус. тайнонаучение или тайноводство) — в древней Церкви так назывались некоторые области христианского учения, доступные лишь посвящённым и не преподаваемые во время оглашения (как минимум, на раннем этапе). Свидетельство того, что Д. Бонхёффер отделял некоторые сферы богословия в область «тайнонаучения», мы встречаем, например, в письме из заключения от 5 мая 1944 г. (*Bonhöffer D. Werke. Bd. 8. S. 415*. Рус. пер.: *Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность*. С. 192). Подробнее о роли «*Arkandisziplin*» в теологии Бонхёффера можно прочитать в: *Pangritz A. Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin. Eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie. Köln, 1988*. О «*disciplina arcani*» в древней Церкви см. статью: *Ткаченко А. А. Disciplina arcani // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 413–414*.
- 59 В косвенную полемику с Ханфридом Мюллером вступает Э. Файль: *Feil E. Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. S. 270–289*; в связи с работой Эрнста Файля см., например: *Peters T. R. Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. München, 1976. S. 57*; *Strunk R. Nachfolge Christi: Erinnerungen an eine evangelische Provokation. München, 1981. S. 205 f.*
- 60 В избранной библиографии к этому тому издатели приводят ряд авторов (не претендую на то, что этот список полный).
- 61 См. письмо Г. Краузе (*Krause G. An Dietrich Bonhöffer. 18.02.1939 // Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 6. S. 440 (Bonhöffer D. Werke. Bd. 15. S. 152)*). См. выше.
- 62 *Krause G. Art. Bonhoeffer, Dietrich (1906–1945) // Theologische Realenzyklopädie. 1981. Bd. VII. S. 60*. Ср. конспект от 22.02.1933 в: *Nachlaß Dietrich Bonhoeffer, Anh. B 2,3 (47–50)*, озаглавленный «*Exercitium*».
- 63 Ср.: «Ныне пришло время, основываясь на в некоторой степени возрождённой реформаторской теологии, напомнить о Нагорной проповеди, хотя и в иной, не реформаторской, интерпретации» (*Bonhöffer D. An Reinhold Niebuhr. 13.07.1934 // Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 6. S. 296 (Idem. Werke. Bd. 13. S. 171)*).

которые Краузе замечает в «Nachfolge», победа над ними «вряд ли была достигнута»⁶⁴. В этом суждении Краузе непреднамеренно даёт косвенное указание на то, что является богословским центром книги «Nachfolge». Критикуя евангелическую теологию вкупе с протестантской церковностью нового времени, Бонхёффер, следуя духу Реформации, сам возвратился к Библии. Он призвал снова прислушаться к вытесненным или почти забытым словам Нагорной проповеди, к текстам Писания, говорящим о Следовании, и таким образом заново заострил внимание на центральных тезисах Реформации, говорящих об оправдании и освящении.

3. На пути к действительности

В 1976 г. на праздновании 70-летия со дня рождения Бонхёффера, состоявшемся в рамках экуменического совета церквей в Женеве, с мыслями о том, как книга «Nachfolge» будет сопровождать всех нас на историческом пути, выступил Карл Фридрих фон Вайцзекер. «Бонхёффер не побоялся предложить (и даже сделал обязательными для общины семинаристов, почти равных ему по возрасту) некоторые из древних правил монашеской жизни, которые вновь и вновь оказываются полезны при серьёзном усилии: строго регламентированный распорядок дня, богослужение и мягкое приглашение в необъятное пространство медитативного опыта. В том, что он осуществлял всё это вопреки устоявшимся протестантским предрассудкам, я вижу проявление того же самого мужества по отношению к действительности, что и в, на первый взгляд, противоположной открытости его позднего “богословия действительности”. На жизненном пути ему предстояло пройти через опыт того, что если жизнь христианина становится духовнее, то от этого она может стать ещё более обмирщённой и, наоборот, ещё более духовной, если она становится более мирской. Оба шага — это освобождение из убежища, в котором человек прятался от страха перед самим собой»⁶⁵.

Будучи именно духовной книгой, «Nachfolge» говорит о том, что необходимо для ответственного формирования жизни в мире, в том числе

64 Krause G. Art. Bonhoeffer, Dietrich // Theologische Realenzyklopädie. 1981. Bd. VII. S. 60. Cp. с уже упомянутым письмом: Krause G. An Dietrich Bonhöffer. 18.02.1939 // Bonhöffer D. Gesammelte Schriften. Bd. 6. S. 440 (Bonhöffer D. Werke. Bd. 15. S. 152).

65 Weizsäcker C. F., von. Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers // Genf 1976. Ein Bonhöffer-Symposion / hrsg. H. Pfeifer. München, 1976. (Internationales Bonhöffer Forum; 1) S. 41 (см. также S. 56, где фон Вайцзекер говорит о «пути к действительности»).

и в области политики. «Я предполагаю, что однажды в мире сложится такая политическая обстановка, благодаря которой некоторые проблемы, актуальные сегодня, уйдут в прошлое, например, та проблема, что суверенные правители имеют возможность развязать войну. Правда, это станет следствием политической конструкции, которая, пожалуй, по многим пунктам будет больше похожа на Римскую империю, чем на “небесное царство” квакеров. Вместе с тем я не думаю, что эта политическая конструкция может стать чем-то иным, кроме как банальным варварством, если ей не будет присуща тяга к Абсолюту»⁶⁶, или, говоря языком «Nachfolge», если она будет лишена послушания, стремления совершать волю Некого Другого — Единственного, кому следует безусловно повиноваться⁶⁷.

«Оборонительные пояса» в духовной и интеллектуальной областях, посредством которых группы людей боязливо защищают собственную индивидуальность от других, также должны быть разомкнуты⁶⁸. В современном мире человек уже больше не может думать, что его собственная культура — «это якобы действительность, а всё остальное — это, мол, “окружающая среда”». Если кто-то лютеранин, потому что его родители были лютеранами, то разве из этого следует, что католики неправы? Если кто-то христианин потому, что родился в Европе, то разве по этой причине неправы буддисты? Если кто-то религиозен потому, что воспитан в какой-то религиозной традиции, становятся ли от этого неправыми нерелигиозные люди?»⁶⁹ Но тот, кто в одной из этих традиций нашёл несомненную Истину, тот уже не пожелает воспринимать все традиции как нечто взаимосопоставимое. Такая книга, как «Nachfolge», написанная с опорой на источники собственной традиции веры, содействует тому, чтобы границы между христианскими конфессиями стали проницаемыми. Она разрушает окружающие иудаизм барьеры из предрассудков. Кроме того, она приближает нас к пределам взаимопонимания и согласия, способы преодоления которых мы пока что даже не можем себе представить. Община, в которую зовёт пришествие дорогой благодати, выходит далеко за пределы «христианского Запада»⁷⁰.

66 Weizsäcker C. F., von. Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers // Op. cit. S. 59.

67 «Дисциплина» (Zucht) — ср., например, Притч. 4, 13 (место, подчёркнутое Бонхёффером в Библии Лютера): «Обрети дисциплину, не оставляй её, сохраняя её, ибо она — твоя жизнь».

68 Ср.: Weizsäcker C. F., von. Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers. S. 44.

69 Ibid. S. 55 f. См. также S. 66 f.

70 То, каким образом тезисы последнего раздела послесловия связаны с содержанием книги «Nachfolge», остаётся для нас загадкой. Ср. сказанное в последнем разделе послесловия

Источники

- Barth K.* Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/2: Die Lehre von der Versöhnung. Zollikon: EVZ-Verlag, 1955.
- Barth K.* Die Kirchliche Dogmatik. Bd. II/2: Die Lehre von Gott. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1980.
- Bonhöffer D.* Gesammelte Schriften. 6 Bände / hrsg. E. Bethge, O. Dudzus. München: Kaiser Verlag, 1958–1974.
- Bonhöffer D.* Ethik / hrsg. E. Bethge (1949, neugeordnet ⁶1963). München: Chr. Kaiser Verlag, ¹¹1985.
- Bonhöffer D.* Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft / hrsg. E. Bethge (1951), Neuausgabe 1970. München: Kaiser, ³1985.
- Bonhöffer D.* Werke. 16 Bände und Registerband / hrsg. E. Bethge, E. Feil, C. Gremmels, H. Huber, H. Pfeifer, A. Schönherr, H. E. Tödt, I. Tödt. München: Kaiser Verlag, 1986–1991; Gütersloh: Kaiser Verlag, 1992–1999.
- Бонхёффер Д.* Следуя Христу / пер. с нем. А. Копейкина. М.: Бук Чембэр Интернэшнл, 1992.
- Бонхёффер Д.* Проповеди, Толкования, Размышления. Т. 1: 1925–1935 / пер. с нем. М.: ББИ, 2014. (Современное богословие).
- Бонхёффер Д.* Этика / пер. с нем. М.: ББИ, ²2016. (Современное богословие).
- Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность / изд. Э. Бетге; пер. с нем. А. Б. Григорьев. М: Изд. Сретенской семинарии «Среда», 2020.
- Бонхёффер Д.* Хожение вслед / пер. с нем. Г. М. Дашевского. М.: РГГУ, 2002.

Литература

- Метаксас Э.* Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего Рейха / пер. с англ. Л. Б. Сумм. М.: Эксмо, 2012.
- Ткаченко А. А.* *Disciplina arcani* // ПЭ. 2007. Т. 15. С. 413–414.
- Bethge E.* Bekennen und Widerstehen. München: Kaiser, 1984.
- Bethge E.* Dietrich Bonhöffer. Eine Biographie. Gütersloh: Kaiser, ⁹2005.
- Feil E.* Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik — Christologie — Weltverständnis. Grünewald: Kaiser, 1971.
- Krause G.* Art. Bonhoeffer, Dietrich (1906–1945) // Theologische Realenzyklopädie. 1981. Bd. VII. S. 55–66.

с тем, что Бонхёффер пишет в части под заголовком «Великое разделение» (Die große Scheidung), с образами «запломбированного вагона» и «Ноева ковчега» (*Bonhöffer D.* Werke. Bd. 4. S. 276. Рус. пер.: *Бонхёффер Д.* Хожение вслед. С. 192; *Он же.* Следуя Христу. С. 215), а также со словами Бонхёффера: «Кто в Германии сознательно отсекает себя от Исповедующей церкви, тот отсекает себя от спасения». Ср.: *Bonhöffer D.* Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft // *Bonhöffer D.* Werke. Bd. 14. S. 676.

- Müller H.* Von der Kirche zur Welt: ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung. Leipzig: Koehler und Amelang, ²1966.
- Pangritz A.* Dietrich Bonhöffers Forderung einer Arkandisziplin. Eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie. Köln: Pahl-Rugenstein, 1988.
- Peters T. R.* Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers: eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. München: Kaiser, 1976.
- Strunk R.* Nachfolge Christi: Erinnerungen an eine evangelische Provokation. München: Kaiser, 1981.
- Weizsäcker C. F., von.* Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers // Genf '76. Ein Bonhöffer-Symposion / hrsg. H. Pfeifer. München: Kaiser, 1976. (Internationales Bonhöffer Forum Forschung und Praxis; Nr. 1). S. 29–67.
- Lehel F.* An E. Bethge. Februar 1979 // Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge / hrsg. H. E. Tödt. München: Chr. Kaiser, 1979. S. 248.

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

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

ЧАСТЬ 3*

- * Окончание. Первая часть опубликована: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 66–91. Вторая часть опубликована: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2 // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 128–146. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция». Благодарю Т. А. Щукина и Д. А. Черноглазова за помощь в переводах и в выявлении греческих эквивалентов терминов, встречающихся в переводах сочинений Севира на сирийский и латинский.

Олег Николаевич Ноговицин

кандидат философских наук
старший научный сотрудник Социологического
института Российской академии наук Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук
190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14
onogov@yandex.ru

Для цитирования: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 3 // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 69–103. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.003

Аннотация

УДК 27-14

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

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

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

Part 3*

Oleg N. Nogovitsin

PhD in Philosophy

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

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

onogov@yandex.ru

For citation: Nogovitsin, Oleg N. "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part Three". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 69–103 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.003

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

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

* Completion. The first part was published: *Nogovitsin O. N. The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1 // Bible and Christian Antiquity. 2021. № 4 (12). P. 66–91 (in Russian).* The second part was published: *Nogovitsin O. N. The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2 // Bible and Christian Antiquity. 2022. № 2 (14). P. 128–146 (in Russian).* Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 «Leontium of Byzantium and Patristics».

3. Аргумент Севира и проблема различия общего и частного

3.1. Учение Севира о сущности и ипостаси

Итак, мы проанализировали аргументацию Иоанна Кесарийского против аргумента Севира и тот набор антимонофизитских аргументов, которые либо уже содержались в ответе Иоанна Кесарийского в отчётливой форме, либо вытекали из него, а также кратко описали их судьбу в дальнейшей антимонофизитской полемике VI–VII веков. Однако остался один вопрос: каковы основания ответной аргументации Иоанна Кесарийского в самом аргументе Севира, раз уж эту аргументацию Иоанн привязывает именно к нему?

Тот факт, что Севир утверждает двойное единосущие Христа божеству и человечеству, но мыслит Христа как одну природу, равную ипостаси, имеет следствием то, что, поскольку эта природа остаётся единосущной божеству, то и Отец, и Святой Дух также должны получить плоть. Но непосредственно в посылах этого аргумента отсутствует предположение о том, что Севир делит сущность божества на части. Сам по себе такой аргумент только демонстрирует логическое противоречие, содержащееся в имплицированных в этот аргумент Иоанном базовых посылах христологии Севира. Поэтому он легко использовался впоследствии совершенно отдельно от аргумента Севира и, будучи построен на основе собственных посылок его учения, стал главным в антимонофизитской аргументации.

Аргумент о четверице в Троице, как мы видели, предполагает в качестве посылки формальное разделение сущности божества на части в том смысле, что только если мы понимаем единство ипостасей божества не на основе понятия общей сущности, которая может существовать только в трёх ипостасях с фиксированными ипостасными различиями, а на основе некой способности, которая целиком передаётся и плоти, мы можем вписать в божество любой изначально не принадлежащий ему элемент. В этом случае такая способность или свойство будет составлять действительное общее сущности божества, а всё отличное от неё, в том числе и плоть, будет выражать особенности, отличающие её ипостаси друг от друга. В случае несториан этот аргумент действует непосредственно. В случае Севира, чтобы активировать этот аргумент, необходимо показать, что сам Севир смешивает понятия общей сущности и ипостаси: только тогда, показав, что он в действительности не делает ясного различия между сущностными свойствами

божества и свойствами его ипостасей, можно утверждать, что сущностные и ипостасные свойства человечества примешиваются Севиром к этому композиту, а после разделяются им по собственному усмотрению. Собственно, именно это и сделал Иоанн Кесарийский в своём ответе, таким образом указав на произвольность различения Севиром понятия общей сущности=общей природы Божества, отличной от ипостасей, и единичной природы=ипостаси Христа, и на этом основании далее применив свой главный аргумент против учения монофизитов. Однако опять же данная аргументация Иоанна Кесарийского о разделении Севиром сущности Бога на части, на основе которой можно применять аргумент о четверице в Троице при опровержении его учения, может использоваться совершенно отдельно от исходного аргумента Севира, и так и использовалась в последующей полемике.

Как видно, все рассмотренные нами аргументы Иоанна можно было легко представить и отдельно от аргумента Севира, но тогда в чём же реальная причина привязки их именно к нему, и почему, отвечая на этот аргумент, Иоанн не ограничился простой демонстрацией того, что его собственная терминология в действительности предполагает строгое различие общего и частного? Мы уже говорили, что Иоанну, несомненно, нужно было привести очень сильные аргументы в ответ на содержащиеся в письме Севира к Марону обвинения халкидонитов в непонимании различия между частным и общим. Иначе эти разъяснения Иоанна выглядели бы как оправдания. Но это только полемическая причина, которая позволила нам проинтерпретировать аргумент Севира, а точнее отчётливо содержащееся в нём указание на неразличение халкидонитами общего и частного, в качестве повода к ответной аргументации Иоанна, которую тот мог бы развернуть и совершенно независимо от этого повода. Поэтому мы должны задать вопрос: каково то понятийное содержание аргумента Севира, которое непосредственно позволяет мыслить в нём основания для ответного обвинения Иоанна, брошенного им Севиру, то есть обвинения в том, что Севир делит сущность Троицы на части и, вероятно, так же поступает с сущностью человека?

Ответ лежит на поверхности самой формулировки Севиром своего аргумента. Он не обвиняет халкидонитов в том, что те создают бессмысленную языковую конструкцию, полагая, что во Христе соединяются две только мыслимые общности=сущности божества и человечества (или действительно сущие умопостигаемые идеи того и другого), а не Слово и конкретная плоть от Марии. Севир утверждает, что, исповедуя

две общие сущности во Христе, халкидониты смешивают всю Троицу и всех людей во Христе. Иными словами, бóльшей посылкой аргумента, отсутствующей в самой его формулировке, является определение сущности божества и сущности человечества в качестве коллективного единства всей родовой совокупности ипостасей Троицы в первом случае и всей совокупности людей — во втором. Силлогизм Севира таков: общая сущность Божества тождественна Троице ипостасей и общая сущность человека тождественна совокупности, или роду, всех людей; Христос есть соединение общей сущности божества и общей сущности человека (мнение халкидонян); следовательно, во Христе соединились все ипостаси Троицы и все люди.

Таким образом, Севир передаёт эту бóльшую посылку своего силлогизма халкидонитам в качестве их собственного мнения и полагает, что коллективное единство сущности=рода тождественно содержанию понятия этой сущности=рода, общему для всех его членов, то есть может быть представлено в одном реально существующем субъекте, или ипостаси. Божество и человечество — это две так понятые сущности или два рода; и во Христе эти два коллективных субъекта, тождественных двум единицам, или ипостасям, соединяются в ещё одну единицу-ипостась. Формально весь аргумент Севира — всего лишь один из софизмов, построенный на смешении понятий общего и частного и одновременно — одного и многого. Поэтому, исходя из реконструкции его бóльшей посылки, Иоанн Кесарийский, конечно, мог с полным правом сказать, что в основе собственной позиции Севира лежит понимание сущности любой вещи как коллективного единства всех единосущных ей экземпляров, то есть понимание общего понятия сущности как численного собрания всех её частей. Поскольку соединяются в одну ипостась все ипостаси со всеми их общими и индивидуальными свойствами, постольку из этого понятия о сущности непосредственно следует неразличимость общих и частных свойств этих частей, и именно оно предоставило Иоанну основания для введения в полемику описанных нами аргументов.

Однако в этой связи неизбежно возникают вопросы: откуда в принципе Севир взял такое понятие об общей сущности, несомненно представляющее собой нонсенс для всей философской и богословской традиции его времени, и есть ли содержательный контекст, в котором оно ему функционально необходимо, помимо его риторико-полемического использования в качестве простого софизма? Чтобы на него ответить, на наш взгляд, нужно проанализировать словарь логико-онтологических

понятий Севира. Но поскольку словарь этот не формализован им самим вне собственно полемического контекста аргументации, то, чтобы прояснить значения понятий сущности, рода и ипостаси, которые он использует, можно взять в качестве мерил разметку философских понятий сущности, рода и индивида, характерных для современных Севиру школ философии, и даже для одной только Александрийской философской школы, коль скоро с Александрией во многом связано его собственное школьное образование и именно там он провёл последние двадцать лет жизни после изгнания из Антиохии (518–538). Семир вполне мог в какой-то мере ориентироваться на философский словарь¹, и меру эту также можно оценить.

В порядке анализа основных философских понятий понятие «род» подробно обсуждалось современниками Севира в Александрийской философской школе в курсах, посвящённых комментарию «Исагоги» Порфирия². В этом курсе оно выделялось как первое из звучаний (предикабилий), или слов, которые конституируют весь порядок понимания структуры сущего в целом и каждого сущего в частности. Прежде всего, выделялись три омонимичных значения «рода», из которых первые два значения — грамматические и используются всеми людьми, третье — философское. Мы остановимся на этих значениях подробнее, поскольку они в значительной мере пересекаются со значениями рода у Севира.

Согласно первому, род есть совокупность всего, что ведёт происхождение и получает имя от одного начала, как, например, род Гераклидов — от Геракла. Вещи, составляющие такую совокупность, определённым образом относятся к одному началу и друг к другу, то есть имеют между собой и в отношении этого начала родственную связь³. Второе

1 Семир в молодости учился грамматике и риторике в Александрии и, возможно, был знаком также и с лекциями по философии, которые читались в школе Аммония Александрийского и которые посещал его друг — Захария Ритор.

2 У Аммония Александрийского (между 435/445 — между 517/526) — схоларха школы вплоть до 20-х гг. VI в. — этот курс открывал программу обучения философии, в частности курс логики.

3 Исходный текст Порфирия: γένος γάρ λέγεται καὶ ἡ τινῶν ἐχόντων πῶς πρὸς ἓν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις, καθ' ὃ σημαίνονμενον τὸ Ἡρακλειδῶν λέγεται γένος ἐκ τῆς ἀφ' ἑνὸς σχεσεως, λέγω δὴ τοῦ Ἡρακλέους («родом называется совокупность тех или иных вещей, известным образом относящихся к чему-нибудь одному и друг к другу, в этом смысле говорится о роде Гераклидов, благодаря отношению к одному, а именно — к Гераклу») (*Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium* / ed. A. Busse. Berlin, 1887. (CAG; IV/1). S. 1:18–19). В комментарии к этому месту Давид, поясняя его и дальнейшее разъяснение Порфирия, указывает, что своим примером Порфирий «подчёркивает отношение (σχέσιν) одного ко множеству», а говоря «относящихся друг к другу»,

значение рода — высказывание об отце или отечестве человека, когда о ком-то говорят, что он — сын Пелея или родом из Фессалии. Третье значение — философское, согласно которому «родом называется то, что охватывает множество» ($\gammaένος λέγεται τὸ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπὶ πολλὰ ἐξαιλούμενον$)⁴, то есть совокупность множества разнovidных вещей. Стандартный пример рода в философском смысле, опять же начиная с Порфирия, — животное, поскольку род животного охватывает разные виды. Философское понятие рода сходно с первыми двумя грамматическими значениями: 1) здесь все виды тоже получают имя от одного начала, как Гераклиды — от Геракла, так и животное сказывается о лошади, собаке и т. д.; 2) философский род охватывает множество видов, как в первом значении род охватывал множество людей (Геракла и его потомков); 3) род в философском значении служит началом для каждого подчинённого ему вида так же, как отец для потомков служит началом. Кроме того, род в философском значении также есть то, что сказывается о многих и разных по виду вещах с указанием того, что есть вещь, то есть её сущности. Это определение Порфирия, которое повторяет Давид⁵, по-видимому, современник или младший современник Севира⁶, изложение которого мы приводим, поскольку он наиболее близок в этих местах к исходному тексту Порфирия.

он «отмечает то отношение ($\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$), которое имеют [родственные вещи] друг к другу» (*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium* / ed. A. Busse. Berlin, 1904. (CAG; XVIII/2). P. 126:25–127:8). В исходном для Давида комментарии Аммония эти два отношения ($\delta\acute{\upsilon}\omicron \sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) в роде поясняются крайне доступным образом, если первое отсылает к первопредку, то во втором случае речь идёт о разнообразных отношениях родства: брата к брату, дяди к племяннику и т. д. (*Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces* / ed. A. Busse. Berlin, 1891. (CAG; IV/3). P. 49:33–50:2). Ср.: *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria* / ed. A. Busse. Berlin, 1900. (CAG; XVIII/1). P. 54:13–19.

- 4 *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. P. 124:28. Исходный текст у Порфирия: $\tauὸ πλῆθος περιέχειν πᾶν τὸ ὑφ' ἐαυτὸ$ («[род] охватывает всё подчинённое ему множество [или: всё множество под собой]») (*Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*. P. 2.12–13).
- 5 $\gammaένος ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον$ (*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. P. 133:6–8). Оригинал Порфирия: *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*. P. 2:15–16.
- 6 Его комментарий на «Исагогу» включает наибольшее количество проблем, по сравнению с исходным комментарием Аммония и комментарием Элия. Также и курсы «Определений философии», открывавшие полный курс философии Элия и Давида, являются разработкой введения к курсу по «Исагоге» Аммония, причём курс Давида более разработан, чем курс Элия, но оба курса, как и их комментарии на «Исагогу», имеют серьёзные разночтения, что может свидетельствовать о том, что они формировались параллельно друг другу.

Соответственно этому определению и определению остальных четырёх звучаний в школьной философской раскладке понятий, род совместно с видом дают понятие о всякой вещи, или частной сущности. Знание о природе или сущности вещи получается через её определение. Во всяком определении вместе сводятся указание на род и составляющие вид различия: так человек есть животное (род), разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию (видовые различия). Значение элементов определения соответствует значению имени общей сущности; в свою очередь, это имя относится ко всем индивидам данного вида: так мы легко различаем между тем, идёт ли речь о человеке вообще или об этом конкретном человеке. Привходящее и собственное (ἰδιος)⁷, то есть отличительные особенности ипостасей в христианском богословском словаре, существуют в вещи (частной сущности), а не сказываются о ней. Соответственно этим делениям, всё сущее разделяется под десятью категориями: девятью категориями привходящего, под которыми распределяются привходящие различия вещей, и первой категорией сущности, которая выражает содержание определения бытия самостоятельных единичных вещей. Категория сущности, над которой уже нет никакого рода, делится на виды, которые являются родами для нижестоящих видов вплоть до последних видов, под которыми находятся только индивиды. Все рода и виды также именуются сущностями. Сущность, а именно та, выше которой уже нет рода, есть род в наивысшей мере⁸: она стоит наверху, над всеми делениями родов и видов; соответственно, все низшие, находящиеся под ней, ей логически и онтологически подчинены. Несомненно, обозначение категории сущности как высшего рода также имеет аналог в обыденном значении, в том смысле, в каком Геракл возвышается над всеми своими потомками как начало рода и его имени.

Из того, что сущность есть наивысший род, никак не следует, что числовое единство всех сущностей под категорией сущности непосредственно тождественно содержанию понятия самой сущности или что сущность как общее может быть реальным чувственно данным или умопостигаемым индивидом, включающим все индивиды под ним. То же касается и любой сущности под категорией сущности. Разъяснению этого обстоятельства служит трёхчастное разделение вещей и, соответственно, сущностей. В порядке вещей *до многого* мы можем говорить об общей

7 Которым церковные писатели этого времени чаще всего пользовались в значении «частного» вместо слова μέρος.

8 См., например, исходный для комментариев к «Исагорге» текст Порфирия: *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. P. 5:1–2.

сущности вещи в её умопостигаемом бытии единичного образца (предмет философского богословия), *после многого* имеется бытие абстрактных понятий в уме (предмет логики), структура которых описана выше: частные сущности таким образом служат подлежащим для сказывания общих сущностей и включают каждая полностью всё содержание понятия общей сущности, соответствующей этой конкретной вещи. В порядке вещей *во многом*, из которых мы получаем материал для обобщающей деятельности ума, частные сущности предстают как природные вещи (предмет физики)⁹. Такова стандартная схема, согласно которой распределяются значения базовых понятий, которым учили в начальных курсах философии, преподававшихся в современных Севиру философских школах.

Сефир не поддерживает различие рода и вида, везде говоря о видах в философском смысле исключительно как о родах¹⁰, точнее он говорит только о видах, ниже которых могут быть лишь индивиды=ипостаси (это, что не удивительно в христологическом контексте, почти всегда Троица и человечество). Однако он постоянно говорит о «сущности» и «родовом и общем значении» вещей и о том, что общее охватывает частные вещи, правда, в специфической формулировке, пример которой, образцовый и редкий по полноте среди текстов Севира, мы приведём. Так в 23 главе II книги «Против нечестивого Грамматика» Сефир утверждает:

«...каждая из ипостасей причаствует сущности. И сама сущность, которая также благодаря общему значению рода охватывает все ипостаси, причаствующие ей в равном достоинстве, может причастоваться. Ибо каждый из нас причаствует общему человечеству и единой для всех высшей сущности¹¹ и является одним человеком и одной ипостасью. Однако из того, что он причастен сущности, не следует, что его нужно называть не ипостасью, а сущностью. Ведь одно причаствует, а другое допускает причастие. И одно охватывается, а другое собой охватывает все ипостаси единичных вещей»¹².

9 Наиболее простое и подробное для корпуса неоплатонических комментариев к Аристотелю изложение этого трёхчастного деления порядков бытия вещей, даже без акцента на понятие сущности, см. в комментарии Аммония к «Исагогам»: *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. P. 41:10–42:22.

10 Сефир использует понятие «вид» (εἶδος) в значении внешнего облика отдельной ипостаси. См.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio I*, 9; II, 33 // CSCO. 111–112; [syg.] 58–59. P. 44–47, 258–259 (сир. текст), 35–38, 202 (лат. пер.).

11 Высшей для всех единосущных ипостасей сущностью Сефир называет и сущность божества. См., например: *Ibid.* II, 18. P. 170 (сир. текст), 133 (лат. пер.).

12 *Ibid.* II, 9. P. 191–192 (сир. текст), 149 (лат. пер.). Рус. пер. Т. А. Щукина.

Как мы видим, у Севира конкретная сущность и конкретный род (поскольку он имеет общее значение, которому соответствует эта сущность, и поскольку общее значение имени этого рода она принимает) охватывают все единичные вещи=ипостаси, причастствующие им. В примере Севира — это общее человечество (род) и единая для всех человеческих ипостасей высшая сущность, поэтому каждый человек есть один человек (который принимает родовое и общее имя человека) и одна ипостась. Сущность и род, по существу, тождественны и, как мы видим, понимаются Севиром в качестве коллективного единства для множества ипостасей, охватывая их, но они не тождественны ипостасям, которые охватываются этим охватывающим и допускающим причастие, которое Севир именует родом и сущностью. В соответствии с данными разделениями понятий Севир чуть выше указывает также на то, что из всего этого понял и чего не понял Иоанн Кесарийский, явно обращая внимание читателя на какое-то, по мнению Севира, общее для всех разумных людей понимание, которое должно было сложиться и у Иоанна, а именно: он понял, что общее значение предполагает охват сущностями множества ипостасей, и отсюда происходит его представление об общих сущностях, соединившихся во Христе (что очевиднейшим образом не соответствует действительному смыслу позиции Иоанна), но не понял главного: ипостась причастна только тому, что есть «общее сущности»¹³. Это понятие — «то, что есть общее сущности» (ἡ κοινὴ οὐσία, quod commune est, substantiae), постоянно употребляемое Севиром и не встречавшееся как специально отмеченный термин ранее нигде, — как видно, призвано, в его понимании, различить общее и частное как целиком совпадающее по содержанию понятия с общим, но не являющееся общим непосредственно. Непосредственно общее, то есть сущность и род, есть коллективное единство или совокупность всей Троицы и всех людей, о чём Севир прямо и говорит при формулировке своего аргумента и в других местах трактата¹⁴. Ипостась, в свою очередь, целиком включает в своё понятие содержание этого «общего сущности», но не есть «вся сущность». Иными словами, как это представляет Севир, Иоанн понял сущность как коллективное единство многих ипостасей, но не понял основания их единосущия в качестве различных вещей; он не понял того, что они причастны только общему для них содержанию

13 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 9 // Op. cit. P. 191 (сир. текст), 149 (лат. пер.).

14 Например, в отношении Троицы Севир говорит, что «всецелая сущность, то есть божество, охватывает три ипостаси» (Ibid. II, 19. P. 173 (сир. текст), 135 (лат. пер.)), что эта «всецелая сущность божества» и «есть Троица» (Ibid. P. 136 (сир. текст), 174 (лат. пер.)).

понятия сущности, и поэтому не может не мыслить коллективное единство сущности, или рода, иначе, чем через причастность одной ипостаси всем ипостасям того же рода как реальное соединение в одну вещь, какой и является для него общая сущность.

Состав того, что есть общее сущности, Севир описывает на конкретном примере человека в 17 главе II книги, к продолжению анализа которой мы перейдём ниже. Так, Пётр, как и Павел и Иоанн, не смешанные между собой как ипостаси, причастны тому, что есть общее сущности, а именно: разумности, смертности и восприимчивости к уму и знанию, то есть к составляющим вид различиям из определения человека по школьному философскому понятию¹⁵. А в другом месте той же главы Севир поясняет (уже используя стандартные для Кирилла Александрийского формы выражения), что «одарённая умом плоть воплощённого Бога Слова тому, что является общим сущности, и общему человечеству всех [людей] полностью и совершенно причастует», но в силу этого «мы не будем её мыслить всей сущностью и человеческим родом»¹⁶. В свою очередь, каждая ипостась имеет, помимо общих с ипостасями того же рода свойств, свои индивидуальные свойства¹⁷. Ими ипостаси разделяются между собой.

Там же, в 23 главе, где Севир говорит о понятном и непонятом Иоанном Кесарийским в разделении значений сущности, он, по-видимому, указывает на экзегетический материал, на основе которого такое понимание могло бы сформироваться у Иоанна, и одновременно на источник собственного понятия о «том, что есть общее сущности». Он отсылает Иоанна к тому месту из письма Василия Великого к комиту Терентию, которое, как подразумевается, Иоанн и не понял: «...каждый из нас по общему определению [или: понятию, значению, смыслу] сущности причастен бытию»¹⁸ (Ἐκαστος... ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει...) ¹⁹.

15 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // Op. cit. P. 156 (сир. текст), 122 (лат. пер.).

16 Ibid. 166 (сир. текст), 129 (лат. пер.).

17 Вероятно, иногда Севир употреблял в качестве обозначения отличительных свойств ипостасей также и слово «характер» (χαρακτήρ) во множественном числе. По крайней мере, Лебон в своём переводе ставит латинскую кальку character на место сирийского ܪܫܐܝܬܐ. Однако, имея в виду перевод цитат Севира из Иоанна Кесарийского, в которых последний употребляет имеющее для него понятийное значение термин «характер», нельзя сказать, что сирийский переводчик как-то особым образом выделял это слово и соблюдал какое-либо единообразие при его переводе.

18 Ibid. II, 9. P. 191 (сир. текст), 149 (лат. пер.).

19 Basilii Caesariensis. Epistula 214, 4 // Saint Basile Lettres / texte établi et traduit par Y. Courtonne. T. II. Paris, 1957. P. 205:9–10. Выражение: κοινόν τῆς οὐσίας — в разных вариациях

Мы не склонны понимать это различие между сущностью (или родом), «тем, что есть общее сущности» (или общим и родовым определением сущности или рода) и ипостасями как указание на философское различие между ноуменальным порядком бытия вещей *до многого*, логическим порядком их бытия *после многого* и физическим *во многом* соответственно, или же понимать понятие «того, что есть общее сущности», как промежуточный уровень бытия между бытием самих высших сущностей и отличным от них бытием их ипостасей²⁰. В 17 главе II книги Севир однозначно понимает имена сущности, рода и ипостаси как свойственные только человеку понятия, которые мы применяем к Троице только лишь за неимением других. Он говорит, что никому недоступная и никем непостижимая Троица называлась прежде «природой», «сущностью», «ипостасью», но правильнее принять для её обозначения имя «сущность», которое указывает на её «родовое значение», так что Отец, Сын и Святой Дух есть «одна сущность» и «одно божество» так же, как и отдельные люди составляют «одно человечество», то есть один род²¹.

Конечно, Севиру, знакомому с сочинениями Дионисия Ареопагита, хотя следы этого знакомства крайне скудно присутствуют в его творческом наследии, можно было бы попытаться приписать неоплатонические трактовки уровней бытия²², однако самое большее,

часто встречается именно у свт. Василия Великого, а также свт. Григория Нисского (благодарю Т. А. Шукина за это наблюдение).

- 20 Так описывает связь понятий сущности, общего сущности и ипостасей о. Олег Давыденков, рассматривая её скорее в рамках догматического анализа и не строя гипотез о её происхождении и способе функционирования в учении Севира (см.: *Давыденков О. В.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. Диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. М., 2018. С. 174–185). На описанные понятийные уровни понимания проблемы общего и частного у Севира также обратил внимание Т. А. Шукин, указав на концепции школьного неоплатонизма как на возможный источник рецепций Севиrom своих понятийных схем. См.: *Шукин Т. А.* Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. М.; СПб., 2009. Т. 1. С. 629–631, 632–635. Отметим, что, в отличие от христологических формул, проблематика логико-онтологических понятий в учении Севира, помимо данных работ, по сути, не разработана в историографии.
- 21 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17* // Op. cit. P. 155–156 (сир. текст), 121 (лат. пер.).
- 22 Мы имеем в виду неоплатонические иерархии, разворачиваемые в комментариях к Платону, по отношению к которым описанная нами трёхчастная схема деления порядков бытия сущностей служила своего рода формулой согласования Платона и Аристотеля в том смысле, что сущее *до многого*, т. е. порядок бытия общих сущностей, толковалось

что можно по этому поводу сказать — это то, что он, как христианский богослов, не мог не рассматривать порядок разделения вещей мира на едино- и разнотелные, а также разнотелные вещи как продукт божественного творчества и замысла Бога о мире. Однако важнее то, что Семир, с полной очевидностью, неверно понял элементарные школьные философские деления понятий общего и частного, хотя в какой-то мере, как видно из приведённых нами параллелей, мог о них знать, и столь же неверно оценил соответствующие деления понятий отцов-каппадокийцев. Все параллели с понятийной логикой философских разъяснений понятий «сущности» и «рода», которые легко увидеть из нашего изложения, могли, впрочем, исходить и из чтения христианских авторов, как в случае с заимствованием у Василия Великого и Григория Нисского выражения «общее сущности», тем более что они крайне минимальны, как и сам словарь логико-онтологических понятий Семира. Скорее всего, в его случае имело место «творческое» смешение интеллектуальных продуктов, несомненно, внимательного чтения богословских текстов и восприятия философских понятий, известных понаслышке или из поверхностного чтения.

Очевидно, что Семир в понимании сущности, или рода, поддерживает натуралистическое быденное значение «рода» со всеми сопутствующими ему определениями, значение, к которому примешаны элементы философского обобщения и в котором начало для всей совокупности всех членов рода в одном лице (Геракле для Гераклидов) также обозначается как одно, высшее, всецелое. Все определения сущности, тождественной роду, то есть описание её как одной для всех ипостасей, как всецелой, охватывающей их, высшей, под которой они имеют своё бытие, у Семира строго соответствуют этому быденному понятию «рода», данному в философской языковой транскрипции, и вообще эпитетам начала и их содержательной развёртке во всякой философской классификации античного образца. Единственное, что отличает понятие сущности, или рода, у Семира от философского понятия рода — это отмеченный нами натурализм быденного сознания: он понимает сущность (род) буквально, в качестве числовой совокупности единотелного. Его ипостаси одного рода по отдельности не суть «вся сущность» именно потому, что «вся сущность»

в качестве совокупности тех единичных образцов (родов и видов), созерцая которые платоновский Демиург творит космос, а два других порядка сущего *во многом и после многого* рассматривались как область чувственного космоса и логических форм его разумного познания.

(или «весь род») — это они же, но собранные вместе или мыслимые как собранные вместе в уме. Такое собрание в уме, конечно, не имеет никакого отношения к философскому понятию сущности и рода в смысле теории. Но имеет отношение к политическому и экономическому понятию в смысле праксиса, поскольку такое понятие о роде как о совокупности членов действительно выражает специфическое несовпадение рода как совокупности с самим собой как простой совокупностью единосущного. Род в этом смысле есть высшее и господствующее начало, в понятии о котором мыслится источник его силы, славы, власти и богатства, так что каждый член персонифицирует эту совокупность и отвечает за несоблюдение правила поддержания её единства — основы жизни рода. В этом смысле род включает также и предков, мера достоинства которых, вкупе с делами живых, обнаруживает силу и слабость, высоту и ничтожество падения рода в целом и каждого его члена в отдельности.

В полемическом контексте Севир называет эту сущность-род «общей сущностью» в форме κοινῇ οὐσία²³, то есть сущностью совокупной, а присутствие совокупности признаков этой общности в каждой из подчинённых и составляющих эту сущность ипостасей в качестве их общих свойств — «тем, что есть общее сущности», то есть опять же тем, что есть её совокупное. Такое понятие о сущности нельзя оценивать ни как номинализм, ни как реализм или реализм умеренный, оно вообще не имеет отношения к теории, в том числе к созерцанию умопостигаемых вещей неоплатоников, но имеет непосредственное отношение к «религии» в смысле универсального понятия, в котором христианская вера отождествляется с родовыми свойствами человечества как рода из всех людей. И эти свойства присутствуют уже в его начале, то есть в первом человеке Адаме, а точнее в его состоянии после грехопадения. Конечно, подобное понятие только в обездействованном, нейтральном виде можно было бы применить к Троице, где нет убывания и усиления действия ипостасей, но так же, как и в случае всего рода людей, имеется порождающее и изводящее начало (Отец) и его продукты (Сын Слово и Святой Дух), три ипостаси и их связь друг с другом через начало в Отце, которые нельзя мыслить непосредственно так же, как и связь через начало в Адаме членов всего человеческого рода, сохраняющегося в бытии посредством природного порождения. Но эта

23 В противоположность философскому καθόλου οὐσία, указывающей не на совокупность, а именно на общее значение сущности, в отличие от её материального подлежащего — μερικῇ οὐσία.

аналогия для Севира принципиальна: Троица тоже есть совокупность различных ипостасей, как и человечество, и также персонифицирована в каждой своей ипостаси, которые тем не менее реально отделены друг от друга, как и люди не сливаются друг с другом в своём бытии. Вот почему мышление такой совокупности, с точки зрения Севира, имеет позитивный смысл присутствия общей всем людям разумности во всяком, кто её мыслит, то есть является признаком наличия у него здравого смысла. Соответственно, противоположностью последней будет смешение такого различённого совокупного в одном, или соединение многих ипостасей в одну ипостась, которое и приписывается еретикам, то есть безумцам по определению.

По существу, для Севира это методологический принцип и полемический приём, действие которого хорошо видно в случае понимания им такого феномена, как соединение разнородного в одно, для которого он знает только два случая: воплощение Христа и единство души и тела в каждом человеке. Такое соединение он определяет как природное и ипостасное соединение. Оно ипостасное, поскольку не может быть соединением совокупного в одно, то есть соединением в одно сущности, или рода, и оно природное, поскольку его можно мыслить только как природное порождение. Иной вариант немыслим, поскольку предполагал бы всего лишь чудесную передачу свойств одного сущего другому, но не действительное единство, или же соединение уже существующих ипостасей в одну ипостась, что просто непредставимо. Отсюда понятие «природа» для Севира тяготеет к означиванию единичного ипостасного бытия, то есть пониманию его как бытия, существующего по природной необходимости, опосредованной творческой и благой волей Бога.

Именно так Севир мыслит природное основание спасения человеческого рода как родовой совокупности ипостасей в Воплощении Христа. В важной 25 главе II книги «Против нечестивого Грамматика» Севир обвиняет Иоанна Кесарийского в непонимании тайны Домостроительства, указав на подмену им единичного соединения Бога Слова с одной плотью, наделённой душой и умом, соединением ипостасей в «том, что есть общее сущности человечества». В уме Иоанна сливаются два несравнимых порядка соединения ипостасей: «относительное и общее соединение» (ἡ καὶ κοινὴ καὶ ἡ κατὰ φύσιν; *habitudinalis et communis unio*)²⁴ или, если реконструировать исходное греческое выражение, ἡ συζητικὴ

24 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 25 // Op. cit. P. 203:1–2 (сир. текст), 158:20–21 (лат. пер.).

καὶ κοινῇ ἔνωσις) и «природное соединение» (ἔνωσις κατὰ φύσιν). Севир отождествляет соединение посредством «того, что есть общее сущности человечества», с «относительным и общим соединением», которое как раз и путают Несторий и его тайные последователи халкидониты с истинным «природным соединением» Слова и плоти²⁵. Природное или ипостасное соединение — это соединение ипостасей в одну природу=ипостась, свойственное только соединению Слова с плотью в Воплощении и души и тела в каждом человеке. Оно не предполагает предсуществования ипостасей (кроме предвечного существования Слова в случае Воплощения) и является продуктом соединения без какого-либо слияния и смешения нечувственного и чувственного единичных элементов (умопостигаемого сущего и материального) в процессе порождения единой природы=ипостаси. Отсюда столь большая значимость антропологической парадигмы в полемических выпадах Севира против его противников. Напротив, относительное и общее соединение человеческого рода принадлежит к соединению ипостасей, различных и разделённых на отдельные индивиды, но единосущных, причастных родовому и общему определению. Для человечества единство его рода и сущности обеспечивается последовательностью природных порождений во времени и отношением ипостасей этого рода друг к другу и к своему началу в первом человеке Адаме. Христос, как воплотившееся Слово, даёт таким образом вторые начала человеческому роду: Слово соединило нас с собой посредством вторых начал (божества и плоти) человеческого рода во Христе, а мы через Христа породнились с Отцом. Однако такое соединение не перестаёт от этого быть относительным и общим²⁶. Именно так толкуется Ин. 17, 20–23: *Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершенны воедино*²⁷. Соединение, о котором Иисус возвещает ученикам, является совершенно иным, нежели прежнее соединение человеческого рода в Адаме, но всё же относительным и общим соединением²⁸.

25 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 25 // Op. cit. P. 202–203 (сир. текст), 158 (лат. пер.).

26 Ibid. P. 200–202 (сир. текст), 156–158 (лат. пер.).

27 Ibid. P. 201–202 (сир. текст), 157 (лат. пер.).

28 Совершенно также на философском языке как соединение посредством приводящего свойства трактует это евангельское место Иоанн Филопон в «Арбитре»: у него этим

Такое «общее и относительное соединение» есть соединение по приводящему (в философском определении), оно не может теоретически мыслиться как соединение ипостасей человеческого рода в род или трёх ипостасей божества в Троицу. В школьной философии этому различию соответствует противоположность обыденных значений и философского теоретического значения «рода», разделение сущности и приводящего. Севир несмотря на то, что номинально различает общие и частные свойства ипостасей²⁹, в действительности не мыслит такого различия, поэтому для него «общее и относительное соединение» человечества вполне тождественно родовой совокупности человечества, то есть его сущности. Но он, конечно же, не может так мыслить Троицу, даже если, как он полагает, но не утверждает открыто, люди и вынуждены её так мыслить по аналогии с тварными вещами. Однако мы не можем её мыслить и в виде смеси всех её ипостасей в одну, как и в случае человечества. Тайна Троицы остаётся тайной.

Что же тогда представляет собой ещё более чудовищное смешение, которое Севир приписывает халкидонитам, а именно смешение ими разнородных ипостасей под именем природного соединения двух множеств (общих сущностей)? Если соединение божества и человечества во Христе в случае несториан просто не состоялось, даже в фантазии, то каковы и чем опасны фантазии халкидонитов? Ответ на этот вопрос Севир дал, истолковывая собственный аргумент в ответе на критику этого аргумента Иоанном Кесарийским. Непосредственно ответ Севира на аргументацию Иоанна в рассматриваем нами фрагменте его «Апологии» занимает значительную часть II книги «Против нечестивого Грамматика» (начиная с середины 17 по 23 главы), но и далее главы 24–28 во многом выступают подготовлением к 29 главе, в которой Севир подходит к итоговому вопросу Иоанна о единосущии севирианского Христа Отцу и всем людям при одной Его природе. Ответ на этот вопрос Иоанна, по существу, растягивается вплоть до конца книги и дан в форме критики несторианства и всей антиохийской традиции богословия, а также экзегетической демонстрации сходства и даже тождества мнений несториан

пониманием несториане замещают истинное понятие о соединении Слова и плоти, выраженное в Ин. 1, 14: *Слово стало плотью* (Joannes Philoponus. *Arbiter* 1, 7; *Lang U.-M.* John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter». Leuven, 2001. (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; 47). P. 178–179 (англ. пер.); *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut, 1930. P. 9 (сир. текст)).

29 По этой причине было бы принципиально неверно приписывать Севиру понятие о «частной сущности», ипостась у него — просто индивид в родовой совокупности.

и халкидонитов³⁰. Однако сам по себе аргумент Севира об абсурдной нечестивости исповедания двух общих природ во Христе в полном виде представлен прежде всего во второй половине 17 главы и в 18–19 главах. Именно здесь в полемической форме, отвечая на аргументацию в первой части фрагмента Иоанна, Севир попытался продумать саму возможность мышления двух природ во Христе непосредственно в их общем значении, то есть дал интерпретацию своего аргумента под видом демонстрации действительного, с его точки зрения, содержания мнения халкидонитов. К анализу этих глав мы и перейдём.

3.2. Ответ Севира на возражение Иоанна Кесарийского: анализ 17–19 глав II книги «Против нечестивого Грамматика»

3.2.1. Глава 17: определение понятий

Сам по себе ответ Севира на аргументы Иоанна, в отличие от формулировок последнего, не имеет логической формы. Это почти исключительно риторическая конструкция, за исключением конечного вывода Севира, который он делает на основе представленных в 18 и 19 главах догматических обвинений в наличии, по его мнению, крайних еретических мнений в суждениях Иоанна. В результате, разворачивая эту вторую линию аргументации, ведущую по отношению к риторической линии, Севир приходит к заключённому в образе еретического Христа логико-онтологическому парадоксу, который он приписывает учению Иоанна и халкидонитов и который в безобидной форме логического просчёта как раз и выражается в суждении о том, что Иоанн, замещая ипостась, то есть индивид, общей сущностью, неправомерно пересекает границу между тварным и нетварным в своём истолковании события Воплощения и, соответственно, неверно трактует спасение плоти.

То, что риторическая линия аргументации Севира убедительна, почти целиком зависит от вполне православных толкований множества цитат из отцов, которые он приводит. Однако проблема в том, что эти мнения об отношении частного и общего в Троице и в человечестве (его единственный и естественный для христологического трактата пример для тварного мира) идентичны суждениям и самого Иоанна. Также идентичны мнения обоих по поводу единичного характера ипостасей Бога Слова и плоти, соединившихся во Христе. В силу этого, не обнаруживая логических возможностей отвести аргумент Иоанна

30 Из 57-ми глав II книги сохранились 37.

о том, что монофизитская двойная единосущность воплощённого Слова другим лицам Троицы и всем другим людям при условии признания одной природы Христа делает плоть единосущной Отцу и Духу, Севир вынужден прибегнуть к уловке и пойти на подлог, то есть приписать Иоанну мнение о том, что вся совокупность лиц Троицы воплотилась во всех людях. Севир это делает лишь на том основании, что Иоанн говорит об «общей сущности» божества и человечества, которые соединились во Христе. Само понятие «сущности», которое, как мы помним, Севир отвергал для характеристики Воплощения, закрепив за ним значение общего и как совокупности рода, и как содержания общих родовых свойств, присущих каждому из индивидов под ним, становится поэтому для Севира меткой неразумности и ереси в суждениях Иоанна.

Во второй половине 17 главы, составляющей преамбулу ответа Севира, он на фоне множества пространных цитат из отцов как раз и заняв главным образом тем, чтобы провести различие между правильным понятием об общей сущности (или природе в значении общего) как родовой совокупности индивидов, причастных тому, что есть общее сущности, то есть обладающих одними и теми же родовыми свойствами, и понятием об ипостаси как отдельном индивиде из такой совокупности, обладающем этими родовыми свойствами наряду с собственными отличительными свойствами. Поразительное многословие Севира, множество раз повторяющего эту простую мысль, служит лишь двум вещам. Во-первых, Севир подводит читателя к ожидаемому обвинению Иоанна в том, что в описании Воплощения он это различие в действительности не соблюдает. Это обвинение Севир подробно формулирует в очередной раз в конце главы. Во-вторых, проводя это различие, Севир значительное место уделяет демонстрации на основе Писаний того факта, что применение родового понятия сущности к ипостасям Троицы мыслилось всеми отцами только сравнительно с пониманием связей между индивидами и их родовыми свойствами в тварном мире. К вещам этого мира отношение общей сущности и ипостаси легко приложимо, но Троица является столь возвышенным предметом, что не подпадает под имена сущности и природы. Поэтому, применяя их, мы только отдалённо способны выразить и понять недоступное уму очевидное различие лиц Троицы, Которая есть три лица и одно божество, то есть одна сущность. Соответственно, с точки зрения Севира, особые способы возвышенного выражения, используемые отцами, хотя и направлены на то, чтобы коснуться тайны богословия, но нужно всегда учитывать радикальное различие между тем, что мыслится под различием общей сущности и ипостасей в Боге и в тварных вещах.

Примечательно, что, связывая демонстрацию различия между понятиями об общей сущности и об ипостаси с мотивом непостижимости Троицы, он, как мы видели, прибегает, как минимум отчасти, и к рациональным описаниям своих концептов, сложенным из элементов школьного философского языка и из заимствований у отцов-каппадокийцев³¹. Так, он точно выделяет составляющие вид различия в определении человека: разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию, то есть различия, которые выявляют общее в индивидуальном, то общее, в соответствии с которым однородные ипостаси получают свои родовые имена. Каждая из ипостасей «подчинена роду и сущности, а также общему значению», и «это общее значение есть сущность, охватывающая многие ипостаси»: она «равно причастна всему, что является в общем роде»³², а также имеет индивидуальные признаки, которые характеризуют её и отделяют от других ипостасей. Ограниченность нашего разума компенсируется знанием имён сущности, рода и ипостаси и пониманием их значений, но в попытке понять тайну Троицы этот порядок различий в тварных вещах может нам помочь лишь отчасти, поскольку «познание имеет смысл описания, в то время как божественная природа неопишима, не даёт возможности себя понять и не подпадает под сущность, потому что она выше сущности»³³. Мы не постигаем Троицу, но благодаря различию общего и индивидуального можем понять то, что различается в лицах Троицы и отличить лица от их общей сущности в соответствии с этим различием. Севир явно хочет подчеркнуть свою осведомлённость в школьных знаниях на фоне, как ему кажется, вызывающе бравирующего ими Иоанна, которого он иронично величает мудрецом.

Ещё одна важная деталь: среди цитат из отцов (Василия Великого и Григория Богослова) Севир использует фрагмент из 52-го письма Василия Великого. В нём упоминается имя основателя ереси модализма, Савеллия, в контексте того, что правильное понимание единосущности позволяет не только указать на единство сущности вещи, но и на фоне этого общего проявляет различие единосущных ипостасей, чем исправляется зло, произведённое Савеллиевым их отождествлением³⁴. Появление имени этого ересиарха в тексте неслучайно.

31 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17* // Op. cit. P. 155–157 (сир. текст), 121–123 (лат. пер.).

32 *Ibid.* P. 156 (сир. текст), 121–122 (лат. пер.).

33 *Ibid.* P. 156–157 (сир. текст), 122 (лат. пер.).

34 *Ibid.* P. 158 (сир. текст), 123 (лат. пер.). «Кроме того, то же выражение исправляет и зло, созданное Савеллием, потому что уничтожает тождество Ипостасей и вводит совершенное

Цитируя повторно выдержки из возражения Иоанна, Севир указывает на искажение им смысла понятия «сущность», используемого Василием Великим применительно к Троице, и подчёркивает, что оно возникает вместе с переносом этого понятия о родовом общем для различного индивидуального в христологический контекст. Он искренне удивляется стремлению Иоанна напугать его, как маленького ребёнка, призраком Аполлинария, уделившего лишь часть плоти Христу, коль скоро всё общее, свойственное всем людям есть в одной плоти, которую приняло Слово. Но оно приняло не общую сущность человечества, как думает Иоанн, испуганный призраком аполлинариевской ереси³⁵. Такое допущение совершенно излишне.

Первый выделенный нами мотив непонимания Иоанном смысла того, чем различаются общее и частное, далее составит основную линию аргументации Севира, а второй, указывающий на необходимость всё же отличать связь сущности и ипостасей в Троице от их связи в тварных вещах, позволит ему дополнительно обвинить Иоанна в том, что он мыслит связь лиц Троицы как *отношение*, то есть равнозначно связи вещей в тварном мире, как «общее и относительное соединение» вещей. Теперь, дав разметку понятий, которыми он далее будет пользоваться, Севир может приступить к уточнению догматического смысла своих доводов и к более аргументированной защите от тех обвинений Иоанна, которые содержались в первой части его возражения.

3.2.2. Главы 18–19: призрак модализма

В последующих двух главах тон Севира, до этого момента назидательный, постепенно, по мере того как он задействует уже припасённые в виде налётов аргументы, сменяется на обличительный, а речь его всё более и более наполняется оскорблениями и угрозами. В начале 18 главы, продолжая рассуждение, прерванное в предыдущей главе, и дав несколько цитат из «Апологии» Иоанна, он обвиняет его в том, что тот ходит «по кругу»³⁶

понятие о Лицах. Ибо единосущное — не одно и то же с самим собою, но иное с чем-то иным» (*Basilius Caesariensis*. Epistula 52, 3, 1–4 // *Saint Basile lettres*. T. I. P. 135, 137).

35 *Severus Antiochenus*. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // Op. cit. P. 163–164 (сир. текст), 128 (лат. пер.).

36 *ἡ κύκλῳ δέξις* (Ibid. II, 18. 167:13 (сир. текст)); *per circuitum* (Ibid. P. 130:33 (лат. пер.)). Вполне возможно, что Севир ассоциирует манеру рассуждения Иоанна Кесарийского с круговым доказательством, чтобы задеть его. Доказательство по кругу (*ἡ κύκλῳ δέξις*), или взаимовозвратное доказательство (*ἡ διάλληλος ἀπόδειξις*) (это название в дополнение к первому

и постоянно возвращается от верных высказываний к одному и тому же нечестивому мнению, чем с ясностью указывает на собственное понимание того, что под общими сущностями божества и человечества во Христе Иоанн вовсе не мыслит совокупности самих ипостасей Троицы и людей, причастных соответствующим сущностям. В изложении Севира, Иоанн, как младенец, искушаемый человеческим учением и хитрым искусством обольщения (2 Кор. 4, 2; 2, 17; Еф. 4, 14), постоянно то по глупости обозначает ипостасное соединение как соединение двух сущностей, равное соединению двух природ (несомненно, по мнению Севира, Иоанн должен пользоваться его различием индивидуальных природ и общих сущностей, но не делает этого), то начинает объясняться, что он только имеет в виду присутствие в ипостаси Христа всего, что относится к сущностям человека и Бога, ведь Христос совершенный Бог и совершенный человек. Такое толкование удобно Севиру, поскольку риторически обосновывает и таким образом поддерживает в читателе фоном проходящую мысль о том, что в действительности Иоанн, либо просто из неразумности не продумав мысль о двух природах во Христе до конца и не поняв, что она ведёт к исповеданию двух Его ипостасей, без конца путается в собственных словах и толкованиях Отцов, либо ловко, при помощи «в высшей степени хитроумного лукавства», скрывает свою ересь. Но это не всё, и Сефир, как мы покажем, держит в уме и другой ход, отмеченный выше упоминанием ереси модализма, и иное обвинение, уже направленное одновременно на Иоанна Кесарийского, на всех халкидонитов и на несториан.

Попеняв Иоанну на его непоследовательность и указав, что Воплощение — это именно воплощение одного лишь Слова в одной, одарённой душой и умом плоти (т. е. показав, что это индивиды), Сефир переходит к долгому описанию связей между лицами Троицы на древнем языке образа и прообраза (τύπος — προτύπος), а также мистического света, обеспечивающего общение между ними: Сын есть образ Отца, который есть

закрепилось, начиная со скептиков), представляет собой силлогизм, в котором заключение может быть поставлено на место малой посылки и наоборот. Несмотря на то, что определённые виды силлогизмов позволяют такое обращение (ἀντιτροπή), за этим доказательством закрепилась дурная репутация, явно выходящая за пределы философских школ. По этому типу строилось множество расхожих софизмов, а у философов сила рассуждения нередко определялась отсутствием в нём круга в доказательстве. В Александрийской философской школе Аммония его обсуждали ещё на первых занятиях. См. сохранившиеся современные полемике Севира и Иоанна Кесарийского тексты о доказательстве по кругу: *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. P. 74:8–75:15; *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II* / ed. M. Wallies. Berlin, 1909 (CAG; XIII/3). P. 42:5–57:13.

прообраз этого образа, и сам Сын есть прообраз для Духа как своего образа, а вместе они есть один свет божественной сущности, который исходит от каждого из них (он, естественно, не замечает, как и в предыдущей главе, что рассуждение Иоанна также построено на адекватной концептуализации этой традиции). Коль скоро этот язык использовался также и всеми еретиками от Оригена до ариан, то, естественно, пышный цитатник, к которому прибегает Севир, состоит, как и в 17 главе, прежде всего из фрагментов сочинений о Святом Духе отцов-победителей арианской ереси: Василия Великого, Григория Богослова (а также их младшего современника — общепризнанного авторитета Иоанна Златоуста), давших окончательный вариант троичного богословия на языке образа и прообраза с переводом его на язык общей сущности божества и отличительных особенностей, выделяющих ипостаси, с особо подчёркнутым (против арианского нечестия) мотивом их равенства. В этом равенстве лестница образа и прообраза, протянувшаяся от Отца через Сына к Святому Духу, не есть свидетельство иерархии в Троице, но выражение «точного порядка богословия», то есть знания, приобретаемого в меру человеческих сил теми, кого ведёт свет Святого Духа. Перемежая этот цитатник своими пересказами, он делает сногшибательный риторический ход, проявляя невероятную смесь совершенного тщеславия (ведь он ставит себя в ряд отцов) и смирения (ведь он только цитирует и пересказывает, являя свой образ веры), и обращается к Иоанну:

«Итак, разве кто-нибудь говорит, что это, [как] тебе кажется, рассекает сущность Отца и Сына, или [же, напротив], показывает, что о всякой Ипостаси, пребывающей в сущности божества, поскольку она в Себе Самой имеет собственное природное бытие и поскольку не имеет никакого [природного] отличия от единосущных Ипостасей, говорится, что она участвует вместе с Ними в одной и той же сущности, ибо одна есть сущность, высшая всех единосущных Ипостасей? Ведь также и каждый из нас пребывает в сущности человечества, будучи отделён от других собственными свойствами, и по причине единства человеческого рода, те, кто участвуют в одной и той же сущности, считаются единосущными, потому что та же самая сущность всех равным образом охватывает. Однако всякая ипостась, поскольку пребывает в сущности человечества, не считается [в силу этого] всем человечеством, которое простирается превыше всех ипостасей и все ипостаси [в себе] заключает»³⁷.

37 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 18 // Op. cit. P. 170 (сир. текст), 133 (лат. пер.). Рус. пер. О. Давыденкова: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 290.

Кажется, Севир только показывает таким образом своё правове-
рие, толкуя Василия Великого, его слова о поклонении в Духе как покло-
нению в самом Боге, то есть в сущности божества, что ясно указывает
на то, что высшее сущности для Севира всегда дано через персонифика-
цию общего рода как простой численной совокупности, но в ясном зна-
нии об ипостаси, в которой это общее сущности себя являет, ведь в Духе
как в образе открывается Сын, а в Сыне как в образе — Отец³⁸. И значит,
гнев Севира и его сетования на глупые обвинения Иоанна в разделении
Бога на части — праведны. Однако дело не только в этом: он тщательно
готовит мощный удар по Иоанну и даже мельком даёт соответствующие
указания уже в самом начале изложенного нами рассуждения, куда
помещает короткую вставку, опять вспоминая еретиков-модалистов:

«Христос же не есть вся сущность божества, но одна Ипостась в Троице со-
зерцаемой и мыслимой сущности божества: каковая ипостась есть Сын, Сло-
во, непреложно воплотившееся в одной одарённой душой и разумом плоти,
которую Он воспринял от Богородицы Девы через ипостасное соединение,
в каковой [Ипостаси] Он являет Отца, ибо образ являет первообраз, и по-
скольку Слово ипостасное с точностью являет Ум, Его родивший, не слива-
ясь, однако, с самой Ипостасью Отца: таково [же] нечестивое смешение Са-
веллия и Маркелла»³⁹.

Итак, Севир снова, уже высказываясь от своего лица, называя имена
Савелия и Маркела Анкирского, вспоминает о модализме, то есть о том
нечестивом еретическом учении, согласно которому есть только мона-
да божества, иллюзорными проявлениями которой являются её лица:
Отец, Сын и Дух. Нетрудно проследить ход мысли Севира: если в ос-
нове учения и несториан, и халкидонитов лежит мысль о Боге как та-
ком «одном», в котором слиты все ипостаси, то тогда понятны и все
их ухищрения: несториане, мысля две ипостаси во Христе, открывают
путь всякому человеку в это единство, проявлениями которого явля-
ются и три ипостаси Троицы и само человеческое лицо Христа. Халки-
дониты, в свою очередь, ещё более близки к модализму, и даже усили-
вают его, поскольку, мысля природы во Христе как общие, буквально
сливают всё божество и всё человечество. Значит, именно поэтому

38 *Basiliius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto XXVI, 64 // PG. 32. Col. 185AC.* Отметим, что в кон-
це этой цитаты дважды появляется χαρακτήρ.

39 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 18 // Op. cit. P. 167 (сир.
текст), 131 (лат. пер.).* Рус. пер.: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира
Антиохийского. С. 288.

сторонник полного единства Божества, Иоанн Кесарийский, и обвиняет Севира в делении сущности Бога на части, ведь для него самого никакого различия между ипостасями в качестве самостоятельных лиц просто не существует, и он нападает именно на правую веру Севира, всё время путаясь в своих утверждениях.

Только проницательный и опытный читатель мог бы уже в этом месте вывести все следствия этого замечания Севира о савеллианстве. Он спокойно продолжил рассуждение и только тогда, отведя подозрения Иоанна и публики в том, что он делит сущность Бога на части и подготовив развязку всего этого действия, Сефир в назидательном тоне припоминает Иоанну его неосторожное употребление по отношению к описанию связи ипостасей в Троице слова *σχέσις*, а это явный признак скрытого несторианского образа мысли Иоанна, но, как уже ясно, также и модализма, в безумии которого открывается вся иллюзорность этих отношений⁴⁰:

«Следует же знать также и другое: отцовство, или нерождённость и рождение, и исхождение [т. е. отличительные особенности Отца, Сына и Духа] не суть пустые наименования, а также не *отношения*, которым ничто не соответствует в действительности...»⁴¹.

В 19 главе Сефир наносит удар. Итак, он подчёркивает, что Слово воплотившееся не отличается по своей божественной сущности от Отца и Духа. А далее задаёт вопрос:

«Итак, каково же разделение, которое ты подозреваешь? Объясни нам, о Грамматик: неужели ты подозреваешь разделение и рассечение сущности, потому что мы не исповедуем, что всецелая сущность, то есть божество, заключающее в себе три Ипостаси, воплотилось?»⁴²

Первая часть аргументации Севира в формальном смысле сводилась к тому, что он в своём понимании связи ипостасей в Троице учитывает характер (в разных словесных вариантах выражения характера в цитируемых Писаниях) каждой из них. Этим Сефир добивается убедительности своей речи, если, конечно, вообще имеет в виду Иоанна

40 Отметим, однако, ещё раз, что только через отношения и мыслится отличие ипостасей одной сущности у самого Севира.

41 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 18* // Op. cit. P. 170 (сир. текст), 133 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., *свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского. С. 290.

42 *Ibid.* II, 19. P. 173 (сир. текст), 135 (лат. пер.). Рус. пер.: Там же. С. 293.

в качестве собеседника. Иоанн, со своей стороны, строит аргументацию на прямом переносе отождествления природы и ипостаси в христологии в сферу троичных отношений и смотрит, что тогда произойдёт с пониманием ипостасей в Троице. Точно так же, исходя из положения о тождестве смысла различия общей сущности и частной ипостаси в обоих частях богословия, он предварительно перенёс этот порядок из области троичных отношений в область христологии и извлёк все следствия из такого переноса. Его метод формально корректен. Но Севира не интересует содержание аргументации Иоанна, его вопрос строится как зеркальное отражение брошенного ему Иоанном обвинения в рассечении сущности и Троицы, и человека. Если Иоанн принимает посылку Севира об одной природе=ипостаси Христа и делает соответствующие выводы для бытия Троицы, то Севир вменяет Иоанну мысль, которой тот не придерживается с самого начала рассуждения. Он сразу приписывает ему такое представление о Воплощении, которое предполагает превращение и ипостасей Троицы, и всех людей в одну ипостась, включающую эту коллективную совокупность индивидов в качестве собственных проявлений. Для него именно Иоанн рассекает это мыслимое им как итог Воплощения единство на множество, но обвиняет в этом его, Севира.

В итоге Севир ожидаемо делает вывод о невменяемости Иоанна, ведь только в силу недостатка рассудка можно прийти к такому противоречию: Иоанн мыслит сущности божества и человечества Христа как общие, но не хочет высказать следствия этого, то есть то, что при таких исходных посылках Отец и Дух воплотились, как и Слово. Иоанн сливает вместе все ипостаси, лишая их самостоятельности, но они различны, ведь «ничто не является образом самого себя, но совершенно другого, точно так же нечто именуется единосущным чему-то иному, а не самому себе»⁴³. По словам Севира, он намеренно демонстрирует это противоречие, говоря то о различии ипостасей Троицы, то утверждая, что во Христе пребывает всё божество и всё человечество, чтобы таким странным способом утвердить мысль о том, что Воплощение есть полное слияние сущности Бога со всем человеческим родом. Севир даже указывает на формальные признаки такого слияния: Иоанн говорит

43 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 19 / Op. cit. P. 174 (сир. текст), 136 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 293. В конце процитированного нами отрывка имеется скрытая цитата из 52-го письма Василия Великого, приведённая Севиром дословно в конце 17-й главы и нами в примечании 34.

о двух общих сущностях во Христе, но «таково есть родовое значение сущностей, ибо это сущность, заключающая в себе множество ипостасей, а не одна ипостась, участвующая вместе с другими однородными ипостасями в одной и той же сущности подобно тому, как какой-нибудь человек участвует в человечестве; в противном же случае получается, что ипостась есть сущность, потому что участвует в сущности, что в высшей степени смешно и в то же время близко к нечестию»⁴⁴.

Христос, в таком образе открывшийся Севиру, — это ипостась, непосредственно являющая собой индивид, в котором как в образе можно созерцать дьявольскую сущность, плод Воплощения, включающую в себя всю Троицу и всё человечество. И поскольку этот парадоксальный индивид в них участвует, это есть и образ, и прообраз их ипостасей, и, соответственно, есть сама эта сущность. Сефир с неизбежностью приписывает данное представление оппоненту: здесь — Иоанну Кесарийскому, в другом случае и с другими модуляциями концепта — Юлиану Галикарнассскому (потенциально он мог бы прямо высказать подобные претензии и Сергию Грамматику с его одной уникальной сущностью Христа). Само собой, рассуждение Севира завершается ритуалом изгнания дьявола:

«И таким образом, ты считаешь, что поступил мудро, [но] сказал пророк Михей: “Будет ночь тебе вместо видения, и тьма — вместо предвещаний”, ведь таковы суть твои предвещения и опасные соображения, “зайдёт солнце над пророками и потемнеет день над ними, и устыдятся прозорливцы” (Мих. 3, 6–7): ведь бредни же суть твои мрачные суждения, над которыми будут смеяться и против которых все будут говорить, потому что не будет того, кто [мог] бы это слушать. Ведь то же самое допустил [и] ты, в то время как ты изменяешься и обращаешься к нечестию и, избегая упреков в безумии, снова впадаешь в то же самое, о чём другой пророк сказал: “То же, как если бы кто убежал от льва, и попался ему навстречу медведь, или если бы пришёл домой и оперся рукою о стену, и змея ужалила бы его”» (Ам. 5, 19)⁴⁵.

Формально парадокс, к которому приходит Сефир — это своеобразная вариация парадокса наивной теории множеств, а именно парадокса множества всех множеств, которое, будучи множеством, включает само

44 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 19 / Op. cit. P. 174–175 (сир. текст), 136 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 294.

45 Ibid. P. 175 (сир. текст), 136–137 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 294.

себя в качестве элемента: одно Слово, а в действительности вся Троица, которое потому есть вся сущность, то есть все индивиды под понятием сущности, что участвует в сущности, проникает в мир и воплощается в нём. Это парадокс сущности, взятой как совокупность своих элементов, которая воплотилась в своём оставленном творении, то есть во множестве, дифференцированном за счёт чисто формального присутствия её имени в качестве имени множества (множестве отдельных классов вещей). Реальное воплощение такой сущности лишает элементы этого множества смысловой определённости, прописанной в различиях имён, то есть обнаруживает условность смысловых определений всех вещей в качестве действительной проблемы. Мыслить такого Христа Севир не в состоянии и изгоняет его вместе с нарисованным им же самим призраком его творца, Иоанном Кесарийским⁴⁶.

Заключение

В заключение мы отметим некоторые следствия тех результатов, которые составили содержание описанной нами полемики вокруг аргумента Севира. Часть из них мы описали выше, набросав очерк развития двух взаимосвязанных стратегий халкидонитской аргументации: аргумента о четверице в Троице и аргумента об обретении плоти Отцом и Духом в силу появления одной природы=ипостаси Христа, единосущной и божеству, и человечеству. Как мы показали, эта аргументация в первоначальном виде была предложена Иоанном Кесарийским в качестве возражений на аргумент Севира. Теперь кратко укажем на судьбу самого аргумента Севира.

Примечательно, что уже у Иоанна Филопона этот аргумент потерял то всеобъемлющее для полемики с халкидонитами значение, которое ему придал Севир. Филопон полностью отказывается от терминологических новаций Севира. Как философ он просто не мог потерпеть волюнтаризма по отношению к традиции и восстановил двойственность значения

46 Отметим, однако, что Севир сохранил фрагмент Иоанна Кесарийского, в котором тот также обвиняет его в савеллианстве. См.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II*, 33 // Op. cit. P. 252 (сир. текст), 197 (лат. пер.) = *Iohannus Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis* 26 // CCSG. 1. P. 13. См. также демонстрацию тождества позиции противоположных пар столь различных ересей савеллианства-евтихианства и арианства-несторианства у Леонтия Византийского: *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos Proem* // *Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford, 2017. (Oxford Early Christian Texts). P. 128:2–130:6.

общего и частного для сущности в обоих разделах богословия. Тем самым Филопон, по существу, снял сами основания возможности чисто риторического подхода к аргументации против халкидонян, который позволял приписать оппонентам, как это сделал Севир, использование термина в значении, которого они не придерживаются, и после вывести следствия из такой подмены. В итоге аргумент Севира, что обычно не замечается исследователями, попал у Филопона в его главный христологическом трактате, уже упоминавшемся «Арбитре», в раздел (первая половина 7-й главы)⁴⁷, который располагался между его собственным обоснованием одной природы и одного определения Христа, которое Филопон проделал исключительно на основе метода школьной философии, и полемической частью трактата, построенной преимущественно на основе ответов на отобранные Филопоном возражения халкидонитов. Этот раздел был посвящён определению богословских понятий посредством их обратного перевода на язык философии, то есть установления соответствующих терминологических эквиваленций, причём в итоге оказалось, что словари монофизитов и халкидонитов почти ничем не различаются. Единственное исключение составило собственное понятие Филопона — понятие «частной природы», в целом эквивалентное «частной сущности» и даже «ипостаси» с той разницей, что в полном соответствии с философским языком означало частное подлежащее реальной вещи для привходящих определений, то есть ипостасных особенностей в уже утвердившемся языке богословия⁴⁸. Тем самым он попытался избавить богословский язык от преследовавшей его двусмысленности в использовании одних и тех же терминов сущности и природы в частном и общем значении в отношении к ипостаси как означающей только индивид: «частная природа» была недостающим звеном, располагавшимся между регистром понимания ипостаси как самостоятельного сущего (подлежащего определению) и регистром её понимания в качестве совокупности особенностей, которые ещё нужно было поделить на общие, относящиеся к сущности=природе, и частные, относящиеся к отдельному индивиду. Соответственно, аргумент Севира оказался всего лишь примером демонстрации терминологического различия общего и частного в понятии всякой вещи с указанием ошибок, которые следуют

47 *Joannes Philoponus. Arbitr 7, 21–26* // *Op. cit.* P. 51–54.

48 См.: 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., 2019. С. 313–327.

при несоблюдении этого различия: в триадологической формулировке Филопона, общая природа божества дана в бытии трёх частных подлежащих, частных природах Отца, Сына и Святого Духа. Соответственно, воплощение любой из них (Филопон, конечно, говорит о Сыне) не могло привести к воплощению остальных, что случилось бы, если мыслить под природой её общее понятие. Нетрудно заметить, что у Филопона просто отсутствует использование данной демонстрации в качестве полемического аргумента и вообще доказательства чего-либо, поскольку она таковым и не является с точки зрения школьного философского метода. Это именно способ интерпретации различия между частным сущим и его общим определением, существующим индивидом и видом. Такая интерпретация относится к логической части философии. А использование этого способа в качестве аргумента является едва ли не самым очевидным из всех возможных софизмов.

Вероятно, прочтение сочинения Севира против Иоанна Грамматика убедило в этом вердикте едва ли не всех участников дискуссии. Одни об аргументе Севира не упоминают вовсе, как Леонтий Византийский. Другие сохранили свидетельства его сложной рефлексивной обработки и использования в виде элемента апорий-дилемм, построенных на делении частного и общего с привлечением дополнительных различий, их примеры можно найти в 53 и 58 главах раздела «Апории» трактата «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского⁴⁹. Напротив, свидетель более поздних дискуссий, Анастасий Синаит, в «Путеводителе» рассматривает этот аргумент, как и когда-то Иоанн Кесарийский, скорее, как нелепое обвинение, бессодержательность которого он демонстрирует, пространно объясняя действительный взгляд на Воплощение халкидонитов⁵⁰.

Однако сама по себе неадекватность этого аргумента сыграла во многом положительную роль в развитии богословия как монофизитов, так и халкидонитов, которым теперь нужно было более чётко прояснить способ связи природ в ипостаси Христа. Обсуждение истории этого процесса в современной патрологии в отношении халкидонитской ортодоксии даже породило специфический концепт «неохалкидонизма»⁵¹, разработка

49 *Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford, 2006. (Oxford Early Christian Texts). P. 212, 216, 218.*

50 *Anastasius Sinaita. Hodegos XVII, XXIV // CCSG. 8. P. 271–273, 315–320.*

51 См. обзор современного состояния проблемы: Кожухов С., диак. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин *ἐνυπόστατον* и формула *unus de Trinitate passus est carne* // БВ. 2018. № 1 (28). С. 72–95.

которого привела к немалому числу историографических казусов, подобных такому, как дискуссия по поводу двух христологий Леонтия Византийского: ранней, когда он не задавался вопросом об индивидуации общих природ во Христе, и поздней, когда в трактате «Силлогизмы против Севира» он признал частную природу монофизитов и по своему её истолковал⁵².

Ещё одним продуктом полемики Севира и Иоанна Кесарийского стало введение в богословие использованной Иоанном философской терминологии *части и целого*, а также *отношения*. Так Леонтий Византийский строит свой концепт антропологической парадигмы на основе философской модели доказательства посредством парадигмы и рассматривает взаимосвязь индивидуальных природ, индивидуализированных во Христе, друг с другом и с членами видовых совокупностей, которым они принадлежат (Лица Отца и Духа в Троице и все люди), как систему сложно структурированных отношений частей, принадлежащих различным целым и соединяемых посредством нового целого, состоящего из двух полностью разнородных частей, каковым выступают и Христос, и всякий человек, поскольку состоит из души тела⁵³. В итоге в 551 г. в ходе подготовки к VI Вселенскому Собору Юстиниан I опубликовал имевший силу указа документ, содержавший его личное исповедание веры, в котором соединение божества и человечества во Христе было сформулировано в терминах части и целого: во Христе после соединения природ их различие сохраняется, каждая природа существует внутри Христа, и «признаётся, что и части существуют в целом, и целое [существует] в частях» (καὶ τὰ μέρη ἐν τῷ ὅλῳ ὑπάρχει καὶ τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν γινώσκεται)⁵⁴. Данный тип богословского дискурса получил легитимность и даже определённую меру обязательности. Примером

52 См.: Шукин Т., Ноговицин О. Леонтий Византийский и его трактат «Опровержение силлогизмов Севира» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 2. С. 173–185.

53 См.: Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неоплатоническая философия (I) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 12. № 1. С. 190–213; Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неоплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 13. № 2. С. 174–208; Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неоплатоническая философия (III) // Платоновские исследования. 2021. Вып. 14. № 1. С. 122–156.

54 Drei dogmatische Schriften Iustinians / ed. E. Schwartz. Munich, 1939. P. 74:20–21.

неоднозначного отношения к подобным формулировкам может служить опять же богословие Иоанна Филопона, для которого это различие, будучи одним из нескольких, в понятийной системе школьной философии выражающих реальность соединения вещей, никак не подходило к тому типу соединения, каковой обнаруживал свои черты во Христе⁵⁵. Напротив, в халкидонитском богословии язык части и целого с этих пор использовался с постоянством. Замечательным образцом христологического трактата, построенного на каркасе этого типа терминологии, может служить уже упоминавшееся 15-е письмо Максима Исповедника, в котором он модифицирует схему описания двух природ во Христе, представленную в трактате «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского, изъяв её из контекста демонстрации антропологической парадигмы двух природ в одной ипостаси Христа.

Источники

- Acta conciliorum oecumenicorum* / ed. E. Schwartz. Vol. I–II. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1914–1940.
- Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1891. (CAG; Bd. IV/3).
- Anastasius Sinaita. Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8).
- Basilius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto* // PG. T. 32. Col. 67–217.
- Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1904. (CAG; Bd. XVIII/2).
- Drei dogmatische Schriften Iustinians* / ed. E. Schwartz. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939.
- Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1900. (CAG; Bd. XVIII/1).
- Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain: Brepols; Université catholique de Louvain, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II* / ed. M. Wallies. Berlin: Reimer, 1909. (CAG; Bd. XIII/3).
- Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).

55 См.: Ноговицин О. Н. Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством *ἀναλογία* и *παράδειγμα* // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. № 2 (15). С. 804–807.

- Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Texts).
- Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. (Texte und Untersuchungen; Bd. 1).
- Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
- Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887. (CAG; Bd. IV/1).
- Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Ex officina orientali, 1938. (CSCO; vol. 111–112; [Syr.] 58–59).
- Saint Basile lettres / texte établi et traduit par Y. Courtonne*. T. I–II. Paris: Les Belles Lettres, 1957. (Collection des Universités de France).
- Полемические сочинения: Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский / пер. Д. А. Черноглазова, Г. И. Беневица. Краснодар: Текст, 2011.

Литература

- Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007.
- Давыденков О. В. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. Диссертация на соискание ученой степени доктора теологии. М.: ПСТГУ, 2018.
- Кожухов С., диак. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин *ἐννλόστατον* и формула *unus de Trinitate passus est carne* // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95.
- 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.
- Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 12. № 1. С. 190–213.
- Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 13. № 2. С. 174–208.
- Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (III) // Платоновские исследования. 2021. Вып. 14. № 1. С. 122–156.

- Ноговицин О. Н. Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством *ἀναλογία* и *παράδειγμα* // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. № 2 (15). С. 789–813.
- Шукин Т. А. Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. Т. 1. М.; СПб.: Никея; РХГА, 2009. С. 623–644.
- Шукин Т., Ноговицин О. Леонтий Византийский и его трактат «Опровержение силлогизмов Севира» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 2. С. 165–190.
- Lang U.-M. John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter». Leuven: Peeters, 2001. (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; vol. 47).

БИБЛЕЙСКИЙ ВОПРОС О СООТНОШЕНИИ БРАКА И ПЛОТСКОЙ ПОХОТИ

ЦЕРКОВНЫЙ ВЗГЛЯД В СВЕТЕ ТВОРЕНИЙ
ОТЦОВ-ДОНИКЕЙЦЕВ

Протоиерей Георгий Климов

кандидат богословия

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

доцент кафедры богословских дисциплин

Сретенской духовной академии

141300, г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

georgiy.klimov@mail.ru

Для цитирования: *Климов Г., прот.* Библейский вопрос о соотношении брака и плотской похоти. Церковный взгляд в свете творений отцов-доникийцев // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 104–118. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.004

Аннотация

УДК 27-42 (27-452)

В данной статье затрагивается одна из главнейших проблем, с которой сопряжена брачная жизнь человека. Автор подробно освещает аспекты учения Древней Церкви о святости брака и деторождения, особое внимание уделяет описанию механизма действия похоти на человеческое естество, и приходит к выводу, что противостоять похоти в браке возможно лишь с благодатной помощью Божией, научающей истинному воздержанию, основанному на господстве в душе нравственного начала.

Ключевые слова: грехопадение, брак, общение полов, деторождение, святость, чистота, грех, похоть, воздержание.

The Biblical Question of the Interrelation of Marriage and Carnal Lust

A Church View Based on the Works of the Ante-Nicene Fathers

Archpriest Georgy Klimov

PhD in Theology

Associate Professor at the Department of Biblical Studies

at the Moscow Theological Academy

Associate Professor at the Department of Theological Studies

at the Sretensky Theological Academy

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

georgiy.klimov@mail.ru

For citation: Klimov, Georgy, archpriest. "The Biblical Question of the Interrelation of Marriage and Carnal Lust. A Church View Based on the Works of the Ante-Nicene Fathers". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 104–118 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.004

Abstract. This article touches on one of the main problems with which married life of a person is associated. The author covers in detail the aspects of the teaching of the Ancient Church on the holiness of marriage and childbearing, pays special attention to the description of the mechanism of the lust impact on the human nature, and comes to the conclusion that it is possible to resist lust in marriage only with the gracious help of God, which teaches the true abstinence based on the dominance of the moral beginning in the human soul.

Keywords: the fall, marriage, coitus, childbearing, holiness, purity, sin, lust, abstinence.

Как известно, «Библия знает две эпохи в истории брака. Прежде всего она знает брак во время нормального состояния человека, брак в раю, но она знает брак и после великой мировой катастрофы, которая на богословском языке называется первородным грехом»¹. Правильно сделанные выводы из рассмотрения брачного состояния именно после грехопадения могут осветить один вопрос, который тесно связан с существом брачного состояния: речь идёт об общении полов.

1. Искажение природы брака плотской похотью

Вопрос этот непростой, и мнение святых отцов неоднозначно. Одни, по слову современного богослова-философа, вставая «в противоречие с библейским текстом»², утверждают, что брак получил начало после греха и по изгнании из рая; они прибегают к приёму *quaternio terminorum* (умножения определений), усматривая брак только там, где говорится о размножении. Другие защищают учение о безгрешности человеческого рождения по существу³. Объективно говоря, «из того факта, что Библия упоминает о размножении людей будто бы только после греха», делать вывод «о греховности самого рождения — значит заключать *post hoc, ergo propter hoc* (после этого, значит вследствие этого). Делать заключения из упоминания Библии о греховном рождении к невозможности рождения безгрешного — это значит заключить *ab esse ad necesse* (букв. от существующего к необходимому, то есть если что-либо существует, значит так и должно быть), чего опять-таки не позволяет логика»⁴. Не следует в данном случае ссылаться для доказательства отсутствия брака в раю и на слова Христа о том, что *в воскресении ни женятся, ни выходят замуж* (Мф. 22, 30). Ведь жизнь по воскресении не будет повторением начала райской жизни, там будут и новые бытия, и сама жизнь будет иметь другой характер (см.: Откр. 20, 11; 21, 15). Климент Александрийский метко подмечает на этот счёт, что «Господь

1 *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Клин, 2001. С. 28.

2 Проф. С. В. Троицкий имеет в виду на сей счёт изречения свт. Григория Нисского, свт. Иоанна Златоуста в ранних произведениях, блж. Феодорита, прп. Иоанна Дамаскина, прп. Максима Исповедника, свт. Симеона Солунского, прп. Максима Грека (см.: Там же. С. 74).

3 Такowymi, например, являются: Климент Александрийский, сщмч. Мефодий Патарский, свт. Григорий Богослов, Кесарий Арелатский, свт. Иоанн Златоуст в поздних произведениях и др. (см.: Там же. С. 83).

4 Там же. С. 80.

здесь не осуждает брака, а даёт лекарство против ожидания плотской похоти по воскресении»⁵.

Далее надо признать, что и церковные учителя, защищающие учение о безгрешном рождении, сам акт общения полов называют и греховным, и не греховным в одно и то же время⁶. Иными словами, в данном пункте церковного учения о браке заключается тот гордиев узел, который составляет предмет соблазна и многих трудноразрешимых недоумений. Для их разрешения важно рассмотреть «те специфические черты, в которые самым актом грехопадения была поставлена нравственно-духовная и физическая жизнь падшего человека»⁷.

Сущность падения, по учению отцов Церкви, заключается в том, что человек поставил на место послушания Богу любовь к самому себе, через это явились порабощение миру, всевозможные физические страдания и, наконец, физическая смерть. Основой же порабощения является плотская похоть, которую отцы Церкви считают корнем греха, основой всех порочно-греховных помыслов, пожеланий и стремлений падшего человека. Климент Александрийский, называя похоть «диким и жестоким тираном человеческой природы»⁸, говорит, что «она командует всеми страстями, из неё развиваются бесчисленные родственные страсти, и беспутство образует над ними венец»⁹, что она «извращает характер уставов природы»¹⁰. Похоть порождает всевозможные пороки духа и плоти и, что страшнее всего, через общение полов передаёт всему человеческому роду заражение грехом (ср. Пс. 50, 7). Это обстоятельство побуждало Тертуллиана, ещё находящегося в лоне Церкви, называющего брак святым через происхождение рода человеческого¹¹, в то же время (причём в том же произведении) уподоблять его любодееанию.

- 5 *Clemens Alexandrinus. Stromata* III, 12. Рус. пер. по: *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. С. 81. Данную мысль Климента Ж. Брудеу интерпретирует следующим образом: «Там, на небе, награда за чистую совместную жизнь в браке предназначена не мужчине и не женщине, а человеку, освобождённому от страстей» (*Broudéhoux J.-P. Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1970. P. 84*).
- 6 См.: *Писарев Л. И.* Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // *Православный собеседник*. 1904. Т. 1. С. 87–137; Т. 2. С. 104.
- 7 Там же. С. 98.
- 8 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* II, 10. Рус. пер.: *Климент Александрийский. Педагог* / пер. И. Корсунского. Ярославль, 1890. С. 207.
- 9 *Ibid.* II, 10. Рус. пер.: Там же. С. 207.
- 10 *Ibid.* II, 10. Рус. пер.: Там же. С. 203.
- 11 *Tertulliani Apologeticum*. Рус. пер.: *Тертуллиан. О целомудрии V* // *Тертуллиан. Творения*. Ч. 1: Апологетические сочинения / пер. Н. Щеглова. Киев, 1910. С. 109.

«Желание нравиться внешне, — рассуждает карфагенский учитель, — есть самая сущность плотской похоти, которая, со своей стороны, есть причина любоддеяния. Но брак не уподобляется ли любоддеянию, не бывает ли целью удовлетворения тех же пожеланий? Законы, по-видимому, полагают различие между браком и любоддеянием; но различие сие относится собственно к дозволению данному или отвергнутому, а не к самой вещи <...> Брак и любоддеяния составляют один союз, одно плотское сочетание, пожелание коего Господом названо любоддеянием. На сие вы возразите, что я слишком далеко увлекаюсь, что нападаю даже и на первый брак. Это правда. Я нападаю на него потому, что он основывается также на пожелании; а пожелание есть уже любоддеяние»¹².

Таким образом, похоть составляет как бы ту печать, которой замкнут круговорот мира бедствий. Для того чтобы иметь духовно-нравственное самообладание, человек должен вести постоянную, ожесточённую борьбу с похотью¹³. Об этой борьбе говорит сщмч. Иринеи Лионский, рассуждая о грехопадении: «Адам на деле показал своё раскаяние через препоясание, покрыв себя смоковничными листьями, хотя были многие другие листья, которые могли бы менее беспокоить его тело. Он, однако, сделал одеяние, соответственное с его непослушанием <...> и, укрощая сильное стремление своей плоти, — ибо он утратил естественное свойство и детское расположение и пришёл в понимание худшего, — надел узду воздержания на себя и на свою жену. “Поелику, — говорил он, — я через непослушание потерял одежду святости, какую имел от Духа, то сознаю теперь, что я достоин такой одежды, которая не доставляет никакой приятности, но колит и уязвляет тело”»¹⁴.

Таким образом, похоть, по взгляду отцов, составляет основу ненормального состояния падшей природы человека, сообщая особый характер и супружескому общению, превращая это общение до некоторой степени в удовлетворение похоти и в служение земным потребностям по преимуществу (ср. 1 Кор. 7, 5.9). В этом смысле брак после грехопадения представляет, по сущности, полную противоположность браку первобытному¹⁵. «Браком поддерживается бессмертие человеческого

12 *Tertulliani Apologeticum IX*. Рус. пер.: Тертуллиан. О целомудрии IX // Указ. соч. С. 114–115.

13 См.: Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // Православный собеседник. 1904. Т. 1. С. 87–137; Т. 2. С. 101.

14 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses III*, 23, 5. Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. Книга III / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 717–718.

15 См.: Писарев Л. И. Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // Православный собеседник. 1904. Т. 1. С. 87–137; Т. 2. С. 101.

рода; через непрерывность браков продолжается цепь поколений, из рук в руки, передающих друг другу жизнь, подобно тому, как при беганье взапуски одним другому передаётся взаимно факел»¹⁶, — такое определение брака падшего человека, используя выражение Платона¹⁷, даёт Климент Александрийский.

Таким образом, в браке падшего человека, наряду с благами, естественными дарами природы, примешано зло. В силу этого общим руководственным началом, определяющим супружеский союз, является принцип, который Климент Александрийский выражает следующими словами: «Природа, как в отношении к пище, так и в отношении к законному браку, позволяет пользоваться лишь тем, что естественно, целесообразно, благопристойно. Всякая чрезмерность и неумеренность идут уже против законов природы»¹⁸.

2. Безгрешность человеческого рождения по существу

Прямым и естественным назначением брачного союза является рождение детей. Необходимость доказательства того, что рождение есть благо, была особенно остро поставлена в доникейскую эпоху. Вызвано это было прежде всего тем, что основные ереси, такие как гностицизм и манихейство, держались мнения, что «рождение детей есть зло <...> что человеческая природа нехороша, что и материал, из которого она создана, тоже скверный»¹⁹ <...> что душа низведена на землю как в место казни»²⁰. Климент Александрийский повествует о некоем еретике Юлии Кассиане, основателе секты докетов²¹, который, уча о «произрождении как следствии первобытного падения», подтверждал свои слова местом из Апостола, неправильно толкуя его: *...но я боюсь, чтобы как змий хитростью прельстил Еву, так и ваши умы чтоб не повредились, уклоняясь от простоты во Христе* (2 Кор. 11, 3)²². Опровергая это и подобные

16 Clemens Alexandrinus. Stromata II, 23. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы / пер. И. Корсунского. Ярославль, 1874. С. 297.

17 См.: Plato. Leges VI. Рус. пер.: Платон. Законы. М., 1999. С. 227.

18 Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 207.

19 Clemens Alexandrinus. Stromata III, 3. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 314.

20 Ibid. III, 3. Рус. пер.: Там же. С. 316.

21 Ibid. III, 13. Рус. пер.: Там же. С. 373.

22 Ibid. III, 14. Рус. пер.: Там же. С. 374.

положения, александрийский учитель говорит, что не следует думать, будто бы это древний змий, «знакомый с нравами и обычаями животных, воспользовался ими против человека, ибо он успел ими убедить Адама совокупиться с Евой, и что без участия змия наши прародители никогда и не знали бы этого рода естественных отправлений. Природа влекла наших прародителей к делу произрождения, но обольщённые чарами врага, увлечённые пылом молодости, они, более чем следовало бы, последовали плотским инстинктам»²³. «Не следует считать, — продолжает церковный учитель, — что отношения между мужем и женой выражены через вкушение от плодов древа познания добра и зла (см. Быт. 3, 5), что через слово *познал* (Быт. 4, 1) означено в Писании нарушение божественной заповеди»²⁴. Падением является не совокупление прародителей, а то, что первосотворённый человек, «не дождавшись должного времени, вероломно пожелал насладиться удовольствиями брака»²⁵. Итак, не за совокупление само по себе, а именно за «преждевременное пожелание»²⁶ был осуждён человек Господом, правосудное проклятие вышло за то, что «они не дождались повеления Божия»²⁷.

Весьма примечательно, что Климент Александрийский, как видно из вышеприведённых цитат, связывает рождение детей с плотскими инстинктами. Иными словами, в размножении должно видеть инстинктивную сторону бытия человека. Если это так, то рождение, по существу, не может быть греховным, ибо грех бывает там, где есть сознание, а не инстинкт. В этом смысле важно заметить, как Библия говорит о размножении: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею* (Быт. 1, 27–28). Ориген обращает внимание на то, что в подлинном еврейском тексте первосозданный человек, которому дано благословение, вовсе не обозначается словами *אִישׁ* — «муж» и *אִשָּׁה* — «жена», но *זָכָר וּנְקֵבָה* — словами, которые, указывая на род мужской и женский, применяются как к человеку, так и к животным (ср.: Быт. 4, 19; 7, 16)²⁸.

23 Clemens Alexandrinus. Stromata III, 17. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 382.

24 Ibid. Рус. пер.: Там же.

25 Ibid. III, 14. Рус. пер.: Там же. С. 375.

26 Ibid. Рус. пер.: Там же. С. 375.

27 Ibid. III, 17. Рус. пер.: Там же. С. 382.

28 См.: Катанский А. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. М., 2003. С. 256; Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 30.

Подобно тому как животные берутся в качестве представителей рода (Быт. 1, 21.24.25), так и человек берётся не как индивидуум, но в качестве представителя человеческого рода. Значит, здесь можно говорить о том, что «осуществлением этого благословения являются общие у человека с животным миром родовые органы и процессы»²⁹, что родовая жизнь — инстинктивная сторона бытия.

Доказательства безгрешности и чистоты рождения, подобные рассуждениям Климента Александрийского, находим в памятниках древнецерковной письменности. Так сщмч. Мефодий Патарский, рассуждая о благословении Божиим плодиться и размножаться (см. Быт. 1, 22), данном человеку в раю, говорит: «Не следует гнушаться определением Творца, вследствие которого и мы стали существовать. Началом рождения людей служит ввержение семени в недра женской утробы, чтобы кость от костей и плоть от плоти, быв восприняты невидимою силою, снова были образованы в другого человека тем же Художником. Таким образом, нужно думать, исполняется изречение: *Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей* (Быт. 2, 23)»³⁰. Как видно из рассуждений, святой отец признает, что плодиться и размножаться человек был призван через плотское совокупление. Истина о том, что общение полов было установлено ещё до грехопадения, засвидетельствована и в Постановлениях апостольских: «Законного совокупления не оуждаем <...> ибо законное совокупление мужа с женою бывает по мысли Божией, потому что Творец в начале сотворил мужеский и женский пол и благословил их и сказал: *...плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28)»³¹.

Безгрешность рождения отстаивалась Церковью также и через ту истину, что рождение детей есть не зависящее от человека продолжение Творения Божия. Человек является как бы орудием в руках Божественного Создателя. По слову Климента Александрийского, «один только у нас есть и единственный Отец на небе, который через творение состоит Отцом и всех вообще вещей. *И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах,* — говорит Господь (Мф. 23, 9). Этим Он сказал: “Не воображайте, что плотской ваш отец есть действительный виновник вашего бытия; он есть только пособие,

29 Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 30.

30 Methodius Olymptius. Symposium sive Convivium decem virginum II, 1. Рус. пер.: Мефодий Патарский, сщмч. Пир десяти дев // Мефодий Патарский, сщмч. Полное собрание его творений / пер. с греч. под ред. Е. Ловягина. СПб., 1877. С. 12.

31 Αποστολικαί Διαταγαί VI, 27. Рус. пер.: Постановления апостольские в русском переводе. Казань, 1864. С. 205.

или лучше орудие вашего рождения”»³². Подобные мысли находим у сщмч. Мефодия: «Если и теперь Бог образует человека, то не дерзко ли отвращаться от деторождения, которое не стыдится совершать Сам Вседержитель Своими чистыми руками»³³.

Безгрешность рождения доказывалась древними церковными учителями ещё и тем, что именно благодаря рождению продолжается человеческий род на земле. «Мы весьма далеки от того, — говорит Тертуллиан, — чтобы осуждать союз мужа и жены, союз, благословлённый Богом и необходимый для сохранения рода человеческого и для населения мира во времени»³⁴. Эту мысль можно закончить словами Климента Александрийского: «Рождение свято, потому что рождением поддерживается существование мира, через оное — народы, через него — души, через него — заповеди; через оное — закон; через него — Евангелие; через него, наконец, Бога познание <...> Без тела как могло бы быть доведено до своего конца Божественное домостроительство Церкви? Не под оболочкой ли плоти жил на земле Сам Глава Церкви, Господь?»³⁵

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод о том, что если брак имеет целью деторождение, то есть «проникнут благопристойностью»³⁶,

- 32 *Clemens Alexandrinus. Stromata* III, 12. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 370. Ср. у Лактанция, который говорит, что Богу следует поклоняться как Господу и Отцу, ибо «отец, родивший сына, нисколько не властен в том, чтобы сын был зачат, родился и жил: он тут более бывает орудием рождения сына, нежели самим отцом его» (*Lactantius. Divinae institutiones* V, 19. Рус. пер.: Лактанций. Божественные Наставления // Творения Лактанция, писателя в начале IV века, прозванного христианским Цицероном / пер. Е. Карнеева. СПб., 1848. С. 388).
- 33 *Methodius Olympius. Symposium sive Convivium decem virginum* II, 2. Рус. пер.: Мефодий Патарский, сщмч. Пир десяти дев // Указ. соч. С. 13.
- 34 *Tertulliani Apologeticum*. Рус. пер.: Тертуллиан. К жене I, 2 // Тертуллиан. Творения. Ч. 1. С. 203.
- 35 *Clemens Alexandrinus. Stromata* III, 17. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 382.
- 36 То, что благопристойным является лишь брак, имеющий целью деторождение, подчёркивается в древнецерковной письменности. «Если различие полов, — говорится в Апостольских постановлениях, — состоялось по воле Бога для рождения потомков, то следует, что и совокупление мужа с женою согласно с Его мыслию» (Апостолика Διαταγαί VI, 27. Рус. пер.: Постановления апостольские в русском переводе. С. 205). Климент Александрийский: «Природа <...> в отношении законного брака позволяет пользоваться лишь тем, что <...> благопристойно. Она позволяет страстное стремление к производству детей <...> даёт право предаваться утехам плоти для зачатия законного потомства» (*Clemens Alexandrinus. Paedagogus* II, 10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 186, 187). См. также: *Clemens Alexandrinus. Stromata* III, 12. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 365, 366.

то он, как и все желания истинные и чистые, содержится в Боге живом», имеет сходство «с древом жизни, ибо древо жизни заключено в добром желании (Притч. 13, 12)»³⁷, и через это брак свят³⁸. В силу же святости брака и рождение свято³⁹. Иначе, если рождение — грех, то грехом будет и Виновник рождения⁴⁰. Итак, человеческое рождение по существу является безгрешным и в этом смысле не имеет зависимости от греха. Таким образом, общение полов, как необходимое орудие деторождения, есть, несомненно, естественное и нормальное явление природы и, следовательно, благо брачного союза.

Но к этому благу брака приражена плотская похоть, являющаяся уже злом падшей природы человека. Очевидно, что простая констатация того, что похоть является злом, недостаточна: необходимо указание на то, как избежать этого зла, если это возможно. Для ответа на этот вопрос необходимо ответить на другой: в чём состоит сущность плотской похоти?

3. Сущность плотской похоти

Рассуждая о грехопадении, сщмч. Иринеи Лионский говорит об Адаме: «Он утратил естественное свойство и детское расположение и пришёл в понимание худшего — надел узду воздержания на себя и на свою жену. “Поелику, — говорил он, — я через непослушание потерял одежду святыни”»⁴¹. Проявление «непослушания» в человеке невозможно без сознания свободы. Это «непослушание» святой отец противопоставляет «одежде святыни», которая тесно связана с «естественным свойством и детским расположением». Очевидно, что речь идёт о том, что при грехопадении сознание через непослушание вторглось в ту область, которая является естественной инстинктивной стороной человеческого бытия, свергло с этой области покров — «одежду святыни», которая не давала возможности сознанию входить в эту область. Изначально рождение стояло вне нравственной оценки и вызывалось бессознательным инстинктивным физическим влечением, но после

37 Clemens Alexandrinus. Stromata III, 17. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 382.

38 Ibid. III, 12. Рус. пер.: Там же. С. 368.

39 См.: Ibid. III, 17. Рус. пер.: Там же. С. 382.

40 См.: Ibid. III, 12. Рус. пер.: Там же. С. 373.

41 Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses III, 23, 5. Рус. пер.: Иринеи Лионский, сщмч. Против ересей. С. 717–718.

грехопадения к этому влечению добавилось ещё и сознательно-волевое. Если до грехопадения Адам и Ева *были оба наги... и не стыдились* (Быт. 2, 25), то после греха *узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания* (Быт. 3, 7), то есть стали стыдиться. «Причиной стыда, — говорит современный православный богослов, — служит не какое-либо наше действие само по себе, а усвоение его сознанием»⁴². Стыд есть чувство, возникающее при осознании того, что должно быть скрыто от сознания, а в данном случае это родовые процессы.

«Пониманию худшего» сщмч. Ириней противопоставляет «узду воздержания». Очевидно, что это «понимание худшего» произошло опытно, ибо в него Адам «пришёл», то есть речь идёт о познании, соединённом с волей и чувством⁴³. Причём это понимание интегрировалось в сознание человека, стало его неотъемлемой частью. Иначе бы зачем понадобилась «узда воздержания», которая, как бы в противовес, постоянно «колола и уязвляла тело»⁴⁴. Таким образом, греховное и противоестественное соединение сознания с родовыми процессами и определяет психологическую и духовную природу похоти. Похоть должно признать явлением сложным, состоящим из инстинктивных и волевых составляющих. С духовной точки зрения, греховными, ненормальными являются именно волевые, то есть сознательные составляющие, а не бессознательные, инстинктивные. «В прижитии детей, — пишет Климент Александрийский, — должно руководиться желанием честным и благопристойным. Ибо мы научены *попечения о плоти не превращать в похоти* (Рим. 13, 12) <...> устроить свою жизнь должны мы разумно, так, чтобы она была отражением света Христова»⁴⁵. «Попечение о плоти» в контексте цитаты является естественным, вложенным Творцом, положительным влечением, «само собой поднимающимся из бессознательных глубин нашей природы и охватывающим наше сознание»⁴⁶. В похоть же превращается это естественное влечение через искажение природы путём переступания через честность и благопристойность совершаемого разумом.

42 Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 112.

43 «Когда Библия говорит, — пишет профессор Троицкий, — что люди после греха “узнали”, что они наги, “узнали” добро и зло, это не значит, что они раньше не знали того и другого своим теоретическим разумом, а значит, что они не знали этого разумом практическим. Не пережили наготу и различие добра и зла своим существом» (Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 106).

44 *Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses* III, 23, 5. Рус. пер.: Ириней Лионский, сщмч. Против ересей. С. 717–718.

45 *Clementis Alexandrinus. Stromata* III, 7. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 348.

46 Троицкий С. В. Христианская философия брака. С. 118.

К этому влечению христианское учение относится положительно, как к нормальному стремлению. «Природа, — говорит Климент Александрийский, — позволяет страстное стремление к произведению детей»⁴⁷. Сщмч. Мефодий Патарский говорит о том, что «сонное исступление, наведённое на первозданного (см. Быт. 2, 21), предызобразило услаждение мужа при сообщении, когда он в жажде деторождения приходит в исступление, расслабляясь снотворными удовольствиями деторождения, чтобы нечто, отторгшееся от костей и плоти его, снова образовалось <...> в другого человека»⁴⁸. В этом стремлении нет личной заслуги или греха человека, это есть следствие благословения Божия, продолжение творения, к которому человек должен относиться с благоговением, то есть хранить честность и благопристойность.

Примечательно, что в древнехристианских письменных памятниках говорится о том, что связано с родовыми процессами, с размножением, именно как об области, которая не подлежит моральной оценке, поскольку она является бессознательной. И если говорится о браке именно в этом контексте, то нередко говорится одновременно и о питании, как принадлежащем к той же области бессознательного. Так, Климент Александрийский пишет: «Природа, как в отношении к пище, так и в отношении к законному браку, позволяет пользоваться лишь тем, что естественно, целесообразно, благопристойно. Всякая чрезмерность и неумеренность идут уже против законов природы»⁴⁹. В другом труде александрийский учитель, рассуждая о браке, замечает: «После воскресения, — прибавляет Господь, — ни мужчины не будут жениться, ни женщины замуж выходить (ср. Мф. 22, 30). Ибо и о чреве, и о пище сказано: *Пища для чрева, а чрево для пищи, но Бог упразднит и то и другое* (1 Кор. 6, 13)»⁵⁰. Сам Господь указывает, что все физиологические процессы, связанные с областью «чрева», не оскверняют человека (см. Мф. 15, 11.17). Оскверняет человека лишь то, что исходит

47 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 207; См. также: Clemens Alexandrinus. Stromata III, 17. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 382.*

48 *Methodius Olympius. Symposium sive Convivium decem virginum II, 2. Рус. пер.: Мефодий Патарский, сщмч. Пир десяти дев // Указ. соч. С. 12–13.*

49 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 207.*

50 *Clemens Alexandrinus. Stromata III, 6. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 339–340. Примечательно, что церковный учитель естественное влечение называет «пожеланием чрева», а похоть — «пожеланием подчревного человека» (См.: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 207).**

из «сердца», то есть из области сознания и свободы (Мф. 15, 18–20). Итак, через искажение своей природы путём соединения в сознании с нечистыми помыслами, влечение природы становится греховной похотью⁵¹.

В силу такого трудноотделяемого сплетения в браке желаний «честных и чистых»⁵² и непотребных, «чрезмерных и неумеренных»⁵³, Церковь видела возможность противостоять похоти в браке лишь с помощью Божией, которая только и способна, просвещая человека, отделяя в нём дела света от дел тьмы, научить его истинному воздержанию. «Благодать Божия, — учит Климент Александрийский, — есть единственное средство к снисканию такой воздержанности»⁵⁴, которая «состоит не только в отрешении себя от пожеланий, не только в вытеснении из души уже вторгшегося пожелания, но и в недопущении его сюда»,

51 Весьма примечательно, что Древняя Церковь первых трёх веков, имея такой взгляд на похоть, была чужда мысли о возможности какой-либо субстанциональной нечистоты, присущей определённым процессам родовой жизни. Так, Климент Александрийский говорит: «Божественное Провидение устами Господа не повелевает на будущее время, чтобы супруг, вставая с брачного ложа, исполнял обычное древнее постановление об омовении (см. Лев. 15, 18). Господь не удерживает верующих от деторождения» (*Clemens Alexandrinus. Stromata III, 12. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 366*). Постановления апостольские: «Муж и жена, совокупляясь по законному браку и вставая с общего ложа, пусть молятся, ничего не наблюдая: они чисты, хотя бы и не омылись. Но кто растлит и осквернит чужую жену или осквернится с любодейцею, тот, встав от неё, хотя бы вылил на себя целое море или все реки, не может быть чистым» (Ἀποστολικαὶ Διατάξεις VI, 29. Рус. пер.: Постановления апостольские. С. 208). Свт. Дионисий Великий в послании к еп. Ливии Василиду говорит: «Те, которым приключилось непроизвольное ночное истечение, также да последуют своей совести и да испытуют самих себя <...> В сем случае всяк, приступающий к Богу, да имеет благую совесть и благодержновение по собственному помышлению» (*Dionysius Alexandrinus. Epistula canonica ad Basilidem episcopum. Рус. пер.: Послание каноническое иже во святых отца нашего Дионисия, архиепископа Александрийского и исповедника, к епископу Василиду. Правило 4 // Правила Святых Отец с толкованиями. Издание Московского общества любителей духовного просвещения. М., 1884. С. 20*). Зонара, толкуя слова святого отца, замечает, что нечистым становится «потерпевший сие <...> не по причине извержения семени (семя не есть нечисто, как и плоть, которой оно есть излишек), но по причине дурного пожелания, которое осквернило мысль; такой (человек) не может иметь чистой совести и, значит, благого держновения по причине своего похотения» (Ibid. Рус. пер.: Там же. С. 21–22). Таким образом, осквернение и нечистота есть искажение родовых процессов путём соединения с сознательным греховным психологическим фактором.

52 *Clemens Alexandrinus. Stromata III, 18. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 393.*

53 *Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10. Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 207.*

54 *Clemens Alexandrinus. Stromata III, 7. Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 347.*

ибо «пожеланиям не противиться только следует, но и удерживаться от них, господство в душе предоставляя другому началу»⁵⁵.

Необходимость и важность воздержания, как борьбы с похотью, «загрязняющей самые святые моменты брачного союза» грехом, превращающей сам брачный союз в грех,⁵⁶ столь велика, что у древнехристианских писателей мы находим целое учение о воздержании в супружестве.

Выводы

Итак, резюмируя вышесказанное, отметим следующее:

В браке к естественным дарам и благам природы, примешано зло, именующееся плотской похотью, как следствие грехопадения. В силу этого благопристойность супружеского союза позволяет пользоваться лишь тем, что естественно, целесообразно. Всякая чрезмерность и неумеренность идут уже против законов природы.

Проникнутый благопристойностью брак, как и все желания истинные и чистые, содержится в Боге Живом, имеет сходство «с древом жизни», и через это он свят. В силу же святости брака свято и деторождение и, следовательно, является благом брачного союза.

Лишь через искажение своей природы путём соединения в сознании с нечистыми мыслями, законное влечение природы делается беззаконием, являясь греховной похотью. Сложность же и драматизм ситуации заключаются в том, что без плотской похоти, ставшей одним из основных составляющих жизни человека, немислимо общение полов.

В силу такого трудноотделяемого сплетения в браке желаний чистых и желаний непотребных, Церковь видит возможность противостоять похоти в браке лишь с благодатной помощью Божией, просвещающей человека и способной научить его истинному воздержанию, которое состоит в отрешении себя от скверных пожеланий, в вытеснении их из души, предоставляя в ней господство нравственному началу.

55 *Clemens Alexandrinus. Stromata III, 7.* Рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. С. 347.

56 *Ibid.* Рус. пер.: Там же. С. 354; См. также: *Clemens Alexandrinus. Paedagogus II, 10.* Рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог. С. 214.

Источники

- Послание каноническое иже во святых отца нашего Дионисия, архиепископа Александрийского и исповедника, к Епископу Василиду. Правило 4 // Правила Святых Отец с толкованиями / издание Московского Общества Любителей Духовного Просвещения. М.: Тип. Л. Ф. Снегирева, 1884. С. 20.
- Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Книга III / пер. прот. П. Преображенского // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 627–724.
- Климент Александрийский.* Педагог / пер. И. Корсунского. Ярославль: Тип. Губернской Земской Управы, 1890.
- Климент Александрийский.* Строматы / пер. И. Корсунского. Ярославль: Тип. Губернской Земской Управы, 1874.
- Мефодий Патарский, сщмч.* Полное собрание его творений / пер. с греч. под ред. Е. Ловягина. СПб.: Тип. 2 Отд. Собств. Е. И. В. Канцелярии, 1877.
- Творения Лактанция писателя в начале IV века, прозванного христианским Цицероном / пер. Е. Карнеева. СПб.: Тип. Кораблева и Сирякова, 1848.
- Платон.* Законы. М.: «Мысль», 1999.
- Постановления Апостольские в русском переводе. Казань: Губ. тип., 1864.
- Тертуллиан.* Творения. Ч. 1: Апологетические сочинения / пер. Н. Щеглова. Киев: Тип. «Петр Барский», 1910.

Литература

- Катанский А.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей Церкви до Оригена включительно. М.: Паломник, 2003.
- Писарев Л. И.* Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности // Православный собеседник. 1904. Т. 1. С. 87–137; Т. 2. С. 185–204.
- Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Клин: Христианская жизнь, 2001.
- Braoudéhoux J.-P.* Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie. Paris: Bcauchesne, 1970.

АСКЕТИКА

О ВНИМАНИИ НА ПУПЕ И ПОИСКЕ СЕРДЕЧНОГО МЕСТА В ИСИХАСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

Виктор Неовитос

независимый исследователь

victor.neovitos@gmail.com

Для цитирования: *Неовитос В.* О внимании на пупе и поиске сердечного места в исихастской традиции // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 119–140. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.005

Аннотация

УДК 27-788-35

Цель настоящей статьи — исследовать, какую роль отводит исихастская традиция сосредоточению внимания на пупе, и какие предостережения в связи с этим она делает, на основании упоминаний об этом в трактатах «Метод священной молитвы и внимания» прп. Симеона Нового Богослова и «Триады в защиту священнобезмолствующих» свт. Григория Паламы. Для решения этой задачи используется метод сравнительного анализа аскетической терминологии и толкования отцов-исихастов в описании практики борьбы с помыслами при совершении умного делания Иисусовой молитвы. В итоге автор приходит к выводу о том, что молитвенный метод с устремлением внимания на пуп применялся исихастами на завершающем этапе сердечной молитвы перед восхождением ума к духовному созерцанию. Эта практика предназначалась для тех, кто уже имел начальный опыт истинного созерцания и чей ум обрел способность отличать истинное созерцание от ложного. Метод священной молитвы не предназначался для начинающих молитвенников, у которых сердце еще не отверзлось и ум не соединился с сердцем в Иисусовой молитве.

Ключевые слова: исихазм, Иисусова молитва, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама, сердечное место, пуп чрева, созерцание.

Attention to the Navel and the Search for a Heartfelt Place in the Hesychast Tradition

Victor Neovitos

independent researcher

victor.neovitos@gmail.com

For citation: Neovitos, Victor. "On the Attention at the Navel and the Search for the Heart's Place in the Hesychast Tradition". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 119–140. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.005

Abstract. The purpose of this article is to investigate what role the hesychast tradition assigns to focusing attention on the navel and what warnings in this regard it makes, based on the references to this in the treatises «The Method of Sacred Prayer and Attention» St. Symeon the New Theologian and the «Triad in Defense of the Sacred Silent» by St. Gregory Palamas. To solve this problem, the method of comparative analysis of ascetic terminology and interpretation of the hesychast fathers is used in describing the practice of fighting thoughts when performing the clever practice of the Jesus Prayer. As a result, the author comes to the conclusion that the prayer method with focusing attention on the navel was used by hesychasts at the final stage of heartfelt prayer before the admiration of the mind for spiritual contemplation. This practice was intended for those who had already had the initial experience of true contemplation and whose mind had acquired the ability to distinguish between true contemplation and false. The method of sacred prayer was not intended for novice prayer books, whose heart had not yet been opened and whose mind had not been united with the heart in the Jesus Prayer.

Keywords: hesychasm, Jesus Prayer, Symeon the New Theologian, Gregory Palamas, place of the heart, navel of the womb, contemplation.

Сочинение прп. Симеона Нового Богослова «Метод священной молитвы и внимания»¹ представляет особый интерес для исследователей исихазма и практикующих умное делание в связи с тем, что там содержится описание метода молитвы с призыванием имени Иисуса Христа, с помощью которого возможно достижение истинного созерцания. Однако в описании этого метода содержится совет об устремлении ума на пуп в области живота (пупок), что вызывает недоумение:

«Затвори дверь и вознеси ум твой от всего суетного, то есть временного. Затем, упершись брадой своей в грудь, **устремляя чувственное око со всем умом в середину чрева, то есть пуп**, удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто, и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»².

Недоумение настолько велико, что свт. Феофан Затворник в своем переводе исключил из «Добротолюбия» вышеприведенный фрагмент. Эта трудность возникает в связи с тем, что, во-первых, непонятно, почему сердечное место надо искать, устремляя ум не в область сердца, а на пуп, а, во-вторых, известны предостережения отцов о том, что нельзя во время молитвы внимание ума опускать ниже верхней части физического сердца, где находится место сердечной молитвы. Эти предостережения связаны с возможностью возникновения блудной брани:

«...следует в самом начале обучать ум в час молитвы стоять вверху сердца и взирать в глубину его, а не находиться в середине сбоку или на конце снизу <...> Если же кто начинает творить внимание в молитве на половине сердца от персей, то <...> ум сам по себе ниспадает к чреслам и **смешивается с похотною теплотою**, хотя и невольно, по причине сближения с нею, при совершении молитвы на половине сердца»³.

- 1 Согласно исследованию А. Г. Дунаева «Проблемы композиции и авторства трактата "Метод священной молитвы и внимания"», авторство этого сочинения точно не установлено, но тем не менее оно прочно закрепилось за прп. Симеоном Новым Богословом. В настоящей статье мы примем именно такое авторство и для удобства и единообразия будем именовать автора прп. Симеоном. Цитаты из этого сочинения приводятся согласно переводу А. Г. Дунаева, выполненному по критическому изданию Осэра. См.: *Συμείων ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // *Orientalia Christiana*. 1928. Vol. IX/2. P. 148–171. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания* // *Византийские исихастские тексты* / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М., 2012. С. 91–105.
- 2 Ibid. P. 164. Рус. пер.: Там же. С. 99–100.
- 3 *Василий Поляномерульский, прп. Предисловие к главам блаженного Филофея Синайского* // Что такое молитва Иисусова по преданию православной веры. Беседы инока-старца с мирским иереем, вызванные «Сборником о молитве Иисусовой». Сердоболь, 1938. С. 240.

Обсуждая эти вопросы⁴, мы обращаемся, в том числе, и к более поздним, чем византийские, подвижникам-исихастам, считая, что церковная традиция едина и святые более позднего времени являются наиболее адекватными их толкователями. И начать следует, пожалуй, с уточнения, что такое *сердечное место* и где оно расположено.

Сердечное место

В исихастской традиции под *сердцем* понимается духовный центр сосредоточения умной силы души, где совершаются духовные делания в синергии со Святым Духом. Духовное сердце бестелесно и не имеет пространственной локализации в теле человека, но оно связано с физическим сердцем человека через телесное место, называемое *сердечным местом*. Сердечное место — это двери, через которые ум входит в духовное сердце. И когда благодатью Святого Духа отверзаются двери духовного сердца и ум соединяется с ним, то именно в сердечном месте ясно ощущается самодвижная молитва и ясно осознается, что молитва творится благодатью Святого Духа. При этом сердечное место, где слышна молитва, имеет конкретное телесное расположение, которое у всех молящихся едино. Отцы-исихасты учат, что сердечное место расположено в верхней левой части грудной клетки, которая называется также персями, в том месте, где физическое сердце крепится к груди. Отцы уточняют, что это место расположено выше левого сосца:

«Заметь еще: быть вниманием надо в сердце, или внутри персей, как говорят иные отцы, именно — **немного выше левого сосца**, и там повторять молитву Иисусову»⁵.

Сердечное место является местом словесности, в котором образуются слова молитвы еще до их вербального озвучивания устами:

«Ведомо тебе, что **словесство (говорение)** всякого человека находится в персях его. Ибо внутри персей, когда молчат уста наши, говорим мы, и совещаемся с собою, и молитвы творим, и псалмопение совершаем, и другое некое»⁶.

4 Мы выражаем благодарность Г. И. Беневичу за обсуждение и советы по изложению материала настоящей статьи, а также А. П. Власюку за помощь в оформлении статьи и в поиске иностранных источников библиографии.

5 Никодим Святогорец, *прп.* Невидимая брань. М., 2002. С. 164. Отметим, что в греческом тексте этой цитаты нет. Её дописал свт. Феофан Затворник.

6 *Nicephorus Athonita*. Tractatus de sobrietate et cordis custodia // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Т. 4. Ἀθήναι, 1991. Σ. 27–28. Рус. пер.: Никифор Уединенник. Слово о трезвении

Расположение сердечного места становится очевидным, когда благодатью ум совлекается из головы в некую внутреннюю сокровищницу и оттуда слышна самодвижная молитва, творимая непрестанно в синергии со Святым Духом. Тогда молящийся восклицает от радости, что нашел сокровище внутри своего чрева, и ясно видит, что сердечное место расположено внутри грудной клетки над левым сосцом и не имеет никакого отношения к пупу в области живота. А до этого знаменательного события ум нуждается в сосредоточении и поиске сердечного места.

Пуп пупу рознь

В Писании духовное сердце называется *срединой чрева* (Пс. 39, 9). Так и прп. Исихий Иерусалимский учит:

«Если не сотворит человек воли Божией и закона Его **посреди чрева**, то есть посреди сердца, то и вне не может он удобно исполнять его»⁷.

Середина чрева именуется также пупом. Например, Максим Исповедник говорит о пупе как о **созерцательной части сердца**:

«Такой человек и собирает ветры в лоно — собирает различные логосы сущего, метафорически наименованные ветрами, в **лоно своего сердца**. **Поскольку же лоно есть пуп** (ὀμφαλός), в котором, как говорят, берет начало плод, то следует считать, что он собирает различные логосы в плодотворящей и **созерцательной части сердца**»⁸.

Можно было бы подумать, что в том же значении **сердечного места** используется термин «пуп» и в «Методе священной молитвы». Тогда совет об устремлении ума в «середину чрева, то есть пуп» и об удержании носового дыхания почти дословно повторяет совет прп. Никифора Уединенника для тех, кто ищет сердечное место:

и хранении сердца многополезное. Из самого Никифора Уединенника // Добротолюбие. Т. 5. М., 2010. С. 244.

7 Hesychius Hierosolymitanus. Τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἡσυχίου πρεσβυτέρου, λόγος πρὸς Θεόδουλον ψυχωφελὴς καὶ σωτήριος περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Т. 1. Ἀθήναι, 1982. Σ. 154. Рус. пер.: *Исихий Иерусалимский, прп.* К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Т. 2. М., 2010. С. 171.

8 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 64 // CCSG. 10. P. 50–51. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопрос 64 // *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. С. 115.

«Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться»⁹.

Однако в иных местах Писания под серединой чрева имеется в виду именно пуп в области живота. Например, Максим Исповедник использует то же самое слово «пуп» (ὀμφαλός) в значении пупа в области поясницы (чресл):

«Ведь сила [бого]противного владычества лукавого, согласно Иову, в **пупе чрева** (Иов 40, 16; LXX), а чресла, по [словам] блаженного Давида, исполнены бесовских глумлений (Пс. 37, 8; LXX); глумления же — это различные действия блуда»¹⁰.

Следовательно, можно предположить, что прп. Симеон неслучайно говорит о пупе чрева, подразумевая духовную брань с бесами блуда. Ведь иначе можно было бы просто сказать о необходимости устремлять ум в сердечное место, чтобы с помощью удержания носового дыхания обрести его. Но прп. Симеон говорит сначала о внимании на пупе чрева, а потом о поиске сердечного места, определяя его как «место сердца, где пребывают обычно все душевные силы»¹¹. Здесь обратим внимание на то, что отцы традиционно связывают желательную силу души с пупом в области чресл (область поясницы): «Ибо так распределяются три силы души: словесная в персях; яростная, или ревностная, в сердце; желательная же в чреслах при пупе»¹². А прп. Симеон говорит о месте в сердце, где пребывают все силы души, то есть включая желательную силу. В этом нет противоречия, ибо духовное сердце не имеет пространственных ориентиров и мест, подобно камерам физического сердца. Место духовного сердца — это его духовное состояние, которое отличается степенью чистоты и наполненностью благодатью Святого Духа. На начальной ступени духовного делания умная сила души связана со

9 *Nicephorus Athonita. Tractatus de sobrietate et cordis custodia* // Op. cit. Σ. 27. Рус. пер.: *Никифор Уединенник. Слово о трезвении и хранении сердца многополезное* // Указ. соч. С. 243.

10 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* I, 68 // CCSG. 10. P. 156. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп. Вопрос I, 68* // *Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения*. С. 210.

11 *Συμεών ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // Op. cit. P. 164. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания* // Указ. соч. С. 100.

12 *Василий Полянмерульский, прп. Предисловие или предпутие, желающим читать книгу святого отца нашего Григория Синаита и не погрешать против её смысла* // *Что такое молитва Иисусова по преданию православной веры*. С. 229.

словесной деятельностью, гневная — с душевными переживаниями в сердце, а желательная сила — с телесными похотями. Но как ум совлекается из головы в сердце, когда обретается сердечная молитва, так и желательная сила души покидает телесные устремления и совлекается в сердце, когда ум подводится благодатью к созерцанию.

На практике во время сердечной молитвы это ощущается как возникновение благодатного состояния **безмолвия**, при котором ум перестает произносить слова и переходит к бессловесным светоподобным движениям, а телесные чувства смолкают вместе с умом и тело вообще перестает ощущаться. В этом состоянии все силы души собираются в сердце в единое духовное устремление души ко Христу. Это состояние отцы называют также состоянием **деятельного бесстрастия** в отличие от более совершенного **созерцательного бесстрастия**, обретаемого по благодати при восхищении ума к естественному созерцанию¹³. И с этого момента душа восходит к духовному созерцанию. Прп. Симеон далее отмечает особенность этого сердечного места-состояния, заключающуюся в том, что «как только ум найдёт место сердечное, он сразу узревает, чего никогда не знал. Видит же он посреди сердца воздух и себя самого, всего светлого и исполненного рассуждения»¹⁴. Эти особенности молитвенного состояния, которые возникают, «как только ум найдет сердечное место», свойственны вовсе не начальному этапу отвержения сердца и совлечению ума из головы в сердце, а завершающему этапу сердечной молитвы и переходу к единовидному созерцанию ангельского мира.

Одним из признаков восхищения ума к созерцанию является просветление воздуха молитвы. До созерцания ум видит темноту, как говорит прп. Симеон: «И сначала ты найдешь мрак и непроницаемую

13 «Знай, что бесстрастие двояко, и двояким образом бывает в ревностных особенно. И во-первых, по достижении конца деятельной философии (жизни) первое бывает у ревностных бесстрастие, когда, по преуспевании в многообразных трудах подвижничества, умирают в них страсти, стремления плоти останавливаются в бездействии, и силы души начинают действовать, по естеству своему, а ум возводится в первое состояние — поучаться в божественных вещах разумно. Потом, с начатками естественного созерцания второе, совершеннейшее явно пребывает к ним бесстрастие, в котором ум их, по убедительности помыслов, возводится в мирное устроение» (*Nicetas Stethatus*. Τοῦ Ὁσιώτατου Πρεσβυτέρου Νικήτα Στηθάτου, κεφαλαίων πρακτικῶν Ἑκατοντὰς α' // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν*. Т. 3. Αθήναι, 1991. Σ. 294. Рус. пер.: *Никита Стифат, прп.* Сотницы 1, 89 // *Добролюбие*. Т. 5. С. 103).

14 *Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος*. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς // *Op. cit.* P. 165. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Метод священной молитвы и внимания // *Указ. соч.* С. 100.

толщу»¹⁵. А при восхищении к созерцанию темнота исчезает и ум видит просветление воздуха молитвы подобно тому, как мы видим телесными глазами просветление воздуха на рассвете перед восходом солнца. Мы не видим еще диска солнца, но видим просветление воздуха до появления солнца над горизонтом. Также и при созерцании ум сначала видит чистоту воздуха естественного созерцания, а потом изумляется восходу самого **Солнца правды**¹⁶ и сверхъестественно видит нетварный свет славы Христовой: «Ибо око души, ум, когда ничто не мешает его созерцанию, чисто в чистом свете видит Бога»¹⁷.

В методе священной молитвы прп. Симеон, кроме просветления, при созерцании отмечает и другие признаки естественного созерцания: это **видение умом воздуха и самого себя**, а также обретение **рассудительности**¹⁸. Видением воздуха подчеркивается бесформенность духовного созерцания, при котором ум восхищается от телесного мира со сложными формами и образами к ангельскому миру умопостигаемых сущностей (природ), где нет ничего, что имело бы пространственные формы, но все едино, бесконечно и неизменно подобно воздуху. При этом ум становится подобен тому, что созерцает, и видит уже не множество сущностей в бесконечности, а видит чистоту воздуха созерцания, подобно чистоте воздуха в ясную безоблачную погоду, и себя самого, уподобившегося простоте той или иной единой бесконечной и неизменной сущности, не имеющей ни формы, ни образа. Через такое простое единовидное умопостижение ум

15 *Συμεών ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // Op. cit. P. 165. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания* // Указ. соч. С. 100.

16 *Συμεών ὁ νέος Θεολόγος. Κεφάλαια γνωστικά καὶ θεολογικά* // *Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν*. Т. 19А. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 468. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Деятельные и богословские главы 151* // Добротолюбие. Т. 5. С. 49.

17 Ibid. Σ. 492. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Деятельные и богословские главы 164* // Добротолюбие. Т. 5. С. 52.

18 О таких признаках благодатного естественного созерцания, как **просветление** ума в свете созерцания, видение **чистоты мысленного воздуха**, и возникновение духовной **рассудительности** говорит, например, Исаак Сирин: «Мысленное созерцание есть естественное видение, соединенное с естественным состоянием; и оно называется **естественным светом**. Святая сила есть дарование солнца **рассудительности**, поставленного между светом и созерцанием. <...> Чистота есть **светлость мысленного воздуха**, недрами которого открывается внутреннее наше естество» (*Isaacius Syrus. Orationes ascetici 56* // *Ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί* / ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἁγιὸν Ὅρος, 2012. Σ. 700. Рус. пер.: *Исаак Сирин, прп. Слово 43. О разных предметах и о том, какая нужда в каждом из них* // *Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические*. Сергиев Посад, 2019. С. 233).

просвещается Духом Святым и обретает духовную рассудительность, поэтому прп. Симеон говорит о видении воздуха созерцания и себя самого, светлого и рассудительного.

А после слов о просветлении и обретении рассудительности прп. Симеон открывает еще одну особенность духовной брани с лукавым для тех, кто ведет созерцательный образ жизни. Он говорит, что «отныне призыванием Иисуса Христа он изгоняет и истребляет помыслы при [его] появлении, прежде чем тот завершится или сформируется»¹⁹. Здесь слово «отныне» относится не к переходу в состояние созерцания, в котором ум просветляется ведением истины и полностью освобождается от всякого лукавого помысла, а к новому качеству ума после просветления в опыте созерцания, ибо до просветления ум пребывал во мраке и «ясно [ему] увидеть, кто они, откуда пришли, как и ради чего ранят, нельзя, потому что виновник такого урона — мрак ума»²⁰. Под мраком ума имеется в виду его неспособность отличать благодатные единовидные помышления от лукавых подмен визуальными образами. Но после просветления в опыте истинного созерцания, который обретается мало-помалу, ум становится способен отличать истину от лжи и обнаруживать появление лукавых помыслов или визуальных образов в самом начале их возникновения, поэтому «отныне» ум становится способен их истреблять, «держа Иисуса в сердце»²¹, то есть силою имени Иисуса Христа. И «с этого времени ум, памятуя о бесовской злобе»²², то есть памятуя о падениях с бесами блуда, «воздвигает естественный гнев и, преследуя, поражает мысленных врагов»²³.

Таким образом, прп. Симеон под «обретением сердечного места» имеет в виду не отвержение сердца и вхождение ума внутрь сердца через его внешние двери, а выход ума к духовному созерцанию через некие внутренние сердечные двери, именуемые прп. Симеоном сердечным местом. И когда такое происходит, все душевные силы собираются в этом месте в некое единое устремление к Богу, в котором нет телесного деления для умной, желательной и гневной сил. Это единое устремление всех сил души другие отцы называют любовью, которой

19 *Συμεών ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // Op. cit. P. 165. Рус. пер.: Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания // Указ. соч. С. 100.

20 Ibid. P. 155. Рус. пер.: Там же. С. 94.

21 Ibid. P. 165. Рус. пер.: Там же. С. 100.

22 Ibid. Рус. пер.: Там же.

23 Ibid. Рус. пер.: Там же.

отверзаются двери созерцания. А прп. Симеон называет это «местом сердца, где пребывают обычно все душевные силы»²⁴.

Итак, мы видим, что не только термины «чрево» и «пуп» могут иметь различные значения, но и термин «сердечное место» может иметь различные значения. Одно — для обозначения **места словесности**, расположенного на периферии духовного сердца и связанного с физическим сердцем, а другое — для обозначения **места-состояния созерцания** внутри духовного сердца, которое уже никак не связано с телесными ощущениями.

Однако, в обоих случаях сердечное место не расположено внутри чрева живота. Искать там место созерцания было бы безумием, о чем предупреждает прп. Василий:

«Другие же, страдая окончательным неразумием и грубостью, не знают даже самого места сердечного, находящегося под левым сосцом и боком, но, полагая его среди пупа чревного, **держают — увы их прелести! — там совершать умом молитву**»²⁵.

Таким образом, можно заключить, что прп. Симеон в методе священной молитвы говорит о внимании на пупе вовсе не как о месте созерцания, а лишь как о способе устремления ума в сердечные глубины. И на этом можно было бы закончить исследования метода священной молитвы, если бы не реально существующая среди афонского монашества молитвенная практика по устремлению ума именно на пуп в области живота, о которой писал свт. Григорий Палама, отвечая на презрительное обзывание исихастов омфалопсихами (т. е. пуподушниками). Значит, необходимо исследовать суть высказываний свт. Григория о роли сосредоточения ума на пупе во время молитвы. Но прежде обратимся к текстам Никиты Стифата, который был учеником прп. Симеона и составил его житие.

Блудная брань на пупе

Прп. Никита Стифат в своих «Сотницах» пишет о тех же ступенях духовного возрастания, что и прп. Симеон в тексте о методе священной молитвы. Первая ступень — для новоначальных, вторая — для «достигших

24 *Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // Op. cit. P. 164. Рус. пер.: Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания // Указ. соч. С. 100.

25 *Василий Поляномерульский, прп. Предисловие к главам блаженного Филофея Синайского* // Указ. соч. С. 241.

средины преуспеяния в добродетели», а третья — для «протянувших уже крыло ума к созерцанию, когда они только что сделали сильный порыв к совершеннейшему бесстрастию»²⁶. Аналогично у прп. Симеона в «Методе священной молитвы» первые две ступени относятся к новоначальным и средним, четвертая — «ступень седого старца, то есть неуклонная пристальность созерцания, каковое свойственно совершенным»²⁷, а третья ступень так же, как и у прп. Никиты Стифата, относится к тем, кто «возвышается мало-помалу и до мудрости седин, то есть восходит к созерцанию»²⁸. И здесь мы видим единство традиции духовника и его духовного чада, которые одинаково выделяют ступень сердечной молитвы, предшествующей истинному созерцанию. Один говорит о «протянувших уже крыло ума к созерцанию», а другой — о тех, «кто мало-помалу восходит к созерцанию». Но при этом прп. Никита Стифат отмечает особенности блудной брани на разных ступенях:

«Многоискусный и многокозненный бес блуда для одних бывает “причиной падения” в ров тинный, для других служит “бичом и жезлом” праведным, для третьих — “испытанием и камнем Лидийским”²⁹. Из сих первое усматривается в новоначальных еще, когда они лениво и нерадиво тянут иго подвижания; второе — достигших середины преуспеяния в добродетели, когда они коснее простираются к ней; третье — **в протянувших уже крыло ума к созерцанию**, когда они только что сделали сильный порыв к совершеннейшему бесстрастию. Каждому домостроителю обращается сие свыше на пользу»³⁰.

Отсюда становится понятно, что брань с бесом блуда различна на разных ступенях духовного возрастания. И для тех, кто уже продвинулся к ступени созерцания, брань с бесом блуда становится не причиной падения и не бичом тщеславия, а промыслительным средством

26 *Nicetas Stethatus*. Τοῦ Ὁσιωτάτου Πρεσβυτέρου Νικήτα Στηθάτου, Ἑκατοντὰς β' φυσικῶν κεφαλαίων· περὶ τῆς τοῦ νοῦς καθάρσεως // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. 3. Σ. 302. Рус. пер.: *Никита Стифат*, *прп.* Сотницы 2, 16 // Добротолюбие. Т. 5. С. 111.

27 *Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος*. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς // *Op. cit.* P. 168. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов*, *прп.* Метод священной молитвы и внимания // Указ. соч. С. 102.

28 *Ibid.* P. 170. Рус. пер.: Там же. С. 104.

29 «Лидийский камень» — то же, что пробирный камень. Назван по древнему государству Лидия (на западе Малой Азии), где находились месторождения кремнистых сланцев, на котором по цвету черты испытываемого благородного металла (золота) определяют его пробу.

30 *Nicetas Stethatus*. Τοῦ Ὁσιωτάτου Πρεσβυτέρου Νικήτα Στηθάτου, Ἑκατοντὰς β' φυσικῶν κεφαλαίων· περὶ τῆς τοῦ νοῦς καθάρσεως // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. 3. Σ. 302. Рус. пер.: *Никита Стифат*, *прп.* Сотницы 2, 16 // Добротолюбие. Т. 5. С. 111.

проверки чистоты сердца подвижника и его готовности к созерцанию. Вот почему, когда на этапе сердечной молитвы во время внимательной чистой молитвы возникают неожиданно чуждые помыслы и образы, не следует огорчаться, но надо радоваться предоставившейся возможности проявить чистоту веры и любви ко Христу и мужественно устремить гневный взор ума на пуп подобно тому, как проверяют содержание чистого золота в изделиях из благородных металлов с помощью лидийского пробного камня:

«Испытанием и “камнем Лидским”, по домостроительству, бывает дух сей для тех, коих первое бесстрашие довело до второго³¹; чтоб, будучи им докучаемы, помнили о своей естественной немощи и при умножении откровений, бывающих от созерцания, не превозносились, по слову апостола (ср. 1 Кор. 12, 7), но видя, кто этот противодействующий закону ума их, отрясали и самое тонкое воспоминание греховное, боясь, как бы не приять сочувствия к этой порождаемой такими воспоминаниями срамной нечистоте, и с высоты созерцания не низвести долу ока ума своего»³².

О первых двух образах молитвы

Теперь, если посмотреть на порядок изложения прп. Симеоном первого, второго и третьего образов молитвы, а также на четыре степени духовного возрастания, становится понятно, что метод священной молитвы соответствует третьей степени возрастания, когда молящийся уже сподобился отвержения сердца, то есть «воспринял и послал радость в глубь сердца»³³ и «хранит сердце в молитве, всегда обращаясь внутри его [сердца] и из оной глубины воссылая ко Господу моления»³⁴. Эту ступень, как говорит прп. Симеон, отцы называют различно: «сердечным

31 *Nicetas Stethatus*. Τοῦ Ὁσιωτάτου Πρεσβυτέρου Νικήτα Στηθάτου, κεφαλαίων πρακτικῶν Ἑκατοντὰς α' // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. 3. Σ. 294. Под вторым бесстрашием имеется ввиду благодатное бесстрашие в состоянии истинного созерцания, а под первым — деятельное бесстрашие, обретаемое через стяжание добродетелей. См.: *Никита Стифат*, *прп.* Сотницы 1, 89 // Добротолюбие. Т. 5. С. 103.

32 *Nicetas Stethatus*. Τοῦ Ὁσιωτάτου Πρεσβυτέρου Νικήτα Στηθάτου, Ἑκατοντὰς β' φυσικῶν κεφαλαίων περὶ τῆς τοῦ νοὸς καθάρσεως // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. 3. Σ. 302–303. Рус. пер.: *Никита Стифат*, *прп.* Сотницы 2, 19 // Добротолюбие. Т. 5. С. 112.

33 *Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος*. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς // *Op. cit.* P. 160. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов*, *прп.* Метод священной молитвы и внимания // Указ. соч. С. 97.

34 *Ibid.* P. 159. Рус. пер.: Там же. С. 96.

безмолвием», другие — «вниманием», иные — «сердечным хранением», некоторые — «трезвением и противоречием [помыслам]», остальные — «исследованием помыслов и блюдением ума»³⁵. На этой ступени сердечной молитвы молящийся не только радуется, «вкусив, яко благ Господь»³⁶, и восклицает³⁷ вместе с апостолом: *Кто отлучит нас от любви Христовой?* (Рим. 8, 35), но и подвергается искушениям бесами блуда на завершающем этапе перед восхищением ума на четвертую ступень истинного созерцания. Об этом свидетельствуют апостол и прп. Симеон, говоря: «Павел чрезвычайно ясно о хранении сердца пишет к ефесянам: *Наша брань не против крови и плоти* (Еф. 6, 12)»³⁸.

При этом тех, кто находится на первой ступени, прп. Симеон в описании первого образа молитвы предостерегает против воображаемого созерцания, как собственного, так и от лукавого. Но не само устремление на небо порицает прп. Симеон, а его преждевременность для первой ступени подвижничества, когда ум еще не готов к единовидному созерцанию и воображает о созерцании божественного сложными образами и формами. А тех, кто находится на второй ступени и «прилепляется ко второму вниманию и молитве»³⁹, ведя борьбу с помыслами и стремясь к чистоте внутренней молитвы и созерцанию, прп. Симеон также не порицает за это делание и устремление, но предупреждает о тщетности такого образа молитвы, если молящийся уповает на себя и не призывает на помощь Господа Иисуса Христа в терпеливой борьбе с лукавыми помыслами, ибо на второй ступени ум молящегося без помощи Господа пребывает во мраке и «ясно [ему] увидеть, кто они, откуда пришли, как и ради чего ранят, нельзя, потому что виновник такого урона — мрак ума»⁴⁰. В таком стремлении своим усердием взойти на небо к истинному созерцанию проявляется **тщеславие** и гордостное **самоуверование**⁴¹. Такой образ гордостной молитвы приводит к сочетанию с духом гордыни, так что молящийся «в плен уводится и не в силах отразить пленивших»⁴² его духов злобы поднебесной. И как след-

35 *Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // Op. cit. P. 161. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания* // Указ. соч. С. 97–98.

36 Ibid. P. 159. Рус. пер.: Там же. С. 96.

37 Ibid. Рус. пер.: Там же.

38 Ibid. P. 162–163. Рус. пер.: Там же. С. 98.

39 Ibid. P. 169. Рус. пер.: Там же. С. 103.

40 Ibid. P. 155. Рус. пер.: Там же. С. 94.

41 Ibid. P. 158. Рус. пер.: Там же. С. 96.

42 Ibid. P. 158. Рус. пер.: Там же. С. 95.

ствие, вместо восхождения к созерцанию молитвенник, сочетавшийся с тайными помыслами тщеславия и гордыни, передаётся бесам блуда, чтобы тайная прелесть стала явной в блудном падении. И только тем, у кого ум и сердце очищены от греховных примесей **послушанием и чистотой совести**⁴³ с помощью призывания Господа Иисуса Христа в сердечной молитве, и тем, кто возвышается «мало-помалу и до мудрости седин, то есть восходит к созерцанию»⁴⁴, прп. Симеон советует устремлять ум к брани с лукавыми помыслами на пупе.

Монашеский чин послушания ослабляет брань с бесами, ибо «возложивший на Бога и своего отца всякое попечение души и тела» оказывается свободным от «обстояния (περιαγωγαι) [бого]отступных сил, наподобие веревок опутывающие и окружающие ум тысячами помыслов» и «властно воюя и исследуя вражеские замыслы, искусно изгоняет [их] и воссылает молитвы с чистым сердцем»⁴⁵, поэтому прп. Симеон с сожалением говорит о тщетности попыток молиться по третьему образу молитвы с бранью на пупе, если утрачено истинное послушание⁴⁶. О том же опыте взаимосвязи непослушания и брани с бесами блуда применительно к нашему времени свидетельствует старец Иосиф Исихаст⁴⁷.

При этом Симеон предупреждает, что, даже когда в сердечной молитве обретается чистота от страстных помыслов и ум окунается в благодатное облако «затишья» (состояние **деятельного безмолвия**, или **первое бесстрастие**, по словам прп. Никиты Стифата), все равно нельзя расслабляться, потому что лукавые помыслы остаются на поверхности защитного облака и продолжают возмущать поверхность ума, ожидая ослабления в хранении сердца:

«...призыванием Господа Иисуса Христа они распадаются и исчезают, словно воск. Будучи изгнанными оттуда, они возмущают через чувства поверхность

43 *Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // Op. cit. P. 158. Рус. пер.: *Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания* // Указ. соч. С. 96.

44 Ibid. P. 170. Рус. пер.: Там же. С. 104.

45 Ibid. P. 157. Рус. пер.: Там же. С. 95.

46 Ibid. P. 156. Рус. пер.: Там же. С. 95.

47 Старец Ефрем Филофейский: «В первые годы бесы сильно били и Старца, и отца Арсения, но главным образом Старца, ибо его молитва их попаляла. Отца Арсения они били меньше, потому что он находился не на той духовной высоте, которая была у Старца. Но более всего от бесовских нападений его избавляло то, что он был послушником. Ибо когда послушник творит истинное послушание и чистую исповедь, он лишает бесов права досаждать ему» (*Ефрем Филофейский. Моя жизнь со Старцем Иосифом*. М.; Ахтырка, 2012. С. 317).

ума; посему, если даже и чувствуется /или: он [ум] чувствует/ вскоре затишье, все же совершенно избежать их и не воевать невозможно»⁴⁸.

Такое испытание духами злобы поднебесной прп. Никита Стифат считает промыслительным средством проверки готовности молящегося к созерцанию. И это испытание прп. Симеон учит преодолевать с помощью третьего образа молитвы на этапе, когда сердце уже очищено Господом в сердечной молитве и просветлено ведением истинного созерцания:

«Желающий же возводить взор и ум к небу [иначе] — кроме того способа, о котором мы говорили, — и воображать что-то умопостигаемое, видит, словно в зеркале, скорее призраки, а не истину. Ибо из-за того, что сердце нечисто, второе и первое внимание не преуспевают»⁴⁹.

О продвинувшихся в исихии

Аналогичное высказывание о брани на пупе мы находим у прп. Григория Паламы, который относит её не ко всем молящимся, а только к **«продвинутым в исихии»**, которые уже обладая силою сердечной молитвы, вели борьбу с «мысленным зверем», направляя силу молитвы в место его обитания на пупе:

«У продвинувшихся в исихии все такие вещи получаются без труда и стараний: при совершенном сосредоточении души в себе остальное постепенно приходит само и без усилий <...> “он и силу ума <...> введет внутрь сердца”. А потом, если сила мысленного зверя на пуповине живота, потому что здесь закон греха имеет свою власть и питает зверя, то почему нам не утвердить тут противоборствующий ему закон вооруженного молитвой ума»⁵⁰.

Заметим, что Григорий Палама говорит сначала о продвинувшихся в исихии, затем о введении ума в сердце, а потом о силе молитвы против власти зверя на пупе. Под **исихией** понимается практика

48 *Συμεών ὁ νέος Θεολόγος. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς* // Op. cit. P. 169. Рус. пер.: Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания // Указ. соч. С. 103.

49 Ibid. P. 171. Рус. пер.: Там же. С. 104.

50 *Γρηγόριος ὁ Πалаμῆς. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων 1, 2, 8* // *Γρηγορίου τοῦ Πалаμᾶ συγγράμματα*. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 400–401. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады 1, 2, 8 // Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 48.

созерцательной молитвы, которая обретается после соединения ума с сердцем.

Рассмотрим подробнее практику борьбы с лукавым для продвинувшихся в исихии. В этом нам могут помочь тексты свт. Григория Синаита. Следует отметить, что Григорий Палама и Григорий Синаит могли общаться между собой, поскольку проживали в одной части полуострова — на северо-востоке, между Ивионом и Лаврой. Можно предположить, что практика борьбы со зверем на пупе была практическим воплощением учения прп. Григория Синаита о брани с **поясничным змием**:

«Внутренний и природный **враг поясницы** (ὁσφύος) извращает все духовное, посредством фантазии подставляя одно вместо другого, и вместо теплоты вызывает ненормальное жжение, так что душа цепенеет и отягощается в этом заблуждении. Вместо блаженства вызывает неразумную прелесть, гордость и тщеславие. Но время, опыт и чувства открывают его лукавство и хитрость»⁵¹.

Термин **поясничные змии** условно отражает ту брань, которую ведут исихасты и которая включает воздействие сатаны и его злобных духов на молящегося через все три силы души и через тело. Если молящийся подвизается в деятельном стяжании добродетелей, то такую брань с помыслами прп. Григорий Синаит называет бранью с **князем мира сего**:

«**Князь мира** сего нападает на проходящих деятельные добродетели как заведывающий войною против раздражительной части»⁵².

В том случае если исихасты подвергаются блудной брани, Григорий называет лукавого **змием** и **князем бездны**, сила которого в чреслах и пупе (Ομφαλοῦ — пуп в области живота):

«**Змий, князь бездны**, предпринимает военное выступление против внимательно относящихся к сердцу как имеющий [основание] своей силы на страстных чреслах (см. Иов 40, 11) и пупе»⁵³.

51 *Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης*. Περί ἡσυχίας καὶ δύο τρόπων τῆς προσευχῆς 10 // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Т. 4. Σ. 76. Рус. пер.: Григорий Синаит, прп. 15 глав о безмолвии и молитве / пер. А. С. Позова // Позов А. С. Логос-медитация Древней Церкви: Умное делание. Мюнхен, 1964. С. 45. Существует также перевод епископа Вениamina: «враг внутри природных чресл мечтательно видоизменяет духовное» (Григорий Синаит, прп. О безмолвии и двух образах молитвы в 15 главах. Гл. 10: О прелести // Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999. С. 106).

52 *Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης*. Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Т. 4. Σ. 55. Рус. пер.: Григорий Синаит, прп. Весьма полезные главы 122 // Григорий Синаит, прп. Творения. С. 62.

53 Ibid. Σ. 55. Рус. пер.: Там же.

Об этой брани, как видим, было написано еще в Книге Иова. Здесь враг представлен в образе мощного зверя-бегемота, одолеть которого можно только с Божьей помощью: *Вот, его сила в чреслах его и крепость его в мускулах чрева его <...> только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой* (Иов 40, 11.14). Прп. Максим Исповедник, как и прп. Симеон, говорит о силе блудного змия-дракона на пупе, который возникает, когда душа умаляет страсти и просвещается ведением истинного созерцания:

«Когда душа оберегается и озаряется божественной красотой добродетелей и просвещением ведения, внешний человек тлеет (2 Кор. 4, 16), ибо плоть чрез пришествие Слова лишается природного процветания; [именно] в ней скрывается, или, скорее, царствует **дракон, имеющий силу на пупе** (Иов 40, 11) словно некий невидимый “фараон, рассеиватель благ”, который прополз [всю] душу, уязвляя [её] укусами греха»⁵⁴.

И в другом месте при толковании символического смысла монашеской одежды:

«Пояс, поскольку делается из кожи мертвых [животных] и сжимает чресла и пуп, означает [, во-первых,] умерщвление посредством воздержания, а [во-вторых,] что это умерщвление всегда должно налагать на силу и действие зла. Ведь **сила [бого]противного владычества лукавого, согласно Иову, в пупе чрева** (см. Иов 40, 16; LXX), а чресла, по [словам] блаженного Давида, исполнены бесовских глумлений (ср.: Пс. 37, 8; LXX); глумления же — это различные действия блуда»⁵⁵.

Так что можно предположить, что исихастская традиция ведения духовной брани на пупе восходит ко временам прп. Максима Исповедника. Но вернёмся к прп. Григорию Синаиту. В духовной брани продвинутых исихастов **князь бездны** улавливает себе жертвы среди тех, кто **внимает сердцу**, но впадает в гордостное самомнение, что достиг совершенства и может своим усилием выходить к созерцанию небесного без помощи благодати. Таковые вместо восхождения на небо сочетаются с духами гордостной самости и влекутся ими в бездну блудной похоти.

54 *Maximus Confessor. Ambigiorum liber sive de variis difficilibus locis* S.S. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi // PG. 91. Col. 1300D. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Трудность 38 // *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. М., 2020. С. 668.

55 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* I, 68 // CCSG. 10. P. 156. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения 1, 68 // *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения. С. 210.

А если исихасты подвергаются брани с лукавым через силу воображения, то Григорий называет диавола **воздушным князем**:

«**Князь воздушный** находит на упражняющихся в мысленном созерцании, фантазии им представляя, как имеющий поручение действовать на словесную и мысленную часть вместе с воздушными духами злобы; чрез исполнение неведения приводит он в смятение горé вчиняющуюся мысль, омрачает её и страх на нее наводит, внося в нее фантастические туманные образы духов и их преобразования и призрачно производя молнии и громы, бури и трески»⁵⁶.

Здесь Григорий Синаит говорит об **упражняющихся в мысленном созерцании**, то есть о тех, чьё сердце очищено благодатью сердечной молитвы, и кто уже имеет начальный опыт истинного созерцания, или, как говорит свт. Григорий Палама, о **продвинувшихся в исихии**, то есть имеющих сердечную молитву и опыт преодоления искушений прелестью перед восхищением ума к созерцанию. Когда же святые отцы говорят о **поясничном змие**, подразумевается духовная брань с воздушным князем во время молитвы, которая может привести к блудной брани с князем бездны. Соприкосновение с поясничным змием в области воображения и блудная брань — это две стороны одной брани, которая попускается совершенным ради смирения и в которой человек немощен, если не прибегнет в молитве к силе Господа Иисуса Христа.

Апостол Павел, видевший третье Небо, достиг совершенства, но просил Господа избавить его от ангела сатаны. И Господь ответил: *Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи* (2 Кор. 12, 9). Потому и учил апостол осознавать свою немощь в духовной брани с духами злобы поднебесной и привлекать силу Господа: *Наконец, братия мои, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной* (Еф. 6, 10–12).

В наши времена у молодого Франциска (будущего старца Иосифа Исихаста) при наличии сердечной молитвы и опыта созерцания также велась брань с поясничным змием и блудной похотью в течение восьми лет. Он проводил по шесть часов подряд в созерцательной молитве, а после подвергался жестокой брани с бесами днем и ночью так, что не мог нормально спать⁵⁷.

56 *Γρηγόριος ὁ Σιναιτης. Κεφάλαια δι' ἀκροοτιχίδος* // Op. cit. Σ. 55. Рус. пер.: Григорий Синаит, прп. Весьма полезные главы 122 // Указ. соч. С. 63.

57 *Ефрем Филофейский. Моя жизнь со Старцем Иосифом*. С. 265–267.

Неудивительно, что и на Афоне продвинутые в созерцании исихасты вели брань с поясным змием в том месте, где его сила. Но как сказано в Книге Иова, одолеть этого змия может только **Сотворивший его**. Силою имени Иисуса Христа исихасты изгоняли поясного змия из области пупа и лишали его силы. Но сила Имени обретается тогда, когда ум соединяется с сердцем и сердце становится обителью для Христа и благодати Святого Духа. Тогда молящийся, не выходя умом из сердца, может своим произволением направить силу молитвы на пуп. А в случае использования такой техники Иисусовой молитвы, когда слова сочетаются с точками крестного знамени, две силы Христа — сила Имени и сила Креста — соединяются в точке на животе чуть выше пупа. Тогда мысленный зверь лишается силы и не может препятствовать созерцанию. Ибо, как говорит прп. Симеон, «и не иначе можно оградиться от сего, как памятью о Боге непрестанной, если те, в ком память Божия, **напечатлевшись в сердце силою Креста**, утвердит ум в непоколебимости»⁵⁸. Для практикующих такую технику молитвы и продвинувшихся в исихии бывает достаточно сначала свести ум в сердце, а затем начать делать крестное знамение и, удержав руку и внимание в точке на пупе, несколько раз призвать имя Иисуса Христа с гневной ненавистью против сатаны, чтобы почувствовать силу Имени и духовное оцепенение, возникающее по всему телу и свидетельствующее о бегстве духов злобы поднебесных, которые, **словно воск от огня** (Пс. 67, 3), теряют силу от огненного бича одного только имени Иисуса Христа.

Таким образом, практика сосредоточения ума на пупе в области живота, которую применяли продвинутые в исихии во времена двух Григориев, имела целью лишение лукавого силы в мысленной брани, которой подвергается исихаст перед восхищением к созерцанию. При этом пуп становится местом столкновения ума молящегося с умом сатаны, который имеет *силу на пупе* (ср. Иов 40, 11). И эта брань ведется не силою сосредоточения ума молящегося, а силою Иисусовой молитвы. А гневное сосредоточение ума на пупе лишь направляет силу имени Христа против лукавого. Если же исихаст впадает в сомнение и полагает, что способен своей силой взойти на небо, то становится жертвой лукавых подмен истинного созерцания различными световыми явлениями и прельщающими благочестивыми образами, а следом влечется к бесам блуда. Следовательно, сосредоточение ума

58 Nicephorus Athonita. Tractatus de sobrietate et cordis custodia // Op. cit. Σ. 25–26. Рус. пер.: Никифор Уединенник. Слово о трезвении и хранении сердца многопольное // Указ. соч. С. 241.

на пупе — это не просто технический прием, а духовная брань со зверем и с собственным самомнением.

Заключение

Таким образом, пуп пупу рознь и смысл этого термина зависит от контекста. Но оба смысла имеют духовную связь через брань с лукавым, которого Господь лишил силы через Крест на Голгофе. Не изгнав этого змия из пупа сердца с помощью Иисусовой молитвы и крестного знамения, невозможно изгнать его из пупа живота и стяжать чистую созерцательную молитву, поэтому начинающие молитвенники через сосредоточение ума в словах молитвы искали сердечное место, которое есть центр или, другими словами, пуп сердечного чрева, а продвинутые к созерцанию исихасты во времена свт. Григория Паламы и прп. Григория Синаита практиковали гневное устремление ума на пуп в области живота как место сосредоточения силы мысленного зверя. И метод священной молитвы прп. Симеона также содержит устремление на пуп живота и адресован не ко всем молящимся, а только к тем, кто уже познал радость отвержения сердца и просветления ума в созерцании и, пребывая в сердечной молитве, устремляет взор ума к созерцанию не путем мечтательного воображения и упования на себя в борьбе с лукавыми помыслами, а во всеоружии призывания Господа Иисуса Христа, силою Которого повергаются в бегство духи злобы поднебесной.

Источники

- Hesychius Hierosolymitanus.* Τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἦσυχίου πρεσβυτέρου, λόγος πρὸς Θεοδόουλον ψυχοφελὴς καὶ σωτήριος περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. 1. Ἀθῆναι: Ἐκδ. Οἶκος «Ἀστήρ», 1982. Σ. 141–173.
- Isaacius Syrus.* Orationes ascetici 1–68 // Ἀββᾶ Ἰσαάκ τοῦ Σύρου Λόγοι ἀσκητικοί / ἔκδ. Μ. Πιρρά. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Ἰβήρων, 2012. Σ. 213–800.
- Maximus Confessor.* Ambigiorum liber sive de variis difficilibus locis S. S. Dionysii Areopagitae et Gregorii Theologi // PG. T. 91. Col. 1031–1418.
- Maximus Confessor.* Quaestiones et dubia // *Maximi Confessoris* Quaestiones et dubia / ed. J. H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. (CCSG; vol. 10). P. 3–170.
- Nicephorus Athonita.* Tractatus de sobrietate et cordis custodia // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. 4. Ἀθῆναι: Ἐκδ. Οἶκος «Ἀστήρ», 1991. Σ. 18–28.
- Nicetas Stethatus.* Τοῦ Ὁσιωτάτου Πρεσβυτέρου Νικήτα Στηθάτου κεφαλαίων πρακτικῶν // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Τ. 3. Ἀθῆναι: Ἐκδ. Οἶκος «Ἀστήρ», 1991. Σ. 273–355.

- Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*. Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων: Ἀπόκρισις δευτέρα // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* / ἐκδ. Π. Χρήστου. Τ. 1. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 391–406.
- Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης*. Περί ἡσυχίας καὶ δύο τρόπων τῆς προσευχῆς // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. Τ. 4. Ἀθῆναι: Ἐκδ. Οἶκος «Ἀστήρ», 1991. Σ. 71–79.
- Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης*. Κεφάλαια δι' ἀκροστιχίδος // *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. Τ. 4. Ἀθῆναι: Ἐκδ. Οἶκος «Ἀστήρ», 1991. Σ. 31–62.
- Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος*. Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς // *Hausher I. La méthode d'oraison hésychaste*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1928. (*Orientalia Christiana*; vol. IX/2). P. 150–172.
- Συμεὼν ὁ νέος Θεολόγος*. Κεφάλαια γνωστικά καὶ θεολογικά // *Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ασκητικῶν*. Τ. 19Α. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1983. Σ. 456–473.
- Василий Поляномерульский, прп.* Предисловие или предпутие, желающим читать книгу святого отца нашего Григория Синаита и не погрешать против её смысла // Что такое молитва Иисусова по преданию православной веры. Беседы инока-старца с мирским иереем, вызванные «Сборником о молитве Иисусовой». Сердоболь: Изд. Валаамского монастыря, 1938. С. 220–232.
- Василий Поляномерульский, прп.* Предисловие к главам блаженного Филофея Синайского // Что такое молитва Иисусова по преданию православной веры. Беседы инока-старца с мирским иереем, вызванные «Сборником о молитве Иисусовой». Сердоболь: Изд. Валаамского монастыря, 1938. С. 232–244.
- Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.
- Григорий Синаит*. Творения. М.: Новоспасский монастырь, 1999.
- Ефрем Филофейский*. Моя жизнь со Старцем Иосифом. М.; Ахтырка: Ахтырский Свято-Троицкий монастырь, 2012.
- Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2019.
- Исихий Иерусалимский, прп.* К Феодулу душеполезное и спасительное слово о трезвении и молитве // *Добротолюбие*: в 5 т. Т. 2. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2010. С. 153–196.
- Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазов; науч. ред. Г. И. Беневич; отв. ред. Д. А. Поспелов. М.; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010.
- Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. М.: Эксмо, 2020.
- Никита Стифат, прп.* Вторая сотница естественных и психологических глав об очищении ума // *Добротолюбие*: в 5 т. Т. 5. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2010. С. 107–138.
- Никифор Уединенник*. Слово о трезвении и хранении сердца многополезное // *Добротолюбие*: в 5 т. Т. 5. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2010. С. 233–246.
- Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2002.
- Симеон Новый Богослов, прп.* Деятельные и богословские главы // *Добротолюбие*: в 5 т. Т. 5. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2010. С. 9–58.

Симеон Новый Богослов, прп. Метод священной молитвы и внимания // Византийские исихастские тексты / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 91–105.

Литература

- Дунаев А. Г.* Проблемы композиции и авторства трактата «Метод священной молитвы и внимания» // Византийские исихастские тексты / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 106–114.
- Позов А. С.* Логос-медитация Древней Церкви: Умное делание. Мюнхен: Товарищество Зарубежных Писателей, 1964.

ЗАМЕТКИ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ
ОБЗОРЫ

НОВОНАЙДЕННЫЕ ФРАГМЕНТЫ «КНИГИ ЕДИНЕНИЯ» МАР БАББАЯ ВЕЛИКОГО

ОБЗОР РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ
ПАМЯТНИКА, КРИТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ
И ПЕРЕВОД ФРАГМЕНТОВ

Александр Валериевич Тамразов

независимый исследователь

bittamraz87@gmail.com

Для цитирования: Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты «Книги единения» мар Баббая Великого: Обзор рукописного наследия памятника, критический текст и перевод фрагментов // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 141–157. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.006

Аннотация

УДК 091 (271.6) (811.411.172.3)

В статье даётся наиболее полный на настоящий момент обзор сохранившихся рукописей «Книги единения» мар Баббая Великого, делается вывод о зависимости всех поздних копий от одного протографа и уточняется его датировка. Также приводится краткая история обретения утраченных фрагментов, публикуется их критический текст по двум рукописям (**Cambridge Or. 1317** и **British Library Or. 9379**) и перевод на русский язык.

Ключевые слова: Баббай Великий, «Книга единения», Симеон Гонимый, Церковь Востока, несторианство, сирийские манускрипты.

Newly Found Fragments of the «Book of Union» by Mar Babai the Great

Review of the Manuscript Heritage of the Monument, Critical Text
and Translation of the Fragments

Alexander V. Tamrazov

Independent Researcher

bittamraz87@gmail.com

For citation: Tamrazov, Alexander V. "Newly Found Fragments of the 'Book of Union' by Mar Babai the Great: Review of the Manuscript Heritage of the Monument, Critical Text and Translation of the Fragments". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 141–157 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.006

Abstract. The article provides the most complete review of the surviving manuscripts of the «Book of Union» by Mar Babai the Great, concludes that all later copies depend on one proto-graph, and clarifies its dating. A brief history of the discovery of the lost fragments is also given, their critical text based on two manuscripts (**Cambridge Or. 1317** and **British Library Or. 9379**) and translation into Russian are published.

Keywords: Babai the Great, The Book of Union, Simeon the Persecuted, Church of the East, Nestorianism, Syriac manuscripts.

«Книга единения» мар Бабая Великого: рукописное наследие и история распространения текста

«Трактат о божестве, о человечестве и о лице единения» (*māmlā ʕal ʔalāhūtā w-ʕal ʔnāšūtā w-ʕal parṣōpā da-ḥdāyūtā*) — таково полное название этого важнейшего для изучения восточно-сирийского богословия памятника. Его создал наиболее видный деятель Церкви Востока — мар Бабай Великий¹ (ок. 550 — ок. 628). Первые шаги в изучении «Книги единения» и появление её позднейших рукописных копий с единственного, как мы покажем далее, сохранившегося до настоящего времени манускрипта **B. L. Or. 5441 (L, конец XIV в.)**² связаны с деятельностью Ассирийской миссии епископа Кентерберийского. Так, в «Книжице крупниц»³ — антологии сирийской словесности, опубликованной миссией в 1898 г., — печатаются 3-я и 4-я главы «Книги единения», набранные по **Cambridge Or. 1304 (C)**⁴. Этот список 1896 г. был выполнен для редактора издательства миссии Д. Дженкса⁵, вероятнее всего, либо с **UTS Ms. Syr. 21 (N)**⁶ — списку 1884 г. работы священника 'Ошā'ны⁷, либо с **Urmia 37 (U)**⁸ — ныне утраченной копии 1885 г., сделанной с древнего кодекса (**U⁰**), возраст которого, согласно данным каталога, составлял шестьсот лет⁹.

- 1 Бабай Великий (ок. 550 — ок. 628) — настоятель обители на горе 'Йлā, периодевт северных монастырей, местоблюститель патриаршего престола Церкви Востока (609–628), экзегет, богослов.
- 2 Подробное описание манускрипта, данное Ж.-Б. Шабо, см. в издании: *Babai Magni Liber de Unione* / ed. A. Vasschalde. Louvain, 1915. (CSCO; 79–80. *Scriptores syri*; 34–35). P. III. Цитирование и особенности **L** даются нами по критическому тексту.
- 3 В настоящее время доступно переиздание: *The Book of Crumbs: An Anthology of Syriac Texts*. Piscataway (N. J.), 2006. P. ~~34–35~~–~~35~~. Подробный анализ содержания см. в статье: Кессель Г. М. «Книжица крупниц» — антология восточносирийской письменности // Символ. 2009. № 55: Духовная культура сирийцев. С. 354.
- 4 Goodman A. E. The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1939. № 8. P. 589.
- 5 Coakley J. F. The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission Press: A Bibliography // *Journal of Semitic Studies*. 1985. Vol. XXX/1. P. 64.
- 6 Goshen-Gottstein M. H. Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue. Missoul, 1979. P. 127. Мы благодарим Г. М. Кесселя за предоставление доступа к необходимому для настоящей публикации фрагментам данного манускрипта.
- 7 Coakley J. F. The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission Press: A Bibliography. P. 37.
- 8 Oshana. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College. Oroomiah, 1898. P. 12.
- 9 Т. е., согласно каталожным данным, **U⁰** был создан около 1285 г. Как будет показано далее, такая датировка представляется сомнительной.

в обители мар Йăвнана, в деревне 'Ййёл, время её [создания] неизвестно. Эти рукописи точны и достоверны, и я сличал их в соответствии со всеми требованиями, [предъявляемыми] к книге для [употребления в] Церкви Кафолической. Однако, о читатель, я весьма опечален тем, что эта книга, полная истины и пользы для правоверных, не имеет окончания, завещанного её автором — мар Бабаем Великим. Мне неведомо, что приключилось с этой книгой в минувшие века, ибо рукописи я нашёл в следующем [состоянии]: они имели утраты в двух главах и в конце, а именно: в главе 16, в главе 17 и в заключительной части седьмой мемры. Таким образом, окончание во всех рукописях, обнаруженных в наши дни, неполно».

Итак, опираясь на указанные выше особенности **L** и сведения, сообщённые переписчиком **B**, мы можем сделать следующие выводы: первая рукопись (**X**) с приблизительной датировкой ок. 1095 г., находявшаяся в распоряжении Иосифа Бёт-Кёлайты, утрачена; вторая, также утраченная, с большой долей вероятности является **U**⁰, т. е. протографом для **U**, что опровергает предположение Вашальде о тождестве **L** и **U**⁰; третья — вне всяких сомнений, **L**. Далее, поскольку все²⁹ поздние манускрипты воспроизводят текст в искажённом из-за ошибки переписчика (sic!) порядке **L** и имеют утраты в 16 и 17 главах, соответствующие двум выпавшим фолио **L**, а также неполную концовку, то можно заключить, что от **L** зависят не только все поздние копии, но и ныне утраченные древние **X** и **U**⁰, также повторяющие все дефекты **L**: переписчик **B** не обратил внимания на смысловые искажения³⁰, вызванные перестановкой тетрадей **L**. В этой связи при наиболее вероятном и неоспоренном датировании **L** концом XIV в., предложенном Шабо, примерную датировку **X** и **U**⁰ (ок. 1095 г. и ок. 1285 г. / 1195 г. соответственно) следует поставить под сомнение.

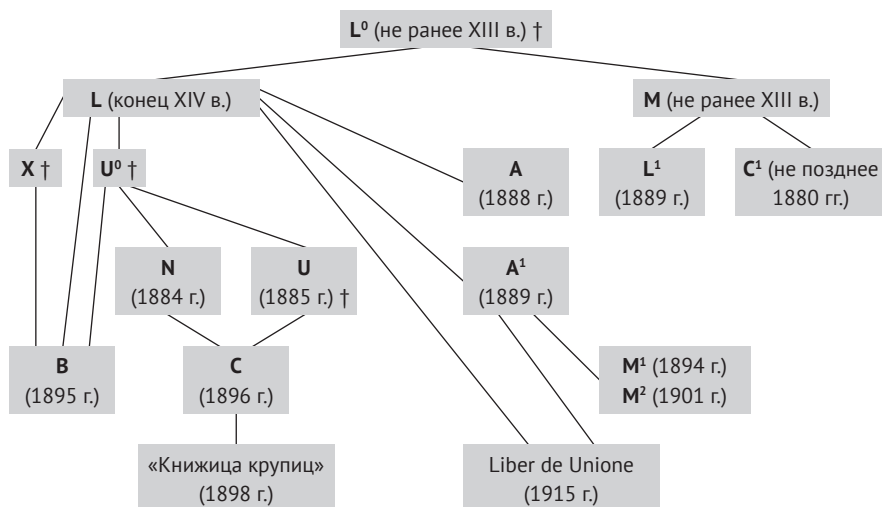
Что касается **N**, то, учитывая время и условия создания **N** и **U**, можно предположить общий протограф, т. е. **U**⁰, для обоих манускриптов. В любом случае, факт зависимости **N** от **L** убедителен: 7 мемра в **N** обрывается на том же месте³¹, что и во всех дошедших до нашего времени копиях.

29 К **C** у нас не было прямого доступа, однако, учитывая время и условия создания, её зависимость от **L** представляется убедительной.

30 См., например: **B** fol. 33^r, lin. 6 = Liber de Unione, P. 45, lin. 2 = **L** fol. 31^v–32^r.

31 **M**¹ fol. 150^v = **A**¹ fol. 154^v = **N** fol. 183^r.

Стемма распространения текста «Книги единения»



Критический текст новообретённых фрагментов 16 и 17 глав «Книги единения»³⁸

Символы и сокращения критического аппарата

	конец страницы
	конец колонки C ¹
<>	предполагаемые элементы парафразирования Симеона Гониного
{ }	данные по L фрагменты текста, между которыми располагались лакуны

38 Диакритика в предлагаемом нами критическом тексте ограничена символами, различающими консонантные омографы: одиночные точки для действительных причастий и претеритов; две точки, маркирующие претериты 3 лица, единственного числа, женского рода; одиночные линии: *mhagyānā*, *marṭānā* и *mṭalqānā*. Акцентуация даётся по L¹.

Перевод новообретённых фрагментов

Глава 16 (фрагмент между L 109^a и L 110^a)

{Хотя, чтобы соединиться в соприкосновении с Богом Слово, Который превозвысил его и принял в Своё лицо}, дабы стать с ним одним Сыном, <опять же>, Божественная природа по благодати дала соделанной природе, <то есть> тварной, это, чтобы всем сим господством возвеличить нашу природу, ибо сыновство не принадлежит нашей природе извечно, по природе и отдельным образом — не приведи Господь! — [оно принадлежит нам] по восприятию и по благодати. Восприятие же [человечества состоялось] в одном соединённом соприкосновении, то есть с Тем, Кто его превозвысил и воспринял в Своё лицо, ибо всякий, принимающий нечто превозвышающее от другого, кто есть превыше, возвеличивается, ибо обретает то, чего не было в его природе, однако говорится, что таковой обретает по благодати то, чего в его природе не было и что превыше его природы, однако поэтому и называется Сыном благодати сын, [взятый] от нас, согласно учению истинных [мужей].

Сын в единении есть один Сын поистине. <Тем более> один едиnorodный Сын Всевышнего: не говорится о двух Сынах — <не приведи Господь!!!> Сын и сын — один Сын. Если бы человечество Сына обрело имя совершенного действия не в единении, а <опять-таки> отдельным образом, то зачем <же> это? И как говорится о Нём: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного*^a? <Знатокам истины> ясно, что человечество Господа нашего было предано смерти, а не Божество, хотя имя сыновства одно и принадлежит *Сыну Его, Которого Он не пощадил, но предал Его за всех нас*^b. От единения и впредь нет Бога, называемого Сыном и Господом, без человечества Его, которое есть соединённый храм; нет и человечества отдельного и единственного, имеющего имя сыновства; также [Иисус] — это не простой человек, ибо он соединён и является в единении с Богом Слово одним Сыном. Это было нами показано выше <и ранее>: ... *говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего*^c, — это относится к человечеству, и Тот же Самый Сын есть *сияние славы и образ существования*^d, — это принадлежит Божеству в сем одном лице Сыновства. Подобно этому, и хлеб, полагаемый нами на алтарь, называется одним телом Христа в одной силе и истине покаяния, совершаемого Святым Духом через призвание, <а тем более> прошения и священнические молитвы преклоненные.

а Ин. 3, 16 б Рим. 8, 32. В син. пер.: ...*Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас* с Евр. 1, 2 d Евр. 1, 3

Итак, мы не говорим о двух телах Христа, хотя здесь природы пребывают в удалении друг от друга, то есть природа хлеба и природа тела. Там же, в одном единении, [природы суть] в соприкосновении и поселении, как купина и огонь. Мы не говорим о двух телах Христа, но одно тело Христа в одной силе и покаянии, хотя они и различаются по природе. Не было и никакого прибавления в природе телесности Господа нашего в том, что касается тела, даже если таинства обновились и стали одним телом, ибо одно тело Христа до того, как Он *взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: «Примите, ядите, сие есть Тело Мое»^а*. Также одно и то же самое тело есть и после причастия таинств, которые вместе с телом Его стали одним телом в одной силе и одном совершенном покаянии и отпущении долгов и грехов. В том, что касается тела, {как я сказал, нет ни прибавления, ни ущерба, но по природе есть тело человеческое, соединённое на небесах, по восприятию же — посредством схождения Святого Духа: так хлеб сей усовершенный есть одно тело — одно тело, одна сила, одно покаяние, а не два тела, то есть собственное тело [Христа] на небесах не возымело прибавления и в единении с этим [хлебом] одно есть тело}.

Глава 17 (фрагмент между L 115^а и L 116^а)

{Отнимешь} дух их^б и повеешь ветрами (букв. дýхами)^с — и прочее подобное. Однако это именование непосредственно принадлежит Святому Духу. Так и в остальном, то есть касательно власти и чести: власть, господство, судейство и царство непосредственно утверждены в поклоняемых кномах [Троицы] и принадлежат им первообразно и собственно, ибо не от другого Они приняли это; тварям же это передаётся по благодати, дабы они становились господами и властителями, принимая лица в посланничестве, и [так] исполняли домостроительство: *Однако мы — посланники Божию за Христа^д*. И ещё Павел говорит: *И я, если в чём простил кого, простил для вас от лица Христова^е*. Вот, здесь Павел несёт лицо Христа в удалении, то есть лишь как посланник, а не в единении. Однако при этом Христос не несёт лица Павла так же, как Павел не несёт лицо Христа, иначе Павел назвался бы Христом, а Христос — Павлом.

<— Довольно твоих слов об этом, Гонимый! Сейчас же вернись туда, где прервался!

а 1 Кор. 11, 24 б Пс. 103, 29 с Пс. 147, 7. В син. пер.: ...подует ветром Своим д 2 Кор. 5, 20. Цитата отличается от варианта, закрепившегося в Пешитте и соответствующего син. пер.: *Итак, мы — посланники от имени Христова* е 2 Кор 2, 10

— Мир тебе, о читатель! Пока ко мне возвращается связь с первым вопросом — изучай сирийский!

Посему, о муж благоверный^а, в сем поклоняемом домостроительстве непосредственное именование «сыновство» сущностно и вечно принадлежит Богу Слово, единосущному Отцу и Святому Духу; по восприятию и лицу оно же принадлежит и соединённому человечеству в одном единении и соприкосновении, но не в удалении, подобно посланнику, а в единении, ибо Бог Слово в человеке Своём есть как во храме: его же Он причастил всему Своему, кроме природы, и воспринял его свойства по лицу, но не в удалении, а в одном совершенном единении и в одном обитании, нерасторжимом во веки веков, аминь!

*Образ Бога воспринял образ раба^а и дал ему Свой образ по лицу, а не в удалении, однако Образ в образе — один образ, и Бог в человеке Его — один Бог, и Иисус Помазанный в Помазавшем его — один Помазанник в одном лице, то есть один Бог надо всем и во всём всецело. Тот, кто нашей [природы], через Того, Кто [обитал]^б в нас, именуется Сыном, Господом и Господом славы не по природе, но по восприятию и благодати, ибо по принятию лица ему принадлежит господство, власть и честь, дабы он нарекался именем соединённого храма. [И Бог Слово именуется] человеком и сыном человеческим не по природе, а по восприятию лица, как нами было показано выше в примере с купиной и огнём: лицо пламени едино. <Действительно>, по кноме и природе Бог Слово есть Сын; <действительно>, по восприятию лица и именованию и человечество наше с Ним есть один Сын. [Сказано]: *И сыном Всевышнего наречётся^с*, — что толкуется так: с единокровным Сыном Всевышнего один есть Сын Всевышнего. <Действительно>, также по утверждённой природной кноме соединённый храм есть человек и сын человеческий от семени и преемства колен Давида и Авраама. <Действительно>, в единении {по восприятию лица в сопричастии и именовании так же и Божество Христа приняло именование человечества: *Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде?*^д}*

а Ср. Флп. 2, 6–7 б Ср. Ин. 1, 14 с Ср. Лк. 1, 35 д Ин. 6, 62

Архивные материалы

- Bāḥai der Große*. Buch der Union // Staatsbibliothek zu Berlin. Ms. or. quart. 1168. S. 1–207.
- Babai the Great*. Book on the Union // Catholic University of America. Hyvernat Syr. IX. Fol. 1^v–154^v.
- Bābai the Great*. De Unione // Mingana Collection. Syriac 209. Fol. 1–151.
- Bābai the Great*. De Unione // Mingana Collection. Syriac 569. Fol. 1^v–146^v.
- Babhāi the Elder*. Liber de Unione // Cambridge Or. 1304. Fol. 1–290.
- Mar Babai*. Book on the Union // Columbia University Library UTS Ms. Syr. 21. Fol. 1^r–183^v.
- Mar Babai*. Book on the Union // Library of the Museum Association of Oroomiah College. Ms. 37. [утрачен]
- Rabban Mar Babāi*. Livre du discours sur la divinité et l'humanité et la personne de cette adorable union // Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoch. Ms. 71.
- Samuel Giamil*. Explication du catalogue des auteurs de Abdišo de Nisibe // Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoch. Ms. 201
- Simeon Redipha*. Theological Discourses // British Library Or. 9379. Fol. 1^r–175^r.
- Simeon the Persecuted*. Treatise on the Incarnation // Cambridge Or. 1317. Fol. 1^v–238^v.
- Simon Redhipa*. Book of Faith and Unity // Mingana Collection. Syriac 544. Fol. 1^r–200^v.

Источники

- Babai Magni Liber de Unione* / ed. A. Vaschalde. Louvain: L. Durbecq, 1915. (CSCO; vol. 79–80. Scriptores syri; t. 34–35).
- Ebed Yesu Bar Berikha*. Catalogum librorum chaldaeorum. Romae: Typis S. C. de Propag. fide, 1653.

Литература

- Кессель Г. М. «Книжица крупиц» — антология восточносирийской письменности // Символ. № 55: Духовная культура сирийцев. Париж; М.: ИФТИ, 2009. С. 327–356.
- Тамразов А. В. Симеон Гонимый и его «Книга о единении»: обзор рукописного наследия. Замечания, предворяющие критическое издание // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 170–183.
- Assfalg J. Syrische Handschriften: syrische, karšūnische, christlich-palästinische, neusyrische und mandäische Handschriften. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1963. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland; Bd. V).
- Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis: De Scriptoribus Syris Nestorianis. Vol. 3.1. Rome: Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, 1725.
- Coakley J. F. The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission Press: A Bibliography // Journal of Semitic Studies. 1985. Vol. XXX/1. P. 64–73.

- Goodman A. E.* The Jenks Collection of Syriac Manuscripts in the University Library // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. № 8. Cambridge: Cambridge University Press, 1939. P. 581–600.
- Goshen-Gottstein M. H.* Syriac Manuscripts in the Harvard College Library: A Catalogue. Missoula: Scholars Press, 1979.
- Mingana A.* Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Now in Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham / by A. Mingana. Vol. 1: Syriac and Garshūni Manuscripts. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1933.
- Oshana.* Catalogue of the Syriac Manuscripts in the Library of the Museum Association of Oroomiah College. Oroomiah: Persia, 1898.
- Reinink G. J.* Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient // The East Syrian Monk Simon the Persecuted and his Book of Chapters / ed. M. Tamcke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011. (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca; Bd. 38). S. 61–70.
- Scher A.* Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du convent des chaldéens de Notre-Dame des Semences // Journal asiatique. 1906. Vol. VII. P. 479–512.
- Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired Since 1899 / ed. W. Baars, L. van Rompay London: British Library, 1979.
- The Book of Crumbs: An Anthology of Syriac Texts. Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2006.
- Thesaurus syriacus / ed. R. P. Smith. Oxonii: Clarendon Press, 1879–1901.
- Vosté J.* Catalogue de la Bibliothèque syro-chaldéenne du couvent de Notre-Dame des Semences près d'Alqoch (Iraq). Roma; Paris: Bureaux of the «angelicum»; P. Geuthner, 1929.

ЖУРНАЛ «APOCRYPHA. REVUE INTERNATIONALE DES LITTÉRATURES APOCRYPHES»

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР.
ЧАСТЬ 3: 1994–1995

Илья Сергеевич Вевюрко

кандидат философских наук
старший преподаватель МГУ им. М. В. Ломоносова
доцент богословского факультета ПСТГУ
119234, Москва, Ленинские горы, МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский», философский факультет
vevurka@mail.ru

Для цитирования: Вевюрко И. С. Журнал «Apocrypha. Revue Internationale des Littératures apocryphes». Библиографический обзор. Часть 3: 1994–1995 // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 158–174. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.007

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

В пятом и шестом номерах «Апокрифы» опубликованы статьи на французском и английском языках. Ричард Бокхем в публикации об «Апокалипсисе Петра» представляет гипотезу, согласно которой этот памятник связан с восстанием Бар Кохбы. Франсуа Бовон исследует предполагаемую цитату из «Деяний Павла» у Оригена. Тому же апокрифу посвящена работа Энн Брок, в которой исследуется его жанровое своеобразие. Малоисследованную сирийскую рукопись с апокрифами, в том числе неизвестными, представляет публике Ален Деремо. Реконструкции апокрифа «Narratio Iosephi» посвящена статья Реми Гонеля; он же в следующей статье освещает проблему использования апокрифических источников в «Золотой легенде». Симон Мимуни рассказывает историю жанра «Жизнь Марии». Работу над классификацией апокрифических сюжетов в живописи церкви Са-войи продолжает Катрин Попэр. С точки зрения апокрифических сюжетов представлено у Марека Старовейского изучение византийской трагедии «Христос Страждущий». Ирена Бакус публикует и комментирует первый латинский перевод «Протоевангелия Иакова». Христиан-Бернард Амфо выдвигает гипотезу, что «Евангелие согласно евреям» послужило источником для Евангелия от Луки. Рене-Жорж Кокё исследует коптский

«Апокриф пророка Иеремии» в рукописях на коптско-арабском и гаршуни. Робер Фэрбер проводит компаративный анализ двух староанглийских гомилий о Пасхе. Концепция мидраша на теоретическом уровне разбирается в статье Мартина Мак-Намары. Бернар Аутьер исследует мотивы Успения в двух гомилиях, приписываемых св. Иоанну Златоусту. Дэвид Пао рассуждает о жанровой проблематике апокрифических произведений на примере «Деяний апостола Андрея». В статье Мадлен Скопелло описание жизни Мани в «Деяниях Архелая» рассматривается как коррелят полемики с манихейством. О самом понятии «апокриф» рассуждает с привлечением философской герменевтики Изабелла Уллерн-Вейте. Последняя статья шестого номера — описание Витольдом Витаковским эфиопского рассказа о чудесах Иисуса Христа.

Ключевые слова: апокрифы, псевдоэпиграфы, ереси, библеистика, история Церкви.

Journal «Apocrypha. Le champ des apocryphes»

Bibliographical Review. Part 3: 1994–1995

Ilia S. Vevurko

PhD in Philosophy

Senior Teacher at the Department of Philosophy of Religion

and Religion Studies at the Moscow State University

Associate Professor at the Department of Theology

at the Saint Tikhon's Orthodox University

Department of Philosophy, Leninskie Gory,

Lomonosov MSU Shuvalovsky Building, Moscow 119234, Russia

vevurka@mail.ru

For citation: Vevurko, Ilia S. "Journal 'Apocrypha. Le champ des apocryphes'. Bibliographical Review. Part 3: 1994–1995" *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 158–174 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.007

Abstract. In the fifth and sixth issues of the journal «Apocrypha» there were published articles in French and English. Richard Baukham in a publication about the «Apocalypse of Peter» presents a hypothesis according to which this text is associated with the uprising of Bar Kokhba. François Bovon explores a supposed quotation from «Acts of Paul» by Origenes. The same apocrypha is considered in the work of Ann Brock, who explores its genre originality. A little-researched Syrian manuscript with apocrypha, including unknown ones, is presented to the public by Alain Desremaux. The article by Remy Gounelle is devoted to the reconstruction of the apocrypha «Narratio Iosephi»; in the following article, he also highlights the problem of using apocryphal sources in the «Golden Legend». Simon Mimouni tells the story of the genre «Life of Mary». Catherine Pauport continues to work on the classification of apocryphal subjects in the ikonography of the Savoy churches. From the point of view of apocryphal plots, Marek Staroveysky presents the study of the Byzantine tragedy «The Suffering Christ». Irena Bakus publishes and comments on the first Latin translation of the Protoevangelium of James. Christian-Bernard Amfo puts forward a hypothesis

that «Gospel according to the Jews» served as a source for the Gospel of Luke. Rene-Georges Coquin explores the Coptic «Apocryph of Jeremiah» in Coptic-Arabic and Garshuni manuscripts. Robert Faerber conducts a comparative analysis of two Old English homilies on the Easter. The concept of midrash at the theoretical level is analyzed in the article by Martin McNamara. Bernard Outtier explores the motives of the Assumption in two homilies attributed to St. John Chrysostom. David Pao discusses the genre problems of apocryphal works on the example of «The Acts of the Apostle Andrew». In Madeleine Scopello's article, the description of Mani's life in the «Acts of Archelaus» is considered as a correlate of the polemic with Manichaeism. Isabella Ullern-Weité discusses the very concept of «apocrypha» with the involvement of philosophical hermeneutics. The last article of the sixth issue is a description by Witold Witakowski of the Ethiopian story about the miracles of Jesus Christ.

Keywords: apocrypha, pseudepigrapha, heresies, biblical studies, church history.

Третья часть обзора журнала «Апокрифа» знакомит читателя с исследованиями 1994–1995 гг. в области источников от поздней античности до раннего Нового времени, связанных так или иначе с апокрифическим нарративом.

№ 5 (1994)

Baukham R. The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba. P. 7–117.

Согласно Ричарду Бокхему, «Апокалипсис Петра» из всех христианских текстов, написанных до 150 г., остаётся наименее изучаемым (с. 7). Это совершенно напрасно, потому что данный апокриф является важным свидетелем «того, что произошло с еврейским христианством в период после 70 года». Он имеет значение и для исследования иудейской апокалиптической традиции II в. н. э. (с. 8). Популярный в ранние века новой эры, «Апокалипсис Петра», по мнению автора статьи, даже имел шансы на включение в состав Нового Завета вместе с «Пастырем» Ермы, но вскоре выпал из поля зрения большинства читателей. Это связано с тем, что по своей основной теме — судьбе человека после смерти — он был перебит «Апокалипсисом Павла» (сохранившимся на латыни, коптском и сирийском), а также «Апокалипсисом Девы Марии» (сохранившимся на греческом).

Апокриф был написан, скорее всего, на греческом языке, на котором и был известен отцам Церкви, но до нашего времени дошёл только в эфиопской версии, оригиналом для которой, возможно, послужил арабский перевод (с. 9). Скорее всего, недоверие к вторичному эфиопскому переводу, открытому только в 1911 г., послужило причиной осторожного отношения учёных к этому памятнику (с. 10). Однако эфиопские переводы апокрифов, как правило, верны и отличаются большей точностью, чем, например, славянские и армянские. В нашем случае это правило подтверждают сохранившиеся фрагменты греческого оригинала, цитаты у отцов Церкви и аллюзии в «Оракулах Сивилл» (с. 11). Апокриф состоит из трёх основных частей: 1) рассуждение о знаках и времени парусии; 2) видения Страшного суда и их толкование; 3) видения награды праведных (с. 12–13). Кратко пересказав содержание текста, Бокхем отмечает, что конец I — начало II в. были плодотворным временем для данного жанра (с. 16). Оригинальность «Апокалипсиса Петра» невелика, в нём обнаруживается много параллелей с Третьей книгой Ездры, Второй книгой Варуха и «Притчами» Еноха (с. 18); среди

широко используемых источников — также каноническое Евангелие от Матфея (с. 21–24).

Бокхем считает, что апокриф был написан во время восстания 132–135 гг. под предводительством Симона Бар Кохбы, поскольку в нём говорится о лжемессии, за неприятие которого христиане подвергаются мученичеству, а в таких обстоятельствах находились христиане из евреев в Палестине в период восстания (с. 27–32). Нельзя исключать и другой версии, согласно которой основу образа лжемессии составил вождь иудейского восстания 132–135 гг. против императора Траяна в Кири-нее; в таком случае апокриф написан в Египте (с. 36). Но гипотеза о Бар Кохбе более вероятна, поскольку существует достаточно свидетельств того, что его действительно считали мессией (с. 37); автор также усматривает намёк на его прозвание Бар Козива в наименовании «лжец», которое дано в апокрифе применительно к лжемессии (с. 39). На палестинское окружение апокрифа может указывать и эксплицитно выраженная полемика против возможности восстановления Храма (с. 43). Вообще полемика с иудаизмом в «Апокалипсисе Петра», по мнению автора, направлена против молитвы-проклятия «Биркат га-миним», в котором христиане (и, может быть, другие «еретики») обвинялись в доносите-льстве римлянам на иудеев. Пётр является подходящей фигурой для этой полемики, в том числе потому, что, будучи апостолом для евреев и язычников, он сам принял мученическую кончину от рук римлян (с. 105).

Рассматривая тему последнего Суда, Бокхем особо останавливается на образе огненной реки: в нём соединены старинная судебная практика испытания водой и представление об очистительном огне. Идея такой «огненной ордалии» почерпнута из «Гат» Заратустры, и наш апокриф — первый христианский текст, который принимает её (с. 52–53). В остальных деталях описание ада имеет, скорее всего, смешанное иудейско-греческое происхождение (с. 59); при этом в характеристике вечных мук выдержан принцип: кто чем согрешает, тот тем и наказывается (с. 65).

В конце статьи приведён значительный список источников и библиографии.

Bovon F. Une nouvelle citation des Actes de Paul chez Origène. P. 113–117.

Франсуа Бовон (Гарвард) исследует небольшой фрагмент оригеновского трактата «О Пасхе» (36,6–37,1), который был открыт в Тире в 1941 г. и опубликован в 1979 г. Согласно общему мнению комментаторов, Ориген в этом фрагменте цитирует Первое послание к Коринфянам

св. апостола Павла (1 Кор. 7, 28). Бовон показывает, что с большей точностью цитата должна быть атрибутирована апокрифическим «Деяниям Павла». В начале статьи характеризуется в целом отношение ранних христианских авторов, так сказать александрийско-кесарийской традиции, к апокрифическим текстам. Как следует из собранных Бовоном данных, Ориген менее охотно прибегает к цитированию апокрифов или аллюзиям на них, чем его предшественник по дидакалии Климент, но в то же время проявляет к ним больше терпимости, чем его последователь Евсевий Кесарийский (с. 113). В трактате «О Пасхе» в рассматриваемом фрагменте Ориген комментирует одно из требований, предъявляемых к изначальному порядку празднования песаха в 12-й главе Книги Исход, а именно необходимость иметь «препоясанные чресла». Эту норму Ориген аллегорически толкует как говорящую о воздержании. Он иллюстрирует своё толкование следующей цитатой: «Блаженны имеющие жён, если живут как не имеющие, по словам апостола». Как известно, в 1 Кор. 7, 28 апостол выражается похожим, но не тождественным образом; зато в точности такие слова есть в пятом параграфе «Деяний Павла». Как полагает Бовон, александрийский экзегет считал обе формы цитаты выражением одной и той же мысли апостола, которая дошла до потомков, с одной стороны, в письменной форме, с другой — в устной передаче (с. 116–117).

Brock A. G. Genre of the Acts of Paul: One Tradition Enhancing Another. P. 119–136.

Статья Энн Брок (Гарвард) посвящена проблеме жанрового своеобразия «Деяний Павла», для определения которого исследовательница считает ключевым текстом ту часть произведения, которая носит название «Деяния Павла и Фёклы». Основываясь на словах Тертуллиана (*De Bap.* 17) о том, что «Деяния Павла» написал некий пресвитер, «стараясь как бы увеличить авторитет Павла своим собственным» (*quasi titulo Pauli de suo simulans*), Брок делает вывод, что назначением апокрифа была пропаганда высокого значения личности апостола Павла в истории Церкви (с. 119)¹. С этой целью апостол систематически уподобляется Христу: он проповедует блаженства и принимает мученическую кончину; крестит других проповедников и отправляет

1 Данный аргумент Э. Брок представляется нам слабым: Тертуллиан явно иронизирует, считая собственный авторитет создателя апокрифа и авторитет Павла несопоставимыми, а потому его оценка не свидетельствует о какой-то определённой цели создания «Деяний Павла».

их на проповедь; а также включается, как ключевое лицо, в уже существующее «Житие св. Фёклы» (с. 120). Брок заключает, что, в отличие от канонических Деяний святых апостолов, в апокрифе Павел «поднят до сверхчеловеческого статуса» (с. 123)². Замечая, что Павел отсутствует во многих ключевых моментах «Деяний Павла и Фёклы», Брок делает вывод, что он включён в «Житие св. Фёклы» позже, как её наставник (с. 125–126). Эта гипотеза позволяет объяснить и другие странности сюжета: почему, например, Павла лишь изгоняют, а св. Фёклу в то же самое время приговаривают к сожжению (с. 128). Включение линии св. Фёклы в апокриф о св. Павле, по мысли Брок, должно было усилить популярность последнего (с. 130). В своём измышлении гипотез автор идёт ещё дальше и выдвигает предположение, что пастырские послания св. апостола Павла были написаны от его лица ещё позже, с опорой на этот апокриф, с целью завоевать аудиторию (с. 131).

Desremaux A. Un manuscrit syriaque de Téhéran contenant des apocryphes. P. 137–164.

В статье Деремо речь идёт о сирийской рукописи из Азербайджана, колофон которой относится к 1741–1742 г. Манускрипт под названием *Issayi 18*, исследования которой начались в 1985 г., включает в себя девятнадцать апокрифических произведений разного времени. Установлено, что моделью для копии одного из них послужила рукопись 1243–1244 г. Автор даёт подробное текстологическое описание кодекса на с. 138–142, после чего помещает сирийский текст названий, первых и последних строк каждого из входящих в рукопись текстов с французским переводом. Некоторым из ранее неизвестных произведений (они будут отмечены ниже знаком *), Деремо даёт названия (с. 163). Список наименований всех апокрифов манускрипта *Issayi 18* следующий: 1) «История Девы»; 2) «Толкование снов» (*Onirokritikon*); 3) поэма Хна-нишо Нисибинского*; 4) «Истории Рехавитов»; 5) «Видение Зосимы»

- 2 Примеры, приводимые в обоснование данного тезиса, неубедительны. Так, Павел «то являлся как человек, то имел лик ангела» (*Acta Pauli*, 3). Брок видит здесь параллель с Преображением, но не замечает более очевидной параллели с первомучеником Стефаном. В другом месте апостол слышит голос с неба, который другие не слышат, но это очевидная отсылка к Деян. 22, 9. Фёкла сидит у ног своего учителя и целует его вериги; воин, видящий кончину Павла, обращается к прославлению Бога — такие детали напоминают евангельские сюжеты, но слава апостола в них не превосходит славы мучеников и других святых согласно множеству житий разного времени. Таким образом, автор апокрифа просто регулярно прибегает к одной и той же идее: святость есть уподобление Христу. «Пропаганды» в этом не больше, чем в любом житийном сюжете, основанном на устной традиции.

Иакова Эдесского; 6) парафраз 24-й главы Книги Второзакония; 7) «Деяния апостола Филиппа»; 8) «История о царе и его сыновьях»*; 9) «История Нестора»; 10) эдесская «История человека Божия»; 11) «Деяния апостолов Матфия и Андрея в городе людоедов»; 12) «Диалог Моисея с Богом»; 13) «История Арсения и египетского царя»; 14) «Апокалипсис Павла»; 15) «История Константинополя»*; 16) перикопы о Самсоне из Книги Судей; 17) «История переписи евреев»*; 18) «История Иосифа, по Василию Кесарийскому»; 19) ритуальный отрывок (освящение алтаря без использования святого масла). Для каждого из известных произведений Деремо приводит списки существующих научных изданий.

Gounelle R. À propos d'une refonte de la *Narratio Iosephi* jadis confondue avec les *Acta Pilati*, et d'un drame religieux qu'elle a inspiré. P. 165–188.

Реми Гонель из Лозанны рассказывает о реконструкции апокрифа «*Narratio Iosephi*» («Рассказ Иосифа»), который ранее ошибочно смешивали с «Актами Пилата». В центре внимания автора находится текст, повествующий о событиях Страстей Христовых, который помещён в рукописи *Parisinus gr 1021*. Согласно Гонелю, при создании этого текста имел место синтез источников: «*Narratio Iosephi*», «*Acta Pilati*» и неизвестной гомилии либо группы гомилий о Пасхе (с. 168). Заметно влияние данного апокрифического материала на литургические чтения Великой Пятницы (с. 174). Автор показывает, что «Рассказ Иосифа» лежит в основе произведения, тогда как «Акты Пилата» использовались только для расширения нарратива о суде над Иисусом. Кипрский цикл Страстей в рукописи *Palatino-Vaticanus gr 367, f. 34–39* базируется на этом переделанном «Рассказе Иосифа», а не на «Актах Пилата». Это открытие позволяет Гонелю проделать новую реконструкцию и перевод эпизода о суде (с. 181–187). В целом текст репрезентативен для судьбы ряда апокрифов, которые при первой публикации бывают проинтерпретированы неверно (с. 187).

Gounelle R. Sens et usage d'Apocryphus dans la Légende dorée. P. 189–210.

Статья того же автора об употреблении апокрифической литературы в «Золотой легенде» — известном сборнике христианских агиографических преданий, созданном итальянским доминиканцем XIII в. Иаковом Ворагинским. Гонель начинает с констатации того часто отмечаемого в апокрифоведении факта, что не всегда легко провести границу между каноническим и апокрифическим (с. 189–190). При этом апокрифы, «отражающие живую христианскую традицию нескольких веков», важны для понимания истории ритуала и теологии (с. 191). Широкое

литургическое употребление апокрифических сюжетов говорит об их значительной церковной востребованности (с. 192). В связи с этим ожидаемо, что Иаков Ворагинский относится к апокрифам с большим вниманием, хотя сам термин «апокриф» используется у него только восемь раз, — Гонель приводит соответствующие контексты и анализирует их (с. 193–200). Иаков не осуждает «апокрифы», но вместе с тем противопоставляет их другим историческим источникам, надёжность которых, в отличие от «апокрифов», не ставится под сомнение (с. 201). Иными словами, создатель «Золотой легенды», черпающий многие сведения из «Апокрифической истории» (*Historia apocrypha*), компиляции XI в. (с. 202), не считает «апокрифы» детально точными (с. 207). В его глазах они, как источники церковного Предания, в общем заслуживают доверия, но подлежат критике как с исторической, так и с вероучительной точки зрения (с. 208).

Mimouni S. C. Les Vies de la Vierge: état de la question. P. 211–248.

Симон Мимуни описывает состояние вопроса об апокрифах, объединённых жанром «Жизнь Марии», который исследователь определяет как нечто среднее между агиографией и гомилетикой (с. 211). Эти древнецерковные произведения, по всей видимости, имели литургическое применение в основном в монашеских общинах и приходской среде (с. 212). Они ещё недостаточно изучены как собрание текстов; и возможно, их происхождение в целом более древнее, чем принято думать (с. 212). В начале статьи Мимуни приводит сведения о рукописных источниках на сирийском, греческом и коптском языках (с. 212–213). Самым ранним из дошедших для нас памятников рассматриваемого жанра является повествование прп. Максима Исповедника, сохранившееся на грузинском языке в переводе Евфимия Агиорита, которое датируется X в. Дошедший до нас текст представляет собой компиляцию из рассказов про рождество, жизнь и успение Пресвятой Девы (с. 217); к авторству прп. Максима восходит рассказ о Её жизни (с. 218). Мимуни не только считает необоснованными сомнения в этом авторстве (полемические позиции приведены на с. 219–220), но и ссылается на то, что известные данные о самарянском происхождении прп. Максима могут указывать на происхождение известных ему сказаний из палестинского ареала (с. 219). Вторым по степени древности повествованием о жизни Пресвятой Богородицы является вариант византийского агиографа IX в. Епифания Монаха, который также написал «Житие Андрея Юродивого». Его сочинение, как и труд Евфимия, представляет собой компиляцию (с. 224). Кроме того, в отличие от прп. Максима,

Епифаний допускает ошибки в топографии Святой Земли (с. 226). Третий по древности — вариант Иоанна Геометра (поэт и оратор второй половины X века). Этот апокриф отличается более богословским характером (с. 230), Мимуні считает его «трактатом в форме проповеди» (с. 231). Иоанн тоже выступает как компилятор, используя, вероятно, в том числе, текст прп. Максима Исповедника (с. 232). В научной среде остаётся спорным вопрос о том, признаёт ли он как свершившийся факт телесное воскресение Пресвятой Девы: по мнению Мимуні, скорее нет (с. 233–235). Также к X веку относится вариант прп. Симеона Метафраста. Исторические отношения его с Иоанном Геометром не выяснены (с. 238). Прп. Симеон, возможно, признаёт вознесение Богородицы (с. 239). Ещё одно повествование, которое Мимуні кратко описывает, является несторианским; Мария в нём названа «Матерью Мессии» (с. 242). Здесь присутствует учение о Её телесном воскресении, которое, однако, скорее всего, имеет временный характер, как в некоторых апокалипсисах (с. 244). К XIII веку относится поэтический извод «Жизни Марии» на латыни, в котором уже присутствует учение о Её непорочном зачатии (с. 246).

Paupert C. Thèmes apocryphes de l'iconographie des églises de Tarentaise et de Maurienne (Savoie). P. 249–268.

Катрин Попэр (Париж) продолжает тему, поднятую в № 2 «Апокрифов» Морисом Худри — об апокрифических источниках иконографических образов в живописи савойских церквей Нового времени. Автор выделяет три типа источников: тексты апокрифов, молитвенные тексты (чаще всего из цикла Розария) и неизвестные (с. 251). Значительная часть статьи посвящена описанию сюжетов: «тайинства радости» — благовещение, встреча с Елисаветой, Рождество и Сретение Христовы, беседа отрока Иисуса в Иерусалимском Храме; «тайинства страдания» — молитва Иисуса в Гефсимании, Его бичевание, возложение тернового венца, несение креста и распятие; «тайинства славы» — Воскресение Спасителя, Его Вознесение, Пятидесятница и Вознесение Марии (с. 254–264).

Starowieyski M. Les apocryphes dans la tragédie Christus Patiens. P. 269–288.

Марек Старовойский (Варшава) анализирует использование апокрифических сюжетов автором трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Христос страждущий»)³. Это уникальное в своём роде произведение сначала

3 Ср.: Михалицын П. Е. История атрибуции христианской трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос») // Східний світ. 2010. № 1. С. 118–135.

приписывалось св. Григорию Назианзину, затем Аполлинарию Лаодикийскому, а в XIX в. его атрибутировали как сочинение неизвестного византийского автора XII в. (с. 269). Впрочем, и теперь есть исследователи, отстаивающие самую раннюю версию авторства (с. 270), в их числе Андре Тюилье (Tuilier), редактор критического издания памятника, которое вышло в 1969 г. в серии «Sources Chrésiennes». Трагедия на 62 процента состоит из оригинального текста, остальное — центон из строк, принадлежащих разным трагедиям Еврипида (с. 272–273). Помимо канонических евангельских повествований, в ней используются предания о рождении и детстве Девы Марии, а именно «Протооевангелие Иакова» (с. 276–280), о страданиях Христа и сошествии во ад (с. 280–285). Как заключает Старовойский, автор трагедии привлекает апокрифы для расширения библейского нарратива (с. 285).

№ 6 (1995)

Backus I. Guillaume Postel, Théodore Bibliander et le Protévangile de Jacques. Introduction historique, édition et traduction française du MS. Londres, British Library, Sloane 1411, 260r-267r. P. 7–65.

Ирена Бакус из университета Женевы публикует первый полный латинский перевод «Протооевангелия Иакова», сделанный известным французским эрудитом и мистиком Гильомом Постелем, с эмendaциями швейцарского лингвиста Теодора Библиандра и современными научными примечаниями (с. 38–54), а также французским переводом (с. 55–65). Во введении она рассказывает о судьбе этого текста (с. 7–36). Его автограф, помещённый в рукописи Британской библиотеки Sloane 1411, датируется 1551 г., а греческий оригинал был переписан тем же Г. Постелем в 1553 г. Проблемой для исследователей остаются взаимоотношения между оригинальной греческой рукописью, опубликованной в печати Фабрициусом в начале XVIII в., латинским переводом и его исправленной версией, подготовленной в 1552 г. Т. Библиандром, который, скорее всего, не имел под рукой греческого текста. По заключению Бакус, автограф Постеля остаётся важным текстологическим источником (с. 35).

Amphoux Ch.-B. L'Évangile selon les Hébreux: source de l'Évangile de Luc. P. 67–77.

Автор статьи, Христиан-Бернард Амфо, член французского Национального центра научных исследований (CNRS), выдвигает гипотезу,

согласно которой «Евангелие согласно евреям» послужило источником для Евангелия от Луки. После краткого обзора рукописной традиции (с. 69) Амфо переходит к характеристике апокрифа, который, как следует из разных отсылок к нему, не принадлежал к числу однозначно отвергавшихся в древней Церкви. Св. Игнатий Антиохийский в Послании к Смирнянам (3. 1–2) приводит слова Христа: «Посмотрите, что Я не дух бестелесный» — в той форме, в которой их содержит «Евангелие согласно евреям» (ср. Лк. 24, 39). Разбор этого свидетельства Амфо даёт на с. 69–71. Св. Папий Иерапольский в своём фрагменте 3. 17, который сохранился в «Церковной истории» Евсевия, вспоминая «историю о женщине, которую обвиняли пред Господом во многих грехах», также указывает, что «рассказ этот есть в “Евангелии согласно евреям”» (*Eusebius. Hist. Eccl. III. 39*). Как известно, этот рассказ составляет часть 8-й главы *textus receptus* Евангелия от Иоанна, но в ранних рукописях этого Евангелия не содержится. Вместе с тем он встречается и в древней рукописной традиции Евангелия от Луки (после Лк. 21, 38), а свидетельство св. Папия подтверждает, что, по крайней мере, в начале II в. он уже был известен. Всё вышесказанное располагает Амфо к выводу, что автор Евангелия от Луки использовал как источник, наряду с Евангелием от Марка, также «Евангелие согласно евреям» (с. 77).

Coquin R.-G. Quelle était la langue originelle du pseudépigraphé conservé en copte sous le titre de Paralipomènes de Jérémie et en arabe sous le titre de Captivité des fils d'Israel à Babylone? P. 79–92.

Рене-Жорж Кокё (Париж) исследует в этой статье коптский «Апокриф пророка Иеремии» (в арабской версии «Пленение сынов Израилевых в Вавилоне»), который он смешивает в названии с «Паралипоменах Иеремии»⁴. В центре внимания автора статьи находятся коптский текст, записанный арабским шрифтом, и арабский текст, записанный сирийским шрифтом (гаршуни). На основании сравнительного исследования

4 Нам неизвестно, является ли это смешение плодом особой научной традиции (поскольку в подзаголовке «Апокрифа пророка Иеремии» тоже присутствует слово «паралипомены» — в русском переводе «хроники»), или это ошибка Кокё. В российской практике название «Паралипомены Иеремии пророка» закрепилось за греческим оригиналом апокрифа, который известен в эфиопской традиции как Четвёртая книга Варуха. Как во французских, так и в других западноевропейских кругах знатоков данного апокрифа засвидетельствовано такое же словоупотребление. Ср.: *Philonenko M. Simples Observations sur les Paralipomènes de Jérémie // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1996. № 2. P. 157–177.* На русском языке см.: Паралипомены Иеремии пророка (Четвёртая книга Варуха) / пер. и комм. И. С. Вевюрко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017.

рукописей Кокё выделяет египетскую и сирийскую редакции апокрифа, различия между которыми экспонируются им на с. 84–85. Он также присоединяется к научному консенсусу, согласно которому коптский текст апокрифа представляет собой перевод с греческого оригинала, а арабский перевод, в свою очередь, сделан уже с коптского (с. 92).

Faerber R. Deux homélies de Pâques en anglais ancien. P. 93–126.

Робер Фэрбер (Страсбург) проводит компаративный анализ двух гомилий о Пасхе, предположительно X века, в близких по времени староанглийских рукописях. Обе гомилии сопрягают друг с другом темы сошествия Спасителя во ад и Страшного Суда. Ни для одной из них не найден прямой латинский источник. Разбор апокрифических мотивов предваряет источниковедческое описание рукописей (с. 94–95) и их перевод на французский язык (с. 95–107). Как выясняется в статье, фрагменты, касающиеся сошествия во ад, связаны с традицией «Актос Пилата», хотя этот памятник и не цитируется в гомилиях непосредственно (с. 115). Некоторые моменты, такие как длинные и оригинальные речи Адама и Евы, отсутствуют где-либо ещё, кроме староанглийских текстов IX и более ранних веков. Фрагменты, относящиеся к Суду, связаны с «Апокалипсисом Фомы» (с. 118–122). Гомилии аутентичные, гиберно-английского происхождения — возможно, компиляции проповедей галликанской традиции (с. 126).

McNamara M. Midrash, Apocrypha, Culture Medium and Development of Doctrine: Some Facts in Quest of a Terminology. P. 127–164.

Мартин МакНамара (Дублин) в программной статье⁵ исследует проблему мидраша с точки зрения внутрибиблейской экзегезы и процесса канонизации Писания. Мидраш имеет место не только у раввинов, но и в самом Писании Ветхого и Нового Завета, а также в апокрифах и традиционном христианском комментарии (с. 128–130). Такое расширенное понятие о мидраше впервые прозвучало в статье Рене Блох⁶ (с. 130–132). В следующей декаде Аддисон Райт сформулировал определение мидраша как «литературы о литературе»⁷ (с. 134). Ему возражал Рожер Ле Део, согласно которому мидраш может быть лишь

5 Эта статья развивает положения более ранней, в названии которой отсутствует слово «Апокрыфа»: *McNamara M. Midrash, Culture Medium and Development of Doctrine: Some Facts in Quest of a Terminology* // *Proceedings of the Irish Biblical Association*. 1988. № 11. P. 67–87.

6 *Bloch R. Midrash* // *Supplement to Dictionnaire de la Bible*. 1957. Vol. 5. P. 1263–1280.

7 *Wright A. G. The Literary Genre Midrash*. New York (N. Y.): Alba House, 1967.

описан, но не определён⁸ (с. 135). Следующую попытку дефиниции предпринял Гари Портон⁹. Этот автор определяет мидраш как любой текст, письменный или устный, который привязан к другому, каноническому, тексту посредством цитаты или аллюзии (с. 137). Портон выделяет четыре типа «мидраша»: таргум, «переписанная Библия», пешер и собственно мидраш у раввинов (с. 138). Согласно Джейкобу Нойснеру, мидраш является аллегорией¹⁰. Раввинский мидраш порождён вызовом христианства, а именно утверждением, что Иисус есть Мессия, и притязанием Церкви на статус народа Божия: поскольку оба этих тезиса были подкреплены ссылками на Писание, потребовалось искусство его интерпретации для их опровержения¹¹ (с. 140). Похожим образом Филип Александер¹² определяет мидраш как способ «оправдания традиции в терминах Писания» (с. 143).

Продолжая описание своего предмета, МакНамара выделяет мидрашистские приёмы: ориентация на идеальную фигуру из прошлого — царя, пророка и т. п. (с. 149–150); рефлексия на библейский текст (с. 150–151); формирование учения по тому или иному вопросу на основе авторитетных текстов (с. 151); развитие или прояснение более ранних библейских учений (с. 151–152); включение в интерпретацию Писания мессианских толкований, например, в Быт. 3, 15, где перевод Септуагинты толкует כָּלָא как местоимение не среднего рода, как следовало бы в грамматическом согласовании со σπέρμα, но мужского (αὐτός), а палестинские арамейские таргумы ещё более откровенно относят исполнение пророчества о «семени жены» ко «дням царя Мессии» (с. 152). Мидраш, таким образом, согласно выводам автора, опосредует разные эпохи в развитии библейской традиции (с. 153).

Outtier B. Deux homélies pseudo-chrysostomiennes pour la fête mariale de 15 août. P. 165–177.

Две праздничные гомилии, посвящённые Успению Богородицы и приписываемые св. Иоанну Златоусту, сохранились только на грузинском

8 *Le Déaut R. A propos d'une définition du midrash // Biblica. 1969. № 50. P. 395–413.*

9 *Porton G. Midrash: The Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. 19, 1. Berlin; New York (N. Y.), 1979: W. de Gruyter. P. 104–135.*

10 *Neusner J. What is Midrash? Philadelphia (Pa.): Fortress Press, 1987. P. 44.*

11 *Ibid. P. 47–48.*

12 *Alexander P. S. Midrash and the Gospels // Synoptic Studies: The Ampleforth Conferences of 1982 and 1983 / ed. by C. M. Tuckett. Sheffield: JSOT Press, 1984. (Journal for the Study of the New Testament; Supplement Series 7). P. 1–18.*

языке в рукописях IX–X вв. (с. 167). Бернар Утье публикует перевод обеих гомилий, снабжённых подзаголовками сообразно их тематическому содержанию. В комментарии он отмечает, что в гомилиях есть признаки влияния как подлинных сочинений святителя, так и более ранних из приписанных ему (с. 176); кроме того, имеются пересечения с иерусалимской богослужебной традицией (с. 177).

Paol D. W. The Genre of the Acts of Andrew. P. 179–202.

Дэвид Пао из Гарварда рассуждает о жанровой проблематике апокрифических произведений на примере «Деяний апостола Андрея». Вообще, жанр определяется в статье как «соглашение между автором и читателем относительно интерпретации текста»¹³ (с. 180). Жанры не следует рассматривать с абстрактных позиций литературоведческого пуризма, они смешиваются и переживают в истории сложное развитие (с. 180–181). Обычно (В. Шнеемельхер и др.) апокрифические деяния считают новеллами. По мнению Пао, им в не меньшей степени присущи качества философской биографии. В таких биографиях философ часто описывается как «божественная» фигура в античном словоупотреблении (с. 183). Подобным описанием сопровождаются и «Деяния апостола Андрея» (с. 186). Также, подобно философу, апостол представляется в сократической роли майевта (с. 188), ведёт с учениками беседы в платоновском стиле (с. 189). В описании его мученической кончины тоже много параллелей с историей Сократа (с. 191). Пао приводит и точку зрения своих оппонентов: как отмечал Э. Жюно, в отличие от апокрифических апостольских «Деяний», биографии философов писали их ученики или другие философы. Но почему бы «Деяниям» не восходить к традиции учеников апостольских, а их писателям не иметь философского образования? От IV–V вв. дошли сведения, что так оно и было (с. 193). Подобно биографиям философов, апостольские «Деяния» были апологией определённого образа жизни (с. 197). Новелла и биография — не взаимоисключающие жанры (с. 199). В конце статьи приводится солидная библиография.

Scopello M. Vérités et contre-vérités: la vie de Mani selon les Acta Archelai. P. 203–234.

«Деяния Архелая» — ересиологическое произведение, которое можно рассматривать как раннее текстуальное свидетельство христианской

13 Эту дефиницию Пао приводит без кавычек с отсылкой к: *Doty W. G. The Concept of Genre in Literary Analysis // SBL. 1972. Vol. 2: 1972 Proceedings: Septuagint and Pseudepigrapha Seminars / ed. by R. A. Kraft. P. 413–448.*

антиманихейской полемики (с. 203). Мадлен Скопелло относит его написание примерно к 340 г. (с. 204). Внимание автора направлено на дебаты Архелая и Мани в главах 15–43, которые она кратко пересказывает на с. 206–207 и анализирует более подробно на с. 208–214. В сущности, её анализ представляет собой довольно банальный пересказ аргументов Архелая. Далее Скопелло переходит к своей главной теме — к биографии Мани в «Деяниях Архелая», которая, как показывает автор, выстроена в логической координации с предшествующей антиеретической полемикой (с. 214–234).

Ullern-Weité I. Pour une compréhension de la signification apocryphe dans le «continent scripturaire». Р. 235–278.

В этой статье, насыщенной не вполне очевидными философскими отсылками, автор предлагает исследовать сам феномен апокрифической литературы. Уллерн-Вейте находит литературную функцию апокрифа в организации межкультурных опосредований в определённом социально-политическом контексте (с. 246). В ситуации создания апокрифа не всегда представляется возможным чётко разделять христианина, иудея и язычника, канон и поэтический вымысел, святоотеческое и еретическое (с. 247). Главная задача, которая стоит перед исследователем апокрифической литературы, заключается в поиске изначальных условий её понимания (с. 248). Для этого предлагается использовать сочетание разных дисциплин: археологии, филологии, истории, лингвистики, этносоциологии, литературной критики (с. 254). Историческая критика должна рассматриваться, согласно Уллерн-Вейте, как критика идеологий (с. 256). Исходя из многообразия апокрифической литературы, можно говорить во множественном числе о «децентрированной истории христианств, как и непризнанных “библиотек” в иудаизме» (с. 258). Вместе с тем нельзя уйти от той данности, что церковная история конститутивна для статуса тех или иных произведений: «апокриф» определяется по отношению к «канону» (с. 269).

Witakowski W. The Miracles of Jesus: An Ethiopian Apocryphal Gospel. Р. 279–298.

Витольд Витаковский, работавший в университете Уппсалы, дал в последней статье сборника описание эфиопского рассказа о чудесах Иисуса Христа, представляющего собой, в основном, перевод арабского апокрифического Евангелия Иоанна. Начальная часть статьи (с. 280–285) посвящена источниковедческому описанию рукописей и обзору существующих исследований. Далее, излагая на с. 285–287 гипотезу

о происхождении текста, Витаковский отмечает, что его оригинал был составлен в X–XI вв. на основе канонических Евангелий, а также апокрифических текстов: «Протоевангелия Иакова», «Деяний Пилата», рассказов о волхвах, повести «Пещера сокровищ» и «Откровений Мефодия Патарского». Все эти источники переработаны, к ним добавлены новые рассказы о чудесах. Эфиопский перевод относится к XIV в., в него дополнительно внесены материалы из «Евангелия детства от Фомы» и переписки царя Авгаря. На с. 287–298 автор статьи пересказывает содержание апокрифа и останавливается на каждом из его источников.

ЖУРНАЛ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ЧАСТЬ 4: 1980 г.

Алексей Сергеевич Кашкин

кандидат богословия
доцент, заведующий кафедрой библеистики
Саратовской православной духовной семинарии
410028, Саратов, ул. Мичурина, д. 92
a_kashkin@mail.ru

Для цитирования: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 4: 1980 г. // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 175–206. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.008

Аннотация

УДК 82-95 (82-96)

«Журнал для исследования Ветхого Завета» («Journal for the Study of the Old Testament») — один из ведущих научных журналов по библеистике. В этом библиографическом обзоре рассматриваются все публикации журнала, содержащиеся в выпусках с 15-го по 18-й; все четыре выпуска вышли в 1980 году. Особенно следует отметить интересные статьи, посвящённые следующим темам: книга Еноха, особенности библейских этимологий, историчность повествований об Иосифе и Моисее (№ 15), Бревард Чайлдс, канонический подход (№ 16), функции псалмов, эсхатология Книги Даниила, анализ избранных эпизодов Песни Песней, красота и бесплодие в библейских типовых сценах (№ 17), точки согласия в современных исследованиях по богословию Ветхого Завета, значение библейских исследований, арамейский язык в Библии, политика безопасности царя Соломона, древнейший рассказ о царе Сауле в 1 Цар. (№ 18).

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, изучение Библии, библиография, Книга Еноха, апокалиптика, библейская этимология, Бревард Чайлдс, канонический подход, Псалтирь, Книга Даниила, Песнь Песней, красота, бесплодие, богословие Ветхого Завета, арамейский в Библии, Давид и Соломон, царь Саул.

Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review

Part 4: 1980

Aleksey S. Kashkin

PhD in Theology

Associate Professor and Head of the Department of Biblical Studies

at the Saratov Orthodox Theological Seminary

92, Michurina Street, Saratov 410028, Russia

a_kashkin@mail.ru

For citation: Kashkin, Aleksey S. "Journal for the Study of the Old Testament. Bibliographical Review. Part 4: 1980". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 175–206 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.008

Abstract. «The Journal for the Study of the Old Testament» is one of the leading scientific journals in biblical studies. In this bibliographic review we will consider all the publications of the journal, contained in issues from № 15 to 18; all these 4 issues came out in 1980. Especially the interesting articles should be marked on the following topics: book of Enoch, features of biblical etymologies, historical nature of the Joseph and Moses narratives (№ 15), Brevard Childs, canonical approach (№ 16), function of Psalms, eschatology in the Book of Daniel: analysis of some episodes of the Song of Songs, the beautiful and the barren in biblical type-scenes (№ 17), a convergence in recent Old Testament theologies, role of biblical research, Aramaic in the Bible, politics of security of the king Solomon, ancient narrative stratum about the king Saul in 1 Samuel (№ 18).

Keywords: Bible, Old Testament, research, bibliography, book of Enoch, Apocalyptic, biblical etymology, Brevard Childs, canonical approach, Psalms, book of Daniel, Song of Songs, the beautiful, the barren, Old Testament theology, Aramaic in the Bible, David and Solomon, king Saul.

В этой части библиографического обзора журнала «Journal for the Study of the Old Testament» (далее — JSOT) вниманию читателя предлагается продолжение рассмотрения всех публикаций, содержащихся в выпусках с 15-го по 18-й, вышедших в 1980 г.

JSOT. Vol. 5. № 15. (Февраль 1980). 76 р.

Выпуск 15-й «Journal for the Study of the Old Testament» содержит, кроме издательской заметки, пять статей и шесть рецензий. Открывается выпуск кратким очерком Пола Хэнсона (Paul D. Hanson) «От пророчества к апокалиптике: нерешённые вопросы»¹, которая является авторской репликой на опубликованную в прошлом выпуске подробную рецензию Р. Кэррола на книгу П. Хэнсона «Рассвет апокалиптики»². В начальной части своего ответа П. Хэнсон рассуждает о том, в какой мере весть пророка можно рассматривать как отражение «совета Бога»; высказывает интересную мысль о необходимости различать в пророчествах два аспекта: описание суда, которое является точным отражением Божественного определения, и собственные попытки пророка вызвать покаяние в сердцах слушателей, чтобы смягчить или предотвратить наказание (р. 4). В конце очерка П. Хэнсон указывает, что критика Р. Кэррола не сопровождается предложением положительных тезисов, но в его рецензии обозначены нерешённые вопросы, которые важны для понимания религии периода Второго Храма (р. 6).

Следующую, достаточно большую (почти треть выпуска) и оригинальную по содержанию, статью написала М. Баркер (Margaret Barker), её название — «Некоторые размышления о мифе Еноха»³. Здесь автор восстает против традиционного отождествления апокалипсиса и эсхатологии и видит своей целью реконструкцию первоначальной и отличительной идеи апокалипсисов. Для решения этой задачи автор обращается к Первой книге Еноха — «самому древнему из неканонических апокалипсисов» (р. 9). Центральной темой книги считается вопрос о происхождении зла, корни которого видятся в смешении небесных существ с земными женщинами (расширенный вариант истории, которая

1 Hanson P. D. From Prophecy to Apocalyptic: Unresolved Issues. P. 3–6.

2 См. предыдущий обзор: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 3: 1979 г. // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 163–164.

3 Barker M. Some Reflections Upon the Enoch Myth. P. 7–29.

описана в Быт. 6, 1–4). Автор подчёркивает, что в ранней части Первой книги Еноха зло рассматривается как следствие самого факта принесения на землю божественного знания (что разрушило устроенный земной порядок), тогда как в позднейших частях оно связывается со злоупотреблением этим знанием (р. 14). Идея злоупотребления знанием используется для разъяснения текущей ситуации⁴, в которой оказалась еврейская община II в. до Р. Х.; «виновниками» этого злоупотребления являются руководители слепого иудейства, к которым автор книги находится в оппозиции (р. 12). В итоге делается вывод о разделении иудеев II в. до Р. Х. на три группы: отрицательно относящиеся к знанию в принципе, принимающие знание, но признающие факт злоупотребления им и, собственно, сами «нарушители» — руководители иудеев (р. 15). Далее автор статьи подробно рассуждает о двух вариантах яхвизма: генотеистическом⁵ и строго монотеистическом; считается, что ранние апокалиптики исповедовали более древний генотеизм, в котором признавалось наличие богов, подчиненных верховному богу Яхве. В пользу наличия и древности такого мировоззрения приводятся известные тексты Ветхого Завета, где косвенно выражена идея множества богов: Пс. 57, Пс. 81 и Втор. 32, 8 (р. 21–22, 25–26). Делается вывод о том, что «нарушители», то есть «иерократы» (пользуясь терминологией П. Хэнсона), на позднем этапе редакции Писания фактически пытались всячески «убрать» из Библии и запретить древнюю модель яхвизма, заменив её строгим монотеизмом⁶; древний генотеизм нашёл

4 В частности, автор Книги Еноха критикует официальный иудейский лунный календарь, считая его отступлением от установленного Богом солнечного календаря (р. 11).

5 Термин «генотеизм» заимствован нами из книги А. С. Десницкого; этот учёный указывает четыре стадии, через которые могла пройти в своём развитии ветхозаветная религия: молатрия, генотеизм, полицентрический монотеизм и централизованный монотеизм. См.: Десницкий А. С. Библия: Что было «на самом деле»? (Танах / Ветхий Завет). М.: Альпина нон-фикшн, 2022. С. 215–217.

6 Замена и запрет генотеизма, по мнению М. Баркер, выразились в следующих аспектах: во-первых, редакторы для объяснения происхождения зла предложили другой миф: если для генотеистов исходным мифом считался рассказ о сошествии богов на землю и их смешении с женщинами, то «иерократы» заменили его «мифом» о грехопадении Адама (дабы доказать позднее происхождение истории падения первых людей, М. Баркер приводит факт отсутствия ссылок на Быт. 3 в других книгах Ветхого Завета (р. 23)); во-вторых, противодействие генотеизму отражено в 4-й главе Второзакония, которая относится к «позднейшему слою» данной книги: здесь содержится запрет «добавлять и убавлять» что-либо, предполагающий наличие иной традиции (ст. 2); также запрет почитания «звёзд», то есть других богов (Втор. 4, 19) и тезис, согласно которому Закон заменяет собой мудрость (Втор. 4, 6), то есть все эзотерические знания (р. 24–25).

выражение в книгах, не вошедших в канон, поскольку эти книги не редактировались (р. 15). В заключение М. Баркер предлагает «перечитать» в свете сказанного все священные книги после пленного периода (р. 27).

Далее идёт очень интересная статья израильского исследователя Й. Заковича (Yair Zakovitch) «Исследование точных и частичных словообразований в библейской этимологии»⁷. Лейтмотив статьи — идея, что в нарративах Пятикнижия и Ранних Пророков есть две этимологические традиции: более древняя, для которой достаточным является частичное сходство между исходными словами и производным именем, и поздняя, отличающаяся стремлением к полному фонетическому соответствию между источником имени и самим именем. Это подтверждается большим количеством примеров. Так, в Быт. 30, 20 имя Завулон в первоначальной версии производилось от глагола זָבַד («дарить»), тогда как редактор добавил фразу וְעַתָּה יִשְׁכְּנֵנִי אִשְׁתִּי («теперь будет жить у меня муж мой»); в результате в тексте появился глагол יִשְׁכְּנֵנִי, который в точности соответствует имени Завулон⁸. Другой пример: имя Иосиф в Быт. 30, 23–24, согласно древнейшей этимологии, связано со словом הָרַח («удалять, снимать»), тогда как поздняя редакция производит его от глагола הָרַע («прибавлять») (р. 31–32). Аналогичные примеры двойных этимологий рассматриваются для имён Иероваал (Суд. 6, 31–32) и Исаак (Быт. 21, 6; 17, 17), Ной⁹ и Самуил¹⁰, названия местностей Беэр-Шева (в син. пер.: Вирсавия)¹¹

7 Zakovitch Y. A Study of Precise and Partial Derivations in Biblical Etymology. P. 31–50.

8 По мнению автора, ранняя версия Быт. 30, 20 выглядела так: «И сказала Лия: Бог дал мне прекрасный дар. И нарекла ему имя: Завулон» (р. 32).

9 Имя Ной в Быт. 5, 29 в еврейском тексте имеет этимологию через частичное соответствие и связывается с глаголом נָחַם («утешать»): *И нарек ему имя: Ной, сказав: он утешит нас в работе нашей*. Проблема чётко отмечена в «Берешит раба»: «Ни имя согласно толкованию, ни толкование согласно имени! Писание должно было сказать: Ноах — этот успокоит нас (*янихену*), или Нахман — этот утешит нас (*йенахамену*)» (Мидраш раба (Великий мидраш). Берешит раба. Т. 1. М.: Книжники, 2012. С. 365). Уже в Септуагинте эта проблема «решается» заменой глагола: вместо масоретского «утешать» используется διαναπαύω («давать отдых»). Однако глагол נָחַם лучше соответствует контексту и не требует никакой корректировки, если принять более древнюю практику производства имени через частичное сходство (р. 38–41).

10 Согласно 1 Цар. 1, 20, имя «Самуил» ассоциируется с глаголом «просить» (שָׁאַל); это этимология через частичное соответствие. Однако премудрый Сирах уже добавляет וּ и производит это имя от другого глагола — «наклоняться» (שָׁאַל) (р. 41).

11 История происхождения названия Беэр-Шева интересна: более древняя традиция ассоциирует его со словом «клятва» (отражена в Быт. 21, 22–24; 31–32 и 26, 26–33), тогда как позднейшая производит его от двух слов: «колодец» и «семь». Эта поздняя этимология неявно выражена в Быт. 21, 25–30, где указан дар Авраама Авимелеху и особо отмечены семь овец. Й. Закович признаёт фрагмент Быт. 21, 25–30 интерполяцией, затемняющей

(Быт. 21, 22–32 и 26, 26–33) и Ахор¹² (Нав. 7, 25–26). Если прежние толкователи в большинстве указанных случаев объясняли наличие двух этимологий тем, что они взяты из разных источников (Яхвиста и Элогиста), то Й. Закович склоняется к выводу, что добавление формулировок, отражающих точные этимологические соответствия между источником и именем, является следствием позднейшей редакции¹³ (по сути, это отражает тенденцию перехода критической библеистики в 1970-е гг. от «критики источников» к «критике редакций»).

Теперь рассмотрим заметку британского библеиста Дж. Джейера (J. B. Geyer) «Повествования о Моисее и Иосифе: сказка или история»¹⁴. Статья посвящена критическому анализу главы из сборника «Израильская и иудейская история», вышедшему в 1977 г.¹⁵; третья глава в этом сборнике называется «Повествования о Моисее и Иосифе» и написана совместно Т. Томпсоном и Д. Ирвин. В этой публикации указанные авторы исходят из принципа исторической недостоверности историй об Иосифе и Моисее и предлагают сравнивать их с ближневосточными народными сказками (по правилу сравнения подобного с подобным). Дж. Джейер отвергает такой метод, отмечая два принципиальных различия между сказкой и историей: 1) в сказке главный герой — человек, в истории — нация; 2) сказка обычно рассматривает один эпизод, тогда как история — период в несколько столетий (р. 53). Далее главный аргумент: поскольку Ветхий Завет — это богословское произведение, то его исторические повествования правомерно рассматривать как богословский комментарий к реальным событиям (а не к вымышленным); по крайней мере, сами священные авторы описываемые события рассматривали или как действительные, или, в крайнем случае, как вполне вероятные (р. 54). И ещё один тезис: повествование Моисея радикально отличается от традиционного фольклора (в частности, явно выраженным отрицательным

смысл всего пассажа, но добавленной с целью представить более точную этимологию топонима Безр-Шева (р. 34–36).

- 12 В Книге Иисуса Навина название Ахор лишь частично соотносится с именем Ахан (Нав. 7, 25–26), тогда как в Книге Паралипоменон для более полного соответствия топониму меняется само имя виновника наказания Израйля — он называется Ахар (1 Пар. 2, 7) (р. 36–38).
- 13 Данная статья имеет ценность не только по причине аргументированного объяснения феномена двойных этимологий, но и как пособие к толкованию рассмотренных здесь отрывков.
- 14 Geyer J. B. The Joseph and Moses Narratives: Folk-Tale and History. P. 51–56.
- 15 Israelite and Judaeon History / ed. by J. H. Hayes, J. M. Miller. (Old Testament Library). London: S. C. M. Press, 1977.

отношением к властям и установленному миропорядку), так что его сравнение со сказкой перестаёт быть конструктивным (р. 55–56).

Сразу за этой критической статьей публикуется отклик Т. Томпсона: «История и предание: ответ Дж. Б. Джейеру»¹⁶. Во-первых, он указывает, что сопоставление со сказками используется как аналогия для выявления скрытых литературных особенностей (об отождествлении речи нет); Дж. Джейер, по мнению Т. Томпсона, не понимает этого. Во-вторых, утверждение о том, что Ветхий Завет является богословским комментарием к реальным событиям верно только в отношении девтерономической редакции Ранних Пророков, тогда как к «преддевторономической библейской литературе» оно неприменимо (р. 57). Далее Т. Томпсон обосновывает утверждение о том, что рассказы Пятикнижия не имеют отношения к истории Израиля, тремя доводами: 1) современная наука не может отождествить с известным историческим событием ни один элемент этих историй; 2) неясен историографический замысел ранних версий библейский рассказов; 3) современные историки и археологи пытаются выстроить историю Израиля вне связи с библейским повествованием (р. 58). В конце статьи он заявляет: если в результате независимого исследования библейские материалы будут признаны ценными для реконструкции истории Палестины, тогда их можно будет использовать (р. 60).

В конце выпуска опубликовано шесть кратких рецензий. Х. Ягерсма (H. Jagersma) в рецензии на книгу М. Харана (M. Haran) «Храмы и храмовое богослужение в Древнем Израиле. Исследование характера культового феномена и исторической ситуации священнической школы»¹⁷ даёт краткий пересказ книги, называет её «очень ценным исследованием», в качестве замечаний указывает, что предпленная датировка кодекса Р и утверждение автора о происхождении Садока из колена Левия неубедительны (р. 63).

Далее Т. Батлер (Trent C. Butler) в рецензии на книгу П. Крейги «Проблема войны в Ветхом Завете»¹⁸ говорит, что данный труд является результатом многолетней работы автора¹⁹, посвящён острой для всех

16 Thompson Th. L. History and Tradition: A Response to J. B. Geyer. P. 57–61.

17 Jagersma H. Review of: M. Haran, Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School. Clarendon Press, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 15. P. 62–63.

18 Butler T. C. Review of: Peter C. Craigie, The Problem of War in the Old Testament. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 15. P. 64–65.

19 Уместно вспомнить, что в своей рецензии на комментарий Р. Болингла на Книгу Судей П. Крейги в 1976 г. упрекал автора за отсутствие освещения в его книге вопроса о священной войне. См.: Craigie P. C. Review of: Robert G. Boling, Judges. A New Translation

проблеме Ветхого Завета; цель автора — дать разъяснения по данному вопросу пасторам, студентам и всем читателям. П. Крейги рассматривает тему войны в контексте всей Библии, отвергает идею принятия Богом войны, настаивает на том, что война — зло и следствие несовершенства человечества. Участие Бога в войнах Израиля — часть Его Промысла по спасению всех людей; Он в равной степени помогает Израилю овладеть Землёй Обетованной и впоследствии воюет против Израиля. Для Церкви библейские пассажи о войнах служат напоминанием о необходимости покаяния, говорят о трудности двойного гражданства: небесного и земного. В целом книга признаётся успешным опытом богословского и пастырского анализа данной темы.

Т. Томпсон, рецензируя диссертацию Ф. Фрика «Город в Древнем Израиле»²⁰, отмечает отдельные достоинства работы (особенно хвалит третью главу «Ветхозаветный город»), однако подвергает критике главный недостаток: книга издана в 1977 г., но является диссертацией, защищённой в 1970 г., и потому не может считаться современным исследованием, поскольку не учтены многочисленные публикации по данной теме, появившиеся с конца 1960-х гг. (р. 66).

Дж. Дэвис в рецензии на книгу Дж. Причарда «Восстановленная Сарепта, финикийский город»²¹ указывает, что в книге в доступной форме представлены результаты раскопок финикийского города Сарепты; поскольку финикийцы были близки Израилю и часто упоминаются в Библии, эти данные интересны и для библеистов. Автор призывает и других археологов публиковать подобным образом результаты своих исследований.

Р. Коггинс в отзыве на английскую версию книги немецкого библеиста Э. Ганнивега (A. H. J. Gunneweg) «Понимание Ветхого Завета»²² указывает три отмеченных автором подхода к интерпретации Ветхого Завета в христианстве: Закон в противовес Евангелию, основополагающий документ ветхозаветной религии и история спасения; каждый из этих подходов сопровождается примерами и критической оценкой (р. 69). Недостатком книги считается отсутствие ссылок на англоязычные исследования (р. 70).

with Introduction and Commentary. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1975. (Anchor Bible; vol. 6A) // JSOT. 1976. Vol. 1. № 1. P. 35.

20 Thompson Th. L. Review of: Frank S. Frick, The City in Ancient Israel (SBL Dissertation Series 36) Scholars Press: Missoula, 1977 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 15. P. 66–67.

21 Davies G. I. Review of: James B. Pritchard, Recovering Sarepta, A Phoenician City. Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 15. P. 68–69.

22 Coggins R. J. Review of: A. H. J. Gunneweg, Understanding the Old Testament (Old Testament Library) SCM: London, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 15. P. 69–70.

Заключительная публикация — рецензия Дж. Никола под названием «Повествование и рассказ: два исследования по Ветхому Завету», в которой рассматриваются две книги: «Повествование в Библии» Дж. Лайта и «Авессалом! Авессалом: повествование и язык в 2 Сам. 13–20» Ч. Конроя²³. Дж. Лайт говорит о наличии двух аспектов в библейских повествованиях: истории и рассказа; он утверждает, что почти все тексты Ветхого Завета имеют историческую основу, кроме истории Ионы и некоторых притч. Также есть рассуждения о степени использования шаблонов библейскими авторами (р. 72). Рецензент подробно пересказывает содержание книги Дж. Лайта, отмечая, что автор кратко обзрывает рассматриваемые библейские фрагменты и не даёт исчерпывающего анализа ни одного из них; это считается главным недостатком книги (р. 71). Перейдя к книге Ч. Конроя, рецензент отмечает проведённый автором исчерпывающий анализ 2 Цар. 13–20, подробно останавливается на обсуждении в работе темы престолонаследия и в заключение сравнивает две рассмотренные книги. Отмечается, что Дж. Лайт освещает проблему соотношения исторического и повествовательного элемента в Библии систематически, не углубляясь в анализ конкретных пассажей, тогда как в книге Ч. Конроя можно на примере конкретного текста узнать гораздо больше по данному вопросу, его метод даёт лучшие результаты (р. 76).

JSOT. Vol. 5. № 16. (Май 1980). 75 р.

Шестнадцатый выпуск журнала уникален: он почти полностью (кроме нескольких рецензий в заключительной части) посвящён обсуждению книги Бреварда Чайлдса «Введение в Ветхий Завет как Писание» и предлагаемого им «канонического подхода». Книга Б. Чайлдса стоит в одном ряду с наиболее выдающимися научными трудами по библеистике XX в.²⁴, анализ его идей представляет исключительный интерес для всех, в том числе и для православных библеистов.

23 Nicol G. G. Review of: *Storytelling and Story: Two Old Testament Studies*. Jacob Licht, *Storytelling in the Bible*. Jerusalem: The Magnes Press; The Hebrew University, 1978; Conroy C. *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13–20*. Rome: Biblical Institute Press, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 15. P. 71–76.

24 Влияние Б. Чайлдса на современную библеистику значительно: многие последующие исследования по Ветхому Завету были написаны под влиянием идей Б. Чайлдса. В частности, У. Брюггеман пишет, что в своей книге «Введение в Ветхий Завет» он «во многом руководствовался каноническим подходом, разработанным Бревардом Чайлдсом». См.: Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. Серия

Сначала помещены отзывы (всего их семь), написанные Б. Киттель (Bonnie Kittel), Дж. Барром (J. Barr), Дж. Бленкинсоппом (J. Blenkinsopp), Х. Газеллесом (H. Cazelles), Дж. Ландесом (George M. Landes), Р. Мёрфи (R. E. Murphy), Р. Смендом²⁵; при этом статья Б. Киттель представляет собой конспективное изложение основных идей книги, статья Дж. Барра — исключительно критическая по содержанию, тогда как другие пять статей — стандартные по форме отзывы, авторы которых перечисляют положительные впечатления от книги и высказывают замечания. Поступим таким образом: сначала на материале статей выпуска представим суть идей Б. Чайлдса, затем перечислим достоинства книги и потом уже рассмотрим выдвигаемые рецензентами претензии.

Итак, предыстория данной книги начинается статьёй Б. Чайлдса «Библейское богословие в кризисе» (напечатана в 1970 г.), в которой он обозначил основные проблемы историко-критического метода исследования Библии. Теперь уже в 1978 г. в книге «Введение в Ветхий Завет как Писание» Б. Чайлдс предложил метод, который назван «каноническим подходом»; этот метод позиционируется не как «решение всех проблем», а как ещё один метод исследования Библии, который следует применять, наряду с критикой форм и критикой источников. Задача этого метода видится в согласовании выводов библейской критики и факта использования Библии Церковью в качестве Священного Писания (р. 2). Б. Чайлдс различает три термина: «писания» — отдельные книги, «Священное Писание» — авторитетные для общины книги, «канон» — окончательная форма Ветхого Завета (р. 4). Под «окончательной формой текста» понимается версия, которая появилась в результате работы последнего редактора; временем формирования канона Б. Чайлдс считал эпоху Маккавеев²⁶. Делается акцент на необходимости рассматривать

«Современная библеистика». М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. XI.

- 25 Kittel B. Brevard Childs' Development of the Canonical Approach. P. 2–11; Barr J. Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture. P. 12–23; Blenkinsopp J. A New Kind of Introduction: Professor Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture. P. 24–27; Cazelles H. The Canonical Approach to Torah and Prophets. P. 28–31; Landes G. M. The Canonical Approach to Introducing the Old Testament: Prodigy and Problems. P. 32–39; Murphy R. E. The Old Testament as Scripture. P. 40–44; Smend R. Questions About the Importance of the Canon in an Old Testament Introduction. P. 45–51.
- 26 Признаётся несколько этапов формирования канона; в частности, интересна точка зрения, что Тора и Ранние Пророки были канонизированы раньше, чем Поздние Пророки. Этот тезис объясняет добавление фрагментов из Книг Царств в конец Протоисаии (Ис. 36–39) и в 52-ю главу Книги Иеремии (р. 30).

окончательную форму текста (Масоретский текст); при этом можно принимать во внимание и другие текстуальные традиции, однако не следует обращать внимание на промежуточные гипотетические варианты, не засвидетельствованные в источниках (р. 5). Важно понять, какой смысл в каждой конкретной книге видела община (религиозное сообщество), которая приняла данную книгу в канон (р. 24); при этом допускается наличие в окончательной форме текста различных точек зрения (например, промонархических и антимонархических взглядов в тексте 1 Цар.) (р. 26). Сопоставление канонического подхода с возникшей в 1970-е гг. «критикой редакций» позволяет отметить как сходства этих двух методов, так и различие между ними: критика редакций учитывает промежуточные этапы редактирования текста, тогда как канонический подход сфокусирован лишь на окончательной форме (р. 41). Для выявления богословского значения книг в рамках канонического подхода особое внимание уделяется деталям, «знакам»; например, для Екклесиаста такими знаками являются наличие имени Соломона в надписании и эпилог (р. 42)²⁷. Неопределённость рассуждений автора в начальной части книги компенсируется конкретными примерами применения канонического подхода к проблемам каждой книги Ветхого Завета. Например, при объяснении фразы Пс. 8, 6 (в син. пер.: *Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его*) Б. Чайлдс обращает внимание на цитату этого фрагмента в Евр. 2, 7 применительно ко Христу и говорит о правомерности христологического толкования псалма (р. 7). Все главы основной части «Введения в Ветхий Завет как Писание», в которых рассматриваются вопросы частной исагогики каждой книги еврейской Библии, построены по единому плану: в первом и втором параграфах обсуждаются проблемы частной исагогики, в третьем параграфе содержится новый материал, в котором автор предлагает свои размышления относительно того, что канонический подход может добавить к пониманию богословия книги (р. 9).

Рецензенты отмечают многочисленные достоинства книги, порой не скупятся на похвалы. Так, Р. Мёрфи говорит, что введение в Ветхий Завет редко бывает одновременно оригинальным и интересным; книга Б. Чайлдса имеет оба указанных качества (р. 40). Р. Сменд называет

27 При этом многие «знаки» можно истолковать двояко, так что определение «канонического намерения» (смысла или целей, которые преследовали канонизаторы, включая книгу в канон) может представлять такую же проблему, как и восстановление «ранних версий» книги. Это значит, что выводы, сформулированные в рамках канонического подхода, могут быть столь же спорными, как и данные историко-критического анализа.

книгу Б. Чайлдса «важнейшей публикацией последних лет по нашей дисциплине» (р. 45). Среди достоинств канонического подхода, отмеченных рецензентами, выделим следующие.

- Б. Чайлдс сделал акцент на необходимости уделять больше внимания окончательной форме текста, а не реконструкции гипотетических древних источников. Тем самым он поднял вопрос, поставить который историко-критическому методу было не под силу (р. 23, 24, 33). Преимущество такого подхода в том, что экзегет имеет дело с реальными текстами, а не с воображаемыми объектами и поэтому менее подвержен влиянию спекуляций (р. 45).
- Ни в одном из вышедших ранее исследований по ветхозаветной исагогике не было уделено столько внимания «каноническому процессу» (р. 33).
- Некоторые рецензенты признают особую пользу канонического подхода в интерпретации отдельных книг и разделов. Так, Дж. Бленкинсопп видит ценность данного метода в интерпретации книг пророков: критики разделяли эти книги на оригинальные и более поздние части; при этом позднейшие материалы признавались имеющими меньшую ценность. Канонический подход восстанавливает баланс и подтверждает авторитет всех частей пророческих книг (р. 26). Х. Газеллес считает, что особую ценность представляют замечания Б. Чайлдса о каноническом оформлении и литургической функции псалмов, а также о цели и значении книг Паралипоменон (р. 28).
- Используя канонический подход, Б. Чайлдс представил удачный и продуманный опыт интегрирования и унификации различных мнений (р. 31).
- Б. Чайлдс показывает, как Ветхий Завет может использоваться в качестве нормативного текста для современного богословия (р. 33).
- По мнению Дж. Бленкинсоппа, каждый читатель книги Б. Чайлдса найдёт в ней много интересного, а также то, что осталось недосказанным (р. 25).
- Составители последующих «Введений в Ветхий Завет» должны учитывать идеи Б. Чайлдса; в противном случае их труды будут иметь серьезный изъян (р. 39).
- Из множества замечаний рецензентов выделим следующие.

- Термин «канон» в книге Б. Чайлдса — слишком многозначный и неопределённый²⁸: иногда он обозначает границы Священного Писания, иногда — заключительную форму текста книги, иногда — что-то абстрактное (р. 13)²⁹. Проблематичность понятия «канон» не позволяет сделать основанный на нём подход основным критерием изучения Библии (р. 47).
- Канон Ветхого Завета приравнивается к еврейской Библии, тогда как для христианина логичнее видеть канон в составе Септуагинты и Нового Завета (р. 22).
- «Окончательной формой текста» считается Масоретский текст. Однако, во-первых, этот текст содержит явные ошибки, во-вторых, является одним из древних вариантов текста и должен использоваться для реконструкции оригинального текста (р. 41).
- Б. Чайлдс пренебрегает значением библейских событий и пророческих речей в их первоначальном контексте; богословские полномочия передаются редакторам и собирателям канона, отдается приоритет тому смыслу, который текст приобрел в заключительный момент формирования канона (р. 16, 21, 35)³⁰. К этому весьма популярному замечанию близка мысль Р. Мёрфи: в библейском тексте есть несколько смысловых уровней, канонический смысл — один из них; экзегет же должен рассмотреть все смысловые уровни (р. 44).
- Сосредоточение на итоговой форме текста и игнорирование его предыстории (которая также помогает понять заключительную форму текста), отказ от наработок учёных-предшественников — медвежья услуга самому себе (р. 47).
- Б. Чайлдс вкладывает свои субъективные герменевтические идеи в умы редакторов и собирателей канона, предполагая,

28 Как подмечает Дж. Барр, данные библейской критики представлены хорошо и понятно, хотя сам историко-критический метод осуждается; в то же время канон восхваляется, однако описан весьма абстрактно (р. 13).

29 Этот недочёт отмечает и Б. Мецгер: Б. Чайлдс «употребляет слово “канон” в трёх явно различных значениях (фиксированное собрание книг; окончательная форма книги или группы книг; завершенность или авторитетность), читателя нередко ошеломляет применение термина «канонический» к самым разным словам» (Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. С. 36–37).

30 При этом первоначальный смысл текста может иметь такую же ценность и применение к нынешней ситуации, как и смысл, возникший в итоге канонического оформления. Однако восстановить этот изначальный смысл можно только с помощью историко-критического метода, значением которого Б. Чайлдс пренебрегает (р. 36).

что вся их работа имела герменевтическую направленность; противоположные (деструктивные) тенденции не рассматриваются (р. 17). Кроме того, зачастую критерии отбора книг в канон совершенно непонятны и сомнительны (почему книги Авдия и Есфирь включены в канон, а Сирах и 1 Маккавейская — нет?) (р. 47).

- Приоритет итоговой формы текста предполагает поиск смысла в случайных вещах и ошибках (р. 18).
- Встречается критика частных высказываний Б. Чайлдса относительно смысла конкретных библейских текстов. Так, Дж. Барр и Р. Мёрфи критикуют мысль Б. Чайлдса о том, что надписания псалмов были добавлены ради того, чтобы отделить псалмы от их культовой среды и сделать их более универсальными, применив к обычной человеческой жизни (р. 19, 43). Дж. Ландес рассматривает суждения Б. Чайлдса относительно структуры Книги Ионы и доказывает неправомочность отношения к псалму Ионы (гл. 2) как к более позднему редакторскому добавлению, настаивает на единстве книги (р. 38–39).
- Дж. Ландес «жалуется» на неполноту «Введения...» Б. Чайлдса. Во-первых, не рассматриваются все вопросы, которые обычно принято рассматривать в программе вводного курса; например, нет обсуждения религиозного и исторического фона происхождения священных книг³¹. Во-вторых, обзор историко-критических проблем не столь подробный, как этого хотелось бы; нет списков литературы по отдельным вопросам, материал представлен сжато, так что содержание будет понятно учёным, но не студентам (р. 34).

После всех отзывов напечатан ответ самого Б. Чайлдса³², который отмечает следующие аспекты. В ответ на упрёк в использовании термина «канон» в широком значении автор отмечает свою неудовлетворенность традиционным пониманием канона как исключительно исторического явления — определения границ Священного Писания в эпоху

31 Большинство книг Ветхого Завета приобрело окончательную форму в период между VI и III в. до Р. Х. Логично ожидать, что исторический контекст данного периода повлиял на работу канонизаторов и должен быть отражен в самих книгах. Однако в работе Б. Чайлдса этот аспект не раскрыт, кроме нескольких комментариев. Указанная тема получает развитие в работах Дж. Сандерса, труды которого можно рассматривать как восполнение указанного недостатка книги Б. Чайлдса (р. 37).

32 Childs B. S. Response to Reviewers of Introduction to the OT as Scripture. P. 52–60.

эллинизма, поскольку при этом, по его словам, исключался богословский аспект канона и недооценивался процесс формирования религиозных традиций Израиля. Для преодоления этих изъянов понятие «канон» намеренно берётся в широком значении, чтобы подчеркнуть сложность данного термина (р. 53). Далее Б. Чайлдс уточняет: мысль, будто окончательная форма текста отражает богословие последнего редактора, есть неверное понимание его позиции; в нынешнем каноническом тексте отражена вся история взаимодействия Израиля с его традициями. Б. Чайлдс подчёркивает, что на протяжении всей истории Израиля (сначала устно, потом письменно) происходило осмысление искупительных деяний Бога. Израиль формировал свои традиции и, наоборот, возникающие традиции формировали Израиль. В итоге появился многослойный библейский текст, который содержит мысли разных поколений³³ (р. 54, 56–57). В конце ответа Б. Чайлдс резко отмежевывается от возможного приравнивания «канонического подхода» к библейскому фундаментализму, затем приводит вопросы, требующие дальнейшего исследования³⁴.

Завершается выпуск рецензиями на книги, всего их восемь. Сначала напечатана подробная рецензия Х. Сибаса (Seebass H.) на книгу немецкого библеиста О. Бёхли «Амфиктиония в Ветхом Завете. Историческое исследование изучения гипотезы Мартина Нота»³⁵. Автор этой книги занимает среднюю позицию в отношении гипотезы М. Нота: не отвергает её полностью, но принимает в модифицированном виде. Попытки автора отстоять жизнеспособность гипотезы М. Нота об израильской амфиктионии рецензент считает неудачными. О. Бёхли недооценивает критику этой идеи в современных работах, и главное,

33 При этом еврейской ментальности присуще стремление преуменьшать индивидуальный вклад и стирать следы творческого гения (р. 58). Интересно, что эта мысль Б. Чайлдса тождественна замечанию английского историка В. Тарна: «В отличие от грека, еврей был лишён личной гордости авторства, потому что он часто чувствовал самого себя орудием Кого-то, в сравнении с Кем его личность не имела никакого значения» (*Тарн В. Эллинистическая цивилизация* / пер. с англ. С. А. Ляковского, предисл. проф. С. И. Ковалева. М.: Изд. иностранной литературы, 1949. С. 209).

34 Всего пять таких вопросов: 1) связь между еврейским Писанием и христианской Библией, 2) роль еврейского канона в понимании текста, 3) отношения между Ранними и Поздними Пророками, 4) проблематика определения структуры и этапов композиции каждой книги, 5) степень необходимости учитывать историко-критические исследования для верной интерпретации канонического материала (р. 59–60).

35 Seebass H. League of Tribes or Amphictyony? A Review of: O. Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament. Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth*, Basel, 1977 // JSTOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 61–66.

по мнению рецензента, в том, что тезис М. Нота окончательно будет отвергнут, если будет доказано позднее включение Иосифа в списки израильских племён. В целом гипотеза об амфикинии важна не для реконструкции ранней истории Израиля, а для ответа на вопрос, как Яхве стал богом для Израиля (р. 63).

Далее идут две краткие рецензии. Д. Бейкер в рецензии на сборник «Библейские и ближневосточные исследования: эссе в честь Уильяма Сэнфорда Ла Сора»³⁶ кратко (в одном-двух предложениях) обозревает все статьи в сборнике³⁷, а в конце резюмирует: книга содержит полезный и интересный материал для всех, кто изучает Ветхий Завет (р. 69).

У. Хьюстон, рецензируя книгу Дж. Сассона «Руфь: новый перевод с филологическим комментарием и формально-фольклорной интерпретацией»³⁸, подвергает сомнению принципиальную идею автора, что основной мотив действий Руфи — покупка поля Елимелеха в пользу Ноемини («искупление Ноемини»), так как в свете этой идеи достаточно сложно объяснить содержание Руф. 2 и Руф. 3; толкование этих глав в комментарии Дж. Сассона имеет существенные слабости. Также рецензент не разделяет мысль о том, что брак Руфи не имеет отношения к институту левиратного брака (р. 69–70). Несмотря на это, книга признаётся ценным исследованием, содержащим большое количество информации и интересных гипотез, потому все последующие экзегеты должны иметь в виду комментарий Дж. Сассона.

36 *Baker D. W. Review of: Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sanford LaSor / ed. G. A. Tuttle. Grand Rapids (Mich.): Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 67–69.*

37 Книга состоит из трёх частей. Укажем темы статей для каждой части. Четыре статьи по Новому Завету: Давид-Мессия в Лк. — Деян., переводы молитвы Господней на еврейский язык, статья «Иудеи и иудейство», исторический контекст послания Иакова. В разделе, посвящённом Ветхому Завету, статьи по темам: структурный анализ учительных книг, каноническая экзегеза Книги Ионы (статья Б. Чайлдса), происхождение Псалма 81, наказание Каина, Вавилонская башня, перевод Исх. 7, 19, датировка деятельности Неемии, использование Сирахом Второзакония, Книга пророка Осии, толкование Агг. 1, 9–11, упоминание шатров во внебиблейских источниках (в контексте дискуссии об историчности повествований о патриархах). Наконец, последний раздел — «Ближневосточные исследования», в котором библеистам может быть интересна статья о Таргуме на Книгу Иова (р. 67–69).

38 *Houston W. J. Review of: Jack M. Sasson, Ruth, A new Translation with a Philological Commentary and a Formalist-folklorist Interpretation. Baltimore (Md.); London: The John Hopkins University Press, 1979 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 69–71. См. также дискуссию между Д. Битти и Дж. Сассоном по Книге Руфь в выпуске № 5 и в нашем обзоре: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 2: 1977–1978 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 251–254.*

Оставшиеся пять рецензий — сверхкраткие (не более страницы) и похожи на расширенные аннотации. Просто перечислим их. Н. П. Лемхе написал рецензию на книгу Х. Энгеля (Helmut Engel) «Предки Израиля в Египте. Исторический обзор исследований, написанных со времён Рихарда Лепсиуса»³⁹; Уилфред и Хелен Уотсоны (Wilfred and Helen Watson) составили рецензию на сборник «Медицина в Библии и Талмуде: избранные классические источники»⁴⁰; Д. Кристенсен — на книгу У. Холладея «Исаия: книга пророческого наследия»⁴¹; Дж. Дакворт (Duckworth J. R.) — на труд Т. Томпсона «Заселение Синай и Негева в Бронзовый век»⁴²; Р. Тоумс (Tomes R.) — на книгу И. Хитона «Ветхозаветные пророки»⁴³.

JSOT. Vol. 5. № 17. (Август 1980). 119 p.

Выпуск 17-й знаменует изменение формата журнала: все вышедшие ранее выпуски содержали 75–76 страниц, теперь же, начиная с выпуска 17, объём каждого тома увеличивается и уже составляет около 120 страниц. Данный выпуск содержит всего четыре статьи, все они достаточно пространственные. В начале напечатана работа У. Брюггемана⁴⁴ «Псалмы и жизнь веры: предлагаемая типология функции»⁴⁵. Автор разделяет псалмы

- 39 Lemche N. P. Review of: Helmut Engel, Die vorfahren Israels in Aegypten. Forschungs geschichtlicher Überblick über die Darstellungen seit Richard Lepsius (1849). Frankfurter Theologische Studien 27. Band. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a/M. 1979 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 71–72.
- 40 Watson W., Watson H. Review of: Fred Rosner, Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Sources (The Library of Jewish Law and Ethics, vol. V, ed. by Norman Lamm) Ktav Publishing House, Inc. Yeshiva University Press, New York, 1977 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 72.
- 41 Christensen D. L. Review of: William L. Holladay, Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage. Wm. B. Eerdmans: Grand Rapids, MI, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 73.
- 42 Duckworth J. R. Review of: Thomas L. Thompson, The Settlement of Sinai and the Negev in the Bronze Age (Beihefte zum Tübinger Atlas der Vorderen Orients) Reichert Verlag: Wiesbaden 1975 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 74.
- 43 Tomes R. Review of: W. Heaton, The Old Testament Prophets. Darton, Longman & Todd: London, 1977 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 16. P. 75.
- 44 Этот автор достаточно известен русским библеистам благодаря тому, что некоторые его труды изданы в русском переводе. См.: Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. М., 2009; Брюггеман У. Бытие / пер. с англ. Л. Колкера, П. Валенчука. Черкассы: Коллоквиум, 2013.
- 45 Brueggemann W. Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function. P. 3–32. Впоследствии эта статья напечатана в составе сборника: Brueggemann W. The Psalms

на три группы в соответствии с тем, в какой мере псалмы отражают эмоциональные состояния человека или общества. Схема заимствована у известного французского философа XX в. Поля Рикёра и выглядит так: «ориентированность — дезориентация — новая ориентированность»⁴⁶. К первой группе («ориентированность») относятся псалмы, в которых выражается идея совершенства творения, упорядоченности мира, гармонии (Пс. 103), Промысл Бога о творении (Пс. 144), уверенность в превосходстве Закона (Пс. 118), в том, что зло обязательно будет наказано, а добро — вознаграждено (Пс. 1). Также это Псалом 36, в котором содержатся наставления относительно богоугодного поведения и некоторые песни степеней (126, 127, 130, 132), описывающие благополучную жизнь. Во всех указанных псалмах воспевается текущее положение дел — «статус-кво» (р. 6–7). К псалмам «дезориентации» относятся псалмы-плачи, выражающие крушение старого привычного мира и связанные с этой катастрофой страхи, протесты, жалобы, преследования врагов; псалмы этой группы составляют примерно треть всех гимнов Псалтири. В отдельных псалмах данной группы присутствуют свои акценты: в одних — сетование о прошедших временах (Пс. 41), в других — проклятия в адрес «врага». В большинстве таких псалмов выражается робкая надежда на преодоление ситуации, Пс. 87 является исключением из этого правила, так как заканчивается мыслью о полной безнадёжности (р. 7–9). Человек, теряя старые ориентиры, уподобляется животным (р. 13); в псалмах «дезориентации» иногда содержится призыв к отказу от старого мира, который уже не соответствует новым обстоятельствам (р. 14). К третьей группе — псалмам «новой ориентированности» — относятся псалмы «интронизации» (царские псалмы) и песни благодарения; многие из этих псалмов могут быть охарактеризованы как «праздничные». В этих псалмах выражается идея спасения Божия и устроения нового мира, который чудесным образом пришёл на смену старому миру; темы чуда, восхищения, благодарности в этих псалмах доминируют (р. 9–10). Все три указанные группы псалмов применимы

and the Life of Faith. Minneapolis (Minn.): Fortress Press, 1995 P. 3–32. Своего рода краткий автореферат статьи есть в русском переводе: *Брюггеман У.* Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. С. 371–374.

- 46 Согласно П. Рикёру, психологии человека присущи две важные черты: 1) нежелание отпускать мир уходящий; 2) способность принять новый мир. Человек, оказавшись в критической ситуации («дезориентация»), не может считать её нормой, но пытается достичь нового устойчивого положения; при этом он всячески старается удержать и уходящую реальность, не хочет мириться с её исчезновением (р. 5–6). Эти идеи оказали прямое влияние на предложенную схему деления псалмов.

и к жизни современного человека / общества: псалмы «ориентированности» соответствуют состоянию стабильности, тогда как псалмы «дезориентации» и «новой ориентированности» поддерживают человека в критических ситуациях, дают надежды на их преодоление (р. 20).

Следом помещена статья Ф. Девиса (Philip R. Davies) «Эсхатология в Книге Даниила»⁴⁷. Автор сначала рассматривает процесс формирования Книги Даниила и приходит к выводу, что истории (гл. 1–6) были составлены до II в. до Р. Х., тогда как в Маккавейский период были добавлены видения (гл. 7–12), а также сами истории были отредактированы (р. 35–37). Далее автор восстаёт против отнесения Книги Даниила к жанру апокалипсиса, говоря, что причисление книги к апокалипсисам оказало медвежью услугу процессу толкования книги⁴⁸, ибо экзегеты, выискивая апокалиптические черты, пренебрегли пророческим характером книги. Автор отмечает, что Книга Даниила включена в канон, а апокалипсисы — нет и что это главный аргумент против отнесения книги к корпусу апокалиптических произведений (р. 37–38). После этого даётся определение слова «эсхатология»⁴⁹, говорится о присутствии эсхатологии в обеих частях Книги Даниила: в рассказах глав с 1 по 6 подчёркивается действие Промысла Божия, в видениях в эсхатологическом ключе рассматриваются события мировой истории. Сам эсхатон в Книге Даниила описан неопределённо, о нём говорится только в трёх фрагментах: Дан. 7, 26; 9, 24 и 12, 1–4 (р. 42). Дж. Девис очень интересно объясняет подробное описание исторических событий от Навуходоносора до Антиоха Епифана: это делается не ради придания авторитета пророчествам Даниила⁵⁰, а с целью показать, что вся история направляется Богом и время жизни автора (Маккавейская эпоха) — это

47 Davies Ph. R. Eschatology in the Book of Daniel. P. 33–53.

48 Автор утверждает, что характеристика Книги Даниила как апокалипсиса есть показательный пример *obscurum per obscurius* (объяснения неясного ещё более неясным).

49 Эсхатология — вера человека или группы людей в то, что история движется в определённом направлении, заданном Богом, и Бог действует в истории, чтобы обеспечить это движение. Эсхатологические верования могут быть как связаны с пророчествами, так и существовать отдельно от них. Ключевым понятием здесь является «эсхатон» — момент, когда Бог решительно вмешивается в ход истории для осуществления Своих целей. Если эсхатон наступил, такое учение называется «реализованной эсхатологией»; чаще же эсхатон предполагается в будущем, ближайшем или отдалённом. В последнем случае это будущее рассматривается как ситуация, контрастная настоящему (р. 38–39).

50 Действительно, среди толкователей Книги Даниила распространена мысль, что подробное описание событий истории Ближнего Востока (особенно 11 глава) представлено ради того, чтобы подтвердить авторитет автора (ведь они изображены как пророчества человека, жившего в VI в.). Дж. Девис критикует такое понимание, называет его «скорбным

кульминационный момент всей истории (р. 44). Далее автор отмечает различия в богословии Дан. 2 и Дан. 7 (притом, что седьмая глава является комментарием ко второй главе)⁵¹, а в конце статьи анализирует идеи Дж. Коллинза (известный исследователь Книги Даниила, автор множества публикаций) об использовании мифологии в этой библейской книге (р. 45–47).

Далее напечатана весьма пространный (самая большая по объёму среди всех публикаций 1976–1980 гг.) и специфическая статья Ф. Лэнди (Francis Landy) «Красота и загадка: исследование некоторых взаимосвязанных эпизодов Песни Песней»⁵². Статья весьма трудная для чтения: автор часто отвлекается на различные философствования, использует сложный стиль и пр. В то же время многие высказывания автора интересны, над ними можно размышлять и использовать как отправную точку для дискуссии. В сущности, статья посвящена анализу четырёх фрагментов Песни Песней, которые автор называет «самыми трудными»: 1, 4–5; 8, 11–12; 8, 8–10; 1, 6–7 (именно в такой последовательности; расположение отрывков, по замыслу автора, соответствует используемой лексике и предполагаемому развитию смысла). В самом начале автор рассуждает об амбивалентности красоты⁵³ и о роли научного анализа в восприятии книги⁵⁴. Объясняя Песн. 1, 4–5, Ф. Лэнди

приговором» Книге Даниила, обвинением автора в «преднамеренном мошенничестве», отмечает, что нельзя считать первоначальную аудиторию книги столь легковёрной (р. 43).

- 51 В Дан. 2 каждое последующее царство рассматривается как меньшее в своей славе, тогда как в 7-й главе говорится об увеличении мощи и ужаса; во 2-й главе истукан символизирует саму идею человеческих царств, тогда как в 7-й главе подчеркивается индивидуальный характер каждого царства (р. 45).
- 52 *Landy F. Beauty and the Enigma: An Inquiry into Some Interrelated Episodes of the Song of Songs*. P. 55–106. Впоследствии эта статья с незначительными изменениями составила третью главу сборника работ Ф. Лэнди, посвящённых Песни Песней: *Landy F. Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*. Sheffield: Phoenix Press, 2011. (Bible and Literature Series; № 7). P. 130–171. И статью, и последующую монографию активно использует автор единственного научного комментария к Песни Песней на русском языке — Я. Эйделькинд (см.: *Эйделькинд Я. Д. Песнь песней: перевод и филологический комментарий к главам 1–3*. М.: РГГУ, 2015. 156, VIII с.; 157–536 с. (Orientalia et classica; vol. 53/1–2).
- 53 Красота восхищает, но может служить и источником соблазна; она может пробуждать как самые возвышенные чувства, так и «опасные взрывы иррациональных чувств»; эстетические ценности изменчивы, безобразие иногда может быть просто другой формой красоты. Красота становится уродством, когда представляет опасность и вызывает ужас (р. 57–58).
- 54 Каждый читатель открывает для себя книгу сам; экзегет может только доступным языком передать свой опыт чтения книги (р. 61).

делает акцент на противопоставлении героини и «дочерей Иерусалима»: девушки из благородных семейств отличаются «белизной», так как находятся под особым присмотром, не видят солнца и не знают труда; героиня же «черна», она более доступна и соблазнительна; её естественная красота связана с трудом и деревенской жизнью, сформирована солнцем, землёй⁵⁵ и погодными переменами. Царь влюбляется в деревенскую девушку именно потому, что она резко отличается от окружающих его «дочерей Иерусалима» (р. 63–66). В комментарии к Песн. 8, 11–12 рассматривается метафора виноградника; он может обозначать и девушку-героиню, и царство. В первом значении получается такой смысл: царь расстаётся с героиней ради политической выгоды, и теперь она становится самостоятельной (*А мой виноградник у меня при себе* (Песн. 8, 12)). Если же считать, что виноградник — царство, то отдача виноградника сторожам — передача власти чиновникам и министрам; в этом выражается критика политики Соломона и одновременно его оправдание, ведь он забросил государственные дела ради любви (р. 73–74). Анализируя Песн. 8, 8–10, Ф. Лэнди рассматривает противопоставление героини её младшей сестре, находит в данном тексте иносказательное описание полового созревания женщины⁵⁶. При толковании заключительного фрагмента Песн. 1, 6–7 слова жениха в 1, 7 рассматриваются, скорее, как насмешка и отказ от встречи, о которой просит героиня, что даёт автору статьи основания судить о чувствах отвергнутой девушки и об отношении общества к любви в целом (р. 86–88). В конце статьи рассматривается сравнение женщины с кобылицей в Песн. 1, 8 (р. 92).

Последняя статья выпуска написана Дж. Уильямсом (James G. Williams) и называется она «Красота и бесплодие: условности в библейских типовых сценах»⁵⁷. Сначала автор кратко рассматривает четыре типовые сцены: эпизоды жены-сестры (Быт. 12, 10–20; 20; 26), обручения (Быт. 24, 10–61; 29, 1–19; Исх. 2, 15–21), борьба бесплодной жены против успешной соперницы (Быт. 16, 1–6 (и 21, 1–7); 29, 31 — 30, 24; 1 Цар. 1) и обетование сына бесплодной женщине (Быт. 18, 1–15; Суд. 13, 2–24;

55 Связь девушки с землёй подчёркивается сравнением её тела с различными пейзажами и видами урожая; в этой ассоциации скрыта идея плодородия (которое присуще почве) и сексуального желания (р. 65).

56 Тело женщины — стена, груди — башни крепостной стены, тогда как дверь, которую обычно всячески скрывают, — образ влагилицы; кедровые доски на двери — лобковые волосы (р. 78–80).

57 Williams J. G. The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-Scenes. P. 107–119.

4 Цар. 4, 8–17; Лк. 1, 5–25); для каждой сцены отмечены общие черты во всех рассказах и частности-исключения (р. 108–110)⁵⁸. Далее формулируется и доказывается основной тезис автора: идея женской красоты доминирует в первых двух типах сцен, тогда как в двух других типах — тема бесплодия. Концепции красоты и бесплодия никогда не смешиваются в библейских повествованиях, никогда не присутствуют сразу в одном эпизоде; красота женщины предполагает её желанность и плодovitость, особое Божие покровительство (напротив, в отношении нечестивых женщин об их красоте не говорится: Далила (в син. пер.: Далида), Иезавель, анонимная блудница в Книге Притч). В то же время бесплодная женщина не называется красивой, и до рождения первенца женщина фактически не имеет благословения Божия (р. 115–116). В заключительной части статьи рассматривается отражение элементов мифологии в повествованиях о патриархах; в частности, проводится аналогия между эпизодами жены-сестры и происхождением богов в языческих мифах от кровосмесительных браков (р. 112, 116–117).

JSOT. Vol. 5. № 18. (Ноябрь 1980). 127 р.

Выпуск 18-й содержит десять статей и пять рецензий на книги. Начальная статья «Конвергенция в современных работах по богословию Ветхого Завета» написана У. Брюггеманом⁵⁹. Здесь автор сначала говорит о проблемах теологии Ветхого Завета, затем рассматривает три книги по библейскому богословию, вышедшие в 1978 г., в которых проявляются новаторские позиции в данной области. Клаус Вестерманн в книге «Богословие Ветхого Завета в общих чертах» («Theologie des Alten Testaments in grundzugen») обращает внимание на принципиальное различие между концептами «избавление» и «благословение» и утверждает, что вместе эти понятия характеризуют веру Израиля, но с разных сторон (р. 3–4). С. Терриен в книге «Неуловимое присутствие» («The Elusive

58 Например, для эпизодов жены-сестры отмечены следующие общие черты и исключения: 1) голод в Ханаане (однако в Быт. 20 голод не упомянут), 2) патриарх переселяется в чужую страну (в Быт. 26 сам Господь ведёт туда патриарха), 3) патриарх обманывает, представляя свою жену сестрой (в Быт. 20 жена оказывается единокровной сестрой патриарха), 4) жену берут в царский гарем (кроме Быт. 26); 5) вмешательство Бога (отсутствует в Быт. 26), 6) царь требует объяснений, 7) патриарх получает прибыль. В отношении других рассмотренных типовых сцен рекомендуем интересующимся читателям обратиться непосредственно к статье.

59 *Brueggemann W. A Convergence in Recent Old Testament Theologies. P. 2–18.*

Presence») рассматривает пару «этика» / «эстетика»: этический материал преимущественно содержится в Торе, эстетика — в книгах Премудрости и Псалтири. Отмечаются и другие диалектические пары: «ухо» / «глаз», «север» / «юг», «время» / «пространство», «имя» / «слава». Вывод: необходимо при изучении богословия Ветхого Завета исследовать не только традиционные категории (этика, завет), но и их противоположности, которые воплощают важные элементы израильской веры (р. 4–6). П. Хэнсон в «Динамике трансцендентности» заявляет: каждое утверждение, относящееся к вере Израиля, должно быть диалектическим. Сам он делает акцент на балансе «космического вектора» и «телеологического вектора»: первый представлен в учении визионеров (пророков), а второй — в деятельности прагматиков («иерократов») ⁶⁰ (р. 6–7). На основании обзора трёх указанных трудов У. Брюггеман делает вывод: в учении Ветхого Завета следует различать две группы традиций: избавление / этика / телеология, с одной стороны, и благословение / эстетика / «космический вектор», с другой. В традиционных исследованиях обращали внимание на первую группу традиций и пренебрегали второй. Новейшие исследования говорят о необходимости учитывать традиции второй группы; стремление к балансу и протест против чрезмерного акцента на традиции завета и является тенденцией, позволяющей говорить о процессе сближения в работах по богословию Ветхого Завета (р. 9–10, 12).

Затем идёт очень интересный очерк П. Крейги «Роль и актуальность библейского исследования» ⁶¹, при чтении этой статьи иногда возникает ощущение, что она написана сегодня и адресована современным преподавателям библейских дисциплин ⁶². Сначала говорится о постоянном росте числа научных работ по библейским дисциплинам ⁶³, что, в свою очередь, указывает на большой контингент учёных, стоящих за этим

60 Есть и актуализация этой мысли применительно к нашему времени: «космический вектор» отражает мировоззрение философов, тогда как «телеологический вектор» — мышление тех, кто мыслит линейно и прагматически (р. 7).

61 *Craigie P. C. The Role and Relevance of Biblical Research. P. 19–31.*

62 Можно рекомендовать эту статью всем православным библеистам, преподавателям библейских дисциплин и студентам библейских отделений магистратуры.

63 Подчёркивается, что рост количества публикаций не означает реальность научного прогресса. При этом отмечается, что многие после защиты диссертаций прекращают научную работу. Также есть множество нереализованных проектов: одним «хватает мудрости» не публиковать результаты своих исследований, другие всё время находятся на грани публикаций, но эту границу не переступают, третьи («интеллектуалы-гиганты») готовят «грандиозные опусы», но всем известно, что они никогда не увидят света (р. 19).

корпусом публикаций (р. 19). Далее говорится о двух типах библейской науки: светская библеистика (в университетах при факультетах религиоведения) и конфессиональная (в семинариях). Представители каждого из этих видов библеистики исходят из собственного набора аксиом и посылов, преследуют свои цели (светские ученые рассматривают Библию как часть мировой литературы, богословы же раскрывают смысл Библии в контексте учения Церкви или синагоги) и потому неизбежно должны приходить к разным результатам; на практике же эти области часто пересекаются: историко-критический подход доминирует в религиозных учебных заведениях, в то время как светские ученые говорят о необходимости понимания Библии в рамках религиозной традиции (р. 20–22). Далее автор статьи указывает на три проблемные стороны библейских исследований: 1) схоластичность («академический гностицизм»): содержание многих работ доступно пониманию очень узкого круга лиц, знакомых с проблематикой и терминологией («научным жаргоном»); это относится в первую очередь к исследованиям по исагогике; 2) относительность: труды по библеистике достаточно быстро устаревают, сейчас многие работы XIX в. представляют исключительно исторический интерес, в будущем такое же отношение будет к современным публикациям; 3) отсутствие понятных целей (р. 22–24). По последнему пункту уточняется, что конфессиональные учёные часто увлекаются техническими деталями, но не рассматривают применение Библии в вопросах веры, практики и проповеди (р. 26). В заключительной части автор рассуждает о том, что даже исследование узких и сложных вопросов имеет смысл, который заключается в формировании личности учёного и приобретении глубоких знаний, необходимых для успешного преподавания дисциплины; знания, приобретённые в процессе исследования, гораздо важнее самих результатов исследования⁶⁴. И напоследок ещё один интересный «совет» консервативным библеистам: не следует увлекаться апологетическим направлением (понимая, что светская и церковная библеистика исходят из разных аксиом и потому новейшие критические гипотезы следует воспринимать с иронией), но необходимо разъяснять библейское учение и истины

64 В быту мы достаточно часто слышим такую характеристику специалиста: он хорошо знает предмет, но не может объяснить. П. Крейги отвергает такую возможность, говоря: только те учёные, которые имеют глубокие и фундаментальные знания, могут просто и ясно объяснять сложные вопросы; напротив, те, кто оперирует сложными терминами и всееляет в слушателей ощущение их невежества, зачастую не понимают собственного предмета (р. 27).

в рамках своей традиции тем людям, которые хотят понять основания своей веры (р. 29–30).

Теперь рассмотрим статью Д. Снелла (Snell D. C.) «Почему в Библии есть арамейский язык?»⁶⁵. Сначала автор перечисляет версии о наличии арамейского в Книге Даниила⁶⁶, далее формулирует главный тезис: арамейский язык в Библии используется для придания аутентичности документам и рассказам, представив их на том языке, на котором они изначально были составлены (р. 32). Для обоснования этого утверждения Д. Снелл подробно рассматривает точки перехода на арамейский в книгах Ездры (1 Езд. 4, 8) и Даниила (Дан. 2, 4), свои выводы формулирует в следующих пунктах: 1) в обеих книгах момент перехода отмечен упоминанием арамейского языка; 2) изменение языка мотивировано передачей текста письма или речи иностранцев, которые действительно писали или говорили на арамейском; 3) в обоих случаях арамейский язык продолжает после окончания письма/речи; 4) в обеих книгах арамейский фрагмент заканчивается там, где вводится новая тема. Также отмечено, что в книге есть отрывок на еврейском между двумя фрагментами арамейского (1 Езд. 6, 19 — 7, 11), тогда как в книге Даниила этого нет (р. 37). Далее разбирается мысль, что автор Книги Даниила мог форму двузычия заимствовать из Книги Ездры, указаны сходства между этими книгами (р. 37–38). После этого подробно рассматриваются примеры двузычия в Талмуде (р. 38–40); в конце статьи сформулированный тезис (использование арамейского для придания тексту аутентичности) иллюстрируется на двух оставшихся случаях употребления арамейского в Библии: Иер. 10, 11 и Быт. 31, 47 (р. 41–42).

Статья Н. П. Лемхе «Хронология в рассказе о потопе»⁶⁷ — публикация специфическая, скучная и интересна разве что «любителям» библейской критики и документальной гипотезы. Здесь сначала рассматриваются две хронологические системы в истории потопы, которые библейская критика возводит к разным источникам — **И** и **Р**. Далее автор формулирует и доказывает два тезиса: во-первых, хронология **Р**

65 Snell D. C. Why is There Aramaic in the Bible? P. 32–51.

66 Всего четыре версии: 1) часть еврейского оригинала была утеряна и заменена арамейским переводом; 2) вся книга была написана на арамейском, затем начальная глава и главы 8–12 переведены на еврейский (для включения книги в канон); 3) оба языка оригинальны, у автора были причины использовать сразу два языка; 4) главы 1–6 являются первоначальной версией книги и были написаны на арамейском; впоследствии были добавлены видения (главы 7–12), глава 7 составлена на арамейском, начальная глава переведена на еврейский (р. 32).

67 Lemche N. P. The Chronology in the Story of the Flood. P. 52–62.

не является самостоятельной, но получена из хронологии **J** путём пере-
ведения дат из солнечного календаря в лунный (предполагается, что **J**
пользуется солнечным календарем, а **P** — лунным). Во-вторых, есть три
даты (17-й день 2-го месяца 600-го года жизни Ноя, 17-й день 7-го ме-
сяца 600-го года и 27-й день 2-го месяца 601-го года (см.: Быт. 7, 11; 8, 4
и 8, 14 соответственно), которые добавлены позднейшим редактором
(обозначается **R^{JP}**) и получены путём сложения дат первых двух источ-
ников. Таким образом, в рассказе о потопе признаётся наличие трёх
хронологических систем: **J**, **P** и **R^{JP}** (р. 57–59).

Далее рассмотрим интересную публикацию американского библе-
иста К. Хоера (Chris Hauer) «Экономика национальной безопасности
в Соломоновом Израиле»⁶⁸. В правление Давида система безопасности
в Израиле была простой: в Иерусалиме базировалась мобильная армия,
основу которой составляли тяжёловооружённые воины («протогопли-
ты»). Эта армия быстро реагировала на все военные опасности, с её по-
мощью Давид и создал свою империю, и поддерживал целостность го-
сударства. Однако при Соломоне концепция безопасности становится
«имперской» и радикально меняется: делается ставка на колесничные
отряды, для которых строятся базы-крепости. Поскольку армия была
рассредоточена по опорным пунктам, то ее численность была увеличе-
на. Колесницы были очень дорогостоящим, элитным видом вооруже-
ния: требовались огромные средства для приобретения лошадей, обуче-
ния персонала, постоянных тренировок и поддержания боеготовности.
Далее автор путём различных подсчётов заключает: если при Соломо-
не было 1400 колесниц (данные берутся из 3 Цар. 10, 26 и 2 Пар. 9, 25),
то на формирование такой армии потребовалось бы 1470000 шекелей
(для сравнения: стоимость раба — 30 шекелей (Исх. 21, 32), барана —
2 шекеля (Лев. 5, 15)). Ещё больше средств было потрачено на строи-
тельство крепостей и других сооружений, связанных с колесницами
(склады, казармы, конюшни). В заключение автор спрашивает: оправ-
дала ли себя такая система безопасности? Однозначного ответа нет,
так как армия Соломона не участвовала в реальной войне. Если счи-
тать следствием этой политики сорок лет мирного правления Соломона,
то не слишком ли дорого куплены были эти мирные годы? Ведь в дол-
госрочной перспективе его политика оказалась неэффективной: колос-
сальные расходы на безопасность сопровождались беспрецедентным
ростом налогов и трудовой повинности, что, в свою очередь, вызвало

68 Hauer C. The Economics of National Security in Solomonic Israel. P. 63–73.

рост недовольства и усиление центробежных настроений. Для борьбы с внутренним восстанием Ровоам не мог использовать колесницы, после же разделения государства колесничные отряды, оставшиеся без финансирования, фактически самоликвидировались, и к моменту появления армии Шешонка оказывать ему отпор было уже некому (р. 69–70).

Теперь поговорим о статье У. Ли Хамфриса «Возвышение и падение царя Саула: изучение древнего повествовательного слоя в Первой книге Самуила»⁶⁹. Данная публикация — вторая часть авторской трилогии⁷⁰, посвящённой царю Саулу. В этой статье У. Ли Хамфрис сначала предлагает свою концепцию истории формирования Первой книги Царств: самым ранним «слоем» была история царя Саула, впоследствии к ней были присоединены предания о Самуиле и Давиде; при этом иногда новый материал просто присоединяли к рассказу о Сауле, но в некоторых местах текст истории Саула был переработан. Первоначальный рассказ о царе Сауле, по мнению У. Ли Хамфриса, сохранился в следующих фрагментах: 1 Цар. 9, 1 — 10, 16; 11, 1–11; главы 13–14, 15 (переработано), 17–22 (переработано), 26, 28, 31 (р. 75–76). Далее даётся краткий пересказ содержания полученной таким образом истории Саула (р. 76–77), после чего определяет эту историю как трагедию, предлагает различные характеристики царя Саула (автору статьи образ Саула явно импонирует) (р. 77–80). Существенная часть работы посвящается анализу уникальных историй главы 28 (посещение Аэндорской волшебницы) и главы 31 (смерть Саула). В этих историях автор находит элементы, не имеющие аналогов в других историях Ветхого Завета и в Библии в целом, но заимствованные из иноязычной мифологии и литературы (преимущественно из хеттской и греческой традиций): вызывание духов мёртвых, самоубийство⁷¹ как героический поступок,

69 Lee Humphreys W. The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel. P. 74–90.

70 Предыдущая статья: Lee Humphreys W. The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9–31 // JSOT. 1978. Vol. 3. № 6. P. 18–27 (см. её обзор: Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 2: 1977–1978 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 257–258); следующая статья: Lee Humphreys W. From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of 1 Samuel // JSOT. 1982. Vol. 7. № 22. P. 95–116 (будет рассмотрена в одном из последующих обзоров).

71 Автор указывает, что в Ветхом Завете, кроме истории Саула, описано четыре случая самоубийства: Самсон, Авимелех, Ахитофел и Замврий. Важно, что в классическом иврите нет специального термина для обозначения самоубийства и оно не запрещено Законом; это значит, что такой поступок был явно чужд израильской культуре (р. 83).

кремация как воздание посмертных почестей (р. 80–85). В заключение предлагается вывод: древнее повествование о Сауле было составлено человеком, который хорошо знал традиции хеттов и древних греков, что даёт основание датировать данный рассказ временем правления царя Соломона, когда израильская интеллектуальная элита испытывала сильное иностранное влияние (р. 86–87).

Перейдём к статье канадской исследовательницы Л. Эслингер (Lyle Eslinger), с которой мы уже «встречались» при обзоре выпуска № 13. Её очерк называется «Осия 12, 5а⁷² и Бытие 32, 29: изучение внутренней библейской экзегезы»⁷³. В начале автор замечает, что в рамках канонического подхода Б. Чайлдса особенное значение приобретают примеры «внутренней библейской экзегезы», когда один фрагмент Библии объясняет другой; один из таких случаев разбирается в статье. В Ос. 12, 3–4 приводится толкование нескольких эпизодов из жизни патриарха Иакова; при этом автор разбирает различные теории сходства текстов книг Бытия и Осии и доказывает, что пророк Осия использовал канонический текст Бытия, который совпадал с нынешним Масоретским текстом; последний вывод делается на основании соответствия синтаксической структуры Быт. 32, 29 и Ос. 12, 4а (р. 93–94). Далее автор статьи рассуждает так: пророк Осия берёт этимологию имени Израиль из Бытия, но меняет её значение, в результате чего Иаков характеризуется не как бесстрашный борец с Богом, а как вероломный брат и противник Бога. Это сделано для усмирения ложной гордости современников Осии, ибо они должны понять, что их предок стал праведным после того, как покорился Богу и примирился с Исавом (Л. Эслингер доказывает, что слова «плакал и умолял его» в Ос. 12, 4 относятся к встрече Иакова с Исавом), того же Господь ожидает от них (покаяния пред Богом и установления мира с ближними) (р. 94–95). Но «новаторская интерпретация» Бытия, предложенная Осией не была воспринята современниками (не только по причине предпочтения ими традиционного понимания текста Бытия, но главным образом из-за их самодовольства); но когда Книга Осии попала в Иудею в конце VIII в. до Р. Х.,

72 Л. Эслингер даёт нумерацию стихов по еврейской Библии, тогда как в русской Библии она отличается на единицу: Ос. 12, 4–5 еврейской Библии соответствует Ос. 12, 3–4 русской Библии. В нашем обзоре даётся нумерация по изданиям синодального перевода.

73 *Eslinger L. M. Hosea 12:5a and Genesis 32:29: A Study in Inner Biblical Exegesis*. P. 91–99. К сожалению, столь интересная статья не цитируется в книге игумена Арсения (Соколова) — единственной современной монографии на русском языке, посвящённой Книге пророка Осии.

там признали справедливость его экзегезы и применили мысли пророка к себе⁷⁴, ожидая, что, если Иуда поступит по призыву пророка, он сможет выжить в отличие от Израиля (р. 96).

Далее помещена небольшая, но интересная дискуссия. Голландский библеист Б. Бэкинг в статье «Формула датировки Би и Книга Наума»⁷⁵ анализирует формулу⁷⁶ датировки пророческих книг, предложенную Рональдом Би (см. его статью: «Эмпирическая процедура датировки ветхозаветных пророчеств»⁷⁷ в выпуске № 11), на примере её применения к Книге пророка Наума. Б. Бэкинг делит Книгу Наума на шесть частей⁷⁸ и для каждой части высчитывает дату написания по формуле; у него получились разные даты в диапазоне от 752 до 488 г. Из этого возможны два вывода: 1) книга Наума — собрание оракулов разного времени, которые были объединены после плена; 2) Книга Наума опровергает формулу Р. Би (р. 101). Далее для каждого из шести фрагментов книги рассматривается полученная через формулу его датировка и признаётся её или малая вероятность, или несостоятельность. Из этого следует заключение, что теория Р. Би ошибочна. В конце статьи Б. Бэкинг формулирует три вопроса-претензии к формуле Р. Би: 1) разве употребление/отсутствие маккефа не является следствием работы масоретов?

74 Л. Эслингер отмечает, что, по общему признанию, имя Иуда в Ос. 12, 2 (во фразе: «но и с Иудею у Господа суд») возникло в результате иудейской редакции книги, первоначально в тексте было имя Израиль (р. 99). Игумен Арсений (Соколов), однако, это мнение оценивает скептически: «Эти предположения носят сугубо гипотетический характер, за ними не стоит ничего, кроме желания видеть за всяким упоминанием Иуды руку иудейского редактора Книги Осии» (*Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Осии. Комментарий. С. 490).

75 *Becking B. Bee's Dating Formula and the Book of Nahum.* P. 100–104.

76 Напомним, что сама формула Рональда Би выглядит следующим образом: $D = 391p + 440$, где D — дата написания текста, p — отношение безударных слов, не обозначенных «маккефом», к общему количеству безударных слов в анализируемом тексте.

77 См.: *Bee R. An Empirical Dating Procedure for Old Testament Prophecy // JSOT.* 1979. Vol. 4. № 11. P. 23–35. Наш обзор этой статьи: *Кашкин А. С. Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 3: 1979 г. // Библия и христианская древность.* 2021. № 4 (12). С. 148–149.

78 В современной критической библеистике Книга Наума (как и большинство пророческих книг) рассматривается не как целостное произведение, а как сборник, сформированный в течение веков путём дополнений и переработок более ранних фрагментов. Для примера можно ознакомиться с некоторыми взглядами на процесс формирования Книги Наума, изложенными в книге «Введение в Ветхий Завет» (см.: *Ценгер Э. Книга двенадцати пророков // Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера.* М: ББИ, 2008. С. 734–736). Правда, представленные здесь варианты деления книги на разные по времени составления части отличаются от той схемы, которой придерживается Б. Бэкинг.

2) что нам известно о еврейском произношении в древности? 3) датировка текста не может основываться только на грамматических и лексических данных (р. 102–103).

В ответ на эту критику Р. Би в следующей публикации⁷⁹ возражает: деление книги Наума на шесть частей — произвольное решение библейской критики; если принять более традиционное деление на три части (соответственно главам книги), то получаем: для Наум. 1 — $D = 635$, для Наум. 2 — $D = 643$, для Наум. 3 — $D = 599$. Полученные даты соответствуют расширенной датировке книги (2-я половина VII в. до Р. Х.); значит, книга Наума, напротив, подтверждает правоту формулы (р. 104).

На очереди ответ⁸⁰ Дж. Бленкинсоппа У. МакКейну на его рецензию на книгу Дж. Бленкинсоппа «Пророчество и канон: вклад в изучение иудейских источников», рецензия была напечатана в выпуске № 12. Автор сосредотачивается только на одном замечании рецензента: на том, что Дж. Бленкинсопп обвинил Ю. Велльгаузена в антисемитизме. В авторском ответе Дж. Бленкинсопп рассуждает о том, что вся академическая наука XVIII–XIX в. отличалась высокомерным и пренебрежительным отношением к иудейской традиции; отсутствие связи с еврейской жизнью, институтами и наукой отрицательно сказалось на изучении Ветхого Завета. В книге «Пророчество и канон» автор хотел сделать акцент на ненормальности подобной ситуации (р. 106–107).

Наконец, кратко рассмотрим пять рецензий на книги. У Брюггеман, рецензируя книгу Дж. Хейза (John H. Hayes) «Введение в изучение Ветхого Завета»⁸¹, пересказывает её содержание, отмечая, что данная книга — справочник по истории науки, а не введение в дисциплину. Книга признаётся полезным пособием и для студентов, и для учёных (р. 108, 111). Н. П. Лемхе в отзыве на книгу С. Кимброу (S. T. Kimbrough) «Израильская религия в социологической перспективе. Работа Антонина Косса»⁸² характеризует данную книгу как справедливую и сбалансированную оценку вклада в библеистику французского учёного, который трудились в 1920-е — 1930-е гг.

79 Bee R. Dating the Book of Nahum: A Response to the Article by Bob Becking. P. 104.

80 Blenkinsopp J. Response: To William McKane's Review of J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins* JSOT 12 (1979) 63–69 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 18. P. 105–107.

81 Brueggemann W. John H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*. (Abingdon: Nashville, 1979) // JSOT. 1980. Vol. 5. № 18. P. 108–111.

82 Lemche N. P. Review of: S. T. Kimbrough, Jr., *Israelite Religion in Sociological Perspective. The Work of Antonin Causse* (Studies in Oriental Religion 4) Harrassowitz: Wiesbaden, 1978 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 18. P. 111–112.

Д. Кристенсен написал рецензию на известную книгу Н. Готвальда⁸³ «Племена Яхве: социология религии освобождённого Израиля, 1250–1050 гг. до Р. Х.»⁸⁴; в своей рецензии он оценивает книгу как один из выдающихся трудов по библеистике в XX веке, сопоставимый по значению для науки с трудами Ю. Велльгаузена, А. Альта и У. Олбрайта. Внушительный объём книги, подробное обсуждение основных вопросов, библиография, насыщенный критический аппарат — все эти особенности придают ценность книге. Говоря о методологии Н. Готвальда, рецензент отмечает, что книга задумана как «встряска основ»: характерны материалистический подход автора и полное отрицание им каких-либо элементов идеализма; религия Яхве признаётся продуктом социологических перемен, влияние Бога на историю полностью отрицается, также Н. Готвальд в вопросе о возникновении религии Яхве не оставляет места Моисею. Эти идеи явно выражены в X и XI частях книги; рецензент указывает, что в указанных разделах книги многие читатели «расстанутся с Готвальдом» (р. 117).

Ф. Ланди в рецензии на книгу Дж. Лофинка «Библия: теперь я понимаю! Руководство по критике форм»⁸⁵ отмечает, что книга написана живым языком, читается легко и является иронической оценкой метода, который называется «критика формы»; отмечается, что в книге много удачных карикатур и в целом автор точно отмечает и подтверждает примерами «профессиональные заболевания» библейской критики. Однако автор увлекается риторикой в ущерб аргументации, также не рассматривает новейшие работы.

Завершается выпуск рецензией Ф. Девиса (Ph. Davies) на книгу австралийской исследовательницы Б. Тиеринг (B. E. Thiering) «Передатировка

83 Норман Готвальд (род. 1926 г.) — известный библеист, марксист, один из основоположников (наряду с Дж. Менденхоллом) альтернативного объяснения того, как Израиль появился в Ханаане, называемом «теорией социальной крестьянской революции». Рецензируемая здесь книга «Племена Яхве» — его основной научный труд. Уже упомянутый У. Брюггеман называет книгу Н. Готвальда, вместе с трудом Б. Чайлдса «Введение в Ветхий Завет как Писание», одной из двух современных книг, в которых реализуются новые подходы к интерпретации Библии. См.: Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение. С. 25.

84 Christensen D. L. Review of: Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B. C. E.* Orbis Books: Maryknoll, NY / SCM: London, 1979 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 18. P. 113–120.

85 Landy F. Review of: Gerhard Lohfink, *The Bible: NOW I get It! A Form-Criticism Handbook* / trans. D. Coogan, ill. by B. Woodman. Garden City (N. Y.): Doubleday, 1979 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 18. P. 121–122.

Учителя праведности»⁸⁶. В этой книге рассматриваются кумранские тексты, в которых речь идёт об «Учителе праведности», и предлагается новая датировка его деятельности: в противовес прочно утвердившейся датировке Маккавейской эпохой (II в. до Р. Х.) Б. Тиеринг настаивает на том, что эти тексты следует относить к I в. по Р. Х., а самого «Учителя праведности» отождествляет с Иоанном Крестителем. Рецензент высоко оценивает содержащуюся в книге критику постулатов традиционной кумранистики, однако доводы Б. Тиеринг в пользу поздней датировки «Учителя праведности» считает недостаточно обоснованными; ожидаемая польза от её труда в том, что он должен послужить критическому пересмотру существующих взглядов и появлению более аргументированных реконструкций (р. 127).

Продолжение следует

86 Davies Ph. R. Review of: B. E. Thiering, Redating the Teacher of Righteousness. Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion, 1; Theological Explorations, Sydney. 1979 // JSOT. 1980. Vol. 5. № 18. P. 123–127.

НОВЫЕ КНИГИ

НОВЫЕ ВЫПУСКИ СЕРИИ
«КОРПУС ВОСТОЧНЫХ
ХРИСТИАНСКИХ
ПИСАТЕЛЕЙ»
(CORPUS SCRIPTORUM
CHRISTIANORUM
ORIENTALIUМ) ЗА 2022 г.

УДК 82-92 (27-29)

DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.009

В 2022 г.¹ в серии «Корпус восточных христианских писателей» (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; далее — CSCO) вышли новые публикации в следующих разделах: «Сирийские писатели» (Scriptores syri), «Армянские писатели» (Scriptores armeniaci) и «Субсидии» (Subsidia).

Итак, в разделе **«Сирийские писатели»** были опубликованы четыре тома. В **266-м** томе Филиппом Майклом Форнессом издана и переведена мемра² на апостола Фому и Воскресение нашего Господа, написанная сирийским поэтом и богословом, авторству которого учёные приписывают более семисот проповедей, — Иаковом Серугским (ܝܥܩܘܒ ܣܪܘܓܐ; ок. 451–521): *Jacob of Serugh. Homily on the Apostle Thomas and the Resurrection of Our Lord* / ed., trans. P. M. Forness. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 691. Scriptores syri; t. 266). CLII, 172 p. ISBN 9789042942516; e-ISBN 9789042942523. 115,00 €. Основное внимание в проповеди Иаков Серугский уделяет Ин. 20, 19–28. Во введении к изданию описываются двадцать девять манускриптов, в которых сохранилась мемра, подробно объясняется построение стеммы рукописей. При этом существенное внимание уделяется исследованию текстологических расхождений,

1 *Terminus ante quem* написания настоящей публикации — 11 ноября 2022 г.

2 Сирийское слово ܡܡܪܐ переводится как «слово, речь, дискурс, проповедь».

основанных на неолахмановских принципах³, а также объясняются особенности пунктуации, орфографии и диакритических знаков. Ф. М. Форнесс обращает внимание на рецепцию проповеди, свидетельства которой обнаруживаются у авторов и адресатов рукописей, и на передачу гомилии в экзегетических, литургических и агиографических сборниках. Критический аппарат и приложения снабжены сведениями из маргиналий рукописей и выдержками из проповеди в сирийской «масоре», а также информацией о вхождении мемры в богослужение, о добавлениях к проповеди и о делении проповеди на части в соответствии с рукописными свидетельствами. В целом Форнесс стремился лавировать между неолахмановской редакционной практикой и обращением к интересам «материальной филологии»⁴.

В 268-м томе Хелен Юнансардруд издала, перевела и прокомментировала сочинение сирийского писателя Церкви Востока митрополита Нисибина Авдишо бар Бриха (ܐܕܝܫܐ ܒܪ ܒܪܝܬܐ; † 1318) об Эдемском саде: *‘Aḇdīšō‘ bar Brīkā. Das Buch vom ‘Paradies von Eden’ / herausgegeben, übersetzt und kommentiert von H. Younansardaroud. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 693. Scriptorum syri; t. 268). LXVI, 745 S. ISBN 9789042943834; e-ISBN 9789042943841. 220,00 €.* Авдишо начал работу об Эдемском саде в 1290/91 г. и закончил её в 1316 г., за два года до смерти. Его труд разделён на две части по двадцать пять мемр в каждой. Первая часть посвящена Еноху, вторая — пророку Илии, то есть тем, кто живыми

- 3 Суть неолахмановских принципов (или критериев) состоит в том, что при отсутствии достаточных оснований для построения однозначной стеммы рукописей и вместо формирования издателем наиболее верного варианта искомого текста (при этом все расхождения просто помещаются в критический аппарат) во внимание принимаются абсолютно все текстуальные расхождения и соответствия, которые при этом именуются «вариантами», а не «ошибками», а значит имеющие право быть наряду. С этим подходом к текстологической работе можно ознакомиться, например, на ресурсе о Neo-Lachmannian philology. URL: <https://wiki.helsinki.fi/display/stemmatology/Neo-Lachmannian+Philology#>.
- 4 По-другому — Новая филология, которая направлена на «изучение манускрипта в его материальности: и самого текста, и оставленных писцом пометок, иллюстраций, расположений колонок, маргиналий, а также истории его распространения, изменений, функционированием рукописи в обществе. Ещё одним немаловажным фактором в формировании Новой филологии стал прогресс в цифровой гуманитаристике, активное использование компьютеров в филологических исследованиях, что не только позволило автоматизировать некоторые рутинные процессы издательской деятельности, но и дало возможность более широкому кругу исследователей обращаться не к изданным ранее текстам, а непосредственно к манускриптам, точнее, их электронным копиям» (Лозинская Е. В. Новая (материальная) филология // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7: Литературоведение. 2019. № 4. С. 28–29).

были взяты на небо. Особенностью «Эдемского сада» Авдишо является то, что он перенёс жанр макамы⁵ из арабской в сирийскую культуру. Х. Юнансардаруд, изучая и вводя в научный оборот произведение Авдишо как сирийско-христианскую макаму, осветила новый аспект развития жанра макамы, распространённого в многочисленных ближневосточных литературах. При этом важно отметить, что ни в исследованиях макам, ни в сирийской литературе не было известно о существовании сирийско-христианской макамы по причине, очевидно, его редкого использования. Труд Юнансардаруд представляет собой *editio princeps* «Эдемского сада» Авдишо и первый полный немецкий перевод произведения.

Также в разделе «Сирийские писатели» вышли ещё два тома (271-й и 272-й), в которых Мартином Хаймгартнером изданы и переведены первых два письма католикоса Церкви Востока Тимофея I (ܬܝܡܘܬܝܐ), который был предстоятелем с 780 по 823 г.: Die Briefe 1 und 2 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / textedition von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 702. Scriptores syri; t. 271). XXXIV, 105 S. ISBN 9789042946279; e-ISBN 9789042946293. 89,00 €; немецкий перевод: Die Briefe 1 und 2 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / übersetzung von M. Heimgartner. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 703. Scriptores syri; t. 272). LVIII, 109 S. ISBN 9789042946286; e-ISBN 9789042946309. 89,00 €. Публикация и перевод этих писем выполнены впервые и основаны на широкой рукописной подборке. Эти сравнительно объёмные тексты фактически представляют собой трактаты. Первое письмо написано о крещении, в частности утверждает необходимость повторно креститься при переходе в Церковь Востока из другой конфессии. Второе письмо адресовано Бохтишо⁶,

- 5 По-арабски مقام, мн. ч. مقامات, что буквально переводится как «место, стоянка, позиция». Ср. с еврейским מָקוֹם, «место», и сирийским ܡܚܡܬܐ, «стояние». Для классической арабской макамы (X–XI вв.) характерно «наличие следующих обязательных элементов: 1) текст, написанный рифмованной ритмизованной прозой (садж'ем); 2) произнесение стихов центральными персонажами; 3) риторический или плутовской сюжет; 4) традиционная вводная формула в начале каждой макамы, в которой называется имя повествователя, а иногда и имя главного героя; 5) обязательное наличие двух вымышленных и постоянных (если речь идёт о сборнике макам) персонажей — повествователя и красноречивого главного героя» (Тептюк П. С. Некоторые особенности классической макамы // Вестник СПбГУ. 2013. Вып. 4. («Востоковедение и африканистика»; сер. 13). С. 80).
- 6 «Бохтишо... знаменитая на Ближнем Востоке в VIII–XI вв. династия врачей-христиан. Происходили из сирийцев-несториан города Гундишапура (араб. Джунди-Сабур, сир. Бет-Латпат), славившегося медицинской школой» (Панченко К. А. Бохтишо // ПЭ. 2003. Т. 6. С. 116).

личному врачу халифов аль-Махди (775–785) и Харуна ар-Рашида (786–809; сам Бохтишо умер в 801 г.), и посвящено душе. Оба текста являются важными свидетельствами для реконструкции учения того периода о крещении и душе. В приложении к первому письму составлен цитатник из творений католикоса Тимофея I, в котором акцентируется учение предстоятеля о крещении. Во введении М. Хаймгартнер впервые реконструировал изначальный порядок корпуса всех писем католикоса и описал редакционные процессы, происходившие над ними.

В разделе «Армянские писатели» вышел один том — **33-й**, посвящённый армянскому переводу писем Евагрия Понтийского (Εὐάριος ὁ Ποντικός; 345–399). Они были изданы, переведены на английский язык и прокомментированы Робинот Дарлингом Янгом и Овсепом Карапетяном: *Evagrius Ponticus. Letters. Armenian translation / ed., trans., comm. R. D. Young, H. Karapetyan. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 704. Scriptores armeniaci; t. 33). VI, 246 p. ISBN 9789042947016; e-ISBN 9789042947023. 95,00 €*. Эта книга представляет собой критическое издание средневековой переработки «Писем» IV в. и дополнительных работ аввы Евагрия Понтийского. В средневековом армянском сборнике письма представлены не как письма одного Евагрия, но как переписка Евагрия с Меланией Старшей⁷. Его наставления, непрерывно переплетаясь с библейскими текстами, изображают монаха-учителя как гностика, ведущего ученицу-подвижницу к богопознанию. Будучи философом и монахом IV в., Евагрий писал трактаты, главы о ведении и схолии, в которых обсуждались библейский гносис и толкование Священного Писания, этические вопросы. Последователь учения Климента Александрийского и Оригена, он сильно повлиял на интеллектуальное развитие монашеской жизни на Востоке и на латиноязычном Западе. Хотя некоторые из его сочинений, написанных на греческом оригинальном языке, были уничтожены после осуждения Евагрия в 543/553 г., многие сохранились на сирийском и армянском языках. В средневековой армянской монашеской среде они оказали влияние на более поздних учителей монашества, включая Григора Нарекаци (ок. 951 — 1003).

7 Святая Мелания Старшая (по-латински Sancta Melania Major; ок. 350 — до 410 или ок. 417), родилась в Испании. Вместе с мужем отправилась в пригород Рима, где тот, а также двое из трёх её сыновей умерли. После этого она, обеспечив своего сына, приняла монашество, подвизалась в пустыне близ египетской Александрии, а затем на Святой Земле, где построила женский монастырь в Иерусалиме и обитель на Масличной горе для монаха и богослова Руфина Аквилейского. Была современницей, в частности, аввы Макария и других египетских отцов-пустынников, блж. Иеронима Стридонского, блж. Августина Иппонского, свт. Павлина Ноланского Милостивого и Евагрия Понтийского.

В разделе «Субсидии» вышли три тома, из которых **143-й** и **145-й** тома — это каталог коптских и арабских рукописей из монастыря Святой Марии, Дейр-Суриани, расположенного в Вади-эн-Натрун в Египте. По внутренней нумерации это 3-й и 4-й тома⁸. Итак, 143-й том посвящён арабскому богословию и озаглавлен издателями — Стивеном Дж. Девисом и Марком Н. Суонсоном — следующим образом: *Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryan. Vol. 3. Arabic Theology* / ed. S. J. Davis, M. N. Swanson; editors-in-chief S. J. Davis, Father Bigoul Al-Suryānī. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 694. Subsidia; t. 143). XXXIV, 381 p. ISBN 9789042943995; e-ISBN 9789042944008. 95,00 €. Сразу отметим, что 145-й том посвящён арабским аскетическим дискурсам: *Catalogue of Coptic and Arabic Manuscripts in Dayr al-Suryan. Vol. 4. Arabic Ascetic Discourses* / ed. S. J. Davis, M. N. Swanson; editors-in-chief S. J. Davis, Father Bigoul Al-Suryānī. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 697. Subsidia; t. 145). XL, 443 p. ISBN 9789042944671; e-ISBN 9789042944688. 125,00 €. Основное внимание в рукописях уделяется следующим жанровым категориям: библейские тексты, коптские грамматики и лексика; комментарии и каноны; богословие; аскетические беседы; жития и проповеди святых и литургические тексты. Помимо ознакомления читателей с историей и содержимым монастырской библиотеки, в этой серии собраны данные примерно о тысяче манускриптах, записана информация о номере и жанре рукописи, произведениях и содержании, дате, языке, материалах, писцах, покровителях и реставраторах, колофоны и вкладыши, страницы и системы нумерации, размеры, область письма и количество строк на странице, обложка и состояние, а также другие детали, относящиеся к практике писцов и читательским вставкам. Результат послужит основой для дальнейших исследований коптской и христианской арабской литературы, а также монастыря и его важнейшей библиотеки.

Последним томом в этом разделе вышел **146-й**. Он издан Эммануэлем ван Эльвердинге и повествует об экземплярах и копиях, об изучении формулы из колофонов армянских рукописей VIII–XIX вв.: *Elverdinghe E., van. Modèles et copies. Étude d'une formule des colophons de manuscrits arméniens (VIIIe — XIXe siècles)*. Leuven: Peeters, 2022. (CSCO; vol. 698. Subsidia; t. 146). LII, 482 p. ISBN 9789042944923; e-ISBN 9789042944930.

8 О втором томе (в разделе «Субсидии» это 140-й том), изданном в 2021 г., можно почитать, в частности, в следующей публикации: *Шаблевский Н., диак.* Новые выпуски серии «Корпус восточных христианских писателей» (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*) за 2021 г. // БХД. 2021. № 4 (12). С. 184–185.

150,00 €. Колофоны⁹ в манускриптах на армянском и на других языках, будучи бесценным источником информации по истории книг, характеризуются использованием стереотипных оборотов речи, повторяющихся из одной рукописи в другую. В данной работе определяется методология филологического и исторического изучения колофонных формул и изучается формула «из хорошего и отборного экземпляра» с её многочисленными вариантами. Несколько форм колофонов конкретных литературных произведений, обновляемых от рукописи к рукописи, являются предметом критического издания. Использование этой формулы в контексте снабжает информацией о том, как копиисты рассматривали и собственную работу, и копируемые экземпляры. Благодаря углублённому изучению колофонов, Э. ван Эльвердинге уточняет деятельность тех или иных копировальных центров и выявляет тех, кто руководил распространением данных текстов. Знания, приобретённые в процессе обращения рукописей, демонстрируют важность индивидуальных путешествий и межличностных отношений в динамике создания и распространения древних книг.

Диакон Николай Шаблевский

9 По-гречески $\acute{o}$ $\kappa\omicron\lambda\omicron\varphi\acute{o}\nu\upsilon$, $\kappa\omicron\lambda\omicron\varphi\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ — «вершина, завершение, венец».

РЕЦЕНЗИИ



АРАБСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ, ЕПИСКОПА ХАРРАНСКОГО

сост., комм., предисл., пер. с араб.
прот. О. Давыденкова. М.: Изд. ПСТГУ, 2020.
(Литературное наследие и история
христианского Востока). 336 с.
ISBN 978-5-7429-1255-2

Давыденков О., прот.



БОГОСЛОВИЕ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ, ЕПИСКОПА ХАРРАНСКОГО

М.: Изд. ПСТГУ, 2020. (Литературное наследие
и история христианского Востока). 304 с.
ISBN 978-5-7429-1256-9

УДК 82-95 (27-9) (271.2)
DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.010

Двухтомный труд прот. Олега Давыденкова посвящён важнейшему арабохристианскому православному богослову Феодору Абу Курре, епископу Харранскому (IX в.). Данная работа представляет собой первое систематическое исследование, посвящённое Абу Курре в отечественной науке. Она включает в себя аннотированный русский перевод всех изданных на сегодняшний день арабских сочинений Абу Курры (т. I) и детальный анализ его богословия (т. II).

Вне всякого сомнения, книга протоиерея Олега Давыденкова вносит значительный вклад в исследование не только так называемого христианского Востока — области знаний, зачастую несправедливо рассматриваемой как маргинальная, но и истории православной мысли вообще. Несомненным достоинством данной работы является то, что богословская мысль Феодора Абу Курры рассматривается в ней в её целостности,

а не фрагментарно и исключительно в апологетико-полемическом аспекте, как у большинства западных исследователей. Автор анализирует не только арабские, но и греческие трактаты Абу Курры, без которых реконструкция тринитарного богословия Абу Курры не представляется возможной, а также систематически сопоставляет богословие Феодора со святоотеческим Преданием. Подобное сопоставление позволяет, с одной стороны, выявить те греческие источники, которыми пользовался Феодор (как убедительно показывает автор, к ним относятся, в частности, трактат свт. Григория Нисского «К Авлавию о том, что не три бога», некоторые труды прп. Иоанна Дамаскина и пр. (см.: т. II, с. 16, 271–272)), а с другой стороны, вписать самого Феодора в историю православной богословской мысли.

Работа протоиерея Олега Давыденкова рассчитана на подготовленного и богословски образованного читателя. Она подразумевает предварительное знакомство с тонкостями православного учения о Святой Троице и христологии в их историческом развитии, в том числе в столь малоизвестный широкому читателю период, как VI–VII вв. — эпоху интенсивной христологической полемики вокруг догматического определения («ороса») Халкидонского Собора со стороны как его сторонников, так и его противников¹.

Использование арабской терминологии, вероятно, сделает богословскую составляющую данной работы трудной для восприятия неспециалистов. Тем не менее для исследования богословия Феодора Абу Курры терминологический анализ не только оправдан, но и неизбежен ввиду того, что на сегодняшний день он не имеет аналогов и проводится автором впервые. Более того, терминологический обзор, представленный в данной работе, охватывает не только произведения самого Абу Курры, но и проводит последовательное их сопоставление с понятийной системой других арабоязычных богословов IX–XIII вв. как православных (Бутрус Бейтра'ский, Сулейман Газский, 'Афиф ибн аль-Макин ибн Му'аммил, Булус Антиохийский и др.), так и инославных (яковиты Абу Ра'ита и Яхья ибн 'Ади, несторианин Илия Нисивинский)².

Резюмируя терминологический анализ, протоиерей Олег Давыденков справедливо отмечает, что «Абу Курре удалось достаточно точно передать понятийно-терминологическую систему греческого святоотеческого

1 Важнейшим пособием по богословию антихалкидонитов является вышедшая почти одновременно с двухтомником по Абу Курре монография: *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. М., 2020.

2 Из более ранних работ по арабохристианской богословской терминологии следует отметить монографию Рашида Хаддада, однако она затрагивает только триадологию. См.: *Haddad R.* La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050). Paris, 1985.

богословия средствами арабского языка» (т. II, с. 67). В частности, заслуживает упоминания тот факт, что в отличие от большинства позднейших арабохристианских богословов Абу Курра не подменяет традиционную для святоотеческого богословия триадологию заимствованным у мусульманских авторов учением об атрибутах (*ṣifāt*) единого Бога (т. II, с. 55–59, 273–274).

Труд протоиерея Олега Давыденкова вносит значительный вклад в отечественную и мировую науку. Вступительная статья резюмирует всю имеющуюся на сегодняшний день информацию о биографии Абу Курры и историю издания и переводов его сочинений (т. I, с. 5–25); она снабжена обширной библиографией (т. I, с. 5–34; см. также: т. II, с. 278–299). Переводы арабских трактатов соответствуют высочайшим научным стандартам, при этом точность перевода не идёт в ущерб стилю. Особого внимания заслуживают выводы автора о практически полном совпадении богословия Абу Курры с греческой святоотеческой традицией (т. II, с. 273–276). Своеобразным исключением является сотериология Абу Курры, в которой центральную роль играет идея «заместительной жертвы», то есть переноса наказания за грехи человечества на невиновного Икупителя — Христа (т. II, с. 183–205; в данном контексте особенно интересно сопоставление сотериологии Абу Курры со схожими концепциями Ансельма Кентерберийского: т. II, с. 193–198). Однако, по оценке протоиерея Олега Давыденкова, даже это «частное мнение мелькитского автора не даёт оснований поставить под сомнение православие его богословской мысли в целом» (т. II, с. 275). Тот факт, что выводы о соответствии богословия Абу Курры греческой святоотеческой традиции сделаны на основе комплексного изучения столь широкого спектра как арабских, так и греческих сочинений Феодора Абу Курры, придаёт им особый вес.

В заключение хотелось бы дать краткое описание *неопубликованных* арабских произведений Абу Курры, в силу труднодоступности оставшихся «за кадром» работы протоиерея Олега Давыденкова. К их числу относится, во-первых, антииудейский трактат «Учитель и ученик» в сорока трёх главах, надписанный именем Фаддея Эдесского, но в действительности принадлежащий перу Абу Курры³. Во-вторых, следует отметить, что трактат «О существовании Творца и истинной религии» (переведённый о. Олегом Давыденковым (см. т. I, с. 162–221)) входит в состав (в качестве двух первых глав) более обширного сочинения Абу Курры — «Вопросов священника Мусы», сохранившегося в кембриджской

3 Фаддей, араб. فادى — неправильное прочтение архаического написания имени Феодор, араб. ثدورس. См.: *Teiger A. New Works by Theodore Abū Qurra, Preserved under the Name of Thaddeus of Edessa* // *Journal of Eastern Christian Studies*. 2016. Vol. 68.1–2. P. 1–51.

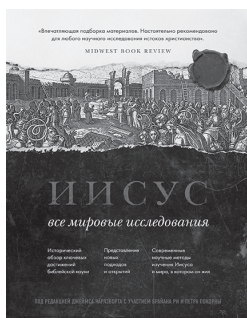
рукописи X в.⁴ Остальная часть «Вопросов священника Мусы» (гл. 3–7) до сих пор не издана, не переведена и практически не исследована⁵. В-третьих, Джон Ламоро указывает на ещё семь неопубликованных арабских сочинений Абу Курры⁶; впрочем, не исключено, что некоторые из них являются фрагментами «Вопросов священника Мусы». Наконец, следует отметить неопубликованные гомилии Феодора Абу Курры (проповеди на Великий пост; четыре гомилии на слова Христа в евангельских текстах Ин. 10, 18; Ин. 20, 17 и Мк. 14, 36 и, возможно, некоторые другие)⁷. Все эти тексты ещё ждут своих исследователей, однако можно с уверенностью утверждать, что труд протоиерея Олега Давыденкова создаёт прочное основание для их изучения.

Священник Александр Трейгер

- 4 MS Cambridge, Westminster College, Forty Martyrs Palimpsest; как мне любезно сообщила профессор Х. Мюллер-Кесслер, недостающий бифолио из пятой тетради кембриджской рукописи хранится в университетской библиотеке г. Кёльна в Германии.
- 5 Treiger A. New Works by Theodore Abū Qurra, Preserved under the Name of Thaddeus of Edessa // Op. cit. P. 22 – 30, 45 – 50. Представляется целесообразным указать названия этих глав: «Глава третья, в которой [Абу Курра] разъясняет, что атрибуты природы Бога (*ṣifāt ṭabīʿat Allāh*) учат нас, что её субстанция (*ḡawhar*) не укоренена [только] в одном лице (*waḡh wāḥid*), а распространяется на [все три ипостаси: Отца, Сына] и Святого Духа»; «Глава четвёртая, в которой он доказывает мусульманину на основе Евангелия все атрибуты (*ṣifāt*) Бога»; «Глава [пятая], в которой [Абу Курра] разъясняет, что несмотря на то, что пророки совершали те же чудеса, что и Христос, их деяние не подобно Его деянию»; «Глава [шестая], в которой он даёт отповедь мусульманам, которые заставляют сомневаться убогих христиан, не сведущих в христианстве, и превозносятся перед ними»; «Глава [седьмая], в которой он учит, что убогие христиане, пребывающие в общении с мусульманами, не разбираются в христианстве, а мусульмане заставляют их сомневаться в их религии; поэтому мы записали кое-что из этого, дабы укрепить их и помочь им». Не исключено, что некоторые из греческих произведений Абу Курры, особенно полемической направленности, адаптированы именно из этого арабского сочинения.
- 6 Lamoreaux J. C. Theodore Abū Qurra // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / ed. D. Thomas et al. Vol. 1. Leiden, 2008. P. 439–491 (окоб.: P. 467–473).
- 7 Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur: in 5 Bd. Bd. 2. Città del Vaticano, 1947. S. 16. § 14; Dick I. Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra // Le Muséon. 1959. Vol. 72. P. 53–67 (окоб.: P. 54–55); Sauget J.-M. L'homélie arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X.198 Sup.) et ses membra disiecta // Analecta Bollandiana. 1970. Vol. 88. P. 391–475 (окоб.: P. 437); Sauget J.-M. Un homélie arabe melkite bipartite: Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 // Le Muséon. 1988. Vol. 101.3–4. P. 231–290 (окоб.: P. 256); George A. Le palimpseste Lewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran // Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 2011. Vol. 155. P. 377–429 (окоб.: P. 415); Treiger A. New Works by Theodore Abū Qurra, Preserved under the Name of Thaddeus of Edessa // Op. cit. P. 30–31; см. также рукописи Sinai ar. 581 и Jerusalem, Mār Ya'qūb ar. 8.

Библиография

- Арабские сочинения Феодора Абу Курры, епископа Харранского / сост., комм., предисл., пер. с араб. прот. О. Давыденкова. М.: Изд. ПСТГУ, 2020. (Литературное наследие и история христианского Востока).
- Давыденков О., прот. Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского. М.: Изд. ПСТГУ, 2020. (Литературное наследие и история христианского Востока).
- Давыденков О., прот. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. М.: Изд. ПСТГУ, 2020.
- Dick I. Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra // Le Muséon. 1959. Vol. 72. P. 53–67.
- George A. Le palimpseste Lewis-Mingana de Cambridge, témoin ancien de l'histoire du Coran // Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 2011. Vol. 155. P. 377–429.
- Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur: in 5 Bd. Bd. 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947.
- Haddad R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050). Paris: Beauchesne, 1985.
- Lamoreaux J. C. Theodore Abū Qurra // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History / ed. D. Thomas et al. Vol. 1. Leiden: Brill, 2008. P. 439–491.
- Sauget J.-M. L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X.198 Sup.) et ses membra disiecta // Analecta Bollandiana. 1970. Vol. 88. P. 391–475.
- Sauget J.-M. Un homélaire melkite bipartite: Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 // Le Muséon. 1988. Vol. 101.3–4. P. 231–290.
- Treiger A. New Works by Theodore Abū Qurra, Preserved under the Name of Thaddeus of Edessa // Journal of Eastern Christian Studies. 2016. Vol. 68.1–2. P. 1–51.



ИИСУС. ВСЕ МИРОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

под ред. Дж. Чарлзворта с участием Б. Ри
и П. Покорны; пер. с англ. М. Завалова и др. М.:
Эксмо, 2021. (Религии, которые правят миром).
1056 с. ISBN 978-5-699-75880-7

УДК 82-95 (27-31)

DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.011

Настоящее издание представляет собой перевод солидного тома на английском языке, вышедшего в 2014 г. Книга содержит материалы Второго Принстонско-Пражского симпозиума, который состоялся в 2007 г. и был посвящён «исследованию Иисуса». Оригинальное название сборника — «Исследование Иисуса: новые методологии и осмысления». Нельзя не отметить, что издатели русскоязычной версии с очевидными коммерческими целями сделали акцент на рекламные эффекты при оформлении, о чём говорят «кричащие» реплики на переплете и в особенности изменённый заголовок: «Все мировые исследования». В итоге книга исключительно научного содержания и назначения преподносится словно бестселлер, содержащий сенсационные материалы.

Сборник содержит сорок статей, написанных известными современными западными библеистами из США, Европы и Израиля. Разделяется он на две части: каждая часть содержит девятнадцать статей и предваряется вводной заметкой, составленной главным редактором издания — Джеймсом Чарлзвортом, профессором Принстонской богословской семинарии.

Часть I «Контексты» состоит из четырёх разделов: «“Исследование Иисуса”. Методики», «Археология и топография: Иисус и его¹ мир»,

1 В православной библеистике принято личные местоимения, относящиеся ко Господу Иисусу Христу, писать с прописной буквы; также не принято говорить просто «Иисус», но личное имя Господа употребляется вместе с дополнительными именами и эпитетами: Иисус Христос, Господь Иисус. В рецензируемом сборнике реализуется либеральный светский подход: относящиеся ко Христу местоимения пишутся со строчной буквы, повсеместно используется просто имя Иисус. Мы будем в цитатах и в названиях статей сохранять орфографию данного издания, а в нашем тексте использовать прописные буквы в подобных случаях; аналогично при передаче идей авторов для аутентичности будем использовать имя Иисус. Просим читателей с пониманием относиться к подобным вынужденным особенностям нашей рецензии.

«Иисус в иудаизме», «Психобиография. Иисус в своих контекстах». Сначала помещена вводная заметка Дж. Чарлзворта «Вступление. Исследуя Иисуса: подходы и методы. Второй симпозиум Принстон — Прага» (с. 33–48). Здесь рассматривается история «поиска исторического Иисуса», весь этот процесс делится на три периода: с 1835 по 1906 г. — «Старый поиск» (также в литературе называется «первым поиском исторического Иисуса»), начало которого связано с выходом труда Д. Штрауса «Жизнь Иисуса»; с 1953² по 1980 г. — «Новый поиск», инспирированный Э. Кеземаном; с 1980 г. по наше время — совершенно новый период, который назван «исследованием Иисуса» (в русской библеистике принято этот период называть «Третьим поиском исторического Иисуса»). Принципиальное отличие нового подхода от предыдущих «поисков» в том, что те были исключительно теологическими по существу³, а «исследование Иисуса» позиционируется как свободное от богословских мотивов и основано на источниках (свитки Мёртвого моря, ранняя раввинистическая литература, апокрифы), также значимую роль здесь играют археология, антропология и социология. Для современной науки характерно стремление к «беспристрастному» изучению Иисуса, этот подход имеет три отличительные черты: «во-первых, стремится к объективности, во-вторых, проводится индуктивно, а в-третьих, не пытается дать заранее готовые ответы на поставленные вопросы» (с. 40).

Раздел 1 содержит четыре статьи. Начальная статья — «“Исследование Иисуса”: мысли о лучшем методе» (с. 51–68), её автор — Геза Вермеш, иудей, профессор из Оксфордского университета (скончался в 2013 г.). Сначала обсуждается вопрос, в какой мере для изучения благовестия Иисуса правомерно использование раввинистической литературы, которая, очевидно, относится к позднему периоду, однако содержит множество тезисов и идей, совпадающих с евангельским учением⁴. Рассмотрев возможные варианты объяснения этого феномена,

- 2 Отмечается, что с 1906 до 1953 г. учёные, под влиянием А. Швейцера и Р. Бультмана, не интересовались исследованием исторических вопросов, а занимались только теологией (*Чарлзворт Д.* Вступление. Исследуя Иисуса: подходы и методы. Второй симпозиум Принстон — Прага // *Иисус. Все мировые исследования* / под ред. Дж. Чарлзворта с участием Б. Ри и П. Покорны; пер. с англ. М. Завалова и др. М., 2021. (Религии, которые правят миром). С. 37–38).
- 3 Исследователи не пытались выяснить исторические реалии, а развивали свои субъективные взгляды: «просто вглядывались в колодезь истории и видели там своё отражение» (Там же. С. 37).
- 4 Эта мысль вообще характерна для современной иудейской науки. В частности, Дж. Эйгус пишет: «Учение Иисуса не отличалось в сколько-нибудь значительной степени от учений

Г. Вермеш выбирает такой: «... и Евангелия, и раввинистические писания восходят к предшествующей общей иудейской традиции» (с. 54). Другой аспект, обсуждаемый в статье, — «поиск истинного благовестия Иисуса». Здесь автор предлагает критерии, во многом примитивные и упрощённые, для определения аутентичных слов Иисуса Христа. Так, подлинными считаются высказывания, где говорится о благовестии только иудеям, осуществлении парусии уже при жизни Иисуса, тогда как фрагменты, содержащие призывы проповедовать язычникам и терпеливо ждать Второго Пришествия, рассматриваются как более поздние добавления. Также, по мнению Г. Вермеша, не являются аутентичными предсказания Христа о Своих страданиях и смерти. Доказывается это тем, что ученики были глубоко потрясены арестом и казнью Спасителя: если бы Иисус их реально предупреждал, такой реакции, по мнению автора, не было бы (с. 59–62). Безусловно, такой нигилистический и скептический метод неприемлем, а аргументация автора — слишком прямолинейна и даже в чём-то примитивна. Г. Вермеш не учитывает того факта, что ученики не в полной мере понимали слова Христа (см.: Ин. 12, 16; 13, 7); кроме того, люди, столкнувшись с шокирующей реальностью, с катастрофой, далеко не всегда действуют в соответствии с полученными ранее инструкциями.

Следующая публикация — Уолтера Уивера «В поиске “поиска”: как найти Иисуса?» (с. 63–95) представляет собой более подробный (в сравнении со вступительной статьёй Дж. Чарлзворта) очерк истории «поиска исторического Иисуса». Рассматриваются идеи учёных-деистов, предшественников «первого поиска», затем представлены суждения основных представителей этого направления: Г. Реймаруса, Д. Штрауса. Подробно изложены взгляды А. Швейцера, который считается основным критиком «первого поиска». В конце статьи отмечены новые методы, предложенные библеистами XX в., и ставится вопрос: «можно ли создать единоголосный образ Иисуса»? Даётся отрицательный ответ: причины невозможности консенсуса видятся как в непостижимости самой личности Иисуса, так и в разнице «в социальных, культурных и исторических условиях, в которых пребывают истолкователи» (с. 95).

На очереди статья Д. Мура «Иисус: проявление иудейской мозаики» (с. 96–121); в ней систематически представлены те черты образа Иисуса,

других фарисейских мудрецов его времени. Аналогии его взглядам относительно образа действия человека можно найти в обширной гомилетической литературе мидрашей и Талмуда» (*Эйгус Д.* Эволюция еврейской религиозно-философской мысли: от библейских времён до середины XX века. Иерусалим, 2019. С. 122).

которые отмечены в исследованиях семи еврейских ученых второй половины XX века: Сэмюэля Сэндмела, Шалома Бен-Хорина, Давида Флуссера, Пинхаса Лапида, Гезы Вермеша, Джейкоба Нойзнера и Юджина Боровица. Исходный посыл прост: Иисус был иудей, потому изучать Его нужно в «иудейском ракурсе» (с. 98). Представлена широкая палитра взглядов указанных исследователей на личность Иисуса: Иисус как назорей, галилейский хасид, странствующий раввин, комментатор Торы, мученик, герой веры. Положительным общим достижением этих учёных автор считает формирование принципа, который ряд библеистов считают аксиомой: «Если мы хотим понимать и исследовать Иисуса, нам надо помнить, что он был евреем и что его биографию лучше всего реконструировать в рамках палестинского иудаизма I века» (с. 109). Достаточно много в статье говорится о причинах повышенного интереса иудеев к личности Иисуса во второй половине XX в. По мнению автора, евреи, пережив трагедию Холокоста, изменили восприятие христианства: вместо игнорирования и неприятия наступила эпоха диалога и сближения двух религий (с. 100–101, 111–113)⁵. Как резюме обзора работ иудейских исследователей, можно рассматривать вывод Д. Мура о том, что для него «иудейское прочтение Евангелия» (с. 120) послужило повышению научного уровня и обогащению знаний⁶. Вместе с этим общая «болезнь» всех посвящённых историческому Иисусу работ, состоящая в том, что реконструкция Его образа является простым зеркальным отражением исследователя, в полной мере присутствует в рассмотренных научных трудах (с. 110). Напрашивается вывод: для православного библеиста знакомство с исследованиями учёных иудеев и их мнений (фантазий) относительно образа Иисуса как человека-иудея является периферийной областью новозаветных исследований.

- 5 Сложно сказать, в какой мере подобные «исследования Иисуса» как человека-иудея могут способствовать диалогу христианства и иудаизма. Такой взгляд может быть приемлем только для христиан со свободными убеждениями (мировоззрение которых только именуется христианским, не будучи таковым по сути), тогда как с точки зрения церковных людей такая оценка Личности Христа (подчёркнутое игнорирование Его Божества) является не чем иным, как кощунством.
- 6 «Опыт знакомства с работами этих еврейских авторов и их взглядами для меня был сродни первому посещению Святой земли. Позже я смог по-иному прочесть Евангелия, сумел осмыслить их лучше, более глубоко. И мой образ Иисуса из Назарета тоже стал более ярким благодаря мнениям тех, кто смотрел на него с «иудейского ракурса». Конечно, я, как христианин, не во всем согласен с этими разнообразными и порой спорными мнениями, но во многом они дают ценный анализ, проясняют то, что казалось загадочным, питают воображение, и я могу только посоветовать другим христианам познакомиться с этими просвещёнными идеями наших ближних» (Мур Д. Иисус: проявление иудейской мозаики // Иисус. Все мировые исследования. С. 114).

Завершает первый раздел статья С. Портера «Откуда мы “знаем” об Иисусе?» (с. 122–141). В статье анализируются различные критерии исторического исследования, появившиеся в немецкой историографии в XIX–XX вв., оценивается правомерность их применения к «исследованию Иисуса». Статья достаточно сложная и скучная; она может представлять интерес лишь для тех исследователей, которые хотят глубже понять тенденции в немецкой литературе XIX–XX вв., посвящённой «историческому Иисусу».

Раздел 2 «Археология и топография: Иисус и его мир» содержит пять статей. Начальная публикация подготовлена двумя авторами: библистом Дж. Чарлзвортом и археологом Мордехаем Авиамом⁷: «Галилея I века: десять главных проблем реконструкции» (с. 142–178). В статье рассматривается множество локальных вопросов:

- методы интерпретации археологических данных (на примере дворца в Асоре и театра в Сепфорисе);
- важность точной датировки археологического слоя;
- разделение на «Верхнюю Галилею» и «Нижнюю Галилею» (которые существенно отличались друг от друга; служение Господа Иисуса проходило в Нижней Галилее);
- чем различались города, поселки и деревни? (любопытно, что Капернаум на самом деле был большой деревней)⁸;
- как выглядели синагоги Галилеи? (рассматриваются синагоги в Магдале⁹ и Капернауме);

7 Тот факт, что статья является плодом работы представителей разных областей — библиста и археолога, позиционируется как прорыв, «мостик через ту пропасть, которая сейчас разделяет и специалистов из разных научных областей, и их попытки воссоздать прошлое» (Чарлзворт Д., Авиам М. Галилея I века: десять главных проблем реконструкции // Иисус. Все мировые исследования. С. 143). До этого (до 2007 г.) реконструкцией образа Галилеи библисты и археологи, как правило, занимались раздельно.

8 Эта часть особенно интересна обсуждением вопроса: почему Иисус не заходил ни в один из четырёх крупных галилейских городов: Птолемаиду, Сепфорис, Тивериаду и Магдалу? Приводятся две точки зрения: или Он был принципиальным противником эллинистической городской культуры, или же просто евангелисты не упоминают об этих фактах (учитывая, что из 204 населённых пунктов Галилеи говорится только о посещении Иисусом шести из них) (Там же. С. 157–158).

9 В связи с этим вопросом интересно обнаружение археологами в конце декабря 2021 г. второй синагоги в Магдале, которая находилась в 200 метрах от первой синагоги. См.: Winer S. Second Ancient Synagogue Found in Migdal Alters Ideas of Jewish Life 2,000 Years Ago. URL: <https://www.timesofisrael.com/second-ancient-synagogue-found-in-migdal-alters-ideas-of-jewish-life-2000-years-ago/>

- как идентифицировать иудейские дома и селения?
- могли Капернаум находиться на пересечении торговых путей и мог ли там жить римский сотник?
- были ли в Галилее крестьяне как отдельная социальная группа и можно ли считать Иисуса галилейским крестьянином? (на последний вопрос ответ однозначно отрицательный);
- каковы были взаимоотношения жителей Иудеи и Галилеи и считались ли жители Галилеи маргиналами? (здесь авторы тоже склоняются к отрицательному ответу).

К чести авторов, по большинству вопросов они воздерживаются от однозначных заключений. В конце статьи обсуждаются «нерешённые проблемы»: где находились Вифсаида и Кана, жили ли в Галилее фарисеи. В целом статья очень живая и интересная; думается, исследователям Нового Завета она будет полезна¹⁰.

Следующая публикация — «Иисус в культуре его мира: о “закоулках” современных исследований» (с. 179–190); её автор — ирландец Шон Фрейн. В первой части статьи рассматриваются проблемы интерпретации данных археологии на примере города Сепфориса и вопроса о галилейских крестьянах; по содержанию статья частично пересекается с материалом предыдущей работы. Автор настаивает на том, что нельзя мир Иисуса ограничивать только Галилеей, надо всерьёз рассматривать и Иудею (с. 184–185). Во второй части обсуждаются критерии отбора литературных источников; в противовес тенденции основываться только на материале синоптиков автор статьи настаивает на необходимости учитывать Евангелие от Иоанна и труды Иосифа Флавия.

Следующая статья написана американским исследователем Ветхого Завета Джереми Хаттоном «О топографии, библейских традициях и крещении Иисуса» (с. 191–220). Основной мотив — значение реки Иордан как священного и символического места. Рассматриваются значимые события Ветхого Завета, связанные с Иорданом: переход через Иордан при Иисусе Навине, упоминание Иордана в цикле Илии и Елисея (вознесение Илии и исцелении Неемана), переход Давидом Иордана (2 Цар. 19; отмечается, что только недавно исследователи стали учитывать символическое значение этого события). Неоднократно

10 Впрочем, нужно учитывать, что при использовании материалов статьи потребуется их сопоставление с современными данными, ибо библейская археология — одна из областей, которые динамично развиваются (тогда как статья представляет собой публикацию почти десятилетней давности) и по ряду вопросов, обозначенных авторами, их выводы могут быть скорректированы современными учёными.

подчёркивается, что выбор Иордана как места крещения Господа Иисуса связан с этими памятными событиями Ветхого Завета; предполагается даже, что место крещения совпадает с тем же, где произошёл переход при Иисусе Навине и вознёсся Илия. Важной оригинальной идеей своего исследования Дж. Хаттон считает параллель между Давидом и Христом: как Давид после перехода через Иордан из отвергнутого царя превратился в признанного всем народом монарха, так и для Иисуса Христа крещение на Иордане стало основанием признавать в Нём «господствующего Мессию, нового царя Израильского» (с. 220).

На очереди эссе еврейского учёного Габриэля Мазора «Городская архитектура римского Востока и образ империи» (с. 221–233). Статья не имеет отношения ни к исследованию личности Господа Иисуса, ни к библеистике вообще (показательно, что имя Иисус упоминается лишь один раз в начальном абзаце): здесь речь идёт о принципах устройства римских городов, о том, как в их архитектуре реализовывалась идеология империи. Косвенная связь содержания статьи с темой тома состоит в том, что в Палестине в римский период было построено и реконструировано множество полисов, возникшее в I в. христианство являлось «городской религией» (в противовес «сельскому еврейскому культу»)¹¹ и что культура городов Римской империи повлияла на «образность и идеологию христианства» (с. 233).

Завершает Раздел 2 небольшая статья американца Дэвида Хэндина «Иисус и нумизматика. Роль монет в воссоздании образа и мира Иисуса» (с. 234–242). Очень интересная работа, читается «на одном дыхании»; автор приводит и кратко анализирует все упоминаемые в Евангелиях случаи использования монет: изгнание из храма торгующих (отмечено, что столы, которые Христос опрокинул, указывают на практику «обмена валюты» на территории храма), чудо со статиром во рту рыбы (статир идентифицируется как «тирский шекель»), две лепты вдовицы, фраза «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу», притча о потерянной драхме. Думается, содержащиеся в этой работе комментарии профессионала — специалиста по древней нумизматике — будут полезными для всех изучающих Евангелие.

Раздел 3 называется «Иисус в иудаизме». Его первая часть, самая большая по объёму, содержит восемь статей. Она открывается очерком Тома Холмена, представителя университета города Хельсинки:

11 Весьма оригинальное противопоставление иудаизма и христианства; сложно сказать, разделяет ли кто-либо ещё из учёных подобную точку зрения, но рецензент встречается с ней впервые!

«Иисус в иудеохристианском континууме. Незамеченный ракурс: мысли о практике и методике» (с. 243–255). Основная мысль: современные библеисты рассматривают Иисуса в иудейском контексте, но недооценивают Его связи с ранним христианством¹². Необходимо «исследовать две стороны континуума: “древний иудаизм — Иисус” и “Иисус — раннее христианство”». Однако эти два аспекта влекут за собой три разные задачи. Во-первых, необходимо выявить убедительный образ Иисуса в контексте древнего иудаизма; во-вторых — в “пост-контексте” раннего христианства; а в-третьих — и это самое важное — необходимо описать самого Иисуса. *Одного* Иисуса. Иисус в контекстах древнего иудаизма и раннего христианства должен оставаться одним и тем же, понятным и правдоподобным. Можно сказать, мы должны быть начеку и следить, чтобы “два Иисуса” из двух измерений нашего исследования совпадали» (с. 249). Схематически исследование должно выглядеть так: «иудаизм → христианство → Иисус» (с. 252); такой метод исследования попутно поможет выявить связи и преемственность между иудаизмом и ранним христианством.

Далее рассмотрим статью Дейла Эллисона (младшего) «Иисус и апокалиптическая эсхатология» (с. 256–279). Сначала автор анализирует феномен человеческой памяти и вопрос о том, в какой мере воспоминания о событиях могут соответствовать самим событиям; эти мысли сами по себе достаточно интересны (если «закрыть глаза» на то, что речь идёт о евангельских событиях). Далее всячески доказывает на примере евангельского материала и апостольских посланий, что Иисус был апокалиптическим пророком и Его воззрения разделяли Его ученики. Особенно коробит и кажется даже абсурдным объяснение идеи воскресения Христа: апостолы столь были убеждены в истинности пророчества, что Бог воскресит Христа из мёртвых, что после Его распятия сами вскоре поверили в реальность воскресения (очевидно, достоверность факта воскресения автор статьи отвергает) (с. 271–272)¹³. В качестве вывода предлагается утверждение: синоптические Евангелия

12 Мысль справедливая и имеющая точки пересечения с традиционным подходом. Для церковной библеистики связь Господа Иисуса и раннего христианства — очевидная истина; однако современные исследователи «исторического Иисуса» столь увлеклись концепциями иудейского контекста Иисуса и зарождения христианства из учения апостола Павла, что им жизненно необходимы подобные напоминания!

13 *Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал* (1 Кор. 15, 14–15). Если бы самого воскресения не было, то, какой бы ни была убеждённость апостолов в этом при жизни

действительно содержат аутентичные речения и идеи; при этом автор, как бы извиняясь за свою позицию, оговаривается: «Я не защищаю здесь чрезмерную, наивную доверчивость к достоверности синоптических Евангелий. В книгах Матфея, Марка и Луки встречается и легендарный материал, и отражение специфических христианских интересов; кроме того, они, вместе с их источниками, не могут не страдать всеми “грехами памяти”, которые я перечислил в начале статьи» (с. 279).

Следом идёт публикация Герда Тайсена «От исторического Иисуса к Сыну Божьему керигмы: ролевой анализ и новозаветная христология» (с. 280–307). Автор сначала рассуждает о непредвиденности статуса человека, говорит, что статус жалует только Бог, сам человек не может быть уверен в своём будущем (с. 287–290). Последовательно рассмотрев четыре роли «исторического Иисуса»: учитель, пророк, Мессия, Сын Человеческий, автор статьи заключает, что «на пути от учителя и пророка к Мессии и Сыну Человеческому непредвиденность статуса возрастает» (с. 306). Относительно первых двух «ролей» — учителя и пророка — следует заключение, что и Сам Иисус, и все окружающие признавали Его учителем и пророком. Двойственность высказываний Иисуса относительно мессианского статуса трактуется так: иудеи ждали Мессию-завоевателя, но Христос отвергал именно такое восприятие Его как Мессии; тем не менее окружающие наделяли Его мессианским статусом. Наконец, именование «Сын Человеческий» связывается со значением этого выражения в Дан. 7: это личность, которой Бог передаёт власть над миром. По мнению автора, Сам Иисус лишь надеялся, что Он станет этим Сыном Человеческим, но понимал, что это — во власти Бога (с. 303, 306)¹⁴.

На очереди статья Питера Флинта «Кумранские свитки и исторический Иисус» (с. 308–328). В статье отмечены параллели между кумранскими небиблейскими свитками и Новым Заветом. Сначала подробно рассматриваются и подвергаются критике мнения двух ученых — Джона Аллегро и Барбары Тиринг, которые, развивая тезис о связях Иисуса

Христа, вряд ли после Его смерти кто-то из апостолов в здравом уме стал бы проповедовать о Его воскресении.

- 14 Церковная традиция трактует все «осторожные» высказывания Христа о Своём достоинстве, засвидетельствованные в синоптических Евангелиях, как снисхождение к немощи слушателей. Христос как Богочеловек, естественно, знал о Своём статусе. Очевидно, что все предложенные автором альтернативные интерпретации соответствующих евангельских фрагментов обусловлены собственным набором аксиом (которые разделяют все критики, занимающиеся «исследованием Иисуса»), главными из которых являются восприятие Иисуса исключительно как человека и отрицание Его Божественной природы.

Христа с ессеями, считали соответствующие кумранские тексты христианскими (с. 311–318). Во второй части списком приводятся 13 параллелей между кумранскими текстами и Евангелиями, подробно обсуждаются две из них: цитация Ис. 40, 3 применительно к Иоанну Крестителю в «Уставе общины» и Евангелиях и характеристика пророческого служения Мессии в «Мессианском апокалипсисе» и в Лк. 7, 20–23 и Лк. 4, 18–19. В обоих случаях признаётся доказанной связь евангельского текста с идеями, которые бытовали среди, как минимум, части иудеев (в противовес тем библеистам, которые подобные фрагменты считают «позднейшими домыслами»). В конце статьи даются ценные замечания общего характера о том, в какой мере кумранские небиблейские тексты могут использоваться комментаторами Евангелия¹⁵.

Теперь рассмотрим очерк Майкла Аллена Дейза «Об Иисусе и иудейских торжествах» (с. 329–350); в этой статье говорится о связях между служением Господа Иисуса и иудейскими праздниками. Сначала даётся краткий обзор уже исследованных вопросов: проблема двух календарей (солнечного и лунного), расхождения между повествованиями синоптиков и Иоанна о дне смерти Христа, продолжительность времени служения Иисуса в связи с упоминаемыми праздниками. Во второй части статьи представлены две оригинальные идеи: во-первых, если упоминаемую в Ин. 6, 4 Пасху рассматривать как Песах-Шени («вторая Пасха», см. Чис. 9, 9–14), тогда весь период служения Христа укладывается в пределы одного календарного года¹⁶. Во-вторых, по мнению автора, отнесение смерти Христа к иудейской Пасхе могло возникнуть на основании 1 Кор. 5, 6–8; но здесь пасхальные ассоциации появляются только из-за того, что апостол Павел своё послание писал вскоре после иудейской Пасхи (с. 345–346). Значит, вопрос, в какое именно

15 «Несколько свитков, однако, проясняют Евангелия в пяти аспектах: а) дают нам сведения об иудейском обществе, религиозных группах, верованиях и обычаях той эпохи; б) рассказывают о древнем иудаизме; в) показывают, что евангельское благовестие многим обязано «материнской» религии; г) подтверждают некоторые различия между вестью Иисуса и проповедью других иудейских религиозных групп; и, наконец, д) некоторые кумранские тексты почти дословно схожи с некоторыми отрывками из Евангелий, и это наводит на мысль, что некоторые слова, вложенные евангелистами в уста Иисуса, не выдуманы позднейшим христианским богословием, а предвосхищены в ранних иудейских текстах» (Флинт П. Кумранские свитки и исторический Иисус // Иисус. Все мировые исследования. С. 328).

16 «Перед нами выстраивается такая последовательность: Песах (Ин. 2, 13), Песах-Шени (Ин. 6, 4), некий незазванный праздник (Ин. 5, 1), Суккот (Ин. 7, 2), Ханука (Ин. 10, 22–23) и Песах (Ин. 11, 55)» (с. 342).

время (в связи с каким праздником) случилась смерть Христа, нуждается в дальнейшем исследовании.

Следом идёт интересная статья Брюса Чилтона «Арамейский язык, Иисус и таргумы» (с. 351–382). В первой части статьи кратко говорится об истории арамейского языка, особенностях еврейского диалекта арамейского I в. и представлен арамейский перевод молитвы «Отче наш...»¹⁷; после на основании арамейского текста даётся богословский комментарий молитвы. Во второй части автор обращает внимание на параллели между речениями Христа и текстами таргумов, указываются четыре категории совпадений: 1) цитаты; 2) сходные толкования ветхозаветных текстов; 3) использования характерных фраз; 4) общие темы. Совпадений первого и второго типа мало, однако параллелей последних двух категорий достаточно много. Это значит, что материал таргумов необходимо использовать для толкования Евангелия (потому совершают ошибку те библеисты, которые недооценивают таргумы по причине их поздней датировки). И хотя письменные таргумы относятся к более поздней эпохе (таргумы Онкелоса и Ионафана автор датирует II–III вв., таргум Псевдо-Ионафана — VII в.), в них содержатся идеи, в устной форме бытовавшие в иудействе новозаветного периода и нашедшие отражение в Новом Завете.

Далее напечатана работа Ричарда Хорсли «Иисус и политика в Римской Палестине» (с. 383–410). Большая часть статьи посвящена описанию политической ситуации в Палестине в I веке (с. 387–401); хотя принципиально нового автор ничего не сообщает, чтение этой части статьи будет полезным, особенно для студентов. Во второй части автор сначала полемизирует с «критикой форм» и высказывает справедливую мысль: Евангелия следует читать как «целостные повествования, а не просто как сборники изречений и коротких историй» (с. 404). Однако далее на основании объявленного принципа целостного прочтения Евангелий (в частности, Евангелия от Марка) автор высказывает некоторые спорные мысли. По его мнению, «движение Иисуса» можно рассматривать как одно из проявлений противостояния народа и власти. «Иисус и его ученики стремятся возродить и обновить сельскую общину» (с. 406); Его критика руководителей народа за их приверженность ритуалу и букве — «лишь обёртка, за которой скрыто главное, а именно осуждение

17 В качестве исходного греческого текста берётся текст из Евангелия от Луки без Лк. 11, 3 (соответствует тексту в критических изданиях Нового Завета Нестле-Аланда и Объединённых библейских обществ); по мнению автора, это максимально краткая и потому древнейшая форма молитвы.

за то, что они манипулируют людьми и угнетают их» (с. 408). Даже фраза: *Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу* — получает весьма оригинальную интерпретацию. Автор утверждает, что Иисус Христос «не стал говорить прямо: “Это противоречит закону”; однако, согласно принципам завета Моисеева, “Божьим” было всё на этом свете, а “кесарева” попросту не было. Иисус не сказал, что люди не должны платить подать, однако ясно дал понять, что люди ничего не должны кесарю и взимание подати в самом деле противоречит закону» (с. 408)¹⁸. Понятно, что автор хочет защитить свой тезис о необходимости учитывать политическую ситуацию при реконструкции образа «исторического Иисуса», однако приводимые доводы и искусственные толкования могут в лучшем случае свидетельствовать, что по *внешним признакам* общественное служение Иисуса Христа имело определённые совпадения с протестными выступлениями ревнителей иудейского закона; подлинная же суть Его проповеди характеризуется фразой: *Царство Моё не от мира сего* (Ин. 18, 36).

Завершает Раздел 3 совместный труд двух израильских учёных Арье Эдрея и Дорона Мендельса «Триумф Павла, крах раввинов. Нелюбовь раввинов к переводу учения на греческий и латынь. Раскол в иудейской диаспоре» (с. 411–446). Статья длинная, но к Новому Завету почти не имеющая отношения: в ней говорится о пропасти между иудейской диаспорой на Западе и центром иудаизма в земле Израиля. Это отчуждение было обусловлено несколькими факторами, важнейшими из которых являются: 1) отсутствие контактов (раввины не путешествовали на Запад); 2) использование разных языков (еврейский и арамейский — на Востоке, греческий — на Западе); 3) появление «устной Торы» (Мишны и Талмуда) на Востоке и отсутствие аналогов на Западе (тем более

18 Весьма спорное толкование. Автор «забывает» про контекст и не учитывает предшествующую фразу Христа: *Но Он, зная их лицемерие, сказал им: что искушаете Меня? принесите Мне динарий, чтобы Мне видеть его. Они принесли. Тогда говорит им: чье это изображение и надпись? Они сказали Ему: кесаревы* (Мк. 12, 15–16). Если бы Христос хотел выразить мысль, что всё в мире — Божие, не было бы надобности в динарии. Оптимальное толкование этого фрагмента даёт К. Кинер (кстати, автор одной из статей сборника): «Если бы тех, кто задал Иисусу этот вопрос, действительно волновала проблема уплаты подати римлянам, то они вряд ли имели бы при себе такие монеты. Остроумные ответы, ставившие оппонентов в глупое положение, были характерны для популярных учителей как в греческой, так и в еврейской традициях, и Иисус продемонстрировал это качество в полной мере». Аналогичное, но более развёрнутое толкование предлагает архимандрит Ианнуарий (Ивлиев). См.: Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 2: Новый Завет. СПб., 2005. С. 83; Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 2: Мф. 13, 1 — 28, 20. М., 2021. С. 222–223.

что «устную Тору» на греческий принципиально не переводили). В общем, содержание статьи полезно для интересующихся ранней историей раввинистического иудаизма. В заключение авторы высказывают мнение об успехе христианской проповеди на Западе: учение апостола Павла заполнило духовный вакуум, в котором пребывали общины диаспоры, и именно поэтому имело успех среди иудеев Запада (с. 444–445)¹⁹.

Раздел 4 «Психобиография. Иисус в своих контекстах» представлен всего двумя статьями: Дональда Кэппса «За гранью Швейцера и психиатров: Иисус как фиктивная личность» (с. 446–485) и Дж. Чарлзворта «Нужна ли психобиография в исследовании Иисуса?» (с. 485–518). В первой из них подробно изложены основные тезисы книги А. Швейцера «Психиатрическая оценка личности Иисуса», в которой даётся критика воззрений трёх психиатров XIX в. на личность Иисуса; в конце статьи автор предлагает применить к изучению «исторического Иисуса» концепцию «фиктивной личности». Дж. Чарлзворт в другой статье утверждает правомерность использования «психобиографического»²⁰ подхода к «исследованию Иисуса». Обе статьи слишком специфические, наполнены уничижительными и даже кощунственными характеристиками Иисуса Христа, потому однозначно не могут быть рекомендованы христианскому читателю.

Часть II «Иисус: передача преданий» состоит из двух разделов и предваряется вводной заметкой Дж. Чарлзворта (с. 521–533), в которой он передаёт краткое содержание каждой из девятнадцати статей этой части.

Раздел 5 — самый обширный в книге, содержит двенадцать публикаций. Открывается статьёй хорошо известного русскому читателю Ричарда Бокэма²¹ «Евангельские предания: сказания анонимной общины

19 Это мнение противоречит Книге Деяний, где засвидетельствовано, что иудеи как раз отвергли проповедь апостолов (Деян. 28). Кроме того, логично другое объяснение: проповедь апостола Павла имела успех по причине внутренней силы христианского учения и благодаря содействию Святого Духа. Понятно, что иудейские учёные вряд ли могут признать последнее, потому и предлагают объяснения, основанные на внешних факторах (якобы апостол Павел сделал то, чего не сделали раввины: принёс благую весть из авторитетного центра на понятном для иудеев Запада греческом языке).

20 Психобиография — «использование любой методологии, обогащённой психологией, для изучения исторических персонажей с целью лучше их понять и, в итоге, создать их биографию, то есть воссоздать историю их жизни» (Чарлзворт Д. Нужна ли психобиография в исследовании Иисуса? // Иисус. Все мировые исследования. С. 486).

21 В русском переводе изданы две книги этого автора: Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей / пер. с англ. Н. Холмогоровой. М., 2011; Бокэм Р. Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве / пер. с англ. Н. Л. Холмогоровой. М., 2015.

или свидетельства очевидцев?» (с. 534–551). В этой статье показана несостоятельность парадигмы «критики форм» (которая появилась в 1920 г. и основоположниками которой были Рудольф Бультман и Мартин Дебелиус), в рамках которой считалось, что первоначально евангельские истории возникли и передавались в устной народной традиции. Эта концепция исчерпала себя и ей нужно противопоставить новую парадигму — свидетельства очевидцев: евангельские истории возникли как свидетельства авторитетных личностей, и при записи Евангелий были использованы воспоминания участников событий²². Также автор делает акцент на авторитете двенадцати апостолов в древней Церкви (с. 548), поддерживает древнее предание об особой роли апостола Петра в написании Евангелия от Марка и принимает знаменитое свидетельство святого Папия Иерапольского, которое западными учёными XX в. было отвергнуто (с. 549–551). Получается, с одной стороны, автор доказывает тезисы, которые для церковного исследователя считаются самоочевидными, своего рода аксиомами. С другой стороны, суждения Р. Бокэма ценны как точка зрения авторитетного современника и их можно использовать в апологетических целях (чтобы, как заметил один наш коллега, противостоять вызовам библейской критики XX–XXI вв. современным оружием, а не аргументами XIX в.).

Далее идёт статья Вернера Кельбера «Устно-письменная передача и исполнение преданий об Иисусе. Новый взгляд» (с. 552–585). В ней продолжается тема предыдущей статьи — анализ «критики форм»; автор также доказывает несостоятельность этого подхода, но уже с другого ракурса. Основная задача «критики форм» — реконструкция «подлинных слов» Иисуса (*ipsissima verba*); предполагается, что в самом начале устной традиции эти речения бытовали, но в процессе передачи были изменены или искажены. Однако такая предпосылка, по существу, неверна, поскольку основана на культуре печатного текста, в которой слова изначально существуют на бумаге и потому имеют стабильную форму; кроме того, сторонники такого подхода предполагают, что развитие устной традиции происходит по принципу эволюции. Автор доказывает, что реальная живая традиция есть продукт взаимодействия устных и письменных текстов; при этом он опирается не только на различия

22 В рамках этого подхода получают объяснение факты упоминания имён второстепенных персонажей: Закхея, Вартимея, Клеопы, фарисея Симона и других. В ранних христианских общинах эти люди имели авторитет и сами рассказывали соответствующие истории (Бокэм Р. Евангельские предания: сказания анонимной общины или свидетельства очевидцев? // Иисус. Все мировые исследования. С. 547).

в буквальном выражении одних и тех же слов в Евангелиях, но и привлекает папирусы из Наг-Хаммади, также содержащие речения Христа в отличных от Евангелий формулировках. Цитируя слова Христа в каждой конкретной ситуации, апостолы не имели цели непременно сохранить их буквальное звучание, но видоизменяли, приспособлявая к конкретной ситуации и контексту²³. Например, в посланиях апостола Павла цитаты слов Господа, прежде фиксации на папирусе, проходили три стадии «импровизации»: «Письменный текст, дошедший до нас, Павел начинал создавать как *импровизацию по памяти*, потом, диктуя, превращал его в *речевую импровизацию*; а если писец (как многие писцы того времени) обладал некоторой свободой в композиции, то мы не можем исключать и *импровизацию при написании*» (с. 578). Таким образом, восстановить буквальную форму аутентичных речений Господа невозможно в принципе; подобные попытки — следствие непонимания принципов взаимодействия устного и письменного слова в древности. Этот вывод автора убедителен и соответствует церковному пониманию принципа боговдохновенности идей: главное — содержание, смысл слов, который донесён до нас евангелистами, тогда как их буквальная форма второстепенна.

В статье Кэти Эренспергер «Святая трапеза: общий мотив апостола Павла и исторического Иисуса» (с. 586–606) рассматривается вопрос соотношения учения Иисуса Христа и апостола Павла. Первая часть статьи посвящена обзору вопроса в целом с приведением разных точек зрения (от крайне левой позиции Р. Бультмана, согласно которому апостол Павел ничего не знал о земном Иисусе и Его учении, до противоположной точки зрения У. Дейвиса, который считал, что апостол Павел передавал мысли и учение Христа) и аргументации. Во второй части К. Эренспергер, не претендуя на решение обозначенной проблемы полностью, разбирает частный вопрос — идею совместной трапезы, показывая, что учение апостола Павла в этом аспекте полностью основано на предании, восходящем к «земному Иисусу».

Далее помещены четыре статьи, каждая из которых посвящена одному из канонических Евангелий. Эти статьи, по мнению Дж. Райана,

23 В качестве примера приводятся высказывания Христа о браке и разводе, которые дошли до нас в различных версиях в Евангелиях и папирусах из Наг-Хаммади. «Причина такого разнообразия форм речений явно не в том, что их будто бы считали несущественными. Напротив, вопросы брака, развода и повторного брака в древней Церкви были не менее важны и актуальны, чем в современной. Именно из-за важности этой темы речения о браке цитировались часто и при этом не повторялись слово в слово, а применялись к контексту и обстоятельствам» (*Кельбер В. Устно-письменная передача и исполнение преданий об Иисусе. Новый взгляд // Иисус. Все мировые исследования. С. 580*).

представляют особый интерес для большинства учёных и являются «ценными ресурсами» по причине обсуждения в них актуальных вопросов и аргументации²⁴. Открывается эта группа полезной статьёй Даррела Бока «Евангелие от Марка и исторический Иисус» (с. 607–634), в которой представлен анализ исагогических вопросов, связанных с Евангелием от Марка. Автор приводит аргументы в пользу первенства (в сравнении с другими Евангелиями) Евангелия от Марка (с. 610–612), защищает достоверность свидетельства св. Папия Иерапольского об участии апостола Петра в составлении Евангелия (с. 613–615), доказывает авторство евангелиста Марка (с. 615–620)²⁵, говорит о причинах написания Евангелия (таких причин две: обострение отношений с иудеями, вызвавшее необходимость для Церкви определиться со своим отдельным статусом, и старение апостолов — живых свидетелей Христа (с. 620–622)). Достаточно большой фрагмент статьи посвящается анализу характерных особенностей содержания Евангелия от Марка: апокалиптическое мировоззрение, использование притчей и цитат из Писания, вопросы ритуальной чистоты, календарь, путешествие в Иерусалим, мессианство — с обоснованием их соответствия иудейскому контексту Евангелия (с. 622–633). Статья может быть рекомендована к использованию как пособие по теме «Частное введение в Евангелие от Марка».

Труд Ульриха Луца²⁶ «Интерпретативные “тенденции” Матфея и “исторический” Иисус» (с. 635–658) с внешней точки зрения продолжает тему евангельской исагогики, однако по характеру принципиально отличается. Автор резко критически оценивает труд евангелиста Матфея как историка, указывает на многочисленные «вымыслы» в первом Евангелии и делает вывод, что у евангелиста Матфея «нет сознания

- 24 Ryan J. Review of: Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton — Prague Symposium on Jesus Research / ed. by J. H. Charlesworth, B. Rhea in consultation with P. Pokorny. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans, 2014. P. 1053. ISBN 978-0-8028-6728-5 // The Journal of Theological Studies. 2015. P. 765.
- 25 Особенно интересен следующий аргумент Д. Бока, который несколько раз повторяется: если бы автором Евангелия не был апостол Марк, то какой смысл для гипотетического позднего редактора приписывать составление этого Евангелия столь малоизвестному апостолу? Не логично ли предположить, что редактор выбрал бы более авторитетного кандидата (например, кого-то из Двенадцати)? (Бок Д. Евангелие от Марка и исторический Иисус // Иисус. Все мировые исследования. С. 615–616).
- 26 Русскоязычным читателям Ульрих Луц известен, вероятно, своими двумя книгами: *Луц У. Единство Церкви в Новом Завете*. М., 2014. (Современная библеистика); *Луц У. Нагорная проповедь* (Мф. 5 — 7). Богословско-экзегетический комментарий / пер. с нем. М., 2014. (Современная библеистика).

исторической истины» (с. 652). Его труд — «начальный миф» христианской общины (с. 650), а ближайшим литературным аналогом Евангелию от Матфея являются поэмы Гомера (с. 651). Заглавие книги «Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ» говорит о том, что евангелист стремился написать не историческое произведение, а аналог Книги Бытия: «Он не хочет рассказывать современную историю Иисуса так, как это сделал бы греческий историк — он хочет рассказать её по-библейски: как основу истории Церкви, как Пятикнижие рассказывает основу истории Израиля» (с. 648). Основная ценность, которую Евангелие от Матфея, по мнению У. Луца, имеет для изучения «исторического Иисуса», — это тот факт, что сам Матфей был иудеем и потому лучше понимал Христа, Который также был иудеем. Это значит, что созданный им «образ Иисуса» предпочтителен²⁷ (с. 655, 658). Очевидно, что подобные рассуждения автора, то есть фактическое отрицание исторической достоверности Евангелия от Матфея, однозначно не могут быть приняты церковной библейской традицией.

Теперь рассмотрим статью, наверное, самого известного для наших читателей автора — Крейга Кинера (автора знаменитого «Библейского культурно-исторического комментария» к Новому Завету); статья называется «Евангелие от Луки/Деяния и исторический Иисус» (с. 659–683). Внешнее отличие этой статьи, которое сразу «бросается в глаза», — пространственные сноски, большое количество материала в подстрочном аппарате. Отмечается различие двух произведений святого Луки по жанру: Евангелие — биографический труд, Деяния — историографический. Основной тезис автора, который доказывается различными способами, — точность евангелиста Луки как историка, достоверность сообщаемых им событий. В тех местах, где повествование идёт от первого лица («мы»),

27 По мнению У. Луца, «Матфей изображает Иисуса истинным иудеем: Иисус исполняет Тору и весь закон; он — мессианский Сын Давидов, исцеляющий немощных в народе Израиля; его миссия и судьба едина с миссией и судьбой израильских пророков. И именно эта миссия Иисуса, истинного иудея, привела к конфликтам и в конечном счёте к расколу Израиля — такую историю рассказывает нам Матфей. Этот опыт столь для него катастрофичен, что он не может найти ему иных объяснений, кроме очернения враждебных к Иисусу иудейских вождей. Для Матфея они не истинные иудеи, они — лицемеры, преступники, действующие подкупом (Мф. 26, 14–16; 27, 5–10; 28, 14–15). Матфей не даёт им возможности объяснить, в чём, по их мнению, состоит истинный иудаизм. Но даже так его видение иудаизма, представленного Иисусом, остаётся значимым: он смотрит глазами иудея I века и, возможно, его видение отражает иудаизм I века, близкий к тому, какой исповедовал сам Иисус» (Луц У. Интерпретативные «тенденции» Матфея и «исторический» Иисус // Иисус. Все мировые исследования. С. 657–658).

в книге Деяний представлены «наиболее разработанные сцены и подробности событий» (с. 671); и эти фрагменты заслуживают максимального доверия, потому что написаны очевидцем и участником событий (с. 678–679); в остальных случаях он бережно цитирует свои источники²⁸. Далее представлен анализ пролога Евангелия от Луки (1, 1–4); отмечено, что лексика предисловия соответствует подобным вступлениям к историческим трудам (с. 673). К. Кинер пытается определить источники святого Луки и делает вывод, что евангелист пользовался записями непосредственных учеников Христа, которые имели тренированную память (как и все ученики в древности) и нередко делали заметки о важных событиях²⁹. Авторское резюме по всем проблемным вопросам даётся в заключительной фразе статьи: «Учитывая все факты, перечисленные выше, я полагаю, есть причины доверять не только тому, что Лука стремился рассказать об исторических событиях, но и тому, что большая часть сведений, к которым он имел доступ, исходила из достоверных в своей основе источников — из свидетельства очевидцев» (с. 683).

Завершает эту группу статей краткий очерк: «Евангелие от Иоанна: жанры, критика редакций и нарратива — и исторический Иисус» (с. 684–693); его автор — Дуайт М. Смит. Здесь представлено резко критическое отношение к исторической достоверности четвёртого Евангелия, которое, по заявлению автора, основано «на богословских, но не на исторических предпосылках» (с. 686). Автор с лёгкостью объявляет целый ряд фрагментов Евангелия вымышленными: свидетельство Иоанна Крестителя о превосходстве Христа (с. 686), некоторые существенные детали в описании Страстей (с. 687). Также отметим странную фразу, которая для «неподготовленного» читателя может показаться дикой и даже кощунственной: «Мы знаем, что Иисус был иудеем и не занимался христологией. Но что за Иисус или чей Иисус говорит у Иоанна? Похоже, это Иисус христианского учения» (с. 692). Основная ценность Евангелия от Иоанна для исследования «исторического Иисуса» видится в отражении иудейского контекста, в том, что Иисус у Иоанна «глубоко

28 Приводится очень интересный аргумент против возможных «выдумок» евангелиста Луки: разве он мог знать, что его источники будут недоступны для читателей? Какой резон был фантазировать, если любой читатель сможет его информацию проверить? (Кинер К. Евангелие от Луки/Деяния и исторический Иисус // Иисус. Все мировые исследования. С. 672).

29 «Бремя доказательства должно лежать на тех, кто полагает, будто ученики Иисуса (несмотря на их восторженное преклонение перед ним) намного меньше заботились о том, чтобы запомнить и верно передать его слова, чем первое и второе поколение учеников большинства учителей той эпохи» (Там же. С. 675–676).

укоренён в иудаизме» (с. 692). Вывод автора показательный: «Под рассказом Иоанна об Иисусе скрывается история; однако этот исторический Иисус не на поверхности — он скрыт в глубине, и его, так сказать, надо ещё оттуда достать» (с. 693).

Напрашивается промежуточный вывод по рассмотренным четырём статьям нашего сборника, посвящённым Евангелиям. Авторы очерков по Евангелиям от Марка и от Луки (Д. Бок и К. Кинер) доказывают историчность и достоверность их содержания, в то время как У. Луц и Д. Смит для Евангелий от Матфея и Иоанна отстаивают противоположные взгляды: признаётся большое количество «вымысла», «богословский», а не исторический акцент; ценность этих Евангелий видится только в отражении «иудейского контекста». Такая поляризация авторов примечательна и, вероятно, отражает сосуществование консервативных и либеральных тенденций в современной науке.

Продолжается 5 Раздел статей Эванса Крэйга «Иисус и неканонические писания» (с. 694–722). Здесь представлен исагогический анализ четырёх апокрифов: «Евангелия от Фомы», папируса Эджертон 2, «Евангелия Петра» и «Тайного Евангелия от Марка». В противовес мнениям учёных (в первую очередь, позиции Д. Кроссана, автора книги «Другие четыре Евангелия: тени канона»), которые видели в этих текстах отражение досиноптической традиции, автор последовательно анализирует каждый памятник и доказывает его позднее происхождение. «Евангелие от Фомы» и папирус Эджертон 2 отнесены им ко второй половине II в., Ахмимский фрагмент — к более поздней эпохе (и автор сомневается, что этот фрагмент может быть частью упоминаемого древними «Евангелия от Петра»); наконец, «Тайное Евангелие от Марка» признано современной подделкой. Автор признаёт, что исследователю Нового Завета интересны могут быть только два первых памятника, но только как свидетели евангельской традиции II века и как примеры ранних евангельских гармонизаций. В то же время следует проявлять крайнюю осторожность при использовании этих текстов в изучении «исторического Иисуса». В целом статья будет полезна библистам, занимающимся новозаветными апокрифами; особенно ценен анализ происхождения «Евангелия от Фомы» — одного из наиболее известных апокрифических Евангелий³⁰.

30 Отметим, что в статье диакона (ныне протоиерея) Б. Пивоварова «Аграфы» в «Журнале Московской Патриархии» дана высокая оценка «Евангелию от Фомы» и высказано мнение, что в этом евангелии вполне могут находиться подлинные изречения Христа. См.: Пивоваров Б., диак. Аграфы // ЖМП. 1974. № 8. С. 76.

Тему продолжает публикация Фемы Перкинса «Апокрифические Евангелия и исторический Иисус» (с. 723–753). Автор делает последовательный обзор большого количества гностических апокрифов и, указывая на отсутствие в них хронологической последовательности событий и «повествовательного реализма» (с. 730), приходит к выводу: «Единственным правдоподобным источником ранних преданий об Иисусе, помимо канонических Евангелий, остаются речения, сохранённые в *“Евангелии Фомы”*» (с. 737). Однако далее говорится, что построения учёных, пытающихся выявить в этом памятнике «ранний пласт», являются спекулятивными. Заключительная часть статьи посвящена анализу ещё одного апокрифа — «Евангелия от Иуды»; этот текст датируется периодом не ранее III века. Вывод автора: апокрифические Евангелия не могут помочь в изучении «исторического Иисуса», так как их тексты вторичны по отношению к каноническим Евангелиям.

В статье Кейси Элледжа «Иосиф, Тацит, Светоний: Иисус глазами античных историков» (с. 754–783) рассматриваются, как видно из названия, древнейшие свидетельства о Христе, не зависящие от церковной традиции. Особенно много внимания автор уделяет сообщению Иосифа Флавия; отмечено, что критики первой половины XX века вслед за А. Швейцером полностью отвергали его достоверность, однако современные учёные принимают этот фрагмент, но считают, что из него следует удалить позднейшие христианские интерполяции. Разбираются все связанные с этим свидетельством вопросы (сам автор занимает нейтральную позицию по большинству из них); важно авторское резюме: источником информации об Иисусе для Иосифа было палестинское предание, не зависящее от евангельской традиции (с. 768). Вместе с свидетельствами Иосифа Флавия и Тацита ценны в двух аспектах: они подтверждают реальность Иисуса как исторической личности (против Его мифологического восприятия) и дают надёжное основание для признания факта Его казни Пилатом в правление Тиберия.

Тему предыдущей статьи частично продолжает публикация Этьена Нодэ «Акцент на человеческой природе Иисуса в изначальной керигме» (с. 784–817). В первой половине статьи автор рассуждает о формировании христианской керигмы и её влиянии на писания Нового Завета; в этой части он касается многих вопросов исагогики Нового Завета: отношение евангелистов к историографии, соблюдение иудейского закона в ранней Церкви, синоптическая проблема, расхождение синоптиков и евангелиста Иоанна по дате Пасхи, формирование канона Нового Завета. Во второй части статьи весьма подробно анализируются

свидетельства Иосифа Флавия: фрагменты славянской версии «Иудейской войны» и «Иудейских древностей». Автор отстаивает мнение, что славянская версия «Иудейской войны» является переводом первоначальной нередактированной греческой версии и в ней отражён ранний позитивный взгляд Иосифа Флавия на Иисуса Христа: «ретроспективное уважение к иудейскому чудотворцу и суровое осуждение его необдуманной казни и её последствий» (с. 816). Впоследствии, под влиянием политических событий и по причине отрицательного отношения римской власти к христианам, Иосиф Флавий, во-первых, удалил упоминания об Иисусе во втором издании «Иудейской войны», во-вторых, в позднем труде «Иудейские древности» выразился об Иисусе максимально кратко и сдержанно. Интересно, что фразу «Он был Христос», которую почти все библеисты воспринимают как христианскую интерполяцию, Э. Нодэ считает аутентичной, обосновывая своё мнение тем, что Иосиф не считал слово «Христос» тождественным понятию «Мессия», но воспринимал Иисуса просто как основателя христианства; при этом само понятие «христианство» стало для римской власти техническим термином, обозначающим новое религиозное движение (с. 813–814). Последняя мысль — весьма ценная; она позволяет принимать свидетельство о Христе в «Иудейских древностях» в том виде, в котором оно дошло до нас.

Особняком стоит заключительная статья 5 Раздела — «Иисус в Коране и других раннеисламских текстах» (с. 818–829); её автор — Сулейман Мурад, учёный-мусульманин. Он сравнивает образ Иисуса в Коране и в исламской традиции, отмечает, что для Корана важно подчеркнуть человеческую природу Иисуса. По его мнению, разница между образом Иисуса в Коране и в исламском учении сопоставима с различием между «Движением Иисуса» и христианским учением (с. 828). Статья интересна как краткий справочник о том, как «Иисуса, сына Марии» воспринимают мусульмане.

Заключительный Раздел 6 «Жизнь и учение Иисуса» содержит семь статей. Начальная публикация написана Робертом Уэббом и называется «Влияние Иоанна Крестителя на Иисуса: методологические размышления» (с. 830–863). Основной мотив статьи — доказательство того, что реконструкция образа и деятельности Иоанна Крестителя необходима для «исследования Иисуса». Сначала в формате таблиц приводятся сведения об Иоанне в письменных источниках (Писание, апокрифы, Иосиф Флавий), затем археологические данные (к которым отнесена гипотетическая «пещера Иоанна» и миквы (бассейны для ритуальных

омовений) периода Второго храма). В основной части статьи автор сравнивает концепции двух учёных: Д. Кроссана и Д. Эллисона; сравнение проводится по следующим параметрам: влияние Иоанна на Иисуса, понимание ими эсхатологии, интерпретация слов, что меньший в Царстве Небесном больше Иоанна Крестителя (см. Лк. 7, 28), вопрос об аскетизме. Д. Кроссан приходит к выводу, что деятельность Иоанна была только фоном для формирования учения Иисуса, тогда как Д. Эллисон признает прямую зависимость «апокалиптической эсхатологии» Иисуса от воззрений Иоанна Крестителя (с. 859). Сам автор статьи критически относится к позиции каждого из этих учёных, однако одобряет использование ими современных методик исследования (социологии и антропологии).

Две следующие статьи посвящены теме еврейского канона. Герберт Угема в очерке «Иисус и Священное Писание» (с. 864–887) отстаивает мнение, что Иисус знал книги Торы, Пророков и некоторые книги отдела Писания; сам вопрос канона признаётся им сложным и подробно не обсуждается. Затем формулируется критерий «двойного сходства»: в изучении Иисуса важно учитывать Его связь с иудаизмом и ранним христианством. После этого рассматривается вопрос о герменевтических принципах, которыми руководствовался Иисус. Автор показывает, что заповедь о любви к врагам появилась на основе заповеди Лев. 19, 18b о любви к ближнему; иудейские корни такого понимания — принцип подражания Богу: раз Бог любит и добрых, и злых, то и человек должен поступать так же. Христианство принимает эту заповедь, исходя из принципа подражания Христу (с. 881–884). Далее этот принцип расширяется: учение Христа основано на идее подражания Богу, а Сам Он Своих последователей призывал «следовать за собой так же, как сам он следовал Богу» (с. 886). Идею Г. Угемы можно оценить следующим образом: с одной стороны, он в духе либеральных христианских и иудейских библеистов доказывает, что всё содержащееся в учении «исторического Иисуса» можно вывести из иудейского контекста (фактически отрицается уникальность и радикальная новизна новозаветного откровения); с другой стороны, интересна и продуктивна идея использования раннего христианства для реконструкции образа исторического Иисуса (в пикку тем библеистам, которые склонны противопоставлять иудейское учение Иисуса и радикально отличное от него богословие апостола Павла).

Автор второй статьи Ли Мартин Макдональд по факту посвятил её вопросу о заключении канона еврейской Библии (то есть относится

к исагогике Ветхого Завета) и называется «Священное Писание Иисуса: был ли у него библейский канон?» (с. 888–925). Статья очень интересная и информативная; её можно рекомендовать преподавателям «Введения в библеистику» как пособие по теме «История еврейского канона». Вот основные тезисы автора.

- У Иисуса и апостолов не было фиксированного библейского канона. Это доказывается различными способами, в том числе и таким простым доводом: «Если бы Иисус передал своим ближайшим последователям библейский канон, было бы поистине странно, что такая важная информация оказалась так быстро и радикально утрачена. Скорее всего, такого канона просто никогда не было» (с. 919).
- Иисус цитирует далеко не все книги еврейской Библии, однако при этом Он знает и цитирует те книги, которые в еврейскую Библию не вошли; к числу последних относятся большая часть неканонических книг русской Библии и два апокрифа: «Первая книга Еноха» и «Псалмы Соломона» (полный список цитат и косвенных ссылок на книги Ветхого Завета, а также книги, не вошедшие в еврейский канон, даётся в Приложении на с. 921–925; также особо значимые примеры представлены на с. 896–900).
- В иудействе I в. было два взгляда на пророчество. Одни считали, что пророчество прекратилось во время Ездры; эта концепция впоследствии была принята в раввинистическом иудаизме и стала главным критерием отбора книг в канон. Само закрытие канона иудеями произошло в середине II века³¹. Другие (Христос и апостолы, ессеи, автор Третьей книге Ездры) считали, что пророческий дух до сих пор действует в Израиле, потому вопрос о закрытии канона для них не был актуальным.
- В середине II в. закрытие еврейского канона произошло только в восточной диаспоре (было оформлено в Вавилоне, позднее принято в Палестине). В то же время европейские иудеи об этом ничего не знали до VIII–IX вв., поскольку общение между восточной и западной диаспорами было минимальным (с. 903).

31 Важно, что Л. М. Макдональд немного (на полвека) «отодвигает» привычную датировку закрытия еврейского канона, которое многими относится к концу I в. См.: Селезнёв М. Г., Тихомиров Б. А., Ткаченко А. А. Канон библейский // ПЭ. 2005. Т. 30. С. 225.

- Книги, не вошедшие в иудейский канон, но бытовавшие при жизни Иисуса, следует рассматривать как «часть религиозного наследия, из которого обретал свои знания исторический Иисус» (с. 921).

Теперь рассмотрим небольшую статью Джорджа Парсениоса «Св. Иоанн Златоуст об Ин. 4: Иисус истории и божественная адаптивность» (с. 926–935). В качестве отправной точки приводятся суждения Сенеки о том, что врач назначает разным пациентам одно и то же лекарство, но в разных пропорциях сообразно стадии болезни (с. 927); также и Господь приспосабливается к немощи конкретного человека (это автор и называет «адаптивностью Бога»). В качестве примера рассматривается интерпретация святителем Иоанном Златоустом беседы Христа с самарянкой, в которой Христос, во-первых, ведёт Себя по-другому в отличие от беседы с Никодимом, во-вторых, открывает Себя постепенно. И самарянка в процессе беседы постепенно восходит к более возвышенному восприятию Собеседника: сначала она называет Его «иудеем», потом — господином, затем осознаёт пророком, наконец — Мессией; результатом беседы становится её апостольская миссия среди односельчан (с. 934). В заключение сказано, что в настоящей статье отмечена ценность Евангелия от Иоанна для понимания «пастырского труда» Иисуса. Это согласуется с предложениями некоторых исследователей основываться не только на синоптиках, но и учитывать четвёртое Евангелие для реконструкции образа «исторического Иисуса» (с. 935).

На очереди публикация чешского библииста Яна Расковца «Иисус как чудотворец: историография и достоверность» (с. 936–958). Говорится, что в Первом поиске чудеса Иисуса отделяли от Его образа и считали вымышленными; во Втором поиске их просто игнорировали, но в Третьем поиске они занимают значимое место³². Важный аргумент о связи чудес с историческим Иисусом — отсутствие чудес в апокрифических писаниях (кроме Арабского Евангелия детства Спасителя). Чудеса делятся на две группы: экзорцизмы и исцеления, с одной стороны, и чудеса воскрешения и «природные» — с другой. Экзорцизмы и исцеления признаются достоверными; причём автор не рассматривает «механизм» этих чудес, не разбирает, в какой мере они были реальны; главный мотив,

32 Во многом такой сдвиг обусловлен изменением отношения к самому феномену «чуда». Так как не все события можно объяснить при помощи законов Ньютона, то и явления, не имеющие рационального объяснения, признаются возможными. Чудо — событие, которое мы не можем рационально объяснить (Расковец Я. Иисус как чудотворец: историография и достоверность // Иисус. Все мировые исследования. С. 938–939).

на который он делает упор, — народ воспринимал Христа как целителя и экзорциста (в Евангелиях упоминаются шесть случаев экзорцизма и четырнадцать исцелений). Кроме того, эти виды чудес нашли отражение в речениях Иисуса, а речи считаются библеистами более историчными, чем нарративы. В то же время чудеса второй группы объявляются недостоверными. Касательно воскрешений говорится о влиянии послепасхального богословия на формирование этих историй. Впрочем, говоря о воскрешении дочери Иаира, Я. Расковец признаёт рассказ о нём достаточно ранним и высказывает мнение, что он мог стать отражением взгляда на Иисуса как на Илию (аналогия истории воскрешения пророком Илией сына вдовы из Сарепты) (с. 951). «Природные» чудеса (чудо в Кане, умножение хлебов, чудесный улов рыб, хождение по водам) признаются однозначно отражением «послепасхального опыта» и желания учеников связать образы «земного Иисуса и Иисуса воскресшего» (с. 954). Важным доводом в пользу такого отношения считается отсутствие других свидетелей, кроме учеников, и явные акценты на христологии и экклезиологии (в частности, евхаристические мотивы). В заключение автор высказывает позитивную мысль: для признания чудес Иисуса необходимо «принять мировоззрение, в котором есть место удивлению — перед неожиданным, непредвиденным, тем, что нельзя рассчитать» (с. 958).

Далее идёт небольшой очерк достаточно известного библеиста Петра Покорны³³ «Смерть Иисуса на Кресте: литературно-критические, богословские и исторические замечания» (с. 959–972). Сначала приводится популярный в библеистике тезис о существовании древнейшего предания о Страстях (на основе которого были составлены евангельские повествования), затем П. Покорны пытается определить, какие элементы этого рассказа можно воспринимать в качестве исторических. Все слова Иисуса на Кресте признаются не имеющими исторической ценности, так как они служат богословской интерпретации распятия, призваны смягчить шок и придать смысл данным событиям (с. 964). Считается, что гефсиманское борение и крик богооставленности «отражают некие последние выражения чувств Иисуса» (с. 966), хотя в нынешней форме являются плодом литературного творчества. Наконец, автор признаёт историчными следующие элементы рассказа: обвинение в желании разрушить храм, слова о Сыне Человеческом на суде у первосвященника, надпись на кресте «Царь Иудейский», разделение воинами одежд, насмешки священников и, наконец, сообщение о смерти Иисуса («испустил дух»).

33 Пётр Покорны известен русским библеистам, в первую очередь, благодаря книге: *Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / пер. с нем. М., 2012. (Современная библеистика).*

Завершает монументальный том статья Лидии Новакович «Воскресение Иисуса и историография» (с. 973–997). Основной вопрос, который в ней разбирается: можно ли доказать реальность воскресения Христа при помощи историографии? Исследовательница отмечает: само воскресение не описано, есть два вида преданий: о пустой гробнице и о явлениях Воскресшего³⁴. Предание о пустой гробнице более достоверны, но этот факт допускает разные толкования. Тот факт, что первыми пустую гробницу видели женщины, говорит в пользу исторической достоверности, ибо в иудаизме свидетельство женщин не считалось авторитетным (с. 992–993). Странности добавляет окончание Евангелия от Марка (напомним, что древние рукописи заканчиваются Мк. 16, 8), в котором есть сообщения о пустой гробнице, но нет историй о явлениях воскресшего Иисуса («Окончание Евангелия от Марка, пусть даже странное и загадочное, обладает некоей завершённостью, которую не так легко преодолеть» (с. 994)). Автор заключает: до составления Евангелий от Матфея, Луки и Иоанна не была установлена связь между пустой гробницей и явлениями Иисуса. Это значит, что на ранней стадии эти два типа преданий бытовали отдельно, без связи друг с другом, потому нет оснований утверждать, что воскресение Иисуса — исторический факт³⁵. Вывод автора достаточно скептический: «Раннехристианские писания решительно утверждают, что невозможно говорить о воскресении Иисуса и при этом не говорить о Боге, воскресившем его из мёртвых. Однако это утверждение не проверить историческими методами, поскольку конечная его цель — провозгласить воскресение Иисуса деянием Бога, выходящим

34 Приводятся полярные мнения библеистов относительно достоверности каждого из этих преданий. Также подробно (в сносках) изложены суждения трёх библеистов: В Панненберга, У Крэйга и Н. Т. Райта, которые доказывают, что сочетание двух этих преданий однозначно приводит к заключению, что «воскресение Иисуса — исторический факт» (Новакович Л. Воскресение Иисуса и историография // Иисус. Все мировые исследования. С. 982).

35 «Остаётся спорным утверждение Райта, согласно которому явления и пустая гробница — это необходимые и достаточные условия для трезвого исторического суждения о том, что воскресение Иисуса произошло как исторический факт. В логическом плане его аргументация определённа ценна: действительно, для того, кто уверен в историчности явлений и пустой гробницы, их наилучшим объяснением становится именно воскресение. Однако исторически эта аргументация сомнительна: у нас нет свидетельств о том, будто такой ход рассуждений вообще имел место в первом поколении учеников Иисуса. Они верили, что Бог воскресил Иисуса из мёртвых, и верили в это благодаря тому, что лично встречали Иисуса, а не потому, что к тому же знали о пустой гробнице. Возможно, позднейшие попытки связать воедино явления и гробницу были вызваны желанием получить дополнительные доказательства воскресения Иисуса для новых поколений верующих — впрочем, современными историками движет то же самое» (с. 995–996).

за пределы человеческой истории. А это уже предмет не историографии, а богословия — совершенно другой дисциплины» (с. 997).

Рассмотрев все статьи сборника «Иисус. Все мировые исследования», скажем несколько слов о книге в целом. Очевидно, что невозможно считать данный том в полной мере отражением современного состояния новозаветных исследований. Опубликованные здесь статьи — доклады на симпозиуме 2007 года, лишь некоторые из них (статья Дж. Чарлзворта / М. Авиамы) впоследствии были отредактированы перед публикацией в свете новых данных. Так что за прошедшие пятнадцать лет материалы сборника уже частично устарели. Дж. Райан отмечает, что в сборнике недостаточно внимания уделяется проблематике «социальной памяти» и полностью отсутствуют публикации по теории историографии и философии истории; последнее, по мнению этого рецензента, является «белым пятном» тома, учитывая заявленный акцент на методологии³⁶. Д. Фрейер-Григгс более подробно говорит о недостатке в сборнике публикаций, посвящённых феномену человеческой памяти, указывает четыре работы по данному вопросу, которые были опубликованы в 2009–2011 гг.³⁷

Если же оценивать статьи сборника с позиций церковной библеистики, то следует отметить общий мотив всех публикаций сборника, который для всех исследователей является аксиомой, — восприятие Иисуса как человека, фактическое отрицание Его Божественной природы. Это даже не несторианство или арианство, это банальный рационализм. Понятно, что для церковного библеиста результаты исследований, производимых на такой аксиоматической основе, вряд ли вообще могут быть интересны.

Ответ на вопрос о степени использования сборника христианскими библеистами лаконично выражен в оценке, которую даёт один из рецензентов англоязычного источника данного издания: выборочное чтение материалов тома будет полезным для исследователя³⁸. Вот расширенный список статей, которые, по нашему мнению, достойны внимания церковных читателей и коллег-библеистов:

36 Ryan J. Review of: Jesus Research // Op. cit. P. 766.

37 Frayer-Griggs D. Review of: Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton — Prague Symposium on Jesus Research / ed. by J. H. Charlesworth, B. Rhea in consultation with P. Pokorny. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans, 2014. P. 1053. ISBN 978-0-8028-6728-5 // Reviews in Religion & Theology. 2016. Vol. 23. P. 26.

38 Choi A. Review of: Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton — Prague Symposium on Jesus Research / ed. by J. H. Charlesworth, B. Rhea in consultation with P. Pokorny. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans, 2014. P. 1053. ISBN 978-0-8028-6728-5 // Religious Studies Review. 2017. Vol. 43. P. 168.

- Чарлзворт Дж., Авиам М. Галилея I века: десять главных проблем реконструкции. С. 142–178;
- Хэндин Д. Иисус и нумизматика. Роль монет в воссоздании образа и мира Иисуса. С. 234–242;
- Флинт П. Кумранские свитки и исторический Иисус. С. 308–328;
- Дейз М. А. Об Иисусе и иудейских торжествах. С. 329–350;
- Чилтон Б. Арамейский язык, Иисус и таргумы. С. 351–382;
- Бокэм Р. Евангельские предания: сказания анонимной общины или свидетельства очевидцев? С. 534–551;
- Кельбер В. Устно-письменная передача и исполнение преданий об Иисусе. Новый взгляд. С. 552–585;
- Бок Д. Евангелие от Марка и исторический Иисус. С. 607–634;
- Кинер К. Евангелие от Луки/Деяния и исторический Иисус. С. 659–683;
- Эванс К. Иисус и неканонические писания. С. 694–722;
- Перкинс Ф. Апокрифические Евангелия и исторический Иисус. С. 723–753;
- Элледж К. Иосиф, Тацит, Светоний: Иисус глазами античных историков. С. 754–783;
- Макдональд Л. М. Священное Писание Иисуса: был ли у него библейский канон? С. 888–925;
- Парсениос Д. Св. Иоанн Златоуст об Ин. 4: Иисус истории и божественная адаптивность. С. 926–935.

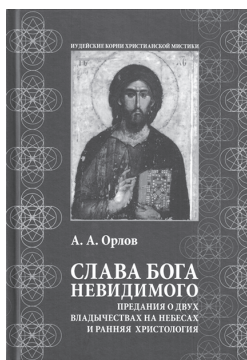
Остальные работы могут быть предметом лишь справочного интереса: ознакомление с ними возможно для формирования представлений о том, какие тенденции господствуют в современной западной научно-критической библеистике и какие перспективы новозаветных исследований видят представители этого направления.

Библиография

- Бокэм Р. Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей / пер. с англ. Н. Холмогоровой. М.: Эксмо, 2011.
- Бокэм Р. Иисус и женщины. Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве / пер. с англ. Н. Л. Холмогоровой. М.: Эксмо, 2015.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий. Т. 2: Мф 13:1 — 28:20. М.: Изд. ББИ, 2021.
- Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий: в 2 ч. Ч. 2: Новый Завет. СПб.: Мирт, 2005.
- Луц У. Единство Церкви в Новом Завете. М.: Изд. ББИ, 2014. (Современная библеистика).
- Луц У. Нагорная проповедь (Мф. 5 — 7). Богословско-экзегетический комментарий / пер. с нем. М.: Изд. ББИ, 2014. (Современная библеистика).
- Пивоваров Б., диак. Аграфы // ЖМП. 1974. № 8. С. 72–77.
- Покорны П., Геккель У. Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета / пер. с нем. М.: Изд. ББИ, 2012. (Современная библеистика).

- Селезнёв М. Г., Тихомиров Б. А., Ткаченко А. А.* Канон библейский // ПЭ. 2005. Т. 30. С. 212–257.
- Эйгус Д.* Эволюция еврейской религиозно-философской мысли: От библейских времен до середины XX века. Иерусалим: Даат/Знание, 2019.
- Choi A.* Review of: Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton — Prague Symposium on Jesus Research / ed. by J. H. Charlesworth, B. Rhea in consultation with P. Pokorny. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans, 2014. P. 1053. ISBN 978-0-8028-6728-5 // Religious Studies Review. 2017. Т. 43. P. 168.
- Frayer-Griggs D.* Review of: Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton — Prague Symposium on Jesus Research / ed. by J. H. Charlesworth, B. Rhea in consultation with P. Pokorny. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans, 2014. P. 1053. ISBN 978-0-8028-6728-5 // Reviews in Religion & Theology. 2016. Т. 23. P. 24–26.
- Ryan J.* Review of: Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton — Prague Symposium on Jesus Research / ed. by J. H. Charlesworth, B. Rhea in consultation with P. Pokorny. Grand Rapids (Mich.); Cambridge: William B. Eerdmans, 2014. P. 1053. ISBN 978-0-8028-6728-5 // The Journal of Theological Studies. 2015. P. 764–766.
- Winer S.* Second Ancient Synagogue Found in Migdal Alters Ideas of Jewish Life 2,000 Years Ago. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.timesofisrael.com/second-ancient-synagogue-found-in-migdal-alters-ideas-of-jewish-life-2000-years-ago/> (дата обращения 7.09.2022).

Алексей Сергеевич Кашкин



Орлов А. А.

СЛАВА БОГА НЕВИДИМОГО

ПРЕДАНИЯ О ДВУХ ВЛАДЫЧЕСТВАХ
НА НЕБЕСАХ И РАННЯЯ ХРИСТОЛОГИЯ

пер. с англ. И. Д. Колбутовой. СПб.: Изд. Олега
Абышко, 2021. (Иудейские корни христианской
мистики). 432 с. ISBN 978-5-6045573-2-7

УДК 82-95 (27-14)

DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.012

Изучение условий, в той или иной мере объясняющих феномен богословской новизны христианства в античном мире, актуально уже не первое столетие¹. Со времени выхода книги одного из ключевых представителей «исторической школы», Вильгельма Буссе, «Господь Христос»², в которой изыскивались преимущественно античные же источники, парадигма сменилась коренным образом³, а именно: по мере вовлечения в круг исследуемой литературы всё большего количества иудейских памятников, с их совершенно особенной, не укладывающейся в античные представления логикой, — даже когда она выражается в греко-римских терминах⁴, — сделалось мейнстримом искать и находить для ранней христологии прежде всего иудейские корни. В этой новой парадигме Андрей Александрович Орлов, преподающий в США и пишущий преимущественно на английском языке, уже не раз подходил к материалам из истории раннего учения о Христе в своих предыдущих работах⁵,

- 1 Несколько популярный обзор предыстории вопроса см. в книге: *Чарзворт Д., Покорны П., Ри Б.* Иисус. Все мировые исследования. М., 2021.
- 2 *Bousset W.* Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Göttingen, 1913.
- 3 Стоит отметить, что гипотезы о зависимости ранней христологии от античных, как, впрочем, и от раввинистических источников подверг основательной критике ещё в начале XX в. Николай Никанорович Глубоковский в большом труде: *Глубоковский Н. Н.* Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: в 3 т. СПб., 1905–1912.
- 4 См.: *Ковельман А. Б., Гершович У.* Сокрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности. М., 2016.
- 5 См., например: *Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии* / ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова. М., 2016; *Орлов А. А.* Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И. Д. Колбутовой. СПб., 2018.

так что нынешний труд в некотором роде суммирует и развивает накопленные за много лет интуиции.

«Два владычества» — термин из маргинальной (осуждаемой Талмудом) иудейской мистики. В самом начале своей книги Орлов приводит агадический рассказ из трактата «Хагига», где Элиша бен Абуй, он же Ахер (I–II вв. н. э.), увидев ангела Метатрона сидящим в присутствии Бога, предположил существование «двух владычеств» на небесах, за что Метатрон тут же в его присутствии был высечен, а сам Ахер лишён вечной жизни⁶. Рассказ о видении Ахера, вероятно, имеет связь с какой-то полемикой, происходившей в эпоху складывания данной части Талмуда. Следы полемики почти стёрлись, но целый ряд мистических произведений, в основном тоже маргинальных для раввинистической традиции, позволяет отчасти восстановить их. Поскольку сами эти произведения возникли в недрах иудаизма, то полемика против содержащихся в них мистических учений, несомненно, выходила за рамки антихристианской, но пересекалась ли она с последней, доподлинно неизвестно. Орлов — среди тех авторов, которые предлагают не искать в осуждении Ахера следы антихристианской полемики, но использовать в целом традицию «двух владычеств» для реконструкции раннехристианских воззрений⁷, а если быть более точным, то для углубления нашего понимания новозаветных текстов.

Своим собственным вкладом в историю изучения традиции «двух владычеств» Орлов считает мысль, постоянно верифицируемую им посредством примеров и сформулированную уже во введении: «сокрытие первого владычества в невидимое, воспринимаемое только на слух откровение высвобождает визуальное символическое пространство для теофанического апофеоза второго владычества» (с. 12). Иными словами, есть связь между утратой Богом антропоморфного образа и переносом этого образа на посредника, будь то Ангел лика, Метатрон или Мессия. Возможно, «спор о двух владычествах сам по себе <...> представляет всего лишь одну из фаз эволюции многовекового противостояния двух парадигм восприятия Божьего присутствия, визуальной и аудиальной, противоречивые отголоски которой обнаруживаются теперь в различных раввинистических источниках и литературе традиции Хейхалот»

6 Вавилонский Талмуд, трактат Хагига 15а.

7 Упомянув «авторов» во множественном числе, мы не называем конкретных имён, так как ещё не готовы ранжировать их, и отсылаем читателя к подробной библиографии, приводимой Орловым на с. 406–424, а также более избранной по теме книги в сносках на с. 17–18.

(с. 162). Орлов разделяет рассказы о «противостоящих» и «дополняющих» друг друга владычествах: в рассказах первого из названных типов второе владычество всегда оказывается низвергнутым, соответственно, они больше выражают ортодоксальную иудейскую точку зрения, а в рассказах второго типа — занимает место посредника между трансцендентным Божеством и творением (с. 22). Именно на этой линии развития первое владычество иногда полностью уходит в акустику (с. 24). В них «явление первого владычества представлено как эпифания невидимого Гласа, а второго — в виде небесной Формы, нередко наделённой отличительными признаками Божьей Славы» (с. 13).

Начало дискуссии о применимости изучения традиции «двух владычеств» к (пред)истории христианства положил Алан Сигал⁸. Позднее сомнения по этому поводу были высказаны Джеймсом МакГратом⁹, который не без основания указывал на то, что, с точки зрения датировки источников, это может оказаться анахронизмом. В записанном виде Новый Завет старше всех повествований, относящихся к названной традиции. Даже с учётом этой оговорки Орлов считает анализ новозаветных памятников в её контексте методологически оправданным, поскольку «понятие “второго владычества” позволяет нам глубже осмыслить атрибуты и функции новой посреднической фигуры, не наделяя это действующее лицо исключительным божественным статусом <...> Подобного рода предания представляются важнейшими для интерпретации самых ранних христологических концепций, в особенности тех из них, где прослеживается внезапное и парадоксальное наделение Иисуса различными функциями и атрибутами Бога» (с. 20; см. также: с. 26–27).

Книга состоит из двух частей. В первой автор знакомит читателя с материалами из иудейской традиции, во второй применяет полученные результаты к анализу нарратива канонических книг Нового Завета.

Отправной точкой в развитии традиции «двух владычеств» автор считает седьмую главу Книги пророка Даниила. Явление «как бы Сына человеческого» в этой главе он помещает в контекст проблемы антропоморфизма. В священнических текстах Ветхого Завета широко использовался термин «кавод» — «слава» (букв. «тяжесть»). Образом этой славы выступал сам первосвященник, а в первой главе Книги пророка

8 Segal A. F. *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism*. Leiden, 1977.

9 McGrath J. *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context*. Urbana (Ill.), 2012.

Иезекииля «кавод» отождествляется с видением «как бы вида человеческого» на херувимской колеснице. У Даниила этот человеческий облик, которому в позднейшей агадической традиции будут родственны понятия «паним» и «иконин», впервые предстаёт отдельным лицом, отличающимся от Ветхого днями (с. 33). Здесь происходит переход визуальных образов от первого владычества ко второму. Орлов отмечает, впрочем: «Разумеется, в начальной точке этой важной концептуальной траектории, а именно в седьмой главе Книги пророка Даниила, Бог ещё очень далёк от своего полного визуального сокрытия» (с. 38). Но Ветхий днями как бы передаёт Сыну Человеческому Свою славу (там же) и престолы, названные пророком во множественном числе כְּסֵדִים — возможно, именно *два* престола (с. 40).

Следующий этап развития отражает «Книга образов» (или притчей) в составе Первой книги Еноха, конкретно главы 46–47, а также 70–71, где появляется тема двойничества, и сам Енох «идентифицируется как второе владычество в образе Сына Человеческого» (с. 50). Орлов полагает: «Предание о небесном двойнике <...> оказало большое влияние на формирование ранних христианских концепций, в которых фигура Сына Человеческого служила для обозначения небесной личности главного героя христианской веры» (там же). Далее Орлов переходит к преданию о поклонении Адаму как причине падения сатаны в «Житии Адама и Евы». Здесь в качестве второго владычества выступает Адам как носитель образа Божия (с. 60). В «Эксагоге» («Исходе») иудео-эллинистического поэта Иезекииля Трагика сходный с енохианским апофеоз испытывает Моисей. Обнаруживаемый в этом тексте «мотив оставления Богом своего престола и передачи его другому персонажу долгое время не получал убедительных объяснений в научных работах» (с. 68). Атрибуты как Адама, так и Моисея снова прилагаются к седьмому патриарху во Второй книге Еноха, имеющей связь с раввинистическими рассказами о Енохе-Метатроне (с. 72–84).

Достаточно большое внимание автор уделяет «Откровению Авраама». Особенность этого памятника состоит в том, что здесь явление Бога полностью аудиально. «В то время как в рассказах, созданных под влиянием концепции Кавод, эти (визуальные. — И. В.) отличительные признаки служат недвусмысленными указаниями на присутствие Божие, в текстах, авторы которых испытали влияние аудиальной идеологии, они предназначены для выражения совершенно иных теофанических функций. Теперь они служат признаками второго владычества, обладающего телесным обликом и явным образом отделённого

от невидимого Бога, проявляющего своё присутствие только посредством звука» (с. 117). Также Орлов обращается к важному для развития темы двойничества апокрифу «Лествица Иакова» (с. 117–133) со ссылкой на Д. Кугела, который подробно рассматривал этот памятник¹⁰. Завершает обзор иудейского предания о «двух владычествах» раздел, посвящённый раввинистическим источникам и литературе Хейхалот — Небесных дворцов (с. 134–164). В основном это рассказы о космическом теле Адама и его божественной славе, которая отнимается у него из-за опасности впадения твари в поклонение человеку.

Во второй части книги А. А. Орлов концентрируется главным образом на двух евангельских нарративах: Преображение и Крещение Господне. Встраивая их в контекст ранее сформулированных гипотез, он приходит к выводу, что «в обоих повествованиях зрительно воспринимаемый теофанический аспект второго владычества явно противопоставлен аудиальному откровению Бога» (с. 310). Сын предстаёт в них «восходящим» (во время Преображения — на гору, во время Крещения — из воды), а Отец нисходящим в виде облака, гласа, голубя как олицетворения Его Духа («дух», будучи буквально «дыханием», тоже семантически связан с голосом). Согласно синоптикам, Иисус, узревший Духа в виде голубя, как бы получает визионерский опыт, подобно Еноху и Моисею. Другая параллель с Моисеем (Исх. 24, 16) заключается в указании числа дней, после которых Иисус поднялся на гору Преображения (Мк. 9, 2): «по прошествии дней шести» (с. 228). Всё это, по мысли Орлова, «указывает на стремление авторов евангельского текста выявить роль Иисуса как нового воплощения Божьей Славы» (с. 391), а именно: «представления о божественной идентичности Христа развивались ранними христианскими традициями через Его надделение визуальными теофаническими атрибутами Бога <...> первое владычество постепенно покидает своё традиционное визуальное теофаническое измерение, с тем чтобы освободить это символическое пространство для его нового хранителя, который с тех пор становится Образом и Славой невидимого Бога» (с. 395).

Новая книга А. А. Орлова фокусирует в важном направлении значительный объём сведений из иудейской традиции, значимых для понимания контекста возникновения христианства. Она может быть рекомендована к внимательной проработке как на религиозноведческих, так и на богословских отделениях. Вместе с тем не со всеми ходами мысли

10 Кугел Д. В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М., 2010.

автора можно согласиться, и основная идея книги также представляется уязвимой для критики.

Прежде всего, обратим внимание на то, что из-за схематичности материал местами претерпевает упрощение. Например, отмечая антиантропоморфизм книги Второзаконие, Орлов указывает, с цитатой из Втор. 4, 36, на такую деталь: «В данном случае откровение даруется не в виде скрижалей — предмета, использование которого могло бы служить косвенным намёком на телесность Бога» (с. 96). Однако во Второзаконии шестнадцать раз, включая Втор. 4, 14, упоминаются скрижали, а получение народом откровения в виде голоса из среды огня, как и в Исходе, говорит лишь о неготовности народа говорить с Богом *лицем к лицу* (ср.: Втор. 5, 4–5; 34, 10). Считать все эти места, например, интерполяциями значило бы вторгаться в историю текста со своей схемой, вместо того чтобы выводить её оттуда. Стоит отметить, что сам Орлов указывает при этом на то, что методология автора, на которого он здесь ссылается, подвергалась критике; но в чём заключалась эта критика и была ли она справедливой, он не пишет.

Сходная манера проявляется и в упомянутом выше разборе семантики шести дней перед восхождением на гору Преображения у евангелиста Марка. Сам по себе тезис о важности этого срока с указанием на то, что у евангелистов точные сроки почти никогда не приводятся, выглядит вполне веским. Но сравнивать *прошествие* шести дней в Евангелии с подготовкой Моисея к получению откровения, не задаваясь вопросом о том, *после чего* прошли эти шесть дней, очевидно, некорректно. В евангельском тексте мы видим, что шесть дней прошли после слов Иисуса к ученикам: ...ѡтъ нѣцын ѿ зѣѣ стоѡщнхъ, ѿже не ѿмѡтъхъ вкѡнѣти смѣрѣти, дѡндеже вѣдѡтъ црѣтѣе вѣѣе пришедѣшее въ силѣ. И по шестѣи днѣхъ поѡтъхъ ѿнѣхъ петрѡ ѿ ѿѡкѡва ѿ ѿѡанна, ѿ возведѣ ѿхъ на горѣ высокѣ ѡгѡбѣ ѣдѣны... (Мк. 9, 1–2). Орлов не то, чтобы не замечает этого: напротив, через две страницы он приводит мнение другого учёного, датированное ещё 1983 г., что откровение в данном случае получили *ученики*. Но делает он это уже после того, как для стройной, по видимости, концепции проложена столбовая дорога.

Основная претензия к общей логике книги состоит даже не в схематизме как таковом, но в некоторой *petitio principii*, которую этот схематизм обслуживает. Развитие традиции «двух владычеств» автор представляет как процесс, направленный к известному результату. Этот результат можно поставить в связь с философскими запросами разума: Первоначало бытия должно быть бестелесным, невидимым,

неосязаемым; лишь идея откровения даёт сохраниться самой близкой к идеальному миру форме его личностного проявления — голосу; остальное переносится на фигуру посредника, который должен быть онтологически чем-то средним между Творцом и тварью; затем сам посредник ищет себе земного двойника, чтобы стать пригодным для человеческого восприятия.

Положение среднего в креационистской онтологии было главным логическим затруднением арианства¹¹, и Орлов также не обходит его, когда пытается «осмыслить атрибуты и функции новой посреднической фигуры, не наделяя это действующее лицо исключительным божественным статусом» (с. 20). Между тем дело не только в фундаментальной логической трудности (допустим, древние могли не замечать её в силу неразвитости логического аппарата), но и в попытке, игнорируя эту трудность, выстроить последовательную логику процесса развития традиции.

Начало этого процесса, как мы уже отмечали, Орлов фиксирует в седьмой главе Книги пророка Даниила, где, наряду с Ветхим днями, появляется Сын человеческий. Поскольку оба этих лица пророк *видел* (ἑώρα), получается, что здесь «Бог ещё очень далёк от своего полного визуального сокрытия» (с. 38). Но в чём тогда смысл передачи славы от Бога к Сыну человеческому, если не в онтологической градации видимого и невидимого? Хотя эта градация и может быть *связана* с передачей славы, в качестве причины для неё она *не нужна*. Сын Человеческий становится визуализацией Отца не из-за того, что Отец уходит в сокрытие. Значит, само появление «второго владычества» не обусловлено различием или градацией аудиального и визуального; эта градация — лишь одно из возможных толкований данного факта. Мы можем встретить озадачивающие сюжеты и в других книгах Ветхого Завета, которые Орлов не приводит. Например, в следующей цитате субъект раздваивается и сливается одновременно: *Внезапно придёт в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идёт, говорит Господь Саваоф. И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он явится?* (Мал. 3, 1–2). Попытка объяснить смысл

11 Логическую несообразность, чувствительную для арианства именно как попытки рационализации христианского вероучения, в чеканной формуле отразил свт. Афанасий Александрийский: «ποία ὁρ ἑμφέρεα τῶν ἐξ οὐκ ὄντων πρὸς τὸν κτίσαντα τὰ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι» (какое сходство у тех, которые из не сущих, с Тем, Кто привёл не сущих к существованию?)» (Athanasyus Alexandrinus. Oratio contra Arianos I, 21 // PG. 26. Col. 56). Если Бог вообще может быть прообразом, то посредник не нужен, а если не может — то немислим.

посредничества между Богом и Его народом — посредничества, противоречащего и метафоре брака, и прямому обетованию *буду ходить среди вас* (Лев. 26, 12), — принимала в традиции разнообразные формы; и если в маргинальной мистике это была визуализация, то в раввинской ортодоксии дело закончилось учением о Торе как предвечном принципе творения. Заслуженно придавая значение тому, что в этих интерпретациях пересекается с евангельским событием Христа, нельзя игнорировать принципиальных различий, которые не позволяют выстроить причинно-следственную связь между ними и этим событием.

Источники

Athanasius Alexandrinus. Oratio contra Arianos // PG. T. 26. Col. 12–524.

Литература

Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: в 3 т. СПб.: Тип. Монтвида, 1905–1912.

Ковельман А. Б., Гершович У. Сокрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности. М.: Индрик, 2016.

Кугел Д. В доме Потифара. Библейский текст и его перевоплощение / пер. с англ. М. Вогмана. М.: Текст; Книжники, 2010.

Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии / ред. Т. Гарсии-Уидобро, А. А. Орлова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2016.

Орлов А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И. Д. Колбутовой. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2018.

Чарзворт Д., Покорны П., Ри Б. Иисус. Все мировые исследования. М.: Эксмо, 2021.

Bousset W. Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1913.

McGrath J. The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context. Urbana (Ill.): University of Illinois Press, 2012.

Segal A. F. Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism. Leiden: Brill, 1977.

Илья Сергеевич Вевюрко

ХРОНИКА И ОБЗОР НАУЧНЫХ СОБЫТИЙ
И КОНФЕРЕНЦИЙ

ЗАЩИТА ДОКТОРСКИХ
ДИССЕРТАЦИЙ
(DISSERTAZIONI
DI DOTTORATO)
В БИБЛИКУМЕ
В 2021–2022 гг.

УДК 82-92 (82-991) (27-277)
DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.013

В № 2 (10) журнала «Библия и христианская древность» была опубликована вторая хроника защит докторских диссертаций в римском Папском библейском институте (Pontificium Institutum Biblicum) за 2020–2021 гг.¹ В том обзоре защит мною было отмечено, что диссертация Аттилы Бодора готовится к публикации осенью 2021 г., что, к счастью, и произошло². Из рассмотренных защищённых диссертаций на текущий момент опубликованы труды следующих авторов: Паоло Коста³ и Исакко Пагани⁴.

Итак, последней из рассмотренных мною защищённых диссертаций был труд Маурицио Галаццо: «Голос Павла во “время ухода” (2 Тим. 4, 6): переписывание завещания в пастырском корпусе»⁵. Пятого ноября 2021 г.

- 1 Шаблевский Н., диак. Защита докторских диссертаций (Dissertazioni di Dottorato) в Библикуме в 2020–2021 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С. 335–343.
- 2 Bodor A. The Theological Profile of the Peshitta of Isaiah. Leiden: Brill, 2021. (Supplements to the Textual History of the Bible; vol. 5).
- 3 Costa P. «Scoppiò un grande tumulto» (At. 19, 23–40). Efeso, la «Via» e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico. Torino: G. Giappichelli Editore, 2021.
- 4 Pagani I. «Si compia la Scrittura». I rimandi al compimento della Scrittura pronunciati da Gesù in Gv. 13–17. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2021. (Analecta Biblica. Dissertationes; vol. 232).
- 5 Подробнее см.: Шаблевский Н., диак. Защита докторских диссертаций (Dissertazioni di Dottorato) в Библикуме в 2020–2021 гг. // Указ. соч. С. 341–342.

была защищена «с большой похвалой» (*magna cum laude*) диссертация Даниэлы Де Панфилис (*Daniela De Panfilis*) из Италии на тему: «Двойная история в Книге Самуила»⁶; руководитель — профессор Питер Дубовский (*R. P. Peter Dubovsky, SJ*). Отметим сразу, что под «Книгой Самуила» (*Libro di Samuele*) Д. Де Панфилис подразумевает сразу две, которые в Синодальной Библии именуются как Первая и Вторая Книги Царств. Итак, исследовательница указывает на то, что при внимательном и критическом чтении этих библейских книг становятся заметны противоречия, отступления, а также дублирование деталей, фрагментов, а то и целых историй. Опираясь на М. Стернберга, она считает, что феномен «двойного повествования»⁷ в силу многократности использования является консолидированным литературным приёмом, частью коммуникативного наследия. С позиции диахронии этот феномен представляет собой либо результат объединения двух текстовых вариантов на одну и ту же тему в рамках конкретного окончательно сформированного рассказа, либо следствие изначальной вариативности устной фазы истории, которая потом была записана именно в таком виде. В то же время синхронные подходы перенесли акцент с изучения генезиса «двойных историй» на их коммуникативную функцию. Сложность изучения этой темы обусловлена и тем, что эти истории различаются количественно и имеют многообразные способы оформления. В первой части диссертации основное внимание уделялось терминологии (подробно объясняется, почему следует остановиться на варианте «двойная история»), выделено шесть отличительных характеристик этих историй. Во второй главе автор изучила вопрос о соотношении элементов повествования «первичной» и «вторичной» истории, а в третьей рассмотрела различные способы реализации двойных историй, благодаря чему выделила три их подтипа: объединённая, расширенная и уменьшенная. Во второй части диссертации подробно анализируется двадцать одна двойная история. Этот анализ прежде всего ориентирован на изучение отношений между историями, функций второстепенной истории по отношению к главной, а также влияние этих историй на 1 и 2 Книги Царств. В итоге было установлено, что вторичные истории представляют собой размышления о событиях, изложенных в первичных историях. Таким образом, этот приём (написания двойных историй, который, как считает

6 *Panfilis D., de. Il racconto doppio nel Libro di Samuele. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2021. Работа опубликована: Eadem. Il racconto doppio nel Libro di Samuele. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022. (Analecta Biblica. Dissertationes; vol. 235).*

7 По-итальянски *doppiamente raccontato*.

Панфилис, изобретён не автором этих библейских книг, хотя тот умело им пользуется) позволяет излагать не только библейскую историю, но и демонстрировать мировоззрение историка, его рефлексию. Поскольку же семантически не все события равнозначны, то вторичные истории распределены неравномерно, отличаются между собой глубиной интерпретационного проникновения в суть событий.

В следующем 2022 г., 19 января, была защищена «с большой похвалой» (*magna cum laude*) работа итальянца Джованни Паоло Делио Сукку (*Giovanni Paolo Delio Succu*) на тему: «Деян. 17, 22b–31: речь в афинском Ареопаге как речь об истинном познании Бога»⁸; руководитель — профессор Хуан Мануэль Гранадос Рохас (*R. P. Juan Manuel Granados Rojas*). Зачастую исследователи знаменитой проповеди апостола Павла в Ареопаге склонялись к тому, что это речь о естественном познании Бога, которая неожиданно заканчивается провозвестием воскресения из мёртвых, так что это похоже на попытку совместить философский дискурс с евангелием Христа. И действительно, это уникальная проповедь, поскольку она не была традиционно адресована иудеям, а вместе с ними и язычникам, но изначально тем, кто привык услаждать уши философскими дискуссиями. Для того чтобы понять особенность речи святого апостола Павла, Дж. П. Д. Сукку акцентировал внимание в диссертации на изучении именно риторики проповеди, представленной в Деян. 17, 22b–31. Такой литературоведческий подход позволил более внимательно изучить смысловое поле апостольской речи, а также убедительно аргументировать основной тезис работы: Павел говорит не о познании «нового» Бога, а о новом методе Его познания — *μετάνοια*, «перемена мыслей, раскаяние», для чего необходимо заново родиться, то есть воскреснуть. Именно к *μετάνοια* ведут все аргументы апостола языков, а поэтому он логично завершает речь благовестием о воскресении, лишь после которого возможно подлинно познать истинного Бога.

В том же месяце 26 числа Тайдзю Яманака (*Taiju Yamanaka*) из Японии защитил «с большой похвалой» (*magna cum laude*) диссертацию на тему: «Филипп, общий предшественник Петра и Павла: изучение характеристики Филиппа в Деяниях»⁹; его руководителем был профессор

8 *Succu G. P. D.* At. 17, 22b–31: il discorso all'areopago di Atene come discorso sulla vera conoscenza di Dio. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2022.

9 *Yamanaka T.* Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul: A Study of Philip's Characterization in Acts. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2022. Работа опубликована: *Idem.* Philip, a Collaborative Forerunner of Peter and Paul: A Study of Philip's Characterization in Acts. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022. (Analecta Biblica. Dissertationes; vol. 234).

Дин Бешард (R. P. Dean Bécharde). Несмотря на то, что Филипп является главным героем в Деян. 8, 4 — 13, 26–40, в академических исследованиях ему уделялось слишком мало внимания. Поэтому диссертант, используя нарративный подход и особенно анализ литературной трактовки отношений Филиппа с другими персонажами, старался доказать, что Филипп играет уникальную роль в Книге Деяний, а именно роль общего предшественника святых апостолов Петра и Павла. Итак, в Деян. 6, 1–7 Филипп представлен автором Книги как один из семи диаконов и человек, исполненный Святого Духа, мудрости и веры. По словам рассказчика, Филипп идентифицируется как подходящий служитель круга апостолов и Святого Духа. В Деян. 6, 8 — 8, 3 проведены яркие параллели между деятельностью святого архидиакона и первомученика Стефана в Иерусалиме и Филиппа в Самарии. Филипп действует как предвестник рассеянных христиан, как и Стефан. При этом Стефан свидетельствовал об Иисусе как о страдающем Мессии, а Филипп — об Иисусе как о признанном. Далее, в Деян. 8, 4–25 Филипп представлен как фактический соратник Петра, пророческий посланник Иисуса Христа (сравнение со Стефаном) и апологетический чудотворец Божий (в отличие от Симона волхва). Исследователь отмечает, что апостол Пётр пришёл проповедовать в тот же регион, где перед ним потрудился Филипп, служитель евангелизации и крещения (см. Деян. 8, 26–40). Наконец, в Деян. 21, 1–16, где Филипп не фигурирует как активный персонаж, замечен важный момент: только к Филиппу автор Книги Деяний применяет титул евангелиста¹⁰. Этот фрагмент библейской книги важен ещё и потому, что апостол Павел трудится там, где до него проповедовал Филипп, фактически основавший там христианскую общину. Более того, когда-то Филиппу пришлось бежать с Иерусалима от Савла, гонителя Иисуса Христа, а теперь Филипп принимает того, кто идёт на страдания, причём первоначально в Иерусалим. Таким образом, согласно Т. Яманаке, Филиппу даны и особые функции: приглашать читателя с радостью и дерзновением заняться евангельской деятельностью и на его собственном примере понять, как жить под водительством Святого Духа и проявлять гостеприимство даже к тому, кто против евангелиста или Евангелия.

10 Τῇ δὲ ἑπταύριον ἐξεληθόντες οἱ περὶ τὸν Παῦλον ἦλθον εἰς Καيسάρειαν· καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά, ἐμεῖναμεν παρ' αὐτῷ (На следующий день те, что с Павлом, вышедши, вошли в Кесарию, и вошедши в дом Филиппа евангелиста, сущего от семи [диаконов], мы пребывали у него) (Деян. 21, 8). Оригинальный текст процитирован в соответствии с византийской семьёй рукописей.

В следующем месяце (21 февраля) «с большой похвалой» (*magna cum laude*) защитил исследование Бернадус Диргапримаван (Bernadus Dirgaprimawan) из Индонезии. Под руководством профессора Августина Джанто (R. P. Agustinus Gianto) он написал работу на тему: «Неискушённый человек и путь к мудрости в Книге Притчей»¹¹. Для того чтобы раскрыть этот путь, в данном исследовании рассматриваются три особенности Книги Притчей: педагогика, метафора и мотив путешествия. Сама библейская книга начинается с пролога, за которым следуют шесть сборников высказываний с разными заголовками, но все они направлены на достижения одной цели: из незрелого человека сделать мудрого. Метафора путешествия помогает читателю понять, что חָסֵד, «неразумный, неискушённый», — это и есть путешественник. Диссертант также исследовал мотив путешествия, встречающийся в вавилонском эпосе о Гильгамеше и в угаритской легенде об Акхите. Гильгамеш отправляется в путешествие, чтобы найти секрет бессмертия. Его экспедиция заканчивается принятием собственных ограничений, благодаря которым он переориентирует свою жизнь. Вернувшись домой, он использует всё, чему научился, на благо своего народа. Тем временем Акхит предпринимает действия, чтобы зарекомендовать себя как послушный сын. К сожалению, его убивают из-за его недальновидности в борьбе с обманом богини Анат. Обе композиции показывают, как жизнь героя определяется его рефлексией относительно событий, которые встречаются на его пути: правильная оценка и событий, и себя самого способствует достижению успеха и формированию верного отношения к жизни, в то время как неверная рефлексия может стать причиной гибели героя.

Подобно Гильгамешу и Акхиту, חָסֵד начинает своё жизненное приключение с призыва (Притч. 1–9). Он готовится, слушая наставления своего отца и Мудрости. Он понимает, что он — неискушённый и легко соблазняемый, но в то же время способный усваивать жизненный опыт. Когда он собирается шагнуть в неизведанный мир, то получает два приглашения: одно — разделить трапезу с Премудростью (חָכְמָה; Притч. 9, 1–6.11), другое — с женщиной безрассудной, бесстыдной (אִשָּׁה לִיָּוֶזֶת; Притч. 9, 13–18). Приглашение Премудрости искреннее, тогда как приглашение женщины безрассудной обманчиво, как и приглашение богини Анат, заманивающей Акхита на смерть. Затем, в Притч. 10–29

11 *Dirgaprimawan B. The Inexperienced Person and the Journey to Wisdom in the Book of Proverbs. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2022. Работа опубликована: Idem. The Inexperienced Person and the Journey to Wisdom in the Book of Proverbs. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022. (Analecta Biblica. Dissertationes; vol. 237).*

יְהִי־אֵלֶיךָ должен научиться выживать. Он получает руку от חָכָם, «сообразительного», который учит его остроумию, и от עָלִם, «мудрого», который показывает ему ценность настойчивости. Он сталкивается с различными типами обольщения со стороны четырёх врагов: לֵב־חַדָּשׁ, «бессердечный, умалишённый», רִל, «глумливый», לֵב־חַדָּשׁ, «бесстыдный, безрассудный», и לֵב־חַדָּשׁ, «простофиля, дурачок». Ключом к выживанию является то, что он должен выработать надёжную привычку правильно оценивать вещи. Притч. 30 — 31 — заключительный этап: יְהִי־אֵלֶיךָ чувствует себя истощённым, поскольку мудрость, к которой он стремится, оказалась неуловимой. Приняв собственные ограничения и переориентировав цель путешествия, он возвращается домой. Он больше ценит то, что у него уже есть: семью и ответственность перед родиной (Притч. 31, 11.23.28). Он справедливо судит у городских ворот. Стало быть, подобно Гильгамешу יְהִי־אֵלֶיךָ возвращается домой новым человеком, сильно отличающимся от того, который начал путешествие. Он стал зрелым, способным наслаждаться жизнью в полной мере. Учитывая, что последняя глава подводит Книгу Притчей к славному концу, этот יְהִי־אֵלֶיךָ теперь стал для каждого читателя идеальным образцом для подражания, героем.

Следующая диссертация была защищена 4 марта «с высшей похвалой» (*summa cum laude*) под руководством профессора Нурии Кальдух-Бенаж (Nuria Calduch-Benages) на тему: «Пространство в Книге Иудиф. Нарративный анализ и интерпретация пространства»¹². Написала её Мартина Коритякова (Martina Korytiaková) из Словакии. Итак, исследование делится на теоретическую и аналитическую части. В первой внимание уделено изучению концепций пространства на Ближнем Востоке и в западном мире с древности до наших дней, а также пониманию пространства в древнееврейском и греческом Ветхом Завете. Аналитическая часть диссертации представляет собой нарративный анализ микро- и макропространства. К первому относится изучение пространства Востока, Запада и Иудеи. В те времена на Востоке многие народы были насильно объединены в один многонациональный союз, победивший Мидию на её северных границах. На Западе повторяются пространственные обстоятельства нации (израильтян), окружённой в середине союза и ожидающей вторжения с северной границы. Земля израильтян мыслится как двухуровневое пространство, имеющее

12 Korytiaková M. Space in the Book of Judith. Narrative Analysis and Interpretation of Space. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2022. Работа опубликована: *Eadem*. Space in the Book of Judith. Narrative Analysis and Interpretation of Space. [Estratto di Tesi]. Roma, 2022.

передний план (Ιουδαία) и фоновое изображение (Ἰσραήλ vs. ἡ κληρονομία¹³). Замена первого вторым, изменение международного положения (незначительная Ιουδαία против исключительного Ἰσραήλ) и сохранение границ нетронутыми являются носителями богословского и идеологического послания. Культовая идеологическая интенция стоит за развитием статуса Ветулии от решающего пространства на границах, защищающих центр, до маргинального пространства, подчинённого центру. Личные пространства персонажей отражают их личность по топографическим и архитектурным особенностям и призваны восприниматься как двойники. При этом исследование макространства выявляет логику, лежащую в основе устройства индивидуального микропространства в повествовательном мире. На фоне макроструктуры распознаются три разных, но взаимосвязанных пути. Нелинейное πορεία¹⁴ Олоферна — это путешествие «другого» (неизраильянина), которому не удаётся выполнить свою миссию и вернуться домой из-за того, что он не следует правильному ὁδός¹⁵. Неожиданное путешествие Ахиора в один конец рассказывает о прозелите-аммонитянине, который из чужеземца и странника без постоянного дома становится сочленом и постоянным поселенцем в доме Израиля. Прямолинейный ὁδός Иудифи «туда и обратно» — это путешествие израильянина, который, если он/она не отвернётся от Божьего ὁδός, всегда будет преодолевать времена испытаний. Цель исследования пространства в Книге Иудифь состояла в том, чтобы заполнить существующий пробел в современных исследованиях и продемонстрировать функциональность и эффективность пространственного нарративного анализа этой библейской книги с точки зрения его вклада в интерпретацию истории.

В тот же месяц (25 марта) «с большой похвалой» (*magna cum laude*) была защищена диссертация Марианы Ассаф (Mariana Assaf) из Сирии на тему: «Образы воды в Книге Иеремии»¹⁶; руководитель — профессор Доминик Маркл (R. P. Dominik Markl, SJ). Эта диссертация посвящена литературной функции образов воды в масоретском тексте Книги Иеремии, и направлена на установление их важности для социальных и богословских идей книги. Для достижения этих целей, наряду с обычной

13 «Наследство».

14 «Путь, путешествие, поход».

15 «Путь, дорога».

16 Assaf M. Water Imagery in the Book of Jeremiah. PhD Thesis. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2022. Работа опубликована: Eadem. Water Imagery in the Book of Jeremiah. [Estratto di Tesi]. Roma, 2022.

экзегетической методологией, привлекались теории метафоричности текста при изучении образов воды в их метафорическом и буквальном значениях. После выявления семантического поля воды в Книги Иеремии за вводной главой следуют три части.

Итак, первая часть посвящена образам воды в Иер. 2–6 (вторая глава) и Иер. 7–10 (третья глава). Эти образы используются, чтобы избежать прямого объявления о нарушении Завета. В Иер. 2–6 идолопоклонство описывается как отказ от источника воды живой, чтобы полагаться на водоёмы (2, 13) или на реки (2, 18). Это приводит к задержанному дождю (3, 3). Иерусалим должен покаяться, чтобы получить воду (4, 3); в противном случае засуха будет усиливаться из-за средиземноморского ветра (4, 11–13) и затяжного дождя (5, 24–25). Военное вторжение придёт как потоп (5, 22; 6, 23). В Иер. 7–10 этот ветер становится активным (7, 20) и усиливающаяся засуха влияет на природу (8, 13.20), на плачущих людей (8, 14; 9, 14.16–17) и на Господа, Который говорит сквозь слёзы (8, 23; 9, 9–10).

Во второй части анализируются образы воды в Иер. 11–20 (четвёртая глава) и Иер. 21–25 (пятая глава). Эти образы провозглашают нарушенный Завет. В Иер. 11–20 засуха (11, 16; 12, 4–5) объединена с наводнением грядущего военного вторжения (13, 1–11) и ветра (13, 24). Иерусалим становится пустыней (14, 1–6), и люди без покаяния ищут воды (14, 8.22). Это делает неизбежным опустынивание, вызванное военным вторжением (16, 1–9; 17, 5–7; 18, 16–17). Напротив, засуха (15, 18) приводит к проповеди о покаянии. Это превращает Израиль из образа запустения (16, 1–9) в образ спасения (17, 7–8). Упорство в грехе (17, 12–13) приводит к тому, что люди, как сосуд с водой, разбиваются (19, 1–13). В Иер. 21–25 гнев Господа (21, 5) проявляется через новый засушливый ветер — Навуходносора. Он направлен на царей (21, 12.14; 22, 6.20–23), лжепророков (23, 10.15.19–20) и народы (25, 30–38). Как это ни парадоксально, пустыня может быть заменена плодородной землёй (23, 3–4; 24, 6–7).

Третья часть посвящена образам воды в Иер. 26–45 (шестая глава) и в Иер. 46–51 (седьмая глава). Эти образы описывают наказание и его превращение в спасение. В Иер. 26–35 образы воды появляются, во-первых, в пророчествах о спасении: (1) через возможную сельскохозяйственную деятельность (29, 5.28; 31, 27.38–40; 32, 15.41.43.44); (2) превращение пустыни (30, 5–11.12–17) в сад с обильной водой (31, 7–14.15–22); (3) превращение слёз горя (8, 14; 9, 14) в слёзы покаяния и радости (31, 9). Во-вторых, в Иер. 35, 12 появляются образы воды из-за отсутствия

сельскохозяйственной деятельности. Имеется в виду время запустения. Если люди усвоят «урок» рехавитов, их опустошение приведёт их к жизни (ср. Иер. 35, 19). В Иер. 36–45 высохший водоём — Иерусалим — становится тюрьмой (37, 16.21) и могилой (38, 1–6) для пророка. Эти образы относятся к рабству и изгнанию. Его «выход» из водоёма (38, 7–14) — образ конца изгнания. Наличие и отсутствие воды в Иер. 40, 10.12; 41, 7.9.10 обозначают сосуществование послушания и непослушания и их последствия. В Иер. 46–51, высушивая воду народов (ср. Иер. 48, 34; 50, 38; 51, 36) или позволяя ей затопить (46, 7–8; 50, 42; 51, 42.55.63–64), Господь показывает, что Он является властителем истории. Таким образом, диссертация также иллюстрирует важность образов воды для понимания социального и богословского послания Книги Иеремии.

Маттия Сей (Mattia Seu) из Италии 20 мая защитил «с высшей похвалой» (*summa cum laude*) под руководством профессора Крейга Моррисона (R. P. Craig Morrison) диссертацию на тему: «Таргум Ионафана 1 и 2 Книг Самуила: сущность его перевода и богословия»¹⁷. Согласно иудейскому преданию уже после Вавилонского плена появляются первые устные таргумы¹⁸ Торы и Пророков, которые в начале христианской эры начинают письменно фиксироваться. По причине вариантов интерпретации, которые неизбежно влечёт за собой каждый перевод, они составляют важную главу в истории рецепции и герменевтики библейских текстов. Цель диссертации состояла в том, чтобы углубить историю восприятия Книг Самуила¹⁹, изучив версию, предложенную таргумом Ионафана: как в ней интерпретируются персонажи, рассказанные события, как метургеман²⁰ сталкивается с проблемами, оставленными еврейской версией. Фактически таргумическая версия не только транспонировала еврейский текст, чтобы перевести его на арамейский, но и благодаря вариантам прочтения способна выявить важные элементы, которые показывают точное желание интерпретировать в соответствии с более чётким критерием. Речь идёт об углублении некоторых деталей, которые не слишком очевидны, потому что они не попадают в решающие варианты интерпретации в структуре 1–2 Цар., а скорее относятся к категории сведений, формирующих фон повествований. Таким образом,

17 Seu M. *Il Targum Jonathan di 1 e 2 Samuele: la natura della sua traduzione e la sua teologia*. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2022.

18 תרגום — «перевод».

19 В Синодальной Библии — 1 и 2 Книги Царств.

20 מְתוּרְגֵמָן — «автор таргума, переводчик и декламатор книг Танаха».

читая таргум и текст на иврите в синопсисе, можно будет осознать ту положительную ценность, которую способна придать арамейская версия, оставляя нетронутыми все детали повествования и такие второстепенные женские персонажи, как Авигея (1 Цар. 25), женщина из Фекои (2 Цар. 14) и женщина из Авеля-Беф-Маахи (2 Цар. 20). Затем, просто начав с описания некоторых элементов одежды, объединяющей Самуила и Давида, таргумическая версия представляет вариации толкования, которые влияют на портреты этих персонажей и, в более общем плане, на фигуру пророка и царя. Опять же, всегда опираясь на небольшую деталь в рассказе о смерти Саула (2 Цар. 1, 10), кажется, что метургеман дал свой богословский ответ на проблему суеверий подобно тому, как теологически проблематичный отрывок 2 Цар. 6 в еврейской версии эпизода, в котором божественная сила наказывает кажущееся достойным поступком, искусно разрешается метургеманом с небольшими вариациями толкования. Затем, в серии эпизодов, которые вращаются вокруг семьи Давида, таргум, просто изменяя имена, под которыми представлены два второстепенных персонажа, Ионадав и Хусий, вызывает остроумные характеристики на протяжении всего повествовательного сюжета. Наконец, более содержательная глава посвящена множеству вариантов прочтения, в которых Давид является главным героем. Таким образом, в истории рецепции Книг Самуила таргум Ионафана предстаёт не только как ценное литературное произведение, но и как попытка откликнуться на реальное желание читателей/слушателей иметь «живой» перевод, то есть способный углубить проблемы, придавать большую выразительность характерам персонажей, раскрашивать эпизоды и вышивать на повествовательном сюжете, не искажая его. Всё это маленькие признаки великой и вечной интерпретации библейского текста. Детали, появившиеся в результате этого прочтения, позволяют нам лучше оценить его красоту и динамичный характер, способные вызывать постоянные толкования и объяснения в верующих общинах.

Последним на момент написания данной хроники²¹ защитился 3 июня 2022 г. «с высшей похвалой» (*summa cum laude*) Бартломей Анджей Ковальчик (*Bartłomiej Andrzej Kowalczyk*) из Польши. Он написал диссертацию на тему: «“Старосирийский” перевод Евангелия от Марка»²²; руководитель — профессор Крейг Моррисон (*R. P. Craig Morrison*). В переводе на сирийский язык, помимо хорошо известной версии Пешитты,

21 16 августа 2022 г.

22 *Kowalczyk B. A. La «Vetus Syra» del Vangelo di Marco. Dissertazione di Dottorato. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2022.*

сохранились более древние переводы четырёх Евангелий — Куретонская версия и Синайский палимпсест. И если Евангелия от Матфея, Луки и Иоанна имеют (правда, далеко не полностью) фрагменты из двух обозначенных старосирийских переводов, то Евангелие от Марка сохранилось только в Синайском палимпсесте. Синайская версия во многом соответствует греческому тексту Нового Завета и Пешитте, однако встречаются и расхождения, обусловленные эллипсированием слов и более семитским синтаксисом, не ориентированным на греческий (в отличие от Пешитты). Для наших читателей приведём в качестве примера и сами проанализируем Мк. 3, 7–8, дабы продемонстрировать важность диссертации, в которой выявленные нами проблематики внимательно изучаются:

NT-NA ²³	Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν, καὶ πολλὸν πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας [ἠκολούθησεν], καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱερουσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν.	<i>А Иисус с учениками Своими ушёл к морю, и большая толпа от Галилеи [последовала] и от Иудеи, и Иерусалима, и Идумеи, и по ту сторону Иордана, и те, что около Тира и Сидона, большая толпа, слушая, что Он творил, пришли к Нему.</i>
P-NT	ܡܠ ܕܝܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܝܣܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ	<i>А Иисус с учениками Своими ушёл к морю, и народ велик от Галилеи следовал за Ним²⁴ и от Иудеи, и Иерусалима, и Идумеи, и по ту сторону Иордана, и от Тира и Сидона, большая толпа, которые слышали всё, что Он творит, пришли к Нему.</i>
S	ܡܠ ܕܝܐܠܗܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܥܝܣܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ	<i>А Иисус ушёл с учениками Своими к морю, и большие толпы от Галилеи и от Иудеи, и Иерусалима, и по ту сторону Иордана, и от Тира и Сидона, слушая всё, что Он творит, пришли к Нему.</i>

- 23 Ради удобства восприятия текста будем использовать в табличке следующие сиглы: **NT-NA** — Новый Завет в издании Нестле-Аланда, текст приводится по следующей публикации: Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece / hrsg. von B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini und B. M. Metzger. 28. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012; **P-NT** — Новый Завет в версии Пешитты; **S** — старосирийский перевод Евангелий по Синайскому палимпсесту. Сирийские тексты цитируются по публикации на сайте: <http://dukhrana.com/peshitta/index.php>.
- 24 Досл. «прилеплялся к Нему».

Итак, мы видим, что текст Пешитты представляет в данном случае почти буквальный перевод греческого Нового Завета, разве что добавляя слово ܐܠܐ, «всё». Также этот перевод поддерживает византийскую семью рукописей, где написано в Мк. 3, 7: ἡκολούθησαν αὐτῷ, «последовали за Ним». В издании Нестле-Аланда этот глагол написан в квадратных скобках, как тот, что по смыслу требуется, но в древних рукописях отсутствует. Восстанавливая его, издатели склонились к тому, что глагол должен быть в 3 л. ед. ч., а не в 3 л. мн. ч. В этом плане Пешитта в какой-то мере их поддерживает, предлагая вариант ܐܠܐ ܡܥܡܐ, «прилеплялся к Нему / следовал за Ним», что реконструирует усреднённый между византийской версией и Нестле-Аландом вариант: ἡκολούθησεν αὐτῷ. Остаётся, правда, непонятным, почему одно и то же выражение по-гречески πλὴν πλῆθος²⁵, «большая толпа», сначала перевели как ܡܠܟܬܐ ܥܬܝܬܐ, «народ велик», а в следующем стихе как ܡܠܟܬܐ ܥܬܝܬܐ ܥܬܝܬܐ, «большая толпа».

И всё же перевод Пешитты очень близок к греческому Новому Завету. А вот Синайский вариант довольно-таки сильно отличается и от греческого, и от Пешитты. Так, в нём обнаруживается типично семитский синтаксис (подлежащее — сказуемое): ܡܠܟܬܐ ܥܬܝܬܐ ܥܬܝܬܐ, «а Иисус пошёл Себе», затем уже уточняется с кем и куда: ܡܠܟܬܐ ܥܬܝܬܐ ܥܬܝܬܐ ܥܬܝܬܐ, «с учениками Своими к морю». Коль скоро в Мк. 3, 7 переводчик написал ܡܠܟܬܐ ܥܬܝܬܐ, «и толпы большие», то в следующем стихе он уже не видел смысла в том, чтобы повторяться. Также автор/-ы этой версии видел, что последний глагол из Мк. 3, 8 вполне согласуется с «большими толпами» из предыдущего стиха, а поэтому не стал переводить глагол ἡκολούθησεν, отсутствующий в древних рукописях. В этом плане Синайский палимпсест полностью поддерживает Нестле-Аланда. Вместе с тем стоит отметить, что в таких унциальных кодексах, как Синайский²⁶ и Вашингтонский²⁷ нет выражения καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας, «и от Идумеи», поэтому отсутствие в Синайском палимпсесте аналогичного выражения (ܡܠܟܬܐ ܥܬܝܬܐ) вполне может объясняться тем, что оно не было написано в том греческом манускрипте, с которого и был осуществлён

25 Во втором из рассматриваемых стихов, Мк. 3, 8, случилась инверсия, что, впрочем, никак не меняет смысл фразы: πλῆθος πλὴν.

26 Кодекс IV в., наиболее ранний манускрипт всего Нового Завета — древнее Александрийского кодекса (сигла **A** в критических изданиях новозаветных текстов) — находится в Британской библиотеке и обозначается сиглой **A**.

27 Иное наименование — кодекс Фриера. Это рукопись IV/V в., находящаяся в Смитсоновском институте (США) и обозначаемая сиглой **W**.

анализируемый перевод на сирийский язык. Наконец, формальное, но семантически возможное несогласование подлежащего со сказуемым в числе, которое есть и в греческом тексте²⁸, и в Пешитте²⁹, в Синайской версии передали формально и семантически правильно: ܡܬܬܐܠ ܐܕܝܢ ܕܠܗ ܕܡܬܬܐܠ ܐܕܝܢ ܕܡܬܬܐܠ ܐܕܝܢ...ܟܠܗܗ — и *большие толпы...*, *слушавшая всё, что Он творит, пришли к Нему*. Единственная загадка — генезис в сирийских версиях количественного наречия ܕܠܗ, «всё», ܕܠܗܗ, «всё, что».

Наряду с обозначенными проблематиками, особенно важным представляется и изучение того, как ветхозаветные цитаты передаются в старосирийских переводах Евангелий, и сличение их с ветхозаветными версиями, греческим Новым Заветом и с Пешиттой. Также актуальным представляется изучение вопроса о происхождении палимпсеста и того, почему Евангелие от Марка не сохранилось в Куретонской версии.

Диакон Николай Шаблевский

- 28 πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν — *большая толпа* (ед. ч.), *слушавшая* (мн. ч.), *что Он творил, пришли* (мн. ч.) *к Нему*. В византийской семье рукописей несколько иной вариант, что, впрочем, ситуацию не исправляет: ἀκούσαντες, «услыхав» — мн. ч.
- 29 ܡܬܬܐܠ ܐܕܝܢ ܕܠܗ ܕܡܬܬܐܠ ܐܕܝܢ ܕܡܬܬܐܠ ܐܕܝܢ...ܟܠܗܗ — *большая толпа* (ед. ч.), *которые слышали* (мн. ч.) *всё, что Он творит, пришли* (мн. ч.) *к Нему*.

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

№ 3 (15) • 2022

Научный журнал

по библеистике, патристике и истории христианской мысли

ISSN 2658-7815

Литературный редактор

Редакторы

Макет и вёрстка

А. О. Солдаткина

диак. Николай Ежихин, В. В. Езер

диак. Николай Ежихин

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии

141312, г. Сергиев Посад,

Троице-Сергиева Лавра, Академия

Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 16¾

Подписано в печать 25.09.2022

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»

www.yulis.ru • inform@yulis.ru

г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444

г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42