

Научный журнал
по библеистике и истории христианской мысли

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

ТОМ 2

№ 2

2019



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2019

Scientific Journal of Biblical Studies
and the History of Christian Thought

BIBLE AND CHRISTIAN ANTIQUITY

VOLUME 2

No. 2

2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2658-7815

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-914-0546

Библия и христианская древность / Научный журнал по библеистике и истории христианской мысли. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — Т. 2. — № 2. — 320 с.

«Библия и христианская древность» (Bible and Christian Antiquity) — научный журнал Московской духовной академии. Журнал был создан на кафедре богословия Московской духовной академии. В нём публикуются оригинальные тексты на древнегреческом, латинском и восточных языках, переводы, комментарии, исследования, рецензии, аннотированные библиографии (тематические или по авторам) монографий и журналов по библеистике, патристике, истории христианства на Востоке и Западе. В качестве основных целей и задач журнала представление новых научных материалов по исследованиям и переводам, рецензий на публикации отечественных и западных исследователей.

Специальности ВАК:

10.02.14 Классическая филология, византийская и новогреческая филология

26.00.01 Теология

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: диакон Сергей Кожухов

кандидат богословия,
доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

Научные редакторы: диакон Николай Шаблевский

кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики
Московской духовной академии

Евгений Викторович Ткачёв

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

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

Священник Антоний Борисов, кандидат богословия, доцент кафедры
церковной истории Московской духовной академии

Дэвид Брэдишоу, профессор, доктор философских наук, декан фи-
лософского факультета Университета Кентукки

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

Илья Сергеевич Вевюрко, кандидат философских наук, старший
преподаватель кафедры религиоведения Московского государ-
ственного университета им. М. В. Ломоносова

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 кафедры филологии Московской духовной академии

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

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

Дмитрий Игоревич Макаров, доктор философских наук, заведующий кафедрой Общих гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО Уральская государственная консерватория имени 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

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

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

EDITORS

Chief editor: deacon Sergiï Kozhukhov

PhD in Theology
Associate Professor of the Biblical Studies department
of Moscow Theological Academy

Deputy editors: deacon Nicholaï Shablevskiï

PhD in Theology, assistant of the Biblical Studies department
of Moscow Theological Academy

Eugeniï V. Tkachev

Master of Theology and the History of Ancient East, lecturer of the
Philology department of 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

Dmytriï Evgenievich Afinogenov, Doctor of Philology, head scientific
researcher of the Institute of World History of Russian Academy of
Sciences, professor of the Byzantine and Modern Greek Philology
department of Moscow State University

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

Priest Antonii Borisov, PhD in Theology, associate professor of the
Church History department of Moscow Theological Academy

David Bradshaw, Doctor of Philosophy, professor, dean of the Philosophy
department of Kentucky University

Hegumen Dionysii (Shlenov), PhD in Theology, professor of the Philology
department of Moscow Theological Academy

Priest Stephan Domuschi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, associate
professor of the Theology department of Moscow Theological
Academy

Alexei Ruslanovich Fokin, doctor of Philosophy, head scientific researcher of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences

Priest Sergii Kim, PhD in Theology, lecturer of the Philology department of Moscow Theological Academy

Dmitrii Igorevich Makarov, Doctor of Philosophy, head of the General Humanities department of Urals Mussorgsky State Conservatoire (Yekaterinburg)

Priest Ioann Nikulin, PhD in Theology, PhD in History, associate professor of the Church History and Humanities department of Yekaterinburg Theological Seminary

Alexei Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, professor, head of the Classics Philology department of Moscow State University

Vladimir Michailovich Tiulenev, Doctor of History, professor of Ivanovo State University

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, associate professor, head of the Theology department of Moscow Theological Academy

Ilia Sergeevich Vevurko, PhD in Philosophy, senior teacher of the Philosophy of Religion and Religion Studies department of Moscow State University

Priest Andrei Vydrin, PhD in Theology, associate professor of the Biblical Studies department of Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

13 **Список сокращений**

ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

Издания и переводы

15 **Иосиф Хаззайа**

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

54 **Святитель Кирилл Александрийский**

Толкование на Евангелие от Иоанна (новонайденные фрагменты) / перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания *иеромонаха Феодора (Юлаева)*

78 **Святитель Фотий Константинопольский**

Амфилохии. Трактат 1 / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания *Дмитрия Евгеньевича Афиногенова*

109 Богословский диалог православных и антихалкидонитов (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 1: Предисловие. Введение, гл. 1, пп. 1–3 / перевод с новогреческого, предисловие и комментарий *Михаила Андреевича Вишняка*

Богословско-философская экзегеза

145 **Григорий Исаакович Беневиц, Дмитрий Александрович Черноглазов**

Мистическое богословие и экзегеза Преображения у преподобного Максима Исповедника

Поздневизантийское богословие и полемика

177 **Михаил Андреевич Вишняк**

Уврачевание арсенистого раскола в 1310 г. и святитель Афанасий I, патриарх Константинопольский

195 **Дмитрий Сергеевич Бирюков**

Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении: смысл, исторический контекст, контекст учения о природе богословского языка

212 **Тимур Аркадьевич Шукин**

«Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в *Enneades V.3*

- 231 **Иеромонах Филофей (Артюшин)**
Богословские и прагматические аспекты дара рассуждения
в посланиях апостола Павла

РЕЦЕНЗИИ

- 254 **Михаил Георгиевич Селезнёв, Леонид Викторович Шуляков**
Рецензия на: Textual History of the Hebrew Bible. The Hebrew Bible. Vol. 1A: Overview articles / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston: Brill, 2016. XLVI + 450 p.; ISBN 978-90-04-23181-8
- 266 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: Орлов А. А. Подobie Небес: Азazelь, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. М.: Книжники, 2016. 384 с. (Чейсовская коллекция); ISBN 978-5-9953-0486-9
- 275 **Илья Сергеевич Вевюрко**
Рецензия на: Орлов А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 384 с.; ISBN 978-5-6040487-0-2
- 285 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: Книги Маккавеев (τῶν Μακκαβαϊκῶν βιβλίοι δ') / перевод с древнегреческого, введение и комментарии Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалёва, А. И. Шмаиной-Великановой; под общей редакцией Н. В. Брагинской; научный редактор М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. 632 с.; ISBN 978-593273-375-2
- 295 **Диакон Николай Шаблевский**
Рецензия на: Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2016. Т. 1. 720 с.; ISBN 978-5-9907777-1-2
- 314 **Священник Иоанн Кечкин**
Рецензия на: Нецветаев Д., прот. Жизнь Древней Карфагенской Церкви в Римский период. М.: Арт Волхонка, 2018. 272 с.; ISBN 978-5-906848-36-9

CONTENTS

13 **List of Abbreviations**

TRANSLATIONS, RESEARCH AND COMMENTS

Editions and translations

15 **Joseph Ḥazzāyā**

Book of the Chapters on Knowledge (Newfound Fragments) / A Critical Edition of the Syriac Text and Its Russian Translation, Introduction and Commentary by *Maxim G. Kalinin*

54 **Saint Cyril of Alexandria**

Commentary on John (Newfound Fragments) / Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentary by *hieromonk Theodor (Yulaev)*

78 **Saint Photius of Constantinople**

Amphilochia. Treatise 1 / Translation from Ancient Greek, Preface and Notes by *Dmitriĭ E. Afinogenov*

109 The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Non-Chalcedonians (Past – Present – Future): An Athonite Critique. Part 1: Prologue. Introduction, ch. 1, nn. 1–3 / Translation from Modern Greek, Foreword and Commentary by *Mikhail A. Vishnyak*

Theological-Philosophical exegesis

145 **Grigoriĭ I. Benevich, Dmitriĭ A. Chernoglazov**

Mystical Theology and the Exegesis of Transfiguration in St. Maximus the Confessor

Late Byzantine theology and polemics

177 **Mikhail A. Vishnyak**

Healing of the Arsenite Schism in 1310 and St. Athanasios I, Patriarch of Constantinople

195 **Dmitriĭ S. Biriukov**

Divine Activities as an Accident in the Palamite Doctrine: Meaning, Historical Context, and the Context of Ideas on the Nature of Theological Language

212 **Timur A. Shchukin**

‘He Will Transcend His Own Nature’. The Theme of Self-Conversion of the Intellect in the «Logos on Saint Peter of Athos» by St. Gregory Palamas and in Enneades V.3

Bible and hermeneutics

231 **Hieromonk Philotheĭ (Artyushin)**

Theological and Pragmatic Aspects of the Divine Gift of Discernment in the Epistles of St. Paul

REVIEWS

- 254 **Mikhail G. Seleznyov, Leonid V. Shulyakov**
Review of: *Textual History of the Hebrew Bible. The Hebrew Bible. Vol. 1A: Overview Articles* / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston: Brill, 2016. XLVI + 450 p.; ISBN 978-90-04-23181-8
- 266 **Ilia S. Veviurko**
Review of: *Orlov A. A. Similarity of Heaven: Azazel, Satanail and Leviathan in the Jewish Apocalyptic*. Moscow: Knizhniki, 2016. 384 p. (The Chais Collection); ISBN 978-5-9953-0486-9
- 275 **Ilia S. Veviurko**
Review of: *Orlov A. A. The Greatest Mirror: Heavenly Counterpart of Man in the Jewish Apocalyptic* / translation from English by I. V. Kolbutovoï. Saint-Petersburg: Publishing of Oleg Abyshko, 2018. 384 p.; ISBN 978-5-6040487-0-2
- 285 **Deacon Nikolai Shablevskii**
Review of: *Books of the Maccabees (τῶν Μακκαβαϊκῶν βιβλίοι δ')* / translation from the Ancient Greek, Introduction and Commentaries by N. V. Braginskaya, A. N. Koval, A. I. Shmaina-Velikanova; edited by N. V. Braginskaya; scientific editor M. Tuval. Moscow: Bridges of the Culture/Gesharim, 2014. 632 p.; ISBN 978-593273-375-2
- 295 **Deacon Nikolai Shablevskii**
Review of: *Polonskii P. Biblical Dynamics. Commentary on the Book of Genesis*. Moscow: Bridges of the Culture/Gesharim, 2016. V. 1. 720 p.; ISBN 978-5-9907777-1-2
- 314 **Priest Ioann Kechkin**
Review of: *Netsvetaev D., archpriest. The Life of the Ancient Church of Carthage in the Roman Period*. Moscow: Art Volkhonka, 2018. 272 p.; ISBN 978-5-906848-36-9

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ДВС Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1892–1910. Т. 1–7.
- ХЧ Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991–.
- ACO Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston: W. de Gruyter, 1924–2016.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CFHB Corpus fontium historiae byzantinae. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1967–.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- CSHB Corpus scriptorum historiae byzantinae. Bonnae: impensis E. Weberi, 1828–1853. Bd. 1–50.
- ΕΠΕ Ἑλλήνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ο Παλαμάς, 1972–.
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Berlin: Akademie-Verlag, 1897–1935. 1–40 (под названием “Griechischen christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte”). Berlin: De Gruyter, 1953–1989; N. F. 1995–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PO Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlenberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- REB Revue des études byzantines. Paris; [Leuven]: Peeters, 1946–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1941–.

ПЕРЕВОДЫ, ИССЛЕДОВАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

ИОСИФ ХАЗЗАЙА

КНИГА ГЛАВ О ВЕДЕНИИ

НОВООТКРЫТЫЕ ФРАГМЕНТЫ

КРИТИЧЕСКОЕ ИЗДАНИЕ СИРИЙСКОГО
ТЕКСТА, ПЕРЕВОД С СИРИЙСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Максим Глебович Калинин

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

Для цитирования: *Иосиф Хаззайа*. Книга глав о ведении. Новооткрытые фрагменты / перевод с сирийского, предисловие и примечания М. Г. Калинина // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 15-53. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-15-53

Аннотация

УДК 248.2 (281.81)

Настоящая публикация содержит оригинальный текст и русский перевод новонайденных фрагментов «Книги глав о ведении» Иосифа Хаззайи (VIII в.), одного из ярчайших представителей восточносирийской мистической традиции. Единственная известная исследователям рукопись «Книги глав о ведении» (содержавшая около 2700 глав) была утрачена в 1915 г. С тех пор специалистам оставались доступны только цитаты из этого произведения, сохранившиеся в составе комментария восточносирийского автора Афрема Киркесиона (около 300 глав), также порядка 550 глав, сохранившихся в западносирийской традиции. В 2018 г. М. Г. Калинин и А. М. Преображенским были обнаружены порядка 250 новых глав из этого произведения, которые ныне предлагаются вниманию русскоязычного читателя.

Ключевые слова: мистика, восточносирийская мистическая традиция, Иосиф Хаззайа, «Книга глав о ведении», критика текста.

Мар Иосиф Хаззайа (сир. *Mār' Yawsep̄ Hazzāyā*) (VIII в.), сирийский аскетический писатель, почитаемый святым в одной из общин Халдейской Церкви (и называемый святым в «Книге целомудрия» Ишоднаха Басрского), оставил после себя наибольшее количество сочинений по сравнению с другими сирийскими мистиками. Среди них центральное место занимают «Главы о ведении» («*Capita gnostica*»), которые открывают целую серию его больших сочинений: «Послание о трёх степенях иноческого жития», «Книга вопросов и ответов», «Мемра (*mēmra*) о природе [Божественной] сущности». Во всех названных сочинениях Иосиф Хаззайа ссылается на «Главы о ведении» как на текст, содержащий подробное рассмотрение различных мистических вопросов.

Единственная полная рукопись «Глав о ведении», которая была известна исследователям, Seert 78, была описана епископом Аддаи Шером в 1909–1910 гг.¹ Согласно его описанию, «Главы о ведении» включали в себя 27 сотниц, а также 2 трактата. Рукопись Seert 78 была утрачена в 1915 г. во время геноцида ассирийцев в Османской империи. Единственным эксплицитным свидетельством текста «Глав о ведении» осталось «Толкование трудных глав о ведении» Афрема Киркесиона, сохранившееся в двух рукописях и содержащее текст примерно 300 глав из 13 сотниц². В 1972 г. Р. Бёле доказал, что четыре с половиной сотницы Иосифа Хаззайа сохранились в западносирийской традиции в составе корпуса текстов Иоанна Дальятского. С тех пор эти сотницы неоднократно цитировались в литературе, посвящённой сирийской мистике, как основной источник текста «Глав о ведении». Ниже мы будем отсылать к ним как к классическому корпусу «Глав».

В настоящем издании вниманию читателей предлагаются два новых обширных фрагмента «Глав о ведении».

Первый фрагмент содержится в рукописи Paris. syr. 434, fol. 142v–176r³. Он следует непосредственно за текстом «Мемры о природе [Божественной] сущности» Мар Иосифа (fol. 101v–142v) и имеет надписание ܡܪܝܬܐ ܕܡܝܬܐ «Полезные главы», без указания авторства.

- 1 Scher A. Joseph Hazzāyā, écrivain syriaque du VIII^e siècle // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1909. Vol. 53. P. 302; Scher A. Joseph Hazzāyā, écrivain syriaque du VIII^e siècle // Rivista degli studi orientali. 1910. Vol. 3. P. 51.
- 2 Beulay R. Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées? // Parole de l'Orient. 1972. Vol. 3. P. 6.
- 3 Первый фрагмент был издан в: *Iosephi Divini Hazaiæ Capita gnostica / nunc primum reperta, collecta, edita; textus edidit M. Kalinin. Monte Athone; Aquinci; Moscoviae: Interpress, 2018. [Museum scriptoribus mysticis syris investigandis]. Opera mystica syriaca; t. 1). P. 3–41.*

Его описание (без идентификации) дано в каталоге Ф. Брикель-Шатонэ⁴. Фрагмент представляет собой подборку пронумерованных глав. Их нумерация непоследовательна: очевидно, переписчик выборочно выписывал главы из некоего большого собрания, оставляя при этом у глав их прежние номера. Сначала следует подборка из десяти глав с номерами от 91 до 100 (fol. 142v–144r; далее — подборка № 1). Далее следует группа глав с номерами 28–32, 45, 49 и 90 (fol. 144r–145v; далее — подборка № 2). Затем помещены главы с номерами 75 и 76 (fol. 145v; далее — подборка № 3), за которыми следует большая серия глав с номерами 2, 6–8, 10, 20–174⁵, 177–223 (fol. 145v–176r; далее — подборка № 4). Судя по их нумерации, эти главы изначально относились к четырём различным сотницам.

Внимательное прочтение этих анонимных глав не оставляет сомнений в том, что изначально они были выписаны из «Книги глав о ведении» Мар Иосифа Хаззайи. Подборка № 1 совпадает с последними 10 главами 3-й сотницы классического корпуса «Глав о ведении». Главы 163–222 подборки № 4 представляют собой выборку из 4-й и 5-й сотни классического корпуса (по нумерации Р. Бёлэ)⁶. Остальные главы не имеют соответствий в классическом корпусе. При этом глава 28 из подборки № 2 совпадает с одной из глав утраченной четвёртой сотницы «Глав о ведении», выборочно цитируемой Афремом Киркесионом (под номером 18) в его комментарии; пространная глава 111 подборки № 4 имеет дословное совпадение с цитатой из 89-й главы десятой сотницы, приводимой Афремом Киркесионом; наконец, главы 99 и 100 из подборки № 4 совпадают с 31-й главой девятой сотницы по комментарий Афрема. Эти соответствия представлены в таблице:

4 *Briquel-Chatonnet F. Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356–435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg: catalogue. Paris. 1997. P. 180.*

5 На fol. 151v–152r приведены две главы, имеющие номер 51. Мы приводим их под номерами 51 и 51a.

6 Таблицу соответствий между главами 163–222 подборки № 4 и главами 4-й и 5-й сотниц по нумерации Р. Бёлэ см. в: Калинин М. Г., Преображенский А. М. «Главы о ведении» Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 51–54.

8 Вариант перевода: «и так Он явится». Однако, в данном случае мы, скорее всего, имеем дело с ошибкой переписчика.

Из этого сравнения видно, что подборка № 2 представляет собой фрагмент из четвёртой сотницы «Глав о ведении» Иосифа Хаззайи, в то время как текст, лежащий в основе подборки № 4, восходит, через несколько этапов компиляции и переписывания, к нескольким сотницам «Глав о ведении».

Фрагмент «Глав о ведении» по Paris. syr. 434 представляет собой первое полноценное свидетельство этого сочинения, известное по восточносирийской рукописи (ранее в составе восточносирийской традиции это сочинение Мар Иосифа было представлено лишь цитатами в комментарии Афрема Киркесиона).

Второй фрагмент был описан (без идентификации) Р. Бёлэ (по рукописи Harvard. syr. 42)⁹ и А. Пиртеа — с привлечением нового рукописного свидетельства этого фрагмента (Pamrakuda, Konat syr. 303)¹⁰. М. Калинин и А. Преображенский издали этот фрагмент по обеим рукописям и идентифицировали его как текст Иосифа Хаззайи на основании многочисленных стилистических и содержательных совпадений с подлинными текстами Мар Иосифа¹¹. Обе указанные рукописи западносирийского происхождения. Фрагмент представляет собой подборку из 30 глав, то есть структурно примыкает к сотницам (это подтверждает и его название — **ܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ ܕܡܪ ܝܘܨܝܦ ܚܙܝܐ**, «избранные слова»). Эта подборка служит приложением к корпусу Иоанна Дальятского (включающему в себя сотницы Мар Иосифа) в указанных выше рукописях. В надписании сообщается, что главы «были найдены в древнем списке» (**ܬܠܬܐ ܕܡܬܬܐ ܕܡܪ ܝܘܨܝܦ ܚܙܝܐ ܕܡܪ ܝܘܨܝܦ ܚܙܝܐ**). Две из них имеют точное соответствие в главах по Paris. syr. 434, что служит дополнительным подтверждением их подлинности: 94-я глава из подборки № 4 (Paris. syr. 434, fol. 158r–159r) идентична 28-й главе по Harvard. syr. 42, fol. 95v (толкование на видение Иезекииля); 153-я глава из подборки № 4 (Paris. syr. 434, fol. 164v) тождественна 3-й главе из Harvard. syr. 42, fol. 94v.

9 La collection des lettres de Jean de Dalyatha / éd. critique du texte syriaque inédit, trad. française, introd. et notes par. R. Beulay. Turnhout, 1978. (PO; vol. 39/3). P. 270–271.

10 Pirtea A. C. Die Geistigen Sinne in der ostsyrischen christlichen Mystik. Untersuchungen zum Wahrnehmungsbegriff und zur Gotteserkenntnis in der griechischen und syro-orientalischen asketischen Literatur der Spätantike. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie. Freie Universität Berlin, 2016. S. 329–330.

11 Калинин М. Г., Преображенский А. М. «Главы о ведении» Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 258–289. Второй фрагмент был переиздан с учётом новых разночтений, выявленных в Paris. syr. 434: *Iosephi Divini Hazzaiae Capita gnostica*. P. 43–49.

Ниже приводится русский перевод новонайденных фрагментов «Глав о ведении» Иосифа Хаззайи. Сирийский текст и критический аппарат к нему приводятся по изданию: *Iosephi Divini Hazaiae Capita gnostica / nunc primum reperta, collecta, edita; textus edidit M. Kalinin. Monte Athone; Aquinci; Moscoviae: Interpress, 2018* — с одной поправкой и дополнительной эмендацией. Русский перевод и аппарат к нему, содержащий указания на библейские и патристические цитаты и аллюзии, публикуются впервые. Русский перевод выполнен М. Г. Калининым, аппарат подготовлен М. Г. Калининым и А. М. Преображенским.

تختہ بکسے بختہ بکسے

بجبتے بختے بختے

بختے بختے

بختے

بختے

تختہ بکسے

Иосиф Хаззайа

КНИГА ГЛАВ О ВЕДЕНИИ

Фрагмент первый

ନିମ୍ନଲିଖିତ ମଧ୍ୟମ ଶିକ୍ଷାକ୍ରମ ¹ର ଅନୁଯାୟୀ

Collectanea secunda

144r : ନିକେତନିକେତ ନିକେତ² କିମ୍ବଦନ୍ତୀମାନଙ୍କଦ୍ୱାରା ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ 28
 ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ
 ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ
 ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ ନିକେତନିକେତ

[illegible]

ଶାସ୍ତ୍ରୀଙ୍କ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ : ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ 30
 ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ : ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ
 ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ ଶିକ୍ଷାଦେୟତା ଯୁଗଳ

31

[illegible]

¹ sic P ² B V אֲנִי addunt ³ אֲנִי אֲנִי אֲנִי B V: אֲנִי אֲנִי
P ⁴ אֲנִי P: אֲנִי scripsi

Снова, силою Господа (*Yāh*), переписываю полезные слова

[Вторая коллекция глав]

28. У души праведника есть три помощника, поощряющих её к добродетели, и четыре [взаимных] противника, служащих его [т. е. праведника] воле. У души же грешника есть два помощника, поощряющих её к противоположному [т. е. к пороку], и четыре взаимных противника вместе с пятью [вещами], которые отовсюду собирают ведение.

29. Душа праведника, как жертва чистая, приносится царю Христу ангелом-хранителем. И он вводит и поставляет её в Его славную сокровищницу до дня воскресения.

30. О, как тяжело ангелу-хранителю в день исхождения души грешника из тела его! Он подобен земледельцу, который возделывал поле своё, и засеивал его, и орошал его, и тщательно оберегал его, а ко времени жатвы на нём выросли *терния и волчцы*^а.

31. Когда тело покорится душе, а душа — уму, а ум — Христу, тогда исполнится сказанное: *Где двое или трое собраны во имя Моё, там и Я посреди них*^б.

32. Когда же ум срастворится со Христом и обретёт единство с Ним в ведении Святой Троицы, тогда исполнится то, что Господь наш сказал Отцу Своему: *Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, и также им дай быть с Нами одним в любви*^с.

а Ср. Быт. 3, 18

б Ср. Мф. 18, 20

с Ср. Ин. 17, 21

45 א, הן במקרא ובמדרש נאמר עליו שם המלך המשיח ⁵ ונאמר עליו שם המלך המשיח:

49 ମ, ଏହା ନିଜର ସ୍ୱତନ୍ତ୍ରତା ଓ ପରିଚୟ ରଖିବାକୁ ଚାହେଁଇ ।

[illegible]

Collectanea tertia

145v : **සමුද්‍රයේ සතුන්ගේ වැඩ** | **අඟල්වූ සතුන්ගේ වැඩ** ⁸**අඟල්වූ සතුන්ගේ වැඩ** **ගණනය** 75

[illegible]

⁵ $\text{P}(\text{conjunction})$ in $\text{P}(\text{conjunction})$ correxit $\text{P}(\text{conjunction})$ ⁶ $\text{P}(\text{conjunction})$

in **ⲛⲓⲛⲓ** correxit P ⁷ **ⲛⲓⲛⲓ** P: **ⲛⲓⲛⲓ** scripsi ⁸ **ⲛⲓⲛⲓ** P: **ⲛⲓⲛⲓ**

45. Если бесы мучаются во тьме неведения и содержатся в бездне^a, то каждый, кто им причастен, мучается с ними во тьме неведения.

49. Если рай находится в сердце нашем, и также древо познания добра и зла, и древо, в котором заключена жизнь^b, находится в сердце нашем, то до сих пор у нас война и сражение со змеем, и нам следует, по слову Господа нашего, быть совершенными, как голуби, и пронизательными, как змеи^c, чтобы через совершенство нам в простоте ходить с братьями нашими, а через пронизательность сражаться с нашим врагом, чтобы он не заставлял нас блуждать от помысла к помыслу и не оступиться однажды в дальние пределы шеола через помыслы, слова и дела.

90. Если же Господь наш Христос, в день страсти Своей, совершая Пасху с учениками Своими, взял хлеб в Свои святые руки, и благословил, и преломил, и дал им, и сказал: *Сие есть тело Моё, преломляемое за жизнь мира во оставление грехов*^d, и также над чашей совершил то же самое^e, то пусть устыдится Мани, поедаящий мясо жертв и пьющий кровь детей.

[Третья коллекция глав]

75. Если лицо блаженного [Моисея], пока он не взойшёл на гору, не просияло^f, то и лицо ума, пока он не взойдёт к созерцанию Святой Троицы и не воссияет на него умопостигаемый свет, не просияет так, что не смогут силы диавола взирать на него.

76. Подобно тому как природа воды [такова, что] пьют её все чувственные природы, а она остаётся такой, какая она есть, и не оскудевает, так и источник ума Христова^g источает воду всем словесным природам, и он остаётся таким, какой он есть, и не оскудевает.

a См. *Evagrius Ponticus. Capitula XXXIII* (definitiones passionum animae rationalis) 25 // PG. 40. Col. 1268 b См. Быт. 2, 9 c См. Ин. 10, 16 d Ср.: Мф. 26, 26; Мк. 14, 22; Лк. 22, 19
e См.: Мф. 26, 27; Мк. 14, 23; Лк. 22, 20 f См. Исх. 34, 29–30 g См. 1 Кор. 2, 16

[Четвёртая коллекция глав]

2. Блажен инок, который, когда он лежит на земле и все чувства его тела пребывают в бездействии и молчании, зрит молитву свою, как она восходит на небо, подобно столпу света, и открывает двери тверди, и входит пред страшное Величие, и получает просимое, и возвращается в радости своей на место своё. Сей есть тот, кому вверены ключи Царствия^а, чтобы быть связывающим и разрешающим на небе, как на земл^б; сей есть мудрый домоправитель, которому вверено снабжение его соработников^с; и блажен он, если удержит любовь и смирение, чтобы взойти ему на степень, высшую сей, то есть на [степень] главенства.

6. Инок, сидящий под сенью Креста Христова и не отводящий взора ума своего от Того, Кто висит на нём, всякий день питается плодами Креста, то есть любовью, радостью и миром (*ślāmā*)^д. И сей поистине есть тот, кто распял себя для міра (*śālmā*), а мір распят для него, ибо [инок] стал чужд ему¹².

7. Не всякий распятый для мира^е зовётся также и мёртвым для мира. Распятых для міра ты найдёшь многих, мёртвого же для міра — одного из тысячи.

8. Распятие для міра есть тело, распятое против вожделений. Мертвенность же для міра есть ум (*hawṇā*), мёртвый для всего, что в міре, как доброго, так и злого.

10. Подобно тому как виноградник, который орошает вода и листья которого зеленеют, если не принесёт плодов, то напрасно трудится в нём земледелец, так и инок, которого, наряду с телесными трудами, орошает поток помышлений (*sukkālē*) от душевного ведения: если у него нет хранения сердца, от которого приобретается чистота (а на неё воссиявают лучи благодати), то он напрасно трудится и его купля бесполезна.

а См. Мф. 16, 19 б См. Мф. 18, 18 с См. Лк. 12, 42 д См. Гал. 5, 22 е См. Гал. 6, 14

12 Букв. «через его отчуждение от него».

20

21

22

23

24

20. Приобретём, братия мои, хранение сердца, и не позволим войти в него чуждому помыслу, потому что в этом [хранении сердца] заключены все труды. Также и Господь наш заповедует относительно сего, говоря: *Вниди в клеть твою и запри дверь твою, и помолись Отцу твоему, который втайне*^а.

21. И вновь говорит: *Потщитесь войти тесною дверью*^б. Поистине, нет скорби, большей той, чтобы хранить помыслы свои в чистоте. Однако сия скорбь на малое время, радость же от неё пребывает вовек. Ибо, когда навык утвердится в человеке, он берёт силу из самой природы, по слову Отцов^с.

22. Приобретём сие поле, исполненное всех духовных видов, ибо в нём поставлено то древо жизни^д, в тени которого отдыхают все души святых. Ибо ветви его источают росу, а из его корня проистекают два источника света, и [онные души] пьют из него и забывают все свои труды и наносимые им удары. Блаженны те, кто сподобились сего питья жизни, ибо сколько бы они ни пили, они жаждут снова.

23. У души, постоянно пребывающей в ночном безмолвии и имеющей хранение помыслов, видение настолько тонко для прохождения через все природы умопостигаемые и чувственные, что, подобно тому как молния во мгновение ока проходит через всё творение и [снова] стягивается, так и у неё за один час видение простирается на все природы, и её ведение питается от них, и [её видение] возвращается на место своё в радости.

24. Если же, как заповедал блаженный Моисей, рождённый от прелюбодеяния не может войти в дом Господень^е, дом же Господень суть мы, то нам надлежит со [всей] тщательностью хранить сердце своё от зла, чтобы не получить наказание от Господа, когда нечистые помыслы войдут в него и осквернят внутреннее Святое святых.

а Ср. Мф. 6, 6 б Ср.: Мф. 7, 13; Лк. 13, 24 с См. *Mar Isaacus Ninivita. Sermo 74*: «Как только страсть приходит в движение, тотчас разум (*reṣyānā*) похищается у неё [т. е. страсти] через некий [благой] помысел, появляющийся в уме (*hawwā*), и сама страсть остаётся бездейственной» (*Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa* / ed. P. Bedjan. Parisiis; Lipsiae, 1909. P. 513) д См.: Быт. 2, 9; Быт. 3, 22; Притч. 13, 12; 2 Енох 8, 1–3 (*The Book of the Secrets of Enoch* / transl. from the Slavonic by W. R. Morfill. Oxford. 1896. P. 7) е См. 1 Цар. 1, 7

25. Инок, желающий войти в сокровищницу внутри себя и приобрести тот огонь, что дал нам Господь во святом крещении, сей не отделяет доброго [человека] от злого и никому не завидует. Он не гневается [и] нет [в нём] злости, [и он] не клеветник, но исполнена душа его любви ко всем людям, когда он устремляется¹³ за кротостью, смирением и послушанием, пока не достигнет Того, Кто есть исполнение всего и все в Нём исполняется.

26. Инок, который вошёл в рай внутри своего сердца и сподобился вкусить от древа жизни, поставленного [там], у сего нет вождения [к чему-либо] на земле, но всё его вождение на небе, и со святыми ангелами разрешается язык ума его для славословия Святой Троицы.

27. Если же инок приобретёт чистоту и простоту, то не много он будет нуждаться в описаниях, [данных] в свитках, чтобы узнать из них¹⁴ истину. Ибо ум, когда очистится от страстей и станет домом обитания Духа Святого, становится толкователем священных книг. Ведь так же и блаженные апостолы приняли сие от вдохновения Духа [Святого], чтобы стать толкователями священных книг и проповедать о единстве человека от нас с Богом Словом — о том, что у книжников и фарисеев, навывших в священных книгах и их толкованиях, ухо было даже не способно расслышать в точности.

28. Если же блаженные апостолы, пока не приняли языки огня, не могли толковать новых [вещей]¹⁵ и прозревать сокровенного, то надлежит иноку, пока он не примет Духа Параклета и не узрит языки огня, выходящие из его души, совсем ничего, если возможно, не предавать пергамену. Если же он посмеет сие, то будет предан в руки двух бесов: беса тщеславия и беса блуда, при том что и [бес] зависти будет иметь к нему доступ. Если бы знали, сколько искушений претерпевают от зависти и зла бесов те, что сподобились сего дара, то мы возвеличивали бы благодать Бога за то, что Он дал такую силу сущим от праха, чтобы они сражались с духовными [существами]. Однако из-за радости и сладости, которыми они облакаются¹⁶, когда почивает на них сей дар, они не чувствуют брани с бесами: как дети, играющие на стадионе, — так [бесы] оцениваются в их глазах.

13 Букв. бежит.

14 Из свитков.

15 Т. е. того, что относится к новому веку.

16 Букв. оснащаются.

29

30

31

149r

33

¹³ **𐭪𐭫𐭮** in **𐭪𐭫𐭮** correxit P (puncta pluralitatis atramento alio suprascripta)

29. Те, кто сподобились сего дара, не знают покоя ни днём, ни ночью, ибо сам сон их есть бодрствование. И когда тело спит, а все чувства его бездейственны, язык Духа возглашает чрез их ум (*maḍaśhōn*) сокровенные тайны. Поистине, блаженны те, кого благодать сподобила сего дара.

30. Когда же море разума (*reṣyānā*) успокоилось от гнева и зависти, тогда проясняются воды его и показываются дельфины^a его, радостно плывущие. Тогда и ум-подвижник ввергает сеть свою для ловли, и уловляет и достаёт¹⁷ всё, что ему угодно, то есть миры наступившие и будущие, и помышления о сокровенных таинствах.

31. Нет ничего, что так помрачало бы умопостигаемый воздух ума как зависть, гнев и самонадеянность. Сии суть губители всех плодов инока.

32. Нет ничего, что так хранило бы и возвращало плоды инока, которые Дух Святой сеет в нём [при пребывании его] в безмолвии, как смирение, любовь и терпение¹⁸.

33. Когда же свернётся облако мрака от сердца инока, тогда отверзается внутренняя дверь Святого святых, и воссияет (*mazleg*) свет Солнца правды^b, и земля сердца его засияет¹⁹ (*nāhrā*) безвидным светом, и явятся ему все вещи, сокрытые там, которые святые отцы наши именуют «природными семенами»^c, а Господь наш наименовал «Царствием небесным»^d, а Павел назвал сокровищем жизни, сокрытом в глиняном сосуде^e, — и насладится славными [вещами] своего естества, которые суть целомудрие, праведность и могущественность (*ḥaylṭānūtā*), и опьянеет тем, что превыше его естества, и забудет самого себя. Если же он соскользнёт и спустится из этих двух мест, то его охватят огорчение, и безнадёжность, и скорбь, которые будут мучать его днём и ночью.

a См. *Evagrius Ponticus*. De octo spiritibus malitiae 9 // PG. 79. Col. 1153D b Мал. 4, 2
 c Ср.: *Evagrius Ponticus*. Capitula gnostica I, 39–40 («семена добродетели»); VI, 60 («семена, посаженные Святым Духом») // PO. 28/1. P. 34–36, 242 d См.: Мф. 4, 17; 13, 11.19.24.31.33.38.41.43–47.52 e См. 2 Кор. 4, 7

17 Букв. поднимает.

18 Игра слов: «терпение» (*msaybrānūtā*) противопоставляется «самонадеянности» (*masbrānūtā*) из предыдущей главы.

19 Букв. засветится.

38. Подобно тому как умопостигаемые силы непрестанно обретают радость во свете ведения Христа, так и ум, приявший свет Святой Троицы, непрестанно приобретает обновление²² во свете видения Христа.

20 Букв. от сердца и истины.
21 Можно передать эту безличную конструкцию по-другому: «от того, чтобы считать себя
ниже всех людей».
22 Игра слов: *निरालय* «радость» vs. *निरालम्ब* «обновление». Или же это результат ошибки
в текстовой традиции.

150v

40

41

42

151r

44

45

¹⁹ $\mathcal{H}_{\mathcal{A}}^{\mathcal{A}} \cap \mathcal{H}_{\mathcal{A}}^{\mathcal{A}}$ in $\mathcal{H}_{\mathcal{A}}^{\mathcal{A}}$ correxit P

39. Подобно тому как телесные глаза не могут узреть духовных [существ, т. е. ангелов,] в их естестве, так и ум, пока пребывает в веке сем, не может ощутить тайн нового века как они есть.

40. Когда будет взято покрывало страстей от лица ума, тогда, словно в зеркале, он узрит оный славный свет сияния Отца^а, обитающий в нём, и Он даст ему отсюда вкусить, как бы в залог, всех тайн нового века.

41. Когда же мы приобретём любовь друг к другу, тогда примирятся с нами небо и земля и всё, что в них. Любовь к Одному есть разрешение от всего. А разрешение от Одного есть связанность всем²³, то есть мука вечная.

42. Блажен тот, на чьё лице воссиял святой свет, и преобразился вид лица его и стал по подобию его [т. е. сего света]. О, как немощны трость, и чернила, и плотской язык, чтобы поведать тайну сию как она есть! *Блаженны чистые сердцем, ибо они сподобятся видения Его*^б.

43. Блажен инок, который собрал самого себя, [отстранившись] от внешнего блуждания и вошёл в сокровищницу внутри себя, и узрел ту звезду, что восходит *в сердцах*^с преуспевающих иноков во время молитвы [и] которая есть сияние Отца, и усладился оным славным видением.

44. Когда же душа обретёт единение с умом, тогда и ум обретёт единение со Христом. Когда же ум соединится со Христом, тогда *упразднится последний враг, который есть смерть*^д.

45. Нет ничего, что закрывало бы красоту лучей той звезды, что восходит в сердце инок во время молитвы и от её света все части души опьяняются любовью и рачением, как то, когда мы сидим и замыслиаем зло на ближнего своего.

а См. Евр. 1, 3 б Ср. Мф. 5, 8 с Ср. 2 Петр. 1, 19; См. Откр. 22, 16 d Ср. 1 Кор. 15, 26

23 Вариант перевода: «во всём».

46. Нет ничего, что угашало бы пламенение огня любви Христовой, которое ниспадает в душу [и] которое есть сыноположение, данное нам от Крещения, как сии три страсти: гнев, зависть и восстание воли.

47. Свет души суть сии три добродетели: постоянное бдение, и чтений Писаний, и постоянная молитва, которые не отсекаются от сердца.

48. Нет ничего, что обуздывало бы страсти тела как сии четыре добродетели: голод, и жажда, и сон на земле, а затворничество в келии. Если есть инок, который занимается деланием сих добродетелей телом и душой, то он каждый день питается тайнами нового века, и блажен он, ибо сподобился наследия святых, сынов света^а.

49. Нет ничего, что изливало бы в душу умопостигаемый свет как сии три добродетели: любовь, милосердие, и смирение.

50. Нет ничего, что препятствовало бы иноку в служении страха Божия, как сии четыре страсти: пренебрежение ожиданием [нового века], от которого рождаются все [виды] зла; полнота чрева, от которой рождается блудная страсть; сребролюбие, от которого рождается ненависть к людям; гордость, которая есть первое порождение зла.

51. Если блаженный Павел, пока не ослепли очи его от чувственного света^б, не сподобился видения (*ḥzātēh*) света умопостигаемого^с, то так же и ум, если не ослепит взор свой (*ḥzātēh*) от всех вожделений века сего, не сподобится видения (*ḥzātēh*) того славного света, что обитает в нём.

51а. Если же, по слову блаженного апостола, мрак неведения прошёл от нас, то уму надлежит облечься оружием света^д, то есть целомудрием, смирением и истинной любовью, дабы сподобиться видения того света, что обитает в нём.

а Ср. 1 Фес. 5, 5 б См. Деян. 9, 3–8 с Ср. *Marcus Eremita. De his qui putant se ex operibus justificari* 188 // SC. 445. P. 190–191). В русском переводе глава 201: «Если бы Пётр не оставил ночной ловитвы, то не сподобился бы и дневной, и если бы Павел не ослеп чувственно, то не прозрел бы и умственно, если бы и Стефан не был оклеветан, как хулиитель, то не отверзлись бы ему небеса и он не узрел бы Бога» (*Марк Подвижник, прп. Нравственно-подвижнические слова. СТСЛ, 2009. С. 54*) д См. Рим. 13, 12

52. Подобаает уму-гностуку отбросить от себя обычаи мрака и об-
лечься светом дня и чинно поступать²⁴ с теми, кто сожительствоует ему,
чтобы не погубить сокровище жизни, которое он приобрёл, и чтобы
не стал конец его, как у Иуды^а, и не наследовал бы он вечный мрак.

53. Если же Господь наш Иисус Христос совершил обрезание ради
истины Божией^б, по слову блаженного Павла, то всякий ум, который
не сподобится обрезания от страстей, не сподобится [и] видения Господа
нашего, Который обитает в нём. Итак, приложим попечение о четырёх
обрезаниях [и] также о трёх, и очистим пять [и] также три, и освободим
четыре от их действия, и тогда сподобимся входа в храм Господень
и узрим внутреннее Святое святых, и усладимся славным светом, из-
литым в него²⁵.

54. Подобно тому как враги не могут войти в город, у которого
прочная стена, так и в ум, у которого есть истинная вера и хранение пяти
[чувств], не могут войти бесы и похитить у него его духовное богатство.
Ибо от веры в Него и призывания Его святого имени их сила ослабевает²⁶,
а действие их прекращается так же, как воск тает²⁷ от жара огня.

55. Дом, основания которого положены на прочной скале, не под-
вигнется от потоков воды, которые хлещут (*tārēn*) на него^с; и ум, у ко-
торого основания его добродетели утверждены на скале веры в Господа
нашего, не подвигнется от бурей диавола, когда они будут обрушиваться
(*tārēn*) на него.

56. Подобно тому как суровый ветер²⁸ вырывает с корнем и сокру-
шает деревья, в которых есть изъян, так и ум инока, в котором нет
истинной веры, извергается с корнем сокровенными суровыми волнами
вражеских искушений.

а См. Мф. 27, 3–5 б См. Лк. 2, 21 с См.: Мф. 7, 24–25; Лк. 6, 48

24 Букв. ходить по образу (*ʔaʾk da-b-ʔeskēmā*).

25 Схолия к этой главе: «Обрезанием он называет силы души».

26 Букв. разрешается.

27 Букв. воск, таящий.

28 Букв. воздух.

57 153r
 ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥
 अथ श्रीकृष्णार्जसंवादे श्रीकृष्ण उवाच ॥
 अहं भवामि कृष्णः कृष्णोऽहं कृष्णोऽहम् ॥
 कृष्णोऽहं कृष्णोऽहं कृष्णोऽहम् ॥
 कृष्णोऽहं कृष्णोऽहं कृष्णोऽहम् ॥
 कृष्णोऽहं कृष्णोऽहं कृष्णोऽहम् ॥

ກຸ່ມ ປະຕິວັດກຳລັງ ເປັນ ສາຍພັນ ຂອງ ມະນຸດ ຕົວເມືອງ 58
 * ພະອົງ ຈະ ນຳ ທີ່ ອື່ນໆ ດ້ານ ຄວາມ ສະຫງົບ ໃຈ ໃຫ້ ເຂົ້າ ໃຈ

59

60
 ୨୮

[illegible][illegible]

28 **𐎧𐎫𐎠𐎢𐎡𐎹 𐎧𐎫𐎠𐎢𐎡𐎹** P: **𐎧𐎫𐎠𐎢𐎡𐎹** scripsi 29 **𐎠𐎢𐎡** in **𐎧𐎫𐎠𐎢𐎡** correxit P

³⁰ རྩོམ་སྒྲིག་པ་ in རྩོམ་སྒྲིག་པ་ correxit P ³¹ རྩོམ་སྒྲིག་པ་ P, nun hic beth litterae simile descriptum est

57. Подобно тому как люди видят те явные [вещи], которые мы совершаем по плоти, так и Господь видит тайные [вещи], которое совершаются внутри души. Если же это истинно, то нам надлежит с усердием хранить свою душу от зла, чтобы мы не были осуждены на Страшном суде Оным Испытующим тайное.

58. Расслабленный, исцелившийся по повелению Господа нашего^а, есть ум, который освободился от страстей своих и у коего ноги укрепились для воспарения по обителям всех созерцаний.

59. Слепой, чьи очи отверзлись слюною Господа нашего^б, есть инок, у коего очи ума (*maḍṣēh*) отверзлись в соблюдении заповедей, и воссиял на них святой свет во время молитвы, и открылись ему тайны нового века, и он усладился ими и упокоился от всех своих трудов.

60. Слава Тебе, Христе, Господи славы, Кто на такую степень возвёл и поднял род наш, состоящий из праха, и такие сокровища ведения отверз пред ним, и сподобил его неизреченных благ, кои *око не видело* и *ухо не слышало*^с, и плотской язык не в состоянии выразить в сочетании [слов] и изречь! Даже у святых ангелов настолько высоко и превосходно ведение, которое они получили в пришествии Христовом по сравнению с тем, которое было у них прежде, насколько высоко и превосходно ведение взрослого мужа по сравнению с мальчиком, чей язык ещё не способен говорить²⁹.

61. Телесные труды прекращают страсти тела. Чистота же и святость бывают, с помощью Божией, при всецелом хранении сердца. Ибо телесные труды без хранения [сердца] подобны телу, в котором нет души. И подобно тому как человек называется человеком не иначе как имея полноценный состав из тела и души (*kaḍ mšamlay b-pāgrā w-naṗšā*), так и инок не достигнет совершенства в ведении Бога без телесных трудов и хранения ума.

а См.: Мф. 9, 1–8; Мк. 2, 1–12; Лк. 5, 17–26; Ин. 5, 1–16
с 1 Кор. 2, 9

б См.: Мк. 8, 22–26; Ин. 9, 1–38

29 Это же выражение Иосиф Хаззайа использует применительно к подвижнику, который начинает прославлять Троицу вместе с ангелами.

62. Подобно тому как избилующее листво́й древо, если у него нет плодов, называют «глухим» (*haršā*), так и инок, богатый телесными трудами, но не имеющий хранения сердца, глух для ведения Бога^а.

63. Молитва смирения приобщает ум божественным откровениям, и открывает для него грядущее, и испытывает для него сокровенное. А молитвы гордыни отсекает ум от ведения Бога, и делает его чуждым наследию святых, и делает его общником сатаны, родителя гордыни.

64. Подобно тому как камень магнит притягивает к себе железо, так и память о будущем веке притягивает [к себе] ум^б от размышления о веке сем и связывает его рачением любви ко Христу³⁰.

65. Если твердь не прояснится от гущи³¹ облаков, то невозможно [будет] увидеть свет солнца; и если твердь сердца инока не прояснится от волнения помыслов, он не сможет увидеть света Христова, обитающего в нём³².

66. Если лёд не взрыхлит землю, корни не будут в ней держаться прочно и не принесут плодов; и если с труждающимся иноком не будет случаться искушений, он не приобретёт терпения и смирения и не принесёт плодов духа, то есть любви, радости и прочего.

67. Если дождь не сойдёт на землю, она не произведёт травы и не соделает плодов; и если инок не будет сидеть в безмолвии и хранить сердце своё от тщетных помыслов, не сойдут на него облака Промысла и не произведёт его сердце травы, то есть духовных помышлений, и не приобретёт он совершенства в тишине (*šaynā*) жизни, то есть в видении духовном.

а Cp. *Apophthegmata patrum. De abbate Agathone* 8 // PG. 65. Col. 112. Рус. пер.: «Спросили авву Агафона: что важнее — телесный труд, или хранение сердца? — Старец отвечал: человек подобен дереву, — труд телесный — листья, а хранение сердца — плод» (Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. СТСЛ, 2010. С. 41) б Cp. *Evagrius Ponticus. Capitula gnostica* II, 34 // PO. 28/1. P. 74–75)

30 Или: «любви Христовой».

31 Вероятно, в протографе было *𐌸𐌹𐌸𐌰𐌹𐌸𐌰* «гуща» вместо *𐌸𐌹𐌸𐌰𐌹𐌸𐌰* «воодушевление».

32 Или: «свет Христа, обитающего в нём».

36  in  correxit P 37  in  correxit P
38  in  correxit P (in margine scriptum) 39  eadem manu
postea adscriptum P

68. Око труждающегося ума есть вера и истина³³: им он зрит все обители ведения, по которым проходит.

69. Грудь труждающегося ума есть любовь: на ней поселяется Шхина Святой Троицы и открывает ему [ведение] о сокровенных тайнах сущности Её.

70. Пища преуспевающего ума есть любовь, сладость, благодать, тишина (*śaunā*), мир, долготерпение, терпение [скорбей], смирение, кротость и прочие [добродетели], связанные [с ними] сообразно чину.

71. Подобно тому как чистота сердца не приобретается без чистоты тела, так и чистота тела не приобретается без обильных трудов нестяжания, совершаемых в ведении.

72. Ничто так не радуется земледельца как то, что посеянное им поспело (*ṛeṣṭamlī*)³⁴ и достигло жатвы; и ещё более сего велика радость инока, когда он усовершенся (*ṛeṣṭamlī*) в любви Христовой.

73. Когда же мы слышим о любви, пусть уразумеем мы, что есть совершенная любовь, ибо есть любовь совершенная и есть любовь несовершенная. Всякая любовь, у которой есть причина из чего-то иного, — несовершенная. У совершенной же любви нет причины для возгорания внутри души, коей — любви Своей — огня да сподобит нас Господь наш по милости Своей, аминь.

33 Возможно, вместо *ṛeṣṭamlī* «вера и истина» следует читать *ṛeṣṭamlī* «истинная вера».

34 Букв. усовершилось.

74

၁. ဂရုတစိုက် စိတ်ထားနဲ့ အသုံးပြုပါ။
 ၂. အသုံးပြုရာမှာ အသုံးပြုသူအား အကျိုးရှိစေရန် အားပေးပါ။
 ၃. အသုံးပြုရာမှာ အသုံးပြုသူအား အကျိုးရှိစေရန် အားပေးပါ။
 ၄. အသုံးပြုရာမှာ အသုံးပြုသူအား အကျိုးရှိစေရန် အားပေးပါ။

155v

⁴⁰ Librarius primo **𐌲𐌿𐌱𐌹𐌳𐌰𐌹𐌸𐌰𐌺𐌰**, scripsit, deinde lamed et mem adscripsit (fortasse **𐌲𐌿𐌱𐌹𐌳𐌰𐌹𐌸𐌰𐌺𐌰** in **𐌲𐌿𐌱𐌹𐌳𐌰𐌹𐌸𐌰𐌺𐌰 𐌲𐌴𐌹𐌺𐌴𐌹𐌸𐌰** correcturus), postea denuo **𐌲𐌿𐌱𐌹𐌳𐌰𐌹𐌸𐌰 𐌲𐌴𐌹𐌺𐌴𐌹𐌸𐌰** scripsit

74. Даже святые Ангелы прежде пришествия Спасителя пребывали в своей духовной степени (*b-rūhānūthōn*), ибо само естество их духовно. Степени же совершенства они не достигали до явления Господа нашего. И апостол свидетельствует о слове нашем, говоря: *Премудрость же мы говорим совершенным*^а, — и вот, смотри, *совершенными* он называет тех, кто сподобились сего дара, а не духовных. Хотя апостол и говорит в другом месте: *Духовный судит обо всём*^б, — то ведь ясно, что, пока душа пребывает в своём естестве, она видит всё, что ниже [её]. Ибо само естество души духовно, и, пока она пребывает в своём естестве, она называется духовной; совершенной же называется только тогда, когда достигнет (*ṣeštamyāṭ*) полного возраста Христова^с.

а 1 Кор. 2:6 б 1 Кор. 2, 15 с Еф. 4, 13

Рукописи

Harvard. syr. 42 (*olim* Semitic Museum 3968; в аппарате издания: **Н**), XV в., Кембридж, США, Библиотека Гарвардского университета; fol. 30b–33a, 67b–86a, 94b–96a (описание см.: PO. 39/3. P. 270–271).

Pampakuda, Konat syr. 303 (в аппарате издания: **К**), XVIII в., Пампакуда, Индия, частная коллекция семьи Конат; размер 15×22 см, fol. 60r–v, 167v–208v, 210r–213r (описание см.: Калинин М. Г., Преображенский А. М. «Главы о ведении» Иосифа Хаззайи. С. 265–269).

Paris. syr. 434 (в аппарате издания: **Р**), 1576–1577 гг., Париж, Франция, Национальная библиотека Франции; размер: 14,5/15×20/21 см; fol. 142v–176r (описание см.: Briquel-Chatonnet F. Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France. P. 180).

Vat. syr. 5,2 (в аппарате издания: **В**), 1918 г., Ватикан, Ватиканская апостольская библиотека; размер 21×26,7 см; fol. 96v–138r (описание см.: Van Lantschoot A. Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican. P. 120).

CPB 463 (*olim* ms 5.13; в аппарате издания: **В**), 1660 г., Багдад, Ирак. Библиотека патриархата Халдейской католической церкви; размер 15×21 см; p. 1–202 (описание см.: Beulay R. Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées? P. 6).

Источники

Apophthegmata patrum (collectio alphabetica) // PG. 65. Col. 72–440.

The Book of the Secrets of Enoch / transl. from the Slavonic by W. R. Morfill. Oxford: Clarendon Press, 1896.

La collection des lettres de Jean de Dalyatha / éd. critique du texte syriaque inédit, trad. française, introd. et notes par. R. Beulay. Turnhout: Brepols, 1978. (PO; vol. 39/3).

- Evagrius Ponticus. Capitula XXXIII (definitiones passionum animae rationalis) // PG. 40. Col. 1264–1268.*
- Iosephi Divini Hazaiae Capita gnostica / nunc primum reperta, collecta, edita; textus edidit M. Kalinin. Monte Athone; Aquinci; Moscoviae: Interpress, 2018. ([Museum scriptoribus mysticis syris investigandis]. Opera mystica syriaca; t. 1).*
- Marc le Moine. Traités. T. 1 / éd. G. M. de Durand. Paris: Cerf, 1999. (SC; vol. 445).*
- Mar Isaacus Ninevita. De perfectione religiosa / ed. P. Bedjan. Parisiis: Via Dicta; Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1909.*
- Les six centuries des «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique / éd. critique de la version syriaque commune et éd. d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double trad. française par. A. Guillaumont. Paris: Firmin-Didot, 1958. (PO; vol. 28/1).*

Литература

- Калинин М. Г., Преображенский А. М. «Главы о ведении» Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы // Богословские труды. 2018. Вып. 47–48. С. 258–289.*
- Beulay R. Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées? // Parole de l'Orient. 1972. Vol. 3. P. 5–44.*
- Briquel-Chatonnet F. Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356–435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg: catalogue. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997.*
- Pirtea A. C. Die Geistigen Sinne in der ostsyrischen christlichen Mystik. Untersuchungen zum Wahrnehmungsbegriff und zur Gotteserkenntnis in der griechischen und syro-orientalischen asketischen Literatur der Spätantike. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie. Freie Universität Berlin, 2016.*
- Scher A. Joseph Ḥazzāyā, écrivain syriaque du VIII^e siècle // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1909. Vol. 53. P. 300–307.*
- Scher A. Joseph Ḥazzāyā, écrivain syriaque du VIII^e siècle // Rivista degli studi orientali. 1910. Vol. 3. P. 45–63.*
- Van Lantschoot A. Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490–631), Barberini oriental et Neofiti. Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1965. (Studi e testi; vol. 243).*

***Joseph Ḥazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge
Newly Discovered Fragments***

Translation from Syriac, Preface and Notes

Maxim G. Kalinin

MA in Theology

Senior Teacher of the Biblical Studies Department of Moscow Theological Academy

Research Assistant of SS. Cyril and Methodius School

for Post-Graduate and Doctoral Studies

4/2, building 1 Pyatnitskaya, Moscow 115035, Russia

jerm.est@gmail.com

For citation: “*Joseph Ḥazzāyā. Book of the Chapters on Knowledge. Newly Discovered Fragments*”. Translation from Syriac, Preface and Notes by Maxim G. Kalinin // *Bible and Christian Antiquity*. 2019, vol. 2, no. 2, pp. 15-53. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-15-53

Abstract. This publication contains the original text and the Russian translation of the newly discovered fragments of «Book of the Chapters on Knowledge» of Joseph Ḥazzāyā (8th c.), one of the brightest representatives of the East Syriac mystical tradition. The only manuscript known to researchers «Book of the Chapters on Knowledge» (containing about 2700 chapters) was lost in 1915. Since experts remained available only quotes from this work, preserved in the commentary of the East Syriac author Aphrem of Qirkqesion (around 300 chapters), as well as about 550 chapters, preserved in the West Syriac tradition. In 2018, M. G. Kalinin and A. M. Preobrazhensky discovered about 250 new chapters of this work, which are now offered to Russian-speaking readers.

Keywords: mysticism, East Syriac mystical tradition, Joseph Ḥazzāyā, «Book of the Chapters on Knowledge», text criticism.

СВЯТИТЕЛЬ КИРИЛЛ
АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

ТОЛКОВАНИЕ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА (НОВОНАЙДЕННЫЕ ФРАГМЕНТЫ)

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ И ПРИМЕЧАНИЯ

Иеромонах Феодор (Юлаев)

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

Для цитирования: Кирилл Александрийский, *свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна (ново-найденные фрагменты) / перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 54-77. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-54-77

Аннотация

УДК 232 (276)

В публикации представлены в русском переводе новые фрагменты «Толкования на Евангелие от Иоанна» свт. Кирилла Александрийского, обнаруженные после выхода его критического издания, осуществлённого в 1872 г. Ф. Пьюзи. Во вступительной статье напоминает об утрате 7–8 книг этого толкования и даётся краткий обзор прежних изданий фрагментов утраченных книг Ж. Обера, А. Маи, Ж.-П. Миня и Ф. Пьюзи. Сообщается о позднейших публикациях Й. Ройса (1944, 1966 г.), А. Алексакиса (1996 г.) и К. Завадски (2018 г.), дополнивших «Толкование» новыми фрагментами. Даётся обзор содержания новонайденных фрагментов. На основании особенностей триадо-логической терминологии высказывается предположение, что два опубликованных А. Алексакисом фрагмента рукописи Paris. gr. 1115 в действительности не принадлежат свт. Кириллу Александрийскому. Подвергается критике суждение К. Завадски относительно датировки временем несторианского спора обнаруженного им фрагмента рукописи Athon. Pantocr. 28 на основании встречающегося здесь выражения «богоносный человек» (ὁ θεοφόρος). Отмечается, что это выражение было в употреблении задолго до этого спора, и что критика христологического дуализма встречается и в ранних творениях свт. Кирилла. Делается вывод, что наличие выражения «богоносный человек» в «Толковании на Евангелие от Иоанна» не даёт оснований для отказа от его традиционного отнесения ко времени до 428/429 г.

Ключевые слова: свт. Кирилл Александрийский, Евангелие от Иоанна, патристическая экзегеза, катены, триадология, христология.

«Толкование на Евангелие от Иоанна» (CPG 5208), самое масштабное творение свт. Кирилла Александрийского и один из самых объёмных патристических комментариев на четвёртое Евангелие, не избежало участи многих письменных памятников христианской древности. Из 12-ти книг этого трактата целиком сохранились книги 1–6 и 9–12, но книги 7–8, охватывавшие толкование на Ин. 10, 18–12, 48, утрачены, и лишь отчасти восстанавливаются по вторичным источникам, прежде всего — по экзегетическим катенам. Ж. Обер в 4-м томе своего собрания творений святителя (1638 г.) издал фрагменты этих книг¹ по рукописи парижского собрания (Paris. Suppl. gr. 159, XIV в.)². Они были воспроизведены в «Греческой патрологии» Ж.-П. Минья (1864 г.)³ с дополнениями из 3-го тома «Новой библиотеки» А. Май (1844 г.), где были представлены ещё несколько схолий по рукописям Ватиканской библиотеки⁴. Ф. Пьюзи, автор единственного в настоящее время полного критического издания «Толкования на Евангелие от Иоанна» (1872 г.)⁵, для 7–8 книг использовал доступные ему греческие катены рукописных собраний Парижа, Москвы, Афона и Оксфорда⁶, добавив к ним несколько сирийских фрагментов⁷. Он также устранил ряд схолий, заимствованных в катены из других творений святителя, прежде всего из «Сокровища»⁸. Издание Ф. Пьюзи было дополнено несколькими позднейшими публикациями.

- 1 S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi operum. T. 4 / cura et studio J. Auberti. Paris, 1638. P. 660–713.
- 2 S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / ed. Ph. E. Pusey. Oxford, 1872 [Bruxelles, 1965]. Vol. 1. P. VIII.
- 3 PG. 74. Col. 9–104.
- 4 Patrum nova bibliotheca / ed. A. Mai. Romae, 1845. T. 3. P. 134–136.
- 5 В новом издании в серии «Христианские источники» пока что вышел только один том, охватывающий 1-ю книгу: *Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. T. 1 (Livre 1) / éd. B. Meunier. Paris, 2018. (SC; vol. 600).*
- 6 Помимо использованной Ж. Обером рукописи это: Paris. gr. 187 (XI в.), Paris. gr. 212 (XIII в.), Mosqu. 41 (X в.), Mosqu. 93 (XII в.), Mosqu. 119 (IX в.), Athon. Dionys. 71 (IX в.), Bodl. Baroc. gr. 225 (XII в.) Oxon. Wak. gr. (IX в.). См.: Pusey Ph. Op. cit. Vol. 1. P. VIII–IX; Zawadzki K. «Keiner soll die Lektüre der Schrift durcheinanderbringen!» Ein neues griechisches Fragment aus dem Johanneskommentar des Cyrill von Alexandrien // *Biblica. Vol. 99. 2018. P. 393.*
- 7 Pusey Ph. Op. cit. Vol. 2. P. 243–334; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 367–447.
- 8 *Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus (CPG 5215).* Тем не менее, эти фрагменты вошли в указанный выше русский перевод проф. МДА М. Муретова.

По наблюдениям Й. Ройса, авторитетнейшего исследователя греческих катен, Ф. Пьюзи воспользовался катенами на Евангелие от Иоанна только четырёх выделенных им типов (А, В, Е, F²), оставив неучтёнными ещё три (С, D, G)⁹. Изучение рукописной традиции позволило немецкому учёному открыть 21 новый фрагмент «Толкования». Три фрагмента были им изданы по рукописи Athon. Laur. В 113 (XI в.) в журнальной публикации 1944 г.¹⁰, а в 1966 г. в собрании катенарных фрагментов на Евангелие от Иоанна кроме них были воспроизведены ещё 18 по рукописи Vallic. gr. E 40 (X–XI в.)¹¹. Издатель высказал убеждение, что все эти дотоле неизвестные тексты, за исключением 21-го фрагмента, текст которого в нескольких рукописях приписывается Аполлинарию Лаодикийскому, принадлежат свт. Кириллу Александрийскому, притом с большой вероятностью составителями катен они были взяты именно из «Толкования на Евангелие от Иоанна», а не из других его творений¹².

Кроме 1-го фрагмента, который представляет собой альтернативное окончание 6-й книги, все они относятся к стихам Евангелия, охватываемым 7–8 книгами «Толкования». Некоторые фрагменты частично совпадают с ранее опубликованными (фр. 1, 6, 15, 16) или дают их расширенный вариант (фр. 2, 17). По содержанию на первый план выдвинуты вопросы триадологии и христологии. Указывается, что нет никакого отличия славы Отца и Сына (фр. 20) и что «образ природы Отца» остаётся даже в воплощённом Сыне неизменным (фр. 1). Отмечается парадоксальность таинства Воплощения: Христос Сам, как Бог, даёт, а как человек — принимает спасаемых и возводит их к собственной славе (фр. 4). Объясняется, в каком смысле можно понимать то, что Христос был освящён Отцом (фр. 6). Слова Спасителя, что Он пребыл в любви Божией, поскольку соблюл заповеди (Ин. 15, 10), сказаны применительно к нам и для нашего назидания, ведь у Него Самого, неизменно пребывающего в любви Отца, не было преднамеренного выбора (προαίρεσις) относительно соблюдения заповедей (фр. 7).

9 Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche / hrsg. J. Reuss. Berlin, 1966. S. XXV. Й. Ройс выделил 7 основных типов катен, обозначив их заглавными латинскими буквами от А до G. Такая классификация в настоящее время является общепринятой (Ткачёв Е. В. Катены // ПЭ. М., 2013. Т. 31. С. 726).

10 Reuss J. Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium // Biblica. Vol. 25. 1944. P. 208–209.

11 Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 188–195.

12 Ibid. S. XXVI.

Его страдания добровольны, поскольку Его враги могли схватить Его только когда Он Сам это позволил (фр. 8). Как Бог, Он является «жизнью» по природе, а не «живым», ведь последнее означало бы, что Он принимает жизнь извне (фр. 11). Суд над миром (Ин. 12, 31) — это суд над поработителем мира дьяволом, который лишается своей власти и изгоняется в ад. «Князем мира» он является не в собственном смысле, потому что есть один Царь всего — Бог (фр. 17). Обличается неверие иудеев: в своей злобе они доходят до такого безумия, что называют бесноватым Того, Кто высказывает готовность положить душу за Своих овец (фр. 2). Их не устыдили даже знамения, которые творились прямо перед их глазами (фр. 18), и более того, стремление убить Христа за мнимое богохульство фактически продиктовано тем, что они из дел узнают, что Он — Бог (фр. 5). В словах Спасителя о том, что они не принадлежат к Его овцам (Ин. 10, 26) содержится угроза их переселения к язычникам (фр. 3). Для объяснения евангельского текста привлекаются места Ветхого Завета (фр. 13) или даётся толкование приведённых самим евангелистом пророчеств (фр. 18–20). Указывается, что событие воскрешения праведного Лазаря во многих деталях является прообразом (τύπος) будущего всеобщего воскресения (фр. 16).

Ещё два фрагмента опубликовал в 1996 г. А. Алексакис в своей монографии, посвящённой рукописи Paris. gr. 1115 (XIII в.)¹³. В свято-отеческом флорилегии, представленном в ней, после надписания «того же (святого Кирилла) из толкования на Евангелие» следуют три отрывка. Первый из них является частью известного текста «Толкования на Евангелие от Иоанна», а два других издателем не были идентифицированы. Поскольку книги 1–6 и 7–12 этого толкования сохранились в полном объёме, естественно сделать вывод, что мы имеем дело с фрагментами утраченных 7–8 книг¹⁴. Оба фрагмента тесно связаны

13 Alexakis A. *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype*. Washington, 1996. (Dumbarton Oaks Studies; vol. 34). P. 294. Согласно колофону, это — рукопись 1276 г., скопированная с рукописи 774/775 г. (Ibid. P. 48). Включает в себя части деяний III–VI Вселенских Соборов и Латеранского Собора 649 г., «Путеводителя» прп. Анастасия Синаита и христологического флорилегия «Doctrina Patrum», а также флорилегий о Святом Духе, флорилегий в защиту святых икон и разнородные догматические, исторические и канонические фрагменты (Ibid. P. 52).

14 Zawadzki K. «Keiner soll die Lektüre der Schrift durcheinanderbringen!» P. 394.

по содержанию, по-видимому, представляя собой части одного и того же рассуждения. На первый взгляд, здесь также отражены обычные для святителя темы: божественное достоинство, совершенство и нераздельное единство Лиц Святой Троицы, особая роль в освящении людей Святого Духа, Который подаётся «от Отца через Сына». Однако употреблённая здесь терминология заметно отличается от прочих его творений.

Во-первых, здесь говорится, что Бог Отец — это «совершенное Лицо» (τέλειον πρόσωπον), в силу чего совершенными являются также Слово и Святой Дух. Свт. Кирилл действительно нередко отмечает совершенство Отца, Сына и Святого Духа¹⁵. Но речь идёт об Их совершенстве «по природе» или «по божеству»¹⁶, по каким-то божественным свойствам, либо само совершенство рассматривается как существенное свойство божественной природы¹⁷. Выражение «совершенное Лицо» применительно к лицам Святой Троицы можно встретить у других авторов. Например, в «Символе» пресвитера Харисия, зачитанном и осуждённом на III Вселенском (Эфесском) Соборе: «Мы исповедуем Отца совершенным по лицу (πρόσωπον), также и Сына, и точно так же Духа Святого»¹⁸. Или в т. н. «5-й книге Против Евномия» свт. Василия Великого, автором которой в настоящее время считают Дидима Слепца или Аполлинария: «Слово живо и Оно — совершенное Лицо, и точно также — Дух Святой»¹⁹. Для свт. Кирилла это несвойственно. Само же по себе утверждение о совершенстве трех Лиц Святой Троицы является достаточно общим местом; оно было провозглашено ещё свт. Григорием Чудотворцем († после 270 г.) в его знаменитом «Изложении веры»²⁰, которое воспроизвёл в своём похвальном слове этому святому свт. Григорий Нисский²¹.

15 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem* I, 3; II, 1; IV, 1; XI, 9 // *Pusey Ph. Op. cit.* Vol. 1. P. 36, 42, 177, 495. Vol. 2. P. 704. *Idem. Thesaurus* 4, 11, 18, 34 // PG. 75. Col. 41C, 156A, 156D–157A, 425C, 581D.

16 *Idem. De adoratione et cultu in Spiritu et veritate* // PG. 68. Col. 636C; *Idem. Glaphyra in Pentateuchum. Glaphyra in Genesim. Lib. III* // PG. 69. Col. 129B; *Ibid. Lib. VI* // PG. 69. Col. 297C.

17 *Idem. Thesaurus* 5 // PG. 75. Col. 65B; *Idem. Commentarii in Joannem* II, 1 // *Pusey Ph. Op. cit.* Vol. 1. P. 175, 177.

18 *Gesta Ephesina. Actio VI* // ACO. T. 1. Vol. 1 (7). P. 98.

19 *Basilii Caesariensis. Aduersus Eunomium libri IV–V* [Sp.] V, 4 // PG. 29. Col. 757B.

20 *Gregorius Thaumaturgus. Confessio fidei* // ACO. T. 3. P. 3; рус. пер.: Творения св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Петроград, 1916. С. 57.

21 *Gregorius Nyssenus. De vita Gregorii Thaumaturgi* // PG. 46. Col. 912D–913A; рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. М., 1871. Ч. 8. С. 147–148.

Во-вторых, Святой Троице здесь даётся ряд необычных для святителя определений²²: «честная» (τιμία), «досточтимая» (σεβάσιμος), «неразделяемая» (μὴ χωρίζομένη), «неотчуждаемая» (μὴ ἀπαλλοτριουμένη) и «прославляющая» (δοξαστική). В его известных сочинениях первые три прилагательных хотя и встречаются, но совсем в ином употреблении²³, а последние два вовсе отсутствуют. При этом можно отметить, что определение «досточтимая» дано Святой Троице у свт. Афанасия Великого²⁴, применительно к единому Божеству трех Лиц у свт. Григория Нисского²⁵, а «неотчуждаемая» — в упомянутом выше «Изложении веры» свт. Григория Неокесарийского. Что касается термина δοξαστικός, то он довольно широко представлен в другом значении («предположительный»), у Аристотеля и его толкователей и у неоплатоников. В значении «прославляющий» — у свт. Григория Нисского в трактате «Против македонян», причём именно в триадологическом контексте: наличие «прославляющей силы» (δοξαστικὴ δύναμις) является доказательством божественного достоинства Святого Духа²⁶. Разумеется, нельзя исключать того, что свт. Кирилл Александрийский, прекрасно знавший предшествующую ему патристическую традицию, мог по каким-то причинам использовать в целом несвойственные ему выражения. Но проще предположить, что мы имеем дело с сочинением другого автора. Его ошибочная атрибуция во флорилегии рукописи Paris. gr. 1115 вполне вероятна. Например, чуть выше в ней же под титулом «того же (святого Кирилла) из толкования 12-ти глав» даётся текст²⁷, который не обретается не только в указанном

- 22 Святую Троицу сам святитель предельно часто определяет как «святая» (ἁγία) и «единосущная» (ὁμοούσιος), реже — «поклоняемая» (προσκυνουμένη), в единичных случаях «божественная» (θεία) или «непорочная» (ἄχραντος).
- 23 Прилагательное «честной» (τίμιος) очень часто относится к Крови и Кресту Спасителя; появляется в составе библейских цитатах; даётся в абстрактном значении (нечто) «честное» (τὰ τίμια). Определение «досточтимый» прилагается к Святой Деве, но только в передаче слов ересиарха Нестория. Лишь однажды в превосходной степени σεβασσιώτατον указывает на предмет особенного благоговения у язычников. Часто в том же значении появляется однокоренное существительное σεβασμα, как правило, во мн. ч. («чтилища»). Прилагательное «неразделяемый» (μὴ χωρίζομενος) даётся в христологическом контексте, указывая на недопустимость разделения божества и человечества во Христе.
- 24 Athanasius Alexandrinus. In illud: Omnia mihi tradita sunt 6 // PG. 25. Col. 220A; рус. пер.: Творения св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. ТСЛ, 1902. Ч. 1. С. 275.
- 25 Gregorius Nyssenus. Orationes VIII de beatudinibus. Oratio 5 // PG. 44. Col. 1249D; рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. М., 1861. Ч. 2. С. 421.
- 26 Idem. Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto // PG. 45. Col. 1329A; рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. М., 1865. Ч. 7. С. 53.
- 27 Alexakis A. Codex Parisinus Graecus 1115. P. 293.

сочинении (CPG 5223), но и вообще среди творений святителя, хотя по содержанию и по терминологии мог бы ему принадлежать. Поэтому полагаем возможным поставить под сомнение авторство свт. Кирилла у опубликованных А. Алексакисом фрагментов.

Наконец, в совсем недавней статье 2018 г. К. Завадски опубликовал ещё один греческий фрагмент²⁸, который он нашел в рукописи Athon. Pantocr. 28 (VIII в.), содержащей катену на 14 Посланий апостола Павла (CPG C. 166)²⁹. Этот фрагмент пересекается с опубликованными ранее сирийскими фрагментами, два из которых представлены в издании Ф. Пьюзи³⁰, а ещё один является цитатой в составе сохранившегося в сирийском переводе трактата Петра Каллиника «Против Дамиана» (CPG 7252)³¹. К. Завадски дал детальный филологический анализ этих фрагментов, показав, что у сирийских переводчиков был текст, тождественный опубликованному фрагменту, а некоторые несущественные отличия объясняются особенностями сирийского перевода. По его заключению, вошедший в катену греческий фрагмент не подвергался редакторской правке со стороны ее составителя и представляет собой исходный оригинальный текст³².

Сличение с сирийскими фрагментами позволило отчасти восполнить греческий фрагмент, сообщив ему начальные слова, из которых стало ясно, почему в катене на 2-е Послание к Коринфянам появился фрагмент толкования на Евангелие от Иоанна. Дело в том, что здесь даётся толкование на 2 Кор. 5, 19 (ὁ Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσειν ἑαυτῷ), необходимость которого вызвана некоторой

28 Zawadzki K. «Keiner soll die Lektüre der Schrift durcheinanderbringen!» P. 395.

29 Ткачёв Е. В. Катены. С. 728. К. Завадски работал с ней при подготовке критического издания «Толкования на 2-е Послание к Коринфянам» свт. Кирилла Александрийского. Составитель каталога афонских рукописей Сп. Ламброс датировал её X в., но сам К. Завадски относит её к VIII в., ориентируясь на ту датировку, которую предложил исследователь и издатель катенарных фрагментов на Послания ап. Павла К. Штааб (Zawadzki K. Op. cit. P. 394, n. 8).

30 Pusey Ph. Op. cit. Vol. 2. P. 332–333 = Zawadzki K. Op. cit. P. 397, 398. Второй фрагмент является извлечением из трактата Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика» (CPG 7024).

31 Petri Callinicensis patriarcharchae Antiocheni tractatus contra Damianum. IV. Libri tertii capita XXXV–L / ed. R. Y. Ebied, A. van Roey, L. R. Wickham. Turnhout, 2003. (CCSG; vol. 54). P. 65 = Zawadzki K. Op. cit. P. 398.

32 Zawadzki K. Keiner soll die Lektüre der Schrift durcheinanderbringen! P. 404, 408–409.

неоднозначностью этого стиха. В зависимости от понимания функции причастия «καταλλάσσω» его можно понять или: «Бог был во Христе, примиряя мир с Собой (когда примирял мир с Собой)», или: «Бог примирял (= был примиряющим) мир с Собой во Христе»³³. Святитель, очевидно, принимает это место в последнем смысле, отвергая первый вариант. Нельзя говорить, что Бог — во Христе, поскольку Сам Христос — Бог по природе, а не «богоносный человек» (ἄνθρωπος θεοφόρος), один из пророков. Благодаря этому через Христа мы примиряемся и с Богом Отцом. К. Завадски полагает, что отвергаемое здесь понятие «богоносный человек» указывает на учение ересиарха Нестория, чьи сторонники и он сам как раз и являются теми «невежами» (ἄμαθέστέροι), против которых ополчается александрийский святитель. К. Завадски делает вывод, что опубликованный им фрагмент «явно вписан в исторический контекст несторианского спора»³⁴.

Позволим себе не согласиться с последним утверждением. Обсуждаемый фрагмент — не единственное место с выражением «богоносный человек» в «Толковании на Евангелие от Иоанна»³⁵, и известно, что опровержение дуалистической христологии занимает заметное место в этом комментарии. Однако дуалистическая христология опровергается святителем и в других ранних творениях: в 8-м «Пасхальном послании» 420 г.³⁶ и диалоге «О вочеловечении Единородного» (CPG 5227), где, очевидно, имелся в виду не Несторий, но его предшественники. Несомненно, что в полемике с Несторием понимание Христа как «богоносного человека» является одним из главных и часто повторяемых пунктов обвинения со стороны свт. Кирилла. Однако не исключено, что сам Несторий не использовал этого выражения для положительного раскрытия своей доктрины, но его оппонент сводил его воззрения в полемических целях к этому ложному понятию. Единственное место с этим выражением среди тех высказываний ересиарха, которые инкриминирует ему святитель, судя по всему, представляет собой не прямую цитату, но перифраз и истолкование его подлинных слов³⁷. При этом употребление выражения «богоносный

33 Ibid. P. 409–410.

34 Ibid. P. 413.

35 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem* XI, 11 // *Pusey Ph. Op. cit.* Vol. 2. P. 734; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 755.

36 *Idem. Epistulae (homiliae) paschales* I–XXX. Homilia VIII // PG. 77. Col. 553–577.

37 «Он (Несторий) прибавляет к этому, что Христос был не Богом поистине, но скорее богоносным человеком, на что, как он думает, указывает глас Ангела, говорившего блаженному Иосифу: *Встань, возьми Младенца* (Мф. 2, 13). Ведь и Ангелы знали, говорит он, хотя они и мудрее нас, что Он был Младенцем» (*Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium* I, 2 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 18).

человек» применительно к христологии вовсе не было новостью несторианского спора. Свт. Григорий Богослов в посланиях к пресвитеру Кледонию (382 г.) свидетельствует, что его выдвигали как ложное аполлинаристы, противопоставляя правильному с их точки зрения выражению «плотоносный Бог». Сам он находил в таком противопоставлении неуместный софизм, иронично замечая, что с равным успехом можно противопоставлять выражения «богоносная плоть» и «человеконосный Бог»³⁸. Другой великий каппадокиец, свт. Григорий Нисский, указывая в своём «Опровержении мнений Аполлинария» (после 385 г.), что признание Христа совершенным человеком не упраздняет Его божественного достоинства как Владыки, заключает: «Да умолкнет говорящий оные пустые слова, будто мы горнее делаем дольним, богоносных ангелов порабощаем богоносному человеку»³⁹. В ответе обоих Григориев не видно, чтобы они защищали сам этот термин, но они, скорее, протестуют против того, чтобы его им навязывали. И если у аполлинаристов использование выражения «богоносный человек» как отрицательного было продиктовано отрицанием полноты человеческой природы во Христе, то для обозначения неправомыслия тех, кто разделял во Христе Бога и человека, делая тем самым Христа «обычным» человеком, лишь удостоенным особой близости к Богу, оно оказалось весьма удобным. Поэтому вполне вероятно, что свт. Кирилл Александрийский, опровергая дуалистическую христологию и в ранние годы, уже тогда использовал его хотя бы изредка. А при появлении Нестория не без оснований связал его и с ним, широко применяя знакомое выражение как орудие против новой ереси. Следовательно, его наличие в опубликованном К. Завадски фрагменте не является однозначной приметой несторианского спора и не влияет на датировку «Толкования на Евангелие от Иоанна» временем до 428/429 г., относительно чего в настоящее время существует научный консенсус⁴⁰.

- 38 *Gregorius Nazianzenus*. Epistula 102 (Ad Cledonium presbyterum) 18–20 // Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / éd. P. Gallay. Paris, 1974. (SC; vol. 208). P. 80; рус. пер.: Творения св. Григория Богослова архиепископа Константинопольского. М., 1889. Ч. 4. С. 172.
- 39 *Gregorius Nyssenus*. Antirrheticus adversus Apollinarium 42 // PG. 45. Col. 1224C; рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. М., 1865. Ч. 7. С. 157–158.
- 40 *Meunier B.* Introduction // *Cyrille d'Alexandrie*. Commentaire sur Jean. T. 1 (Livre 1). Paris, 2018. (SC; vol. 600). P. 17–18.

Итак, в нашем переводе предлагается, во-первых, изданный Й. Ройсом 21 фрагмент с указанием книг «Толкования», частью которых они были, и стихов Евангелия от Иоанна, толкованием которых они являются. Далее — два фрагмента рукописи Paris. gr. 1115 и фрагмент рукописи Athon. Pantocr. 28 (опубликованные соответственно А. Алексакисом и К. Завадски), относительно которых неизвестно, к каким именно евангельским местам они относились. Сомнительные с точки зрения авторства фрагменты (21-й фрагмент по изданию Й. Ройса и оба фрагмента из Paris. gr. 1115) отмечаем астерiskом (*). Священное Писание даётся преимущественно в синодальном переводе; отклонения от него оговариваются в примечаниях. Прямые библейские цитаты выделены курсивом, а цитация самих толкуемых мест, сверх того, отмечена жирным шрифтом.

Выражаем особую благодарность за предоставленные материалы преподавателю Екатеринбургской Духовной семинарии кандидату богословских наук С. Ю. Акишину и Бранко Малешевичу (Париж), без которых настоящая публикация было бы невозможна.

СВЯТЕЙШЕГО КИРИЛЛА,
АРХИЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО,
ОБЪЯСНЕНИЕ ИЛИ ТОЛКОВАНИЕ
НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА⁴¹

I. Фрагменты по изданию Й. Ройса⁴²

<КНИГА ШЕСТАЯ>

(10, 17) *Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою,
чтобы опять принять её*

1. (Q) Так как Он знал помышления иудеев как Бог и видел их насмехающимися над тем, что Он говорил, что умрёт за овец^а, Он этими словами показывает их настолько нечестивыми, что они даже осмеивают то, что весьма **любит** Бог и **Отец**, поскольку Он и так видел остающимся чистым и сияющим в воплощённом Сыне Своём образ Своей природы вследствие Его неизменности⁴³.

Доселе шестая книга святого Кирилла⁴⁴.

а Ср. Ин. 10, 11

41 Перевод заглавия даём по новому изданию в серии «Христианские источники» (*Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. T. 1 (Livre 1) / éd. B. Meunier. Paris, 2018. (SC; vol. 600). P. 180*). Ср.: «Иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Александрийского Объяснение, или Толкование, на Евангелие от Иоанна» (*Pusey Ph. Op. cit. Vol. 1. P. 1*).

42 Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 188–195. Перед началом каждого фрагмента указываем источник, используя обозначения рукописей, принятые в этом издании:

Q – Vallic. gr. E 40 (X/XI в.),
V – Athon. Laur. B 113 (XI в.).

43 Последние слова сходны с окончанием шестой книги по изданию Ф. Пьюзи. Ср.: «Итак, всегда будучи возлюбленным по природе, Он разумеется вызвавшим любовь к себе и тем, что Своею любовью к нам вызывает Родителя Своего к радости, так как и отсюда Ему был виден совершенно чистый и неподдельно сияющий образ Своей природы» (*Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 1. P. 241*; рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 363*). Но там отсутствует выраженная здесь мысль, что в этих словах можно видеть обличение нечестия иудеев.

44 Замечание составителя катен (*Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. XXVI*).

<КНИГА СЕДЬМАЯ>

(10, 20–21) *Многие из них говорили: Он одержим бесом и безумствует; что слушает Его? Другие говорили: это слова не бесноватого; может ли бес отверзать очи слепым?*

2. (Q) *Другие говорили: это слова не бесноватого* и прочее. Судя по качеству слов, они вынесли правое суждение. Ведь безумию было свойственно сказать о Том, Кто говорил такое, — что в то время как умрёт без промедления и с готовностью подвергнется опасности за собственных овец *пастырь добрый*^а, убежит, оцепенев при одном виде волка, наемник, не пастырь, — что **Он одержим бесом и безумствует; что слушает Его?**⁴⁵

(10, 26) *Но вы не верите, ибо вы не из овец Моих, как Я сказал вам.*

3. (Q) Начало охотного послушания — дружеская близость, ведь вера сближает нас с Богом, и такое сближение делает нас мудрыми, но эти вот мудрецы не принимают уроков, приносящих пользу для спасения. Называя же их чужими, Он указывает, что Его овцами были и те, которым предстояло уверовать из числа язычников, и Он угрожает им переселением к язычникам, чтобы пусть даже с помощью угрозы страхом принудить их мыслить должное.

(10, 29) *Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего.*

4. (Q) Давая то, что Он имел как Бог по природе, как человек принимая и возводя к собственной славе, Сам от Себя (ὁφ' ἑαυτοῦ) направляясь и к этому.

а Ин. 10, 11.14

45 В пространной схолии на Ин. 10, 19–21 по изданию Ф. Пьюзи имеется та же мысль, выраженная более сжато. Ср.: «**Другие** же, судя по качеству слов, признают слова Господа правыми, так как такие слова не были словами **бесноватого**» (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 1. P. 248; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 371 (с изм.)).

*(10, 31–32) Тут опять Иудеи схватили камень, чтобы побить Его. Иисус отвечал им: много добрых дел показал Я вам от Отца Моего; за которое из них хотите побить Меня камнями?*⁴⁶

5. (Q) Ибо если бы не удостоверяли эти дела Мои слова, которыми я говорил о Себе, что равен Отцу, то вы могли без замедления вознегодовать на Меня за то, что Я назвал Себя Богом по природе, если бы все Мои дела не показывали Меня Богом по природе. Ведь если бы Я богохульствовал, — говорит Он, — назвав Себя Богом, то вам естественно было бы думать, что теми делами, какие Я сделал, Я ещё в большей степени показываюсь Богом, и именно за это вы ищете Меня убить.

(10, 36) Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?

6. (V) Единородный является освятителем и всего остального, что по участию в освящении восходит к святости. А об освящении чего-либо в Священном Писании говорится по-разному. Итак, Он освящён, то есть предназначен к посланию в мир с тем, чтобы спасти живущих в нём, или понимай под освящением чего-то отделение для жертвы. Ведь *один умер за всех*^a по благоволению Бога и Отца. Или (говорится, что Он освящён) из-за того, что Он сделал Свой храм святым. Ведь Его плоть не была свята по собственной природе, но она освятилась, получив святость соединившегося с ней Слова, так что я думаю, Он и по этой причине так сказал⁴⁷.

a 2 Кор. 5, 14

46 В издании Й. Ройса нижеследующая схолия помечена как относящаяся только к ст. 31, но по содержанию видно, что толкование относится и к следующему стиху, поэтому добавляем и его.

47 В опубликованной Ф. Пьюзи схолии на Ин. 10, 19–21 имеется близкий по содержанию отрывок. К указанным здесь трём значениям глагола «освящать» (назначение для совершения Божьего намерения, отделение для жертвы и освящение плоти Христа в силу соединения с Богом) там добавляется также освящение как посвящение Богу, например, израильских первенцев (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 1. P. 259–260; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 381–382).

(10, 37–38) *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нём.*

7. (Q) Говорит это также против ариан, и что это не сходно с тем, что говорилось ученикам. Ведь Господь, сказав им: *Если заповеди Мои соблюдёте, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви*^а, объясняет этим, что пребудет в любви Христовой тот, кто исполняет Его заповеди. Это не возводит к единосущию с Сыном учеников, которые могли оказаться и вне (Его любви), если бы не желали более исполнять Его заповеди, пусть даже Сын непреложно делает угодное Отцу как Бог по природе, хотя и говорит это как человек для нашей пользы, чтобы мы подражали Ему насколько возможно. Поэтому «желать» или «не желать» мы усматриваем не в сущностях и не в понятии природы, но в преднамеренном выборе (προαίρεσις), какой был у учеников, но не у Сына. Ведь мы усматриваем, что Сын — единосущен Отцу из тех природных благ, что есть у Него, а не из того, что бывает или отсутствует в нас.

(10, 39) *Тогда опять искали схватить Его; но Он уклонился от рук их.*

8. (Q) Евангелист рассказывает и о жестокости иудеев, которые в ответ на столь благие речи не умягчились, но искали *схватить Его* и убить, и о силе Спасителя. Будучи Богом по природе, Он убежал от иступленных врагов, хотя и находился прямо в руках их. Сказал же об этом евангелист как бы в удивлении, показывая этим, что Тот, Кто, находясь посреди ищущих Его крови, легко ускользает без всякой опасности, не мог никогда быть схвачен иначе, как только добровольно.

(11, 1) *Был болен некто Лазарь из Вифании, из селения, (где жили) Мария и Марфа, сестра ее.*

9. (Q) Итак, вследствие любви этих жен достоин был и брат их того, чтобы любил его Христос, так как и его Он любил очень сильно^б.

а Ин. 15, 10 б Ср. Ин. 11, 5, 36

(Ин. 11, 11–12) *Сказав это, говорит им потом: Лазарь, друг наш, уснул; но Я иду разбудить его. Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет.*

10. (V) Разве не нелепо было им верить, что Он приходит туда ради того, чтобы **разбудить его**? Поэтому они и говорили: **если уснул, то выздоровеет**. Они полагали, что Он не говорит ни о сне, ни о смерти, но думали, что говорит Он какую-то загадку, потому что пройди Он пять и десять стадий⁴⁸, Он бы не мог успеть разбудить Лазаря⁴⁹.

(Ин. 11, 25) *Я есмь воскресение и жизнь.*

11. (Q) Так как Христос видел, что она не понимает отчётливо того, что Он объяснял ей, Он говорит: **Я есмь жизнь**, вместо: «Не нужно тебе ни другого чего просить у Меня, ни надеяться, что воскресение твоего брата будет спустя долгое время, ведь присутствую Я, зовущий к этому». А **жизнь** по природе — это Сын, призывающий всё к бытию и всё воскрешающий собственной силой, воскрешающий же не просто, но к жизни, ведь потому и сопряжена жизнь с именем воскресения. Но нужно заметить, что Господь называет Себя «жизнью» (ζωή), а не «живым» (ζῆον), как нечестиво осмелились сказать это о Нём некоторые. Ведь имеется различие между живым и жизнью, а именно: живое является принимающим жизнь, а жизнь — доставляющим то, чтобы жили. Как «мудрость» и «мудрец»: он получает, а она даёт.

а Ср. Ин. 11, 18

48 В катенах имеется схолия, надписанная в одной из рукописей именем свт. Фотия Константинопольского, в которой можно усмотреть исправление допущенной здесь неточности: «Что говорит он? Ведь Евангелист говорит, что Вифания отстояла от Иерусалима на пятнадцать стадий (Ин. 11, 38), а не место, где проводил время Христос, от Вифании» (Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 391).

49 Окончание этой схолии (надписанной именем свт. Кирилла) заимствовано из «Толкования на Евангелие от Иоанна» свт. Иоанна Златоуста: «**Ученики Его сказали: Господи! если уснул, то выздоровеет.** Это не просто сказали они, но с тем, чтобы воспрепятствовать Ему идти туда. Ты говоришь, возражают они, что он спит? Значит, нет особенной нужды идти туда. Между тем Он для того и сказал: *друг наш*, чтобы показать необходимость идти. Когда же они всё ещё не решались, то Он говорит: *умер* (Ин. 11, 14). Первое выражение Он употребил потому, что хотел научить не тщеславиться; но так как они не поняли, то Он присовокупляет: *умер, и радуюсь за вас* (Ин. 11, 14–15). Почему же именно *за вас*? Потому что Я предсказал, не бывши там» (Joannes Chrysostomus. In Joannem homiliae 62 // PG. 59. Col. 344:8–18; рус. пер.: Творения свт. Иоанна Златоуста. СПб., 1902. Т. 8. С. 414).

(Ин. 11, 25) *Верующий в Меня, если и умрёт, оживёт.*

12. (Q) Ведь как древние святые ещё не достигли воскресения и наград, но дожидались нас, так и верующим нужно ожидать общего воскресения, чтобы все воскресли вместе с древними святыми. Как они из-за нас ждали, не получив причитающихся наград ради того, чтобы все их вкусили сообща, так и мы одни не вкушаем воскресения, чтобы воскресая с древними святыми совместно улучшить это благо.

(11, 33) *Иисус, когда увидел её плачущую и пришедших с нею Иудеев плачущих...*

13. (Q) Ведь они, кажется, постигли сказанное в псалмах: *Повели, Боже, силою Твоею, укрепи, Боже, то, что Ты совершил в нас*^а, понимая это «повели» прилично Богу, пусть даже это говорится человеческими выражениями, возводя нас от того, что свойственно нам, к понятию, превосходящему нас.

(11, 33) *Иисус ... возмутился духом и пришёл в волнение*^б.

14. (Q) Возмущением евангелист назвал гневную угрозу, обращённую против смерти.

(11, 38) *Иисус же, снова возмущаясь в себе, приходит ко гробу. То была пещера, и камень лежал на ней.*

15. Поскольку когда Христос идёт на гроб Лазаря, написано, что **Иисус, возмущаясь в себе, приходит ко гробу**, постольку у Него мы понимаем под возмущением как бы желание вместе с властным движением⁵⁰.

а Пс. 67, 29 Юнгеров (с изм.) б Еп. Кассиан. Ср.: Сам восскорбел духом и возмутился (Син.)
с Еп. Кассиан. Ср.: опять скорбя внутренно (Син.)

50 За исключением начальных слов почти буквально совпадает с началом одной из опубликованных Ф. Пьюзи схолий: «Здесь под возмущением мы понимаем как бы желание вместе с властным движением» (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 1. P. 283; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 403).

(Ин. 11, 43–44) *Сказав это, Он крикнул^а громким голосом: Лазарь! иди вон. И вышел умерший, обвитый по рукам и ногам погребальными пеленами, и лице его обвязано было платком. Иисус говорит им: развяжите его, пусть идёт.*

16. (Q) Это приличное Богу и царское повеление. Кричит же Спаситель вопреки Своему обычаю для того, чтобы посредством бывшего с Лазарем типа (τύπος) прообразовать всеобщее воскресение, при каких обстоятельствах предстоит ему совершиться, когда труба возгласит что-то великое^б и пробудятся мёртвые⁵¹. Но Он здесь и не молится, и не произносит: «говорит Господь», чтобы Его не усматривали в ряду служителей, но властно как Бог зовёт мёртвого из гроба. А тот тотчас вышел, поскольку ничто не противится повелевающему Богу, дабы показать, что воскресению всех надлежит произойти *вдруг, во мгновение ока*^с, как это было и с Лазарем. Выходит же тот **обвитый**, для удостоверения видящих полностью сохраняя внешний вид мертвеца, чтобы кто-нибудь не сказал, что вовсе и не умирал Лазарь.

<КНИГА ВОСЬМАЯ>

(Ин. 12, 31) *Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон.*

17. (Q) Став нетленными, так люди непогрешимо ищут славы для Бога. Каким образом нужно понимать сказанное, что по своему уму они также стали чужды страстей, заботясь только о благом?⁵² Но так как весь мир взят был в плен, взвалил на себя иго служения твари и находился

а Ср.: воззвал (Син., еп. Кассиан). Даем буквальный перевод, что требуется для понимания толкования. б Ср. Мф. 24, 31 с 1 Кор. 15, 52

51 Сходное место имеется в опубликованных Ф. Пьюзи фрагментах. Там даётся довольно подробное рассуждение о том, что «употребление громкого голоса весьма странно и необычно для Спасителя» и точно также отмечается, что Господь «чудо над Лазарем делает как бы неким типом всеобщего воскресения» и что крик Спасителя является прообразом трубного гласа во время Страшного суда (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 1. P. 290–291; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 409).

52 Й. Ройс отмечает спутанность и неясность начала схолии до этого места (Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 193. Примеч.). Даём посильный перевод, хотя связь этих слов с последующим рассуждением непонятна.

в порабощении, претерпевая насилие сатаны, Бог ввёл закон через святых мужей, немного озарив нас светом богопознания. А поскольку, будучи непослушными, многие не повиновались из-за удерживавшего их заблуждения, постольку мы не испрашивали не только совета у святых, но даже благоволения и благодати свыше, легко переменяющей нас к лучшему. Святые полагали относительно язычников и идолопоклонников, что те потерпели вред от диавола и как бы насильно сбиты были с правого пути. Ибо он был в то время силен и неодолим для тех, кто противостоял ему, когда Бог судил дать свободу, ведь как праведный, Он мог и их помиловать как немощных, и тому, кто безжалостно напал на немощных, отомстить. Итак, Христос, явившись праведностью Бога и Отца, привел нас к свету боговедения, оправдав нас по вере. Поэтому время пришествия Христа уже показывало суд и справедливость в отношении язычников, ведь им надлежало освободиться от диавольского насилия, когда праведно миловал их Христос — праведный Судия. И это означает слово: *Ибо не ныне судится мир^а*, когда время было получать оправдание, ведь понимая так, мы не станем противоречить и тому слову, которое гласит: *Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него^б*. Ведь не называет Он миром распявших Господа иудеев, как говорят некоторые, потому что смерть Христа оправдывает всё человечество, в силу чего сообразно понимать скорее так, как мы сказали. Поэтому, соответственно такому пониманию, **суд** будет над тем, кто чинил миру обиду, но не над миром, обиду претерпевшим. И Тот, Кто пришёл спасти нас, совершил это более подобающим образом, отомстив обидчику, а обиженного помиловав; определение этого наступившего суда состоит в том, чтобы **вон** изгнать князя **мира сего**. Называет же Он его князем мира не в собственном смысле, ведь Бог — единственный Царь всего, но ввиду того, что люди по своему неразумию назначили его своим князем. Поэтому такое наименование он имеет от привходящего свойства (συμβεβηκός). Ведь так и о грехе говорится, что он царствовал над нечестивыми^с, хотя он и является чем-то несуществующим, вследствие тех дел, совершая которые грешники, как кажется, порабощают себя ему. Итак, он изгоняется или в том смысле, что низвергнута сила его, или это «**вон**» указывает на наказание и удаление в ад, ведь туда по справедливости изгнан сатана, поскольку он воевал не только с людьми, но и с Богом всех Иисусом. Поэтому хотя прежде он и не ведал уз,

а Ср. Ин. 12, 47 б Ин. 3, 17 с Ср. Рим. 5, 21

но **ныне** требует себе кары за дерзость, как дошедший до крайней степени всякого нечестия⁵³.

(Ин. 12, 37–38) *Столько знамений^а сотворил Он пред ними, и они не веровали в Него, да сбудется слово Исаии пророка: Господи! кто поверил слышанному от нас? и кому открылась мышца Господня?*

18. (Q) Много произносит Он обвинений против иудеев, ведь много **знамений** не устыдили их, но они были некоторым образом непреклонны в своём жестокосердии, хотя ничего не было пропущено из того, что вело их к исправлению. Но если бы даже иудеи, устыдившись, уверовали, однако невозможно было *солгать Духу Святому^б*, говорившему через **пророка Исаию** об их неверии. Ведь они и пророкам не верили, и не стал известен иудеям Христос, сила и **мышца** Отца. А что никто не уверовал, сказано гиперболически, по причине того, что из многих спаслись немногие. Хотя же избличить их безмерную развращённость, евангелист прибавил и слова: «**перед ними**», показывая этим, что они даже тому, что видели, **не веровали**.

а στήμια. Ср.: чудес (Син.) б Деян. 5, 3

53 Фрагмент толкования этого стиха, опубликованный Ф. Пьюзи, выглядит сокращённым вариантом настоящей схолии с прямыми текстуальными совпадениями. Ср.: «Это тревожащее время пришествия Спасителя показывало, что уже настали суд и правда у язычников, ибо им предстояло освобождение от насилия диавола, когда святой и праведный Судия воздавал им самую праведную милость. Ведь нельзя думать, полагаю я, что именно теперь осуждался мир, когда было время оправдания, но **суд** будет **миру**, то есть, отмщение. **Князь же мира сего изгнан будет вон**; будет, говорит Он, суд над тем, кто чинил миру обиду, но не над миром, обиду претерпевшим, ведь и Сам Христос сказал: *Не послал Бог Сына, чтобы судить мир, но чтобы спасти мир* (Ин. 3, 17). Таким образом, определение этого наступившего суда состоит в том, чтобы **вон** изгнать князя **мира сего**. Откуда же он изгнан? Очевидно, из насильно добытого им начальства и отнюдь не принадлежащего ему царства. Слово «**вон**» означает наказание и удаление в ад» (Pusey Ph. E. Op. cit. Vol. 1. P. 322–323; рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 434–435 (с изм.)).

(Ин. 12, 38) *Господи! ... кому открылась мышца Господня?*

19. (Q) **Мышца** (βραχίον) Бога Отца — это Сын⁵⁴.

(Ин. 12, 41) *Сие сказал Исаия, когда видел славу Его
и говорил о Нём.*

20. (Q) Из того, что он показывает здесь Сына имеющим столь же великую **славу**, какую **видел Исаия**, очевидно, что нет никакого различия между Отцом и Сыном, ведь ни человек не способен созерцать чего-то высшего, ни Писание не называет чего-то иного бóльшим этого. Ибо серафимы, которых видел Исаия под престолом Божиим^а, выше и почетнее всех ангелов. А что говорится о престоле, это обозначает природу Владыки или то, что Он восседает в царственном чине, а предстоящие Ему пребывают в свойственном творению рабском состоянии.

(Ин. 12, 44) *Иисус же возгласил и сказал: верующий в Меня
не в Меня верует, но в Пославшего Меня.*

21. (*) (V)⁵⁵ Говорит Он вот что. Тот, кто способен познать, Кем был явившийся посредством плоти, и достигает духовного (νοῦτός) и лучшего созерцания — такой поистине обретает **Меня**. Обретает же он в вере, направленной ко Мне, веру в Отца. Следовательно, это всё равно, как если бы Он говорил: «Не в человека **верует верующий в Меня**, но в Божию силу, в которой Отец познаётся и принимается верой».

а Ис. 6, 1–2

54 Мысль многократно встречается у святителя, нередко почти в тех же выражениях. Ср.: «Десница (δεξιὰ) и мышца Бога Отца — Сын» (Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in Isaiaam prophetam I, 5 // PG. 70. Col. 256A); «Мышца Бога и Отца, то есть Сын» (Ibid. V, 1 // PG. 70. Col. 1161B); «О том, что десница и мышца Отца — Сын» (Idem. Thesaurus 35 // PG. 75. Col. 636C).

55 Ещё в трёх других рукописях этот фрагмент заканчивает пространную схолию, которая в одном случае дана как анонимная (Reg. gr. 9 (X в.)), а ещё в двух (Marc. gr. 27 (X/XI в.), Vat. gr. 758 (XII в.)) надписана именем Аполлинария (Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche. S. 36, 195).

II. (a) Paris. gr. 1115⁵⁶

Того же (святого Кирилла) из толкования Евангелия. <...>⁵⁷

(*) И снова: Бог Отец, имея совершенное лицо, совершенным имеет истинно рождённое от Него Слово. Но совершен и Дух Святой, от Отца через Сына подаваемый в усыновляемых, жизнь и животворящий, святой, освяtitельный для принимающих Его. Не как вднутое (ἐμπνευθεῖσαν)⁵⁸ и лишённое ипостаси дыхание, но живое от Бога, в силу чего Троица — это достойная поклонения, прославляющая, честная и досточтимая <Троица>⁵⁹. (Подаётся) же (Святой Дух Отцом) от Его собственного Сына, прославляемого в Духе, как это свойственно тому, что от Отца в Духе Святом открывается освящаемым.

(*) А что досточтима и достойна поклонения Святая Троица, не разделяемая, не отчуждаемая, этому учит нас Павел, во втором Послании к Коринфянам говоря: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого и животворящего Его⁶⁰ Духа да будет со всеми вами. Аминь^a*.

(b) Athon. Pantocr. 28⁶¹

Кирилла из <восьмой книги>⁶² толкования Евангелия от Иоанна⁶³.

24. <Ибо почестъ общения с Богом имеется через Христа у тех, которые веруют, и божественный Павел сражается за нас, когда пишет так: *Бог был во Христе примиряющим с Собою мир^b* ⁶⁴>. Пусть же никто

a 2 Кор. 13, 13 b 2 Кор. 5, 19

56 Alexakis A. Codex Parisinus Graecus 1115. P. 294.

57 Далее первым следует фрагмент из «Толкования на Евангелие от Иоанна»: *Cyrrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem* II, 1 // *Pusey Ph. Op. cit.* Vol. 1. P. 218–219.

58 Редчайшая форма; но именно так — в рукописи.

59 Место повреждено, издатель восстанавливает слово по смыслу.

60 Прибавка: «и животворящего Его» является уникальной. Её нет в доступных изданиях греческого текста, как и в русских переводах.

61 Zawadzki K. «Keiner soll die Lektüre der Schrift durcheinanderbringen!» P. 395.

62 В угловых скобках здесь даем дополнения, заимствованные из сирийского перевода.

63 В трактате Петра Каллиника цитата вводится словами: «Итак, он (Кирилл) снова в книге восьмой Толкования Евангелия от Иоанна говорит следующее» (*Zawadzki K. Op. cit.* P. 398).

64 Ср.: Бог во Христе примирил с Собою мир (Син.); Бог был во Христе, примиря с Собою мир (еп. Кассиан). Вслед за М. Муретовым даём перевод, который одновременно и показывает проблемный характер этого места, и более точно соответствует толкованию святителя. См.: *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. М., 2002. Кн. 3. С. 446.

Источники

- Cyrille d'Alexandrie. Commentaire sur Jean. T. 1 (Livre 1) / éd. B. Meunier. Paris: Cerf, 2018. (SC; vol. 600).*
- Grégoire de Nazianze. Lettres théologique / éd. P. Gallay. Paris: Cerf, 1974. (SC; vol. 208).*
- Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche / hrsg. J. Reuss. Berlin: Akademie Verlag, 1966.*
- Patrum nova bibliotheca / ed. A. Mai. Romae: Typis Vaticanis, 1845. T. 3.*
- Petri Callinicensis patriarcharchae Antiocheni tractatus contra Damianum. IV. Libri tertii capita XXXV–L / ed. R. Y. Ebied, A. van Roey, L. R. Wickham. Turnhout: Brepols, 2003. (CCSG; vol. 54).*
- S. P. N. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi operum. T. 4 / cura et studio J. Auberti. Paris: Lutetiae Regiis typis, 1638.*
- S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo / ed. Ph. E. Pusey. Oxford: Oxonii e typographeo academico, 1872 [Bruxelles: Culture et civilization, 1965]. Vol. 1–3.*
- Zawadzki K. «Keiner soll die Lektüre der Schrift durcheinanderbringen!» Ein neues griechisches Fragment aus dem Johanneskommentar des Cyrill von Alexandrien // Biblica. Vol. 99. 2018. P. 393–413.*
- Кирилл Александрийский, свят. Творения. М.: Паломник, 2002. Кн. 3.*
- Творения св. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. ТСЛ, 1902. Ч. 1.*
- Творения св. Григория Богослова архиепископа Константинопольского. М., 1889. Ч. 4.*
- Творения св. Григория Нисского. М., 1861. Ч. 2.*
- Творения св. Григория Нисского. М., 1865. Ч. 7.*
- Творения св. Григория Нисского. М., 1871. Ч. 8.*
- Творения св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Пг., 1916.*
- Творения свт. Иоанна Златоуста. СПб., 1902. Т. 8.*

Литература

- Ткачёв Е. В. Катены // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 31. С. 696–750.*
- Alexakis A. Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype. Washington (D.C.): Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996. (Dumbarton Oaks Studies; vol. 34).*
- Reuss J. Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium // Biblica. Vol. 25. 1944. P. 208–209.*

Saint Cyril of Alexandria.
Commentary on John (Newfound Fragments)

Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentary

Hieromonk Theodor (Yulaev)

MA in Theology

Senior Teacher of Philology Department of Moscow Theological Academy

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

ulaev.theodor@gmail.com

For citation: "*Saint Cyril of Alexandria. Commentary on John (Newfound Fragments)*". Translation from Ancient Greek, Introduction and Commentary by Hieromonk Theodor (Yulaev). *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 54-77. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-54-77

Abstract. The paper presents the newfound fragments of St. Cyril of Alexandria's «Commentary on John» translated into Russian. The fragments in question were discovered after critical edition of this Commentary by Ph. Pusey was published in 1872. The Introduction reminds 7–8th books of the Commentary had been lost. It provides the brief overview of earlier publications containing fragments of the lost books by J. Aubert, A. Mai, J.-P. Migne and Ph. Pusey. The latest publications of J. Reuss (1944, 1966), A. Alexakis (1996) and K. Zawadzki (2018) who complemented the Commentary with new fragments are mentioned as well. The overview of content of the newfound fragments is presented. Basing on specifics of triadological terminology, the assumption is made that the two fragments of the Cod. Paris. gr. 1115 published by Alexakis do not actually belong to St. Cyril of Alexandria. The statement of Zawadzki who dates the fragment of Cod. Athon. Pantocr. 28 (discovered by him) to the times of Nestorian controversy due to occurrence of the expression «God-bearing man» (ἄνθρωπος θεοφόρος) in it is criticized. It is suggested that the abovementioned expression had been circulating long before the controversy, and criticism of dualism in christology is also encountered in the early works of St. Cyril. The conclusion is drawn that occurrence of the expression «God-bearing man» in the St. Cyril's Commentary does not provide grounds to reject its traditional attribution to the period before 428/429.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, Gospel of John, Patristic exegesis, Catenae, triadology, christology.

СВЯТИТЕЛЬ ФОТИЙ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ

АМФИЛОХИИ. ТРАКТАТ 1

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ И ПРИМЕЧАНИЯ

Дмитрий Евгеньевич Афиногенов

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

Для цитирования: *Фотий Константинопольский, свт. Амфилохии. Тракта́т 1 / перевод с древнегреческого, предисловие и примечания Д. Е. Афиногенова // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 78-108. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-78-108*

Аннотация

УДК 22.07 (276)

Тракта́т 1 из сборника «Амфилохии» св. патр. Фотия на примере истолкования конкретных мест из Библии объясняет методологию библейской экзегезы вообще. Во внимание должен приниматься не только богословский или исторический контекст, но также чисто филологические аспекты: семантика, интонация, языковой узус Нового Завета и Септуагинты, возможные разночтения и т. д. Патриарх убеждён, что при правильном пользовании этим инструментарием можно объяснить все кажущиеся противоречащими высказывания Св. Писания таким образом, что они окажутся в полном согласии друг с другом.

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

Предисловие

Судьба свт. Фотия, патриарха Константинопольского, чей жизненный путь охватывает почти весь IX в. (ок. 810 — после 896), изобиловала разнообразными перипетиями, включая два периода пребывания на столичной кафедре (858–867 и 877–886), но также ссылки и опалы. В известном смысле «Амфилохии» разделили эту судьбу. Из пролога явствует, что они создавались в ссылке, последовавшей за смещением свт. Фотия с Константинопольского патриаршего престола в 867 г. Между тем, со слов самого святителя мы знаем, что император Василий I, отправляя его в ссылку, не позволил ему даже взять с собой собственную частную библиотеку¹. Однако несколькими годами позже условия содержания улучшились, и Фотий в ответ на просьбу своего близкого друга и соратника Амфилохия, епископа Кизического, смог составить сборник трактатов, который и получил название по имени адресата. Ядро «Амфилохий», вероятно, писавшееся в 873–875 гг., до возвращения смещённого патриарха в Константинополь, содержало вопросы 1–75. Всё остальное (вопросы 76–329) собиралось из архивов, вероятно, его помощниками уже после того, как свт. Фотий вновь занял освободившуюся после смерти свт. Игнатия кафедру. Можно предположить, что процесс формирования собрания растянулся на многие годы, причём под весьма разной степенью авторского контроля. Так, скорее всего, на последнем этапе туда попали фрагменты, которые по стилю и уровню изложения никак не могли выйти из-под пера Фотия (например, вопросы 149 или 316).

Амфилохий Кизический принадлежал к узкому кругу учеников патриарха, сформировавшемуся задолго до того, как его вынудили принять сан в 858 г.² Внутри этого дружеского сообщества, вероятно, велись дискуссии для посвящённых, на которые в «Амфилохиях» время от времени встречаются ссылки. Свт. Фотий не просто преподавал философию и риторику, но и составил, например, учебник по топике (раздел логики). Первый трактат собрания некоторым образом задаёт тон всему последующему изложению. Во-первых, он посвящён экзегетике, то есть толкованию Священного Писания. Во-вторых, он призван устранить кажущиеся противоречия между различными библейскими речениями. В-третьих, одним из главных инструментов патриарха является

1 *Photius Constantinopolitanus. Epistula 98, 42–43 // Photii Epistulae et Amphilochia / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae, 1983. Vol. 1. P. 134.*

2 *Idem. Epistula 290 // Op. cit. Vol. 3. P. 124–138.*

филологическая акривия, точное различение семантики, словоупотребления, интонации и прочих компонентов речи. Для обозначения этого различения используется слово *διάκρισις*, которое широко применяется, в частности, в монашеской литературе (в церковнославянском и традиционном русском переводе «рассуждение»). Кроме того, свт. Фотий не чурается и «внешней премудрости», привлекая для обоснования своей позиции авторитет античной науки и философии. Всё это можно наблюдать и в корпусе «Амфилохий» в целом. Не следует забывать, что помимо прочих своих ипостасей патриарх был лексикографом, литературным критиком и теоретиком литературы.

До сих пор на русском языке были опубликованы только «Избранные трактаты из Амфилохий»³, включившие лишь незначительную часть собрания. «Благотворительный фонд Святителя Василия Великого» (учредитель К. В. Малофеев) спонсировал перевод большей части оставшегося текста. Конечной же целью должно быть издание полного перевода, очередной ступенью к чему и призвана стать серия публикаций в настоящем журнале.

Перевод выполнен по изданию: *Photii Epistulae et Amphilochia* / ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Lipsiae: B. G. Teubneriana, 1986. Vol. 4. P. 3–30.

При ссылках на рукописи и семейства рукописей используются следующие сокращения:

A — Vaticanus gr. 1923, XIII в.;

B — Athoniensis Iberorum 684 [4804 Lambros], XVI в.;

Г — Athoniensis Laurae Δ 73 [449], X в.;

Δ — Parisinus Coislinianus gr. 270, XI в.;

Т — Parisinus 1229, XVII в.;

φ — Recensio Neapolitana (Vindob. gr. 12 = Vindob. suppl. gr. 66, XIV в.;

Constantinopolitanus Metochii 252, AD 1566, et al.);

ac — ante correctionem;

pc — post correctionem.

Переводчик приносит глубокую благодарность о. Александру Полховскому (МинДА), взявшему на себя труд сверить перевод с оригиналом и выявившему некоторые пропуски.

3 *Фотий, патр.* Избранные трактаты из Амфилохий / введение, перевод с греческого, комментарий Д. Е. Афиногенова. М.: Индрик, 2002.

1. К Амфилохию, митрополиту Кизическому, [сочинение], где разрешаются вопросы Божественного Писания, прежде которых разъясняется то владычнее предписание, которое говорит: *Не имейте пояса, ни обуви, ни суммы, но теперь, кто имеет мешок, тот возьми также и суму*^а и так далее.

Многие из недоумений нуждаются в предварительных пояснениях и ускользают от разрешения, если оно предлагается без подготовки: так и вопрос твоей проницательности, согласно мнению и воззрению некоторых, требует какого-то такого распорядка^I. Посему нужно сначала сказать и прежде взять в последовательность уяснения вот что: то, что представляет видимое противоречие, не обязательно оказывается противоречащим на самом деле. Ведь часто многие вещи кажутся противоположными друг другу, но не суть таковы. Ибо противоречие, как в словах, так и в делах не возникает просто так или как попало, но его составляет и образует стечение многих обстоятельств. Это нетрудно увидеть: не только у тех, кто избрал для себя древнюю философию или риторические занятия, многие расхождения, считавшиеся безграничными, позже при доскональном рассмотрении были освобождены от обвинения в разногласии^{II}, но и в самом разговорном употреблении обычных людей многое просто так на слух кажется противоречивым, но если разобраться, то противоречие переходит в согласие^{III}. Стало быть, если кто беспристрастным суждением отличает видимое в повседневной речи разногласие от истинного противоречия и у тех, кто упражняется в философии и риторике, отделяет [настоящие] противоречия от кажущихся, а применительно к нашему священному любомудрию не соблюдает того же правила, но поверхностное расхождение раздувает в непримиримую словесную битву, тот и без какого-либо обвинителя объявляет себя клеветником и плохим судьей.

И вот сразу у них (начну с расхожего обыкновения) убийство есть и охрана государства, и мерзкое^{IV} деяние, да и торговля — и украшение города, и не менее того его поругание. И как же это не противоположности? Потому что нельзя убивать ни благодетеля, ни гражданина, благорасположенного к государству, ни если кто невиновен, а врагу, предателю и вообще злодею справедливо умереть. И если кто будет

I στάσις «раздора» ф II διάφορος «различным образом» все ркпп., кроме A^{pc} III ἁφωρίαν «безгласие» Т IV μίσους «ненавистное» Γ^{ас}, A^{pc}

пойман с поличным при разрушении чужого брака, то потерпевший имеет право и сам покарать его, а если уличит вне скверного дела, то ищет другого судью этому преступлению. Опять-таки, кто занимает скромное общественное положение, торговыми предприятиями обогащает город, а если до этого дела опускаются поставленные^V полководцами или вождями народа и тому подобное, то они оскорбляют достоинство государства. И нет конца примерам у желающего закончить [с этим]. Видишь, как многое представляет видимость противостояния, а когда исследуешь, приходит в согласие? Вот так нужно рассматривать и применительно к нашему Священному Писанию, о чём в речении и твой вопрос, в соответствии с которым, что очевидно, построено и всё предисловие к рассуждению.

Моисей законодатель, а скорее, через него общий Создатель и Законодатель сказал: *не убий*^a, и вновь: *возложите каждый свой меч на бедро своё, пройдите по стану от ворот до ворот и обратно, и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего*^b. Так как же эти высказывания не предписывают взаимного упразднения? Но ясно, что *не убий* невинного, а повинного смерти и того, кто оскорбил отеческие законы и почитание Создателя перенёс на идолов, накажи убиением. Думаю, я оставлю в стороне «*не прелюбодействуй*»^c и «*возьми себе жену блудницу и детей блуда*»^d, потому что там есть и нечто глубже искомого [сейчас], помимо того, что и здесь обстоятельства делают видимое противоречие не противоречивым. Нельзя оскорблять пророка Божия ни рукой, ни языком, и никаким другим образом, и свидетельство тому — дети, забавлявшиеся и глумившиеся над пророком, которые заплатили за насмешки телесной гибелью^e. Но ты обнаружишь и такого, что понёс самое тяжкое наказание за то, что не ударил пророка по лицу^f: и усиливает недоумение то, что дерзнувших на оскорбления растерзал зверь, а постеснявшегося подражать им задрал другой зверь. Так что же, разве это не противоположно одно другому? Никким образом, совсем нет: никак нельзя так поступать, руководствуясь собственным решением и стремлением, а когда приказывает Бог и суждение приходит свыше, то не только нет места для «нельзя», но и пренебрегающего постигает горькая кара.

V τεχθέντες «рождённые» Δ

а Исх. 20, 15 b Исх. 32, 27 c Исх. 20, 13 d Ос. 1, 2 e См. 4 Цар. 2, 23–24
(в оригинале игра слов: ἀντί σκωμμάτων σωμαίων) f 3 Цар (LXX). 21, 35–36

Поэтому оба примера из священных книг опровергают кажущееся противопоставление, один по обстоятельству виновности и невиновности, а другой — божественного повеления и человеческого устремления.

Много и другого, в ином являющего противоречие, при правильном различении обстоятельств переходит к согласию: одно происходит иногда применительно к месту, другое — ко времени, а иной раз — и к лицу. У времени есть много различий, но гораздо больше у лиц: начальствующего и подначального, вводящего и вводимого, совершающего и совершаемого, ученика и учителя, к которым можно присоединить и виновного и невиновного. И опять-таки, общее разделение лица есть его изменение и смена. Ведь один вид образуется, если нрав меняется, а лицо остаётся, и вновь другой, когда одно лицо сменяется другим. Например, Бог сделал Саула царём и опять отнял у него царство^а; *ещё три дня и Ниневия будет разрушена*, а город остаётся на бессрочное время невредимым^б. И множество других вещей, разделяющих лицо по перемене нравов, призывает к примирению распри помыслов. А то, что Аарон не понёс наказания за изготовление тельца, в то время как меч карал причастных той же вине, можно отнести и к другим причинам, и от них свести противоречие в последовательность, но и различие лиц имеет немало значения для преодоления противостояния, особенно если и прочее относится к нему же и от него получает возникновение. Но велико и во многих местах проявляется разнообразие Божественного Писания в обстоятельствах лица, и многое, не содержащее противоречий, по незнанию или злонамеренности^{VI} рассмотрения предлагается как не допускающее даже намёка на согласие.

Итак, из таких невежественных или злонамеренных посылок представляют как противоположные и противоречащие друг другу и [речения]: «*Не имейте пояса, ни обуви, ни суммы*»^с, и: «*но теперь, кто имеет мешок, тот возьми также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч*»^д. Я же не говорю пока о другом, но вот о чём: как последовательное положение этих высказываний одного за другим не убеждает избегать подозрения в противоречии и не отсылает скорее приступить к изучению и исследованию глубины этого повеления? Ибо как возможно, чтобы Один и Тот же вместе и в одно мгновение

VI или злонамеренности: злонамеренность Т

а См. 1 Цар. 15, 10–35

б Иона 3, 4–10

с Ср. Лк. 22, 35

д Лк. 22, 36

указывая противоположное, предписывал избирать то, чего Он же повелел избегать, если не было ни случайной забывчивости, ни колебания воли, ни, конечно, преобладающего насилия, но и ни ослышки, внушающей различие? Но с благими намерениями, пожалуй, можно было бы уловить предмет рассмотрения вот откуда: то, что Он в речи прямо меняет время, будет доводом против легкомысленных. Ведь сказано: *когда Я послал вас, а теперь говорю вам*. А в том, чтобы приспособлять к одному и другому времени разные заповеди не только нет ничего нелепого, но бывает, что и более целесообразно, чем если кто предписывает одно и то же, хотя различие времён по необходимости требует разного.

Но, когда сказанное таким образом разобрано, некоторые, решая предложенную задачу, говорят, что общий Владыка прежде воспитывал учеников как детей и, вводя на поприще нестяжательства, не позволял им тащить с собой ничего вещественного и способного тянуть к земле, и того, чем удерживается эта текучая и стремящаяся к тлению жизнь: ведь часто, и особенно у менее совершенных, забота о необходимом и излишнем, и превышающем потребность имеет обыкновение по-немногу утягивать за собой усердие и наносить большой вред душе. Вот поэтому, по их словам, Спаситель тогда запретил недавно наставляемым^{VII} носить с собой что-либо из земных и телесных вещей; а позже, когда они безупречно завершили борьбу и прошли какое следовало испытание в презрении к плоти, и когда уже предстояло спасительное страдание, после которого многим тучам искушений было попущено обступать борцов, и их ожидала невыносимая буря гонений и скорбей, Он ради этого позволяет им владеть скромными пожитками, удерживающими жизнь от распада. Ибо когда страсть любостыжательства была до основания исторгнута из апостольских нравов и поведения, а гонение дышало нестерпимой силой, нужно было, чтобы жизнь, со всех сторон бывшая под угрозой, несла собой в дорогу некое утешение. И одна из заповедей ни в чём и нисколько не вредит другой, как если бы кто после побед и трофеев на время увёл воина от ратных подвигов и дал ему заняться тем, что дарует мир; или если бы кто посещающего школу упражнял одними занятиями, а находящегося в юношеском возрасте наставлял в более глубоких законах и более высоких умозрениях: и паства управляется одними обычаями и установлениями, а пастыря руководствует не та же самая жизненная стезя.

VII ἀντιπαραταγόμενοι «противоположно наставляемым» Т

Но так вот некоторые сводят к согласию смыслы, заключённые в речениях. Другие же иное из предлагаемого одобряют не меньше, но говорят, что когда ученики находились вначале в разряде посвящаемых и совершенствующихся, нельзя было позволять помыслам разделяться на что-либо иное, но следовало всецело обратить ум к обучению и усвоению спасительных знаний, тем более, пока присутствовал Учитель, Который от Себя предоставляет не только разрешение того, чего не может разрешить природа, но и руки, подносящие многим множествам невосделанную пищу. Когда же они преодолели воспитание несовершеннолетних и оказались ближе к совершенству, а Он уже приближался к тому, чтобы добровольной и спасительной смертью лишить их Своего телесного присутствия и к тому же поручить им проповедь и возвести их в достоинство пастырей и учителей, вот тогда-то Он и указывает им беспрепятственно носить с собой необходимые для жизни припасы. Это, оттуда в самом начале зародившись, принесло плод в виде заботы об обучаемых, что применительно к ним можно видеть осуществившимся на деле: ведь те *приносили и полагали к ногам апостолов цену домов и земель, и каждому давалось, в чём кто имел нужду*^а.

Но и это они советуют рассмотреть хорошенько. Сам Создатель и Содержатель всего, когда уводил учеников от всякого вещественного пристрастия и стяжания, имел ларец и принимал бросающих в него^б, так что этой заповедью Он препятствует им не просто иметь что-то, но [побуждает] не зависеть от этого и не привязываться к нему. Потому что и Сам Он имел, не имея, ибо то было ради нуждающихся и в качестве утешения для неимущих и некоего предотвращения и утоления нужды. Посему как не противоречит одно другому, что у Него был ларец, а им запрещалось носить с собой что бы то ни было, так нет противоречия и в том, что раньше они поднимались к тяжкому и труднопроходимому нестяжательству, а потом через соразмерное приобретение необходимого освобождались от многих трудов и имели утешение в крайнем стеснении.

Но и вдобавок к этому, а скорее прежде сказанного, когда увидишь, как говорят, что наградой за нестяжательство стало богатство, то сопоставив, яснее поймёшь, что заповедь не иметь и та, что позволяет иметь, не опровергают друг друга и не противоречат, если одну связать со страстностью, а владение у тебя будет свободно от страсти: ибо

а Деян. 4, 34–35

б Ср. Мк. 12, 41–44; Лк. 21, 1–4

как бы несребролюбивая воля и непревзойдённое^{VIII} нестяжание произросло во многократно большее и дивное и плодоносило изобилие имения, если бы праведное владение и смысл нестяжательства противоборствовали друг другу? И каков свидетель, каково представление дела? Сам общий Спаситель и Владыка нашего рода, Который обещал тем, кто оставит всё своё ради Него, что они получают сторицею, и даже этим не ограничил воздаяние, но ещё и возвышает и поднимает его до большего и такого, что больше и сказать нельзя: ибо Он прибавляет им в достояние Царство Небесное^a.

Так говорят те, кто после первых доказывает, что священные речения согласны друг с другом. И ясно, что обе стороны находят возможность разрешить недоумение через обстоятельство, связанное с лицом. А другие мнения, помимо изложенных нами, подобно им, отталкиваются от тех же вещей, но не приходят ни к тем же выводам, что и предыдущие, ни к одинаковым между собой. У них тоже вопрос разрешается от различия лиц, но они говорят, что первая заповедь, которая внесла закон нестяжательства, поистине была сказана ученикам и применяется только к ним и к тем, у кого любомудрие всю жизнь пребывает напряжённым и столь же неослабным, а вторая не нарушает ничего из данного подвижникам закона нестяжательства, но лишь подставляет лицо учеников, а отношение имеет к другим людям. Однако у обоих мнений общее простирается лишь до сих пор, а затем одно расходится с другим. И мнение, предполагающее лицо гражданское и мирское⁴, не терпит ничего [такого], поскольку оно неудобно и трудноуправляемо к высшему любомудрию, но утверждает, что таковым предоставляется умеренное имение, и оставляет их свободными от законодательства, предписывающего подвиг ученикам.

То же [мнение], которое вместо учеников вводит иудеев^b, определяет, что слова второй [заповеди] суть пророчество против всего народа, каковое и сбылось на деле, когда Веспасиан и Тит осадили Иерусалим. Они, взяв его по закону войны, сделали иудейское племя жертвой меча. Вот тогда-то те, у кого во владении были дорожные припасы и что ещё

VIII ἀνυπόβλητον зд. «безупречное» ф

a Ср.: Мф. 19, 28–29; Мк. 10, 29–30 b Cf. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Lucam 5, 34 // PG. 72. Col. 917A:11–917B:9

4 Буквально «смешанное» (τοῦ μιγάδος). В византийском греческом существовала оппозиция μοναχοί / μιγάδες, то есть монахи / миряне, где μιγάδες — букв. состоящие в браке.

легко нести, взяв это с собой, бежали из собственной столицы в города за пределами Иудеи — а вообще отягощённые богатством или каким-то иным образом удерживаемые, от тех требовали оставаться в городе и принуждали покупать мечи, сабли и прочее воинское вооружение, потому что война заставляла действовать и против желания: и именно это предвозвестили владычные уста: *но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч*^а. Это и издревле предсказывали вещания, когда Бог предвозглашал: *Перекуйте орала ваши на мечи и серпы ваши на копья*^б. Вот так, говорят, нисколько не противоречит *«не иметь пояса, ни сандалий, ни сумы»*^с словам *«кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч»*^д.

Но тем, кто таким образом разрешает затруднение, возможно, противостанут сами слова Владыки: *когда Я посылал вас*^е, говорит Он, *ныне же* говорю вам^ф, не другим, но вам же самим, кого Я и послал проповедовать: так что теперь для принятия перемены лиц не остаётся никакого места. Более того, какую причинную связь и какую последовательность сохранит *«кто имеет мешок, возьми и суму»* по отношению к заповеди нестяжательства? Как ничего не имеющий имел бы мешок? А какое пророчество гибели иудеев подразумевает то, что вдобавок к мешку берётся и сума? Но такое исследование непредвзятым судом помыслов может стать препятствием для некоторых умов и в отношении ранее изложенных объяснений и не позволить, чтобы разрешение получилось несомненным. Ибо то, что прежде Он воспретил ученикам владеть собственностью, а потом дозволил^{ix}, как можно привлечь к согласию с этими заповедями слова: *«но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму»*; и: *«а у кого нет, продай одежду свою и купи меч»*^г? Ведь если это допустить, то никоим образом не усматривается и сохранения прежней заповеди у получивших её (ведь иначе неоткуда взяться мешку), и вторая вводит не позволение владеть, а скорее обличение того, что первая не соблюдалась. Но тех священных мужей следует превозносить и восхищаться ими за первый подход и благочестивую мысль, и потому что последующие обрели оттуда начало изобилия, восприняв семена и начатки более точных

IX ἐπιστρέψαι «вернул» Т

а Лк. 22, 36

б Иоиль 3, 10

с Ср.: Лк. 9, 3; 10, 4

д Лк. 22, 36

е Лк. 22, 35

ф Лк. 22, 36

г Лк. 22, 36

разрешений. И делает их скорее нашими отцами, а нас показывает обязанными им за достижения то, что благодаря прилежным их стараниям и крайнему трудолюбию можно видеть, как бóльшая часть священных Писаний получила разработку и не оставила кому-либо какого-либо повода к неведению и сомнению.

Кто-то, может быть, скажет, руководствуясь Духом, так чтобы избежать и названных уязвимостей, что когда говорят о многом в божественном Писании, что представляется противоречивым, то это правильно и справедливо приписывается неведению или злему умыслу приступающих к речениям (ибо одни подтверждают затруднение, не видя обстоятельств, через которые противоречие снимается, а другие делают это злонамеренно), однако же здесь обстоятельства лица не много помогают данному умозрению, но скорее доскональное изучение самих священных Писаний само по себе рассеивает неведение, замутняющее чистоту мысли. И рассмотри вместе со мной размышления и последи за доказательством. Во-первых, Владыка не велит ученикам брать мешок, но предоставляет имеющим также и суму нести его заодно: как же это несовместимо и противоречит друг другу, сделать и показать учеников хранителями закона нестяжания, а пренебрегшим позволить нарушать предписание и относительно подобных вещей? Ведь строгое правило бесполезно слабости воли, и Давший в прошлом обличение небрежности Сам умеряет промысел законодателя о будущем. Итак, имеющим мешок дозволяется, как мы сказали, и сума, или, если угодно, предвозвещается образ будущего поведения для тех, кто не соблюл предыдущее: но в этом никоим образом не усмотреть противоречия той заповеди, благодаря которой достигшие совершенства добились нестяжания.

Видишь, как из самого высказывания отчётливо вытекает разрешение, не представляя ничего затруднительного или хитроумного? *Но теперь, кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму*^а. Здесь усматриваются два чина, что можно обнаружить и в отношении всякой другой заповеди: одни исполняют, а другие нарушают предписание. Исполнившим вверяются и труды над более высоким, а на поленившихся не возлагается никакой другой тяготы, но и предыдущая прощается, чтобы они не погубили всё из-за отчаяния. Он предоставил ученикам ничего не иметь, — у них не было недостатка ни в чём из необходимого, ни в большом, ни в малом: они не нашли никакого повода, ни причины для нарушения. И свидетели они сами, что хранящих закон

а Лк. 22, 36

Он не заставил ни в чём нуждаться. Ибо Он спросил: *имели ли вы в чём недостаток? Они отвечали: ни в чём*^а. Итак, поскольку заповедь была дана равночестно, и равночестно всё нужное было в изобилии, но одни, хотя не следовало его носить, имели мешок, а другие держались заповеди, Он, одновременно обличая пренебрегших предписанием и позволяя следовать своим желаниям и не сковывая их насилием, а если угодно, и предвещающая их будущий образ жизни, говорит: *кто имеет мешок, тот возьми его, также и суму*^б. Ибо преступивший своими предыдущими делами и пренебрежением заповедью заранее объявил, какое расположение он в будущем будет иметь в отношении подобных вещей. Тем же, кто чисто воспринял предписание, одобряя твёрдость их воли, Он дарует и главное достижение в качестве предмета борьбы и возводит к вершине любомудрия тем, чему их научает.

Поэтому Он говорит, разделяя речь между теми и другими: «Теперь же, когда как раз пришло Моё страдание и война против вас разгорается сильно, и помышления многих будут обличены, тем, кто не сохранил слова заповеди, не столь трудного, последовательно будет вместе с мешком приобрести и суму: а кто постарался быть выше пренебрежения заповедью, те положат и собственный конец предыдущим борениям». И тех^х, кто низвергся с вершины любомудрия, а потому и нестяжательства, примет забота и попечение о многом, у которых вместе с мешком не будет недостатка и в суме, и в том, чего требует удобство жизни, досаждая им. А сохранившим борьбу усердием и трудами Он говорит: «Поскольку вы совершили это правильно и со тщанием и заложили подвиг нестяжания словно нерушимое основание будущих борений, но остаётся, чтобы вы были ещё более подготовленными и снаряжёнными ныне, чем раньше к смерти за Меня (ведь и Я уже претерпеваю её за мир), вы же, хорошо поступая, уже прежде отложили всё житейское и не тащите с собой ничего, что могло бы отвлечь от радостного пришествия к самому главному, закланию за Меня, обязательно последует вам и то, что вы охотно совлечёте и последнее облачение и обменяете жизнь на смерть за Меня».

Ибо именно это, пожалуй, точнее всего сказанного обозначает неимение мешка и продажа одежды и меч: как если бы что совершивший путь нестяжания не пожалеет даже последней оболочки, но отдаст

Х τοὺς λόγους «те слова» В

а Лк. 22, 35 б Лк. 22, 36

и её, с воодушевлением устремляясь на меч. Поэтому сказано не «пусть продаст» и не «пусть купит», но «продаст» и «купит»⁵: одновременно и делая сказанное не законом и повелением, и предсказывая будущее. Он как бы говорит: «Я не приказываю, чтобы так было, но, зная, что будет, предрекаю, что сохранение заповеди предначертывает вам и это высшее и великое свершение: ибо оно убедит вас и охотно избрать смерть за Меня, то, что вы свободны от всякой житейской заботы, что не обращаетесь ни к чему телесному, что всё сводите к угождению Мне». А что изрекающий изначально то, что вызывает затруднения, Слово ни на что другое не намекает «мечами», но делает их символами страдания как собственного, так и учеников, ясно показывается следующим: когда ученики ответили, что есть два меча, Он ничего другого у них не потребовал, например, продать одежду, или мешок, кто имел, даже если добавить и суму, и не указал им на другой смысл, но сказал: *довольно*^а, вместо: «Значение ограничивается символами, и этого достаточно, чтобы представить цель». Ведь два меча показывают всё, что нужно, и возвещают обозначаемое символом: ибо из них один есть притча Владычного страдания, а другой — подлинных и истинных учеников Слова, которые, променяв всё на преданность Владыке, снимают и самую последнюю оболочку и, обнажённые от всего земного (да что я говорю «земного»? но и от самой природы), радостно бежали на заклание за Желанного, когда время призывало подвижников.

Но таково умозрение, теперь показывающее согласие речений, не пользующееся различием лиц, потому что выражения священного Писания этого не позволяли, но раскрывающее символическое значение сказанного из самих сбывшихся дел и последовательного продвижения речи. Конечно, можно не только названными способами уловить воображаемое противоречие, но и другими, гораздо более многочисленными, чем упомянутые, разбор и обобщение которых составляет отдельный предмет, а в теперешний не входит. Впрочем, ничто не мешает изложить и некоторые из них, которые дадут вместе размышляющим подход и к неким иным из твоих недоумений.

Ибо много вещей непротиворечивых, если одну говорит домостроительство (οἰκονομία), а другую — природный порядок, а ты не различишь, создают ложное впечатление противостояния. Домостроительством же

а Лк. 22, 38

5 В греческом оригинале Нового Завета употреблено будущее время изъявительного наклонения в значении повелительного. Такой семитизм свойствен также Септуагинте.

в собственном смысле называется страшное и превыше мысли вочеловечение Слова; а иным образом послабление или приостановка на какое-то время более строгих законов или введение более мягких, когда законодатель приспособливает предписание⁶ к немощи приемлющих его. Из первого же домостроительства вытекают различные способы [понимания], при том, что и второе не нераздельно. Вот Спаситель тосковал и просил отвести смерть^а, но также и имел *власть отдать душу и вновь принять её*^б: и посмотри, если кто-нибудь не отнесёт одно к домостроительству, а другое — к Божеской власти, то запутается в противоположностях.

А теперь имя «икономии» происходит, как сказано, от того, которое обозначает вочеловечение, которое собственно и первоначально называлось бы домостроительством по достоинству и причинности того, что от него производно, но не совсем с ним совпадает: ибо пока что и оно разделяется надвое, и одно применяется к более, а другое — к менее возвышенному значению. Ведь если кто-то тоску и отказ от смерти захочет принимать в той мере, в какой Он стал человеком, то будет иметь здесь домостроительство более свойственным предложенному слову; а если тоску и просьбу отвести смерть поймёт не как следствие самого этого, что Он стал человеком (ведь и у многих мучеников и подвижников было добровольное стремление и радость о смерти), но что здесь тоска и просьба об отведении смерти были устроены ради подтверждения вочеловечения и облечения, нацеленного против тех, кто страшное и необычайное вочеловечение полагал воображаемым, то обретёт речение «домостроительства», применяемое к низшему, помощью для устранения противоречия. Впрочем, воображаемое противоречие ничуть не менее изгоняется в обоих случаях.

Есть и помимо этого различные значения слова «домостроительство», имеющие, тем не менее, одинаковое происхождение. Однако же и тогда множество прочего, относимого к недоумениям, разрешение, проистекающее от рассмотрения и разбора имени, собственно означающего «домостроительство», ведёт оттуда к ясности. А таким способом ничуть не хуже, чем другим, найдёт разъяснение и вот это: Что *ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину?*^с и: *Я и Отец — одно*^д. Ведь эти высказывания кажутся неразумным или легкомысленным людям

а См. Лк. 22, 42–44

б Ин. 10, 18

с Ин. 8, 40

д Ин. 10, 30

6 когда законодатель приспособливает предписание: приспособливающих предписание законодателя Г

как-то не сочетаемыми друг с другом. Но премудрое слово истины, относя одно из них к бессмертной и блаженной природе Божества, а другое — к тому, что Слово восприняло нашу сущность, изгоняет всякое сомнение. Не совершит ошибки и тот, кто таким же рассмотрением объяснит и речение: «*Отец Мой более Меня*»^а. Ибо это священное чтение и само по себе нуждается в разумных слушателях, а больше, пожалуй, нуждается и в упомянутом речении, которое объявляло равенство с Отцом, чтобы оно совместно с ним исследовалось и сопоставлялось. Ведь если и другими святоотеческими подходами кажущееся противоречие между этими высказываниями порождает согласие (например, что «*более*» относится к причине, а «*одно*» возвещает равенство природы), но и смысл домостроительства, принимая на себя «*более*», через «*одно*» поддерживает равенство Отца и Сына свободным от наветов. Но ничто не мешает речам, терпящим навязываемый им раздор, избавляться от него различными способами: потому что и теперешнее речение *Отец Мой более Меня*^б бывало очищено нами от недоумения и с помощью других приёмов, влияющих на мнение слушателей, обретя, я думаю, неплохое разрешение.

Помимо же сказанного, речи, которым навязывается недоумение, обличают нападающих на них как клеветников также исходя из необходимости или позволения. Отсюда и общий Владыка и Создатель и Спаситель [нашего] рода освобождает от унижения законов Давида, съевшего хлеба предложения^с. Ибо как положивший и ведающий природу и силу закона, и чью жизнь закон был установлен направлять, Он счёл справедливым, чтобы ругатели, и те, у кого высокомерие приводит к преступлению, в других случаях многократно несли наказание; а тем, кто уважал и почитал законы, но необходимость приводила к нарушению уважаемого и почитаемого по немощи, давая прощение в их слабости и судя их милосердно, как и Давида, Человеколюбец отпускает преступление закона, не обвиняя принуждённых в дерзком презрении к законам, поскольку естественная сила не соответствовала намерению, и принимая это в извинение им, выносит оправдательный приговор. И много других недоумений таким же подходом приводится к разъяснению.

И зачем нужно перечислять иные обстоятельства? Образ прочтения сам по себе, слаживая звуки слов согласно со смыслами, преграждает доступ всякому недоумению: а когда слово недостаточно выражает⁷

а Ин. 14, 28 б Ин. 14, 28 с Ср.: Мф. 12, 3–4; Мк. 2, 25–26; Лк. 6, 3–4

7 Перевод исходит из чтения ркп. Γ ἐπελαττομένης, Ἐπαλαττομένης «изменяет» изд.

смысл, ясность погружается в невятность. Спаситель говорит ученикам: *Я вас избрал*^a и: *не Я ли вас избрал?*^b Посему если кто-нибудь обоим представленным предложениям придаст одинаковую интонацию или, наоборот, первое произнесёт вопросительно, а второе — утвердительно (что свойственно первому), он сделает ясные вещи невразумительными, и стоящие выше всякого упрёка — предосудительными. Ибо Избравший, зная, что избрал, и напоминая ученикам об избрании, чтобы давний долг преданности Ему не подпал потоку забвения, и они были более послушны Его повелениям, ясное дело, говорит: *не Я ли вас избрал?*^c, не отрицая и не отрекаясь от того, что сделал, но скорее утверждая через вопрошание. Ибо у Слова в обычае во многих случаях обращать в вопросы те из благодеяний, которым присуща явственнейшая очевидность, так что никому из получивших невозможно отрицать дарование.

Тому же правилу подлежат и речения: «*если Я и Сам о Себе свидетельствую, свидетельство Моё истинно*»^d; и: «*Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Моё не есть ли истинно?*»^e Пусть даже кажущееся здесь противоречие находит разрешение и иным способом рассмотрения, никто не укорит, взирая на справедливость, если кто-нибудь скажет, что «*Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Моё не есть ли истинно?*» говорится не утвердительно, но через вопрошание, разоблачающее и раскрывающее, как углубляется и развивается отступническое^{x1} и злодейское умонастроение иудеев. Однако если кто при чтении будет произносить отрицания тем же образом, что и утверждения, то поистине наполнит себя противоречиями и смутой, хотя бы дивное богоглаголение и виделось превыше всякого злоумышления и противления.

К такому же рассмотрению относится и владычное свидетельство: *из рождённых женами не восставал больший Иоанна Крестителя*; и затем: *но меньший в Царстве Небесном больше его*^f. Ведь если читать «*меньший в Царстве Небесном больше ли его?*» вопросительно, то нет никакого отрицания предыдущего свидетельства и никакого места для умаления, но и объяснение предложенных слов не будет нуждаться в дальнейшем умствовании. Но это было отдельно разработано в другом месте^g.

XI ἀλιότης «неверное» Т^{ac}, В

a Ин. 15, 16 b Ср. Ин. 6, 70 c Ср. Ин. 6, 70 d Ин. 8, 14 e Ин. 5, 31 f Мф. 11, 11
g Cf. Photius. Amphilochia 222 = Epistula 135

Такого рода и высказывание: «*вы всё ещё спите и почиваете?*»^а. Ведь это слово не утверждающего, но делающего выговор за небрежение в виде вопроса, за чем следует подходящее и соответствующее: *встаньте, пойдём отсюда*^б. Ибо никаким другим способом эта последовательность слов не добьётся легче оправдания от обвинений в противоречии, если «*вы всё ещё спите и почиваете?*» не представит в чтении вопросительного упрёка. И множество иных [примеров].

Мог бы злопыхательствовать кто-нибудь из привыкших на это осмеливаться, сплетая злоумышление через смешение причины и на речение: *кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую*^с, выставляя словно противоречащий ответ Владыки ударившему Его: *что ты бьёшь Меня?*^д. Но совершенно очевидно, что иная причина требует скорейшего изобличения. Ибо Бог мира^е повелевает терпящему ущерб в деньгах или другом имении или по отношению к самому телу не противиться, но оставлять отмщение Судии всяческих: если же кто-то протянет неправедные руки, не чтобы нанести вред в чем-то из вышеназванного, но через поругание лица оскорбить возвещаемое, то есть благочестие, тогда нам предписывается не сносить поругание легкомысленно и под предлогом долготерпения не добавлять дерзости нечестию и молчанием не содействовать врагу в надругательстве над святыней. Эту заповедь премудро исполнил и божественный Павел как подлинный ученик Слова, то лишением зрения останавливая дерзкий поступок волхва Елимы, злоумышлявшего против проповеди, и наказывая его^ф, то грозя тысяченачальнику страхом перед римлянами, чтобы, хотя можно было легко спастись, не быть уличённым в предательстве спасения и уступке врагу благочестия^г; то длинными обличениями заграждая уста возводящих клевету на веру^h.

И божественный сонм добропобедных мучеников по той же причине откровенно отвечал тиранам, безбоязненным языком и неустрашимыми очами сплетая слово за благочестие и обличая хулы нечестия. Ибо когда тиран, злонамеренно скрывая внутри речь о мученичестве, испытывает страстотерпца другими напастями, словно предварительными схватками, лучше молчать и кротко переносить досаждение: но когда, оставив притворство, он начинает неприкрыто издеваться над благочестием, вот тогда-то доблестно и любезно Богу, и подражание владычному деланию будет воспротивиться словами и не предавать

а Мф. 26, 45; Мк. 14, 41 б Мф. 26, 46; Мк. 14, 42 с Мф. 5, 39 д Ин. 18, 23 е Ср.: Рим. 15, 33; Фил. 4, 9; 1 Фес. 5, 23; Евр. 13, 20 ф См. Деян. 13, 6–11 г Ср. Деян. 13, 6–11
h Ср.: Деян. 22, 1–21; 24, 10–21; 26, 1–23

молчанием на издевательство предмет служения, но являть его выше всякого упрёка и навета, с одной стороны, истинными речами, а с другой — душевной стойкостью. Покушаются на деньги? На земли? Или оскорбляющую руку поднимают на тело? Подобаает сносить терпеливо, великодушием укрощать воспаление гнева и пренебрежением к сребролюбию умерять ненасытность ущерба. Но когда враг благочестия гонит его проповедников и делателей добродетели как преступников и нечестивцев и предаёт их бедствиям? Не будем молчаливо выносить поругание, но умонастроением и языком открыто объявим, что мы сами, будучи благочестивы, терпим несправедливость, и несправедливость терпит святыня проповеди: ведь там молчание есть пример дивной добродетели, а здесь молчание поощряет нечестие ещё больше нагнать против слова.

Под такой же вид различения подойдут и Ананий и Сапфира, понесшие кару от первоверховного^а, и заповедь, измеряющая прощение согрешающим как *до седмижды семидесяти раз*^б. Ведь через заповедь и сам Пётр, и мы научаемся многократно прощать грехи против себя самих, а оскорбление против Божества и у нас нет заповеди оставлять без внимания, и он не пренебрёг им, когда наложил последнюю кару на нечестивых и присвоивших приношения, солгавших же Духу Святому. Да, и сотоварищ первоверховного и не меньшими достоинствами имеющий преимущество^{хп} перед другими учениками — я снова говорю об апостоле Павле, учителе вселенной, — но и этот божественный муж, когда говорит: *Благословляйте гонителей ваших; благословляйте, а не проклинайте*^с, и опять-таки: *Александр медник много сделал мне зла. Да воздаст ему Господь по делам его*^д, таким же подходом может быть освобождён от кажущегося противоречия: ибо проклятие с пожеланием, чтобы обидчик был наказан, исходит от оскорбления проповеди и борьбы с ней, в которых Александр и был повинен, а воздавать ругателям благословениями предписано тогда, когда они воздвигают гонение на нас самих.

Мне небезызвестно, что некоторые говорят, будто слова о меднике у боговещанного Павла сказаны не в качестве проклятия, а скорее суть предсказание тех ужасов, которые в будущем постигнут того в последние

XII прооіцнов букв. «предисловие» Т

а См. Деян. 5, 1–11

б Мф. 18, 21–22

с Рим. 12, 14

д 2 Тим. 4, 14

времена, злочестивого и дышащего враждой к благочестию, и проповедник предвозвещает и описывает это речью, одновременно отводя отступника от такого бешенства, и приводя утешение для соратников, что вредитель непременно понесёт наказание и не утаится с тем, что сделал, от всевидящего Промысла, и можно видеть, как он тем самым подбодряет спотыкающихся из множества и возвращает к смелости^а. Я же, если бы нигде не видел никакого негодования или укоризны у святых против покушающихся на учение, и сам бы не сделал другого истолкования предлагаемого ныне противоречия, кроме как предсказание: но волхв Елима, полный всяческого коварства, исполненный бесчестности, заклеимённый как сын дьявола и враг всякой правды, даже горестно лишённый и самого зрения^б, и *стена подбеленная*^с, то ли показывал тот знаки первосвященства избиваемому страстотерпцу, то ли нет, и то, что только что говорилось, и то из упомянутого, что ещё повсюду встречается в священном Писании — вот это всё явственно показывает мне, что прибежище предсказания не общедоступно и не безопасно.

Впрочем, мы сейчас занимаемся не точностью толкования, но лишь примерами вопросов, разрешение которых есть предмет упражнения: ведь я знаю и некое иное разъяснение данного речения, которое, уклоняясь и от проклятия, и от предсказания, не относит к Александру ничего тяжкого или бранного. Оно говорит, что Господь, Который есть источник человеколюбия и спасения, воздаст злодеям, не мстя собственному творению и не наказывая, но отвращая от злых дел и перестраивая к лучшим деяниям. Какое это может быть проклятие, какое предсказание, возвещающее о карах? Но как и первому из подходов, так и этому, как мне кажется, противоречит продолжение: ибо он добавляет: *Берегись его и ты, ибо он сильно противился нашим словам*^д. Но это, наверное, препятствует другим, но скорее согласно с теми, кто это место толкует как проклятие.

Нам ни в коей мере не возразит и Стефан, первый из мучеников, защищавшийся от убийц благословениями, а не проклятиями, а до него и общий Владыка, умиловлявший Отца за распинающих. Но слова Спасителя имеют нечто более глубокое и таинственное, нежели настоящее исследование: а добропобедный мученик как не вступит с нами в разногласие? Потому что видя, как иудеи разгораются яростью против него и опьянены безумием и самих себя всецело погружают в убийство,

а См. *Theodoretus Cyrrensis*. Interpretatio in II Epistulam ad Timotheum // PG. 82. Col. 853D:4–7

б См. Деян. 13, 10–11 с Деян. 23, 3 д 2 Тим. 4, 15

сам уже стоя при дверях мученической смерти, причём смертоубийство преграждало всякое время увещания и не давало места упрёкам, во-первых, потому что всё было на острие бритвы, а во-вторых, потому что никакой пользы настолько одержимым не было ни от упрёков, ни от увещаний, страстотерпец [делает] то, что ещё оставалось: хватается за последнее врачевание для убийц и просит у общего Владыки не вменять им этот грех. И кто это? Тот, кто перед тем обратил к ним долгое наставление и поучение: когда же он увидел, что они ещё менее слушаются увещательных речей и ещё больше раздражаются злочестием, вот тогда-то, и весьма справедливо, обрушился на них с речами обличающими и разящими, показывая и называя их необрезанным сердцем и жестоковейными, убийцами и предателями, несущими праотеческую скверну как потомки убийц пророков. Так что не только не противоборствует нам никоим образом исполненный благодати, мудрости и силы Святого Духа, но и более всего союзник и защитник. Если же подлинный ученик Владыки и первый из мучеников на деле показал нам, что держится того же мнения, то ясно, что и Учителя и Венцедавца (уж не буду говорить теперь о словах: «*Ваш отец диавол*»^а и: «*род лукавый и прелюбодейный*»^б, и множестве прочего, в чём повинен род иудейский) венценосец истинной проповедью и любовью даже до крови ясно и несомненно представил совершившим и научившим тому же, хотя после предваряющих всех иных способов промысла и человеколюбия Спаситель нашего рода молитвой и прощением вступает за причинивших Ему крестную смерть.

Но это, возможно, выходит за пределы нынешнего предмета. Помимо же вышеизложенного кто-то, пожалуй, во многих местах может внести сумятицу в смысл Писания и из-за двусмысленности имён. Вот сразу: нет злых вещей, которые бы не сотворил Господь, и, опять-таки, Он не есть причина никакого зла. Как это можно совместить, если не принять во внимание двойственность слова, что в собственном смысле злом называются грехи, в которых Божество невиновно, а также злом именуются вещи огорчительные и нежеланные, болезнь, бедность, раны, саранча, гусеницы, черви, жуки, град^с и прочее, что, как рассказывают и верят, Промысел насылает на виновных, удерживая грешные порывы и очищая от скверны, не вредя человечеству и не претворяя создание к худшему (да не будет!), но скорее уводя от вредоносных

а Ин. 8, 44

б Мф. 12, 39; 16, 4

с Ср. Иоиль 1, 4; 2, 25

вещей и подходящим болезни лечением возвращая к лучшему недужную волю?

Таково будет и «оставил их служить воинству небесному»^а, и «предал их постыдным страстям»^б, и «дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят»^с. Ведь и здесь двузначность слова, если её не различать, извращает смысл до нелепости (ибо как это Бог ослепляет око, и притом душевное? И как это страстям, злочестию и заблуждению предаёт Сокрушитель их?), а когда значения слов будут различены, речь освобождается от всякого хитросплетения. Ибо «предал» обозначает и «вручил», и «отослал», или «подтолкнул» и «погнал»: но ничуть не меньше, и в особенности в употреблении Писания, и «попустил», «позволил» и «уступил», разрешил нестись по [собственным] устремлениям, оставил добровольное самовластным: и если понимать «предал» в этом значении, вообще не возникает ничего нелепого. Божество по закону промысла и человеколюбия отвращает человечество от страстей и грехов, но когда удерживаемые по преизбытку порочности не приемлют благоденствия и благодати и не хотят повиноваться Отвращающему, вот тогда Он даёт непослушным нестись с потоком и оставляет злоупотреблять своими желаниями, чтобы, ещё больше удерживая и обуздывая порыв, Он не показался уничтожающим свободную волю, а благоденствие и промысел не были извращены неразумными и неблагодарными в обвинение.

В этом значении наши священные книги обычно употребляют «дал», «предал» и тому подобное, что, как всем очевидно, не приносит совершенно никакого порицания или упрёка человеколюбию и праведности Божией. Так говорится, что Он вновь ожесточил сердце Фараона, не потому что, застав его уступающим и повинующимся Своим повелениям, превратил в жестокое, непреклонное и непослушное, но потому что, отвращая от непослушания и неподатливого настроения, Тот, Кто никогда не уничтожает свободу воли, так как обнаружил египтянина никоим образом не уступающим и не переходящим к повиновению, но целиком предавшимся противоположному и враждебному желанию, оставил его следовать своему умонастроению, раз он не захотел послушаться лучшего. Но ничего неверного, если кто-то поймёт здесь «ожесточил» как то, что Бог скорее обличил его, бывшее жестоким и суровым, знамениями, и раскрыл непослушание, и явственно заклеил неумолимость и неисцелимость воли, которые ещё не были хорошо всем известны и знамениты. Ибо преизбыток чудес, побеждающий законы всякого увещания и убеждения, но не одолевший воли Фараона, разве не выставляет его жестокосердие непревзойдённым и неизлечимым?

а Деян. 7, 42

б Рим. 1, 26

с Рим. 11, 8

Вот так «дал Бог», и «предал их постыдным страстям»^а, и «ожесточил сердце Фараона» избегает всякого блуждания и хитростей клеветы.

И зачем мне излагать другие случаи омонимии, если и слово «кто», пройдя мимо законов различения, несёт немалое смущение и беспорядок тем, кто нисколько не причастен этим законам? Ведь оно же означает и то, что под рукой, то есть вопрос, но и выражает то отрицание, которое ему в наибольшей степени противостоит, а именно «никто». В других случаях оно означает неопределённость — но не отказывается и выражать удивление и ошеломление. Но относится оно и к редкости — и, опять-таки, иногда возвещает укор, беспомощность и затруднение; а что и дополнительное определение (προσδιόρισμός), говорится в сочинениях философов. Не оставляет оно в стороне и малоценность и прочее такого рода. И примерами полны священные Писания, которые если кто тщательно не разделит и не уделит подобающее каждому из употреблений этого слова, не стоит и говорить, сколькими заблуждениями наполнит свои мысли. И это явствует из самих представляемых речений. Вот: *Кто сей Царь славы?*^б и: *кто же ты? чтобы нам дать ответ пославшим нас*^с и тому подобное обозначают вопрос^{хIII} и не вызывают никакого затруднения. Если же кто-нибудь из-за подобия слова по тому же образу высказывания станет навязывать тождественный смысл [речениям]: *Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперёд, чтобы Он должен был воздать?*^д; и: *Кто из людей жил — и не видел смерти?*^е, то сильно отклонится от истины. Ибо такие вещи, имея значение отрицания, не принимают порядок вопроса: ведь никто не познал ум Господень и не был советником Ему, но также и нет такого человека, чтобы жил и не видел смерти. Опять-таки, ни к тому, ни к другому не подходит, хоть и не отличается в произношении: *Был некий (τις) человек в земле Авсидитийской*^ф; и: *некоторый человек шёл из Иерусалима в Иерихон*^г. Ибо слово это в данном случае означает неопределённость, оставив в стороне остальное. Так же и «*есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие*»^г употребляется в качестве дополнительного определения (προσδιόρισμός): ведь достаточно упомянуть лишь один пример,

хIII Чтение ркп Т, остальные дают ἀλόκρισιν «ответ»

а Рим. 1, 26

б Пс. 23, 8, 10

с Ин. 1, 22

д Рим. 11, 34–35

е Пс. 88, 49

ф Иов 1, 1

г Лк. 10, 30

h Лк. 9, 27; Мф. 16, 28; Мк. 9, 1

чтобы показать употребление слова, что оно не сходится ни с одним из вышеперечисленных.

Какую же общность с предыдущим, даже если звук слова и остаётся неизменным, имеют [речения]: *кто сказал тебе, что ты наг?*^a; и: *кто поставил тебя начальником и судьёй над нами?*^b; и: *Кто ты, осуждающий чужого раба?*^c; и: *кто убил Авимелеха, сына Иероваалова?*^d; и: *кто этот человек, скрывающий от Меня совет?*^e Ведь они относятся к негодованию и укору, но не представляют ничего подобного вышеназванным. Если же кто-нибудь будет подводить это под закон вопрошания (не говоря уже об остальном), то обвинит Божество в неведении, что, дескать, Тот, Кто предоставил возможность действовать, не порицает таким выражением деяния, но хочет узнать [о них] по незнанию. Да и «*кто я, Господи, Господи, и что такое дом отца моего?*»^f являет настолько же очевидное отличие, насколько слово остаётся неизменным: ибо это выражает признание собственного ничтожества и стремление благодарить Бога, но никоим образом не ведёт мысль к вопросу (куда там!), к укору или негодованию или чему-либо ещё из вышесказанного.

Однако редкость, если вообще что-либо, выражена в [речениях]: *Кто мудр, кто сохранит сие?*^g; и: *Кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца Господня?*^h Ведь если и не все, но кто-то же поверил и сподобился узреть хранительную, управляющую и вседержительную силу Божию из Его благодеяния и промысла о них и обо всём мире и просветиться умом отблесками этого сияния. Так разве не излишает удивление и ошеломление говорящий: *Кто это идёт от Едома?*ⁱ; и: *кто же Сей, что и ветер и море повинуются Ему?*^j — а обозначить это ни одно из прежденазванных употреблений силы не имеет. К сказанному можно добавить и [речения]: *кто даст голове моей воду?*^k; и: *кто устроит меня по месяцам прежних дней?*^l; и: *Бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти?*^m Ибо сказанное будет обозначать прибежище пожелания от безвыходности, но не будет сочетаться ни с чем из разобранного ранее, поскольку описывает просьбу об избавлении от обстоятельств, а не вопрос, дополнительное определение, неопределённость или укор, но и не редкость, ни благодарность или ничтожество, ни удивление или ошеломление.

А ты у меня рассмотри и вот что: «*кто обманул бы Ахаву?*»ⁿ; и «*кого Мне послать? и кто пойдёт к народу?*»^o производят впечатление, будто

а Быт. 3, 11 b Исх. 2, 14 c Рим. 14, 4 d 2 Цар. 11, 21 e Иов 38, 2 f 2 Цар. 7, 1
g Пс. 106, 43 h Ис. 53, 1 i Ис. 63, 1 j Мк. 4, 41; ср. Мф. 8, 27 k Иер. 9, 1 l Иов 29, 2
m Рим. 7, 24 n 3 Цар. 22, 20 o Ис. 6, 8

их можно отнести к одному из выделенных прежде значений, но на самом деле так не получается, но скорее это выражает смысл призыва или образ кого-то другого. А [речение]: «*Какая у меня сила, что я терплю? или какое у меня время, что терпит моя душа?*»^а разве не потребует иного значения, которым он не оскорблял бы собственного желания? Ведь истощённый бедствиями, пожелав представить краткость, бессилие и недолговременность жизни и силы, в этих словах разворачивает и это, и ум, жалующийся на это и отчаявшийся. Но и «*Кто узнает, как мне найти Его?*»^б, и «*Кто знает, не сжалится ли Он?*»^с, сказанное в затруднении, если будет восприниматься так, ни в чём не затемнит смысл и не ввергнет слушателя ни в какое сомнение: а если не в таком значении, то ничуть не менее, чем собиралось прояснить правильное понимание, наполнит его недоумения. И желающий, перечитывая священное Писание, в изобилии найдёт и не только эти, но и многие другие пропущенные различия данного слова: которые нетрудно ни ему самому набрать, ни открыть^{xiv} другим.

Но не только одно слово, и притом краткое, относящееся ко многим предметам, если его не воспринимать надлежащим образом, замутняет и смущает смысл правильно сказанного, но и изменение^{xv}, прибавление или изъятие буквы, хоть это и несложно исправить, однако обычно производит нечто нелепое. И, оставив в стороне прочее, если кто пишет и понимает глагол ἔκτῃς с кратким гласным вместо долгого в словах: *Господь имел меня началом пути Своего*⁸, то может уклониться к мнению Ария и изострить язык против Божества Сына. Содержащуюся в этом хулу легче отразить и разоблачить многими способами, но ничуть не хуже и тем, что показывающий и открывающий, что слово ἔκτῃς произносится через «иту», а не «иоту», загонит болтливую дерзость еретического образа мыслей в молчание стыда. Ибо слово, произносимое с долгою, не умаляет природу, ни сводит её к меньшему, и не низводит нетварную сущность к твари (да не будет!), но скорее описывает близость и приятие, и общность единоприродных, Отца и Сына. Ибо Родитель, неотлучно везде сопребывающий Рождённому

XIV ἐγκαλύψαι «скрыть от» Т

XV ἀπαλλαγὴ «избавление» Т

а Иов 6, 11 б Иов 23, 3 с Иоиль 2, 14

8 Прит. 8, 22. Речь идёт о двух разных глаголах: κτάω (чаще κτάομαι, приобретать) и κτίζω (основывать, возводить)

и не делающий ничего отсечённого и отдельного от Его воли и желания, ни в создании, ни в промысле, ясно, что производит всё и удостаивает промысла с усвоением и приятием советов Сына: ибо у кого непреложное и общее достоинство, природа и власть, у Тех, понятно, и создание и произведение нераздельно и неразлучно и не терпит никакого различия воли. Что и засвидетельствовано предложенным выражением: ибо оно учит, что при миротворении вселенной, и обновлении, и спасении согрешившего и падшего в сокрушение рода нашего творение и промысел общие у Отца и Сына. Ибо приведение всего из не сущего и восстановление, и возвращение к лучшему нашей природы, уклонившейся к худшему, ясное дело, принадлежит творению и промыслу Отца и Сына, и Святого Духа. Но написание с удлинением или сокращением, чтобы сказать на примере, таким образом развеивает недоумение. Так же и слово ἐγέννησεν (родил), претерпев по злему умыслу или из-за невежества утерю одного «ни», вводит существование творений, а получив отнятое, направляет к единой природе и единосущию. И многое другое согласно внешней науке можно обнаружить и в наших священных вещаниях относящимся к тому же самому рассуждению.

Но не только прибавление или изъятие одной буквы ведёт к разрушению и изменению многих вещей, но и неуместное употребление ударения вместо одного показывает другое слово, хотя Писание остаётся неизменным, и, уведя ум к совершенно чуждому смыслу, порождает или злочестивое мнение, или смехотворнейший вздор. Да что я говорю о буквах, если само малейшее из всех, знак препинания, будучи извращён или не замечен и переставлен со своего места, породил всяческие и великие ереси, и долгое время опустошал умы бессмысленных, и благочестивым доставил длительные усилия, чтобы разоблачить злочестивые учения.

Вот, например, чтобы оставить остальное, возвышенный человек и учитель вселенной, великий апостол в некоем из своих сочинений (это послание было направлено Коринфянам) говорит так: *у которых бог, века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа*^а. Но он, сказав это, тайноводствует посвящённым в его премудрость некий дивный ум, достойный небесных отзвуков; а злочестивые последователи Мани и Маркиона, ухватившись за это высказывание и пленив его для собственных устремлений, затем не позволили, чтобы между «бог» и «века сего» находилась запятая, и дошли до такого преизбытка злочестия, что не только [сами] впали в крайнее

а 2 Кор. 4, 4

нечестие, но и священным речениям приписали вину богоборчества и то, что они считают, будто есть один Бог, Которому принадлежит начало создания невидимых и умопостигаемых, а другого провозглашают создателем нынешнего века и всего, что одного с тем чина и порядка^a.

Но безумный навет на это речение может быть и со многих других сторон показан гнилым, но ничуть не хуже обличается и тем, что не оставил запятую спокойно стоять на своём месте. потому что и нынешний век иногда означает сам временной промежуток, а иногда — неподобающие деяния, которые имеют обыкновение возникать в этой жизни. Так что если кто и уступит им в злоумышлении относительно запятой, то нисколько не меньше обличит их мнение как опровергаемое: ведь злоначальный, как сеятель и подстрекатель злых дел и поступков, даже если его называть их господином, создателем и богом, приспособливая слова к представлению служащих его порочности, их отступническое злоумышление не получает от этого никакой пользы, потому что и языческие идола, не будучи тем, чем они назывались, всё-таки назывались богами^b. Ибо богом какого-либо создания или вещей, имеющих устойчивое и познаваемое существование, он никоим образом не может ни называться, ни считаться, но богом противозаконных страстей и греха, которыми он наслаждается и упивается и непрестанно стремится обманом завлечь в них и других, и пока он так делает, никто не освободит его от этого губительного и жалкого господства и начальства.

Но я знаю, что священное речение Павла не только таким умозрением избегает отступнического мнения, но и если кто оставит в стороне рассуждение про запятую, их наглость посрамляется ничуть не хуже. Ибо как истинный Бог наш и создатель всего может называться Богом неба и земли и Богом Авраама, Исаака и Иакова, и Богом утешения, и Богом мира, и из этого не следует, что Он не есть^{xvi} Бог того, что одного чина и порядка [с этим], но скорее из этих вещей, чьим Богом Он называется, вытекает, что есть Бог и прочих, так и названный Богом

XVI οὐκέτι «больше не» Т

a *Joannes Chrysostomus*. Homiliae in II Epistulam ad Corinthios 8, 2 // PG. 61. P. 455:8–15. Cf. *Theodoretus Cyrrhensis*. Interpretatio in II Epistulam ad Corinthios // PG. 82. Col. 400C:10–400D:10 b Cf. *Cyrillus Alexandrinus*. Interpretatio in II Epistulam ad Corinthios // PG. 74. Col. 932D:4–8

века сего по части, понимается и проповедуется как Бог всего, что относится и к умопостижаемому миру, и к чувственному.

Кроме того, и если понимать речение по переносу, оно легко избегает всяких придиорок клеветников: ведь Бог ослепляет умы неверных века сего, то есть полагает их недостойными созерцания вещей чистых, через которое им можно было бы стать осиянными евангельским просвещением. Ибо неверные нынешнего века оставляются и возмущаются, и быть приверженными собственному господину и творцу, а в будущем, когда *пред Ним преклонится всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедается Ему*^а, никакая тьма или мгла отступничества, любопрения или неведения не закроет от них понимания Его господства и державы над всеми.

Но то, о чём мы говорили, рассуждение о запятой, не только в богдохновенных речениях Павла если извращается, то даёт повод к заблуждению, а при правильном воззрении опровергает уловки обмана, но и в самих высказываниях Владыки и Господа даёт немалый толчок в ту или другую сторону. Ибо сами любители отступничества, не желая признать, что это прекрасное и удивительнейшее произведение владычного творения — я говорю об этом великолепном видимом мире — есть дело Создателя, но стараясь отнести его к какому-то нелепому иному началу, не принимают, что слова *Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть*^б, заканчиваются точкой, но присоединяя к предыдущему «в Нём»^с, тогда уже оставляют высказывание завершаться точкой. Зачем? Чтобы, утверждая, будто через Него начало быть только то, что в Нём, что бы там не выдумали их суетные помыслы, отнять у Него возникновение и создание всего, что начало быть. Ты видишь, как и то, чего меньше не сыскать, если его не подвергнуть подобающему суждению, становится для нечестивых поводом и прибежищем для таких нелепых и злочестивейших мыслей?

Небезызвестно мне, что это речение, произнесённое самолично Владыкой, претерпело и некие другие нападки по той же причине. Ибо общее и неискажённое слово истины, как уже сказано, ставит точку после «*Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть*»^д, а они ставят её перед «*что начало*», и с другого начала произнося «*что начало быть в Нём, была жизнь*»^е не обозначают никакого необходимого смысла, но открывают широкую дорогу для желающих поиздеваться над таинственными и страшными красотами наших

а Фил. 2, 10–11

б Ин. 1, 3

с Ин. 1, 4

д Ин. 1, 3

е Ин. 1, 3–4

священных Писаний. Ибо зачем, хотя можно было довольствоваться известным и прекрасно толкуемым, презирать это и искать украситься тем, у чего этих преимуществ нет, а только новизна? Я не выношу приговор всем, но только тем, чьё умонастроение показывает мне, что они говорят правду^{xvii}. А начал этот путь, если мне не изменяет память, многоучёный, но ничуть не меньше много заблуждающийся Ориген^a: перенимает же подражание духоворец⁹ хоть и не злочестию (ибо тот, переставляя точку, не переиначивал одновременно и благочестие), но, по крайней мере, нововведению с точкой. Будучи ревнителем чтения вслух, духоворец сделал таковое чтение орудием своего злочестия. Ибо, сложив из предыдущей последовательности «что начало быть в Нём», разбивая предложение и убрав точку из следующего промежутка, он дерзко и безбожно обращает это против Духа, через слово «начало быть» (ὑέγονε) причисляя нетварную природу к возникшим и находящимся среди творений, хотя и последовательность слов не допускает такой порчи, и никакая другая причина не подталкивала^{xviii} его к злочестию. Аполлинарий же, тоже взявшийся по преемству подражать Оригену, не стал подобным же образом и подражателем его мысли. Ибо та, хоть и причудлива, однако, при том, что не влечёт никакой другой нелепости, не совсем лишена и некоторого изящества — а этот, не сказав ничего, заслуживающего похвалы, обратил своё усердие в многословный вздор и нескладные утверждения, и тем, что говорит, почти что олицетворяет пословицу про боб и соль¹⁰. А если и боговещанному Кириллу нравилось такое положение точки, то насколько он был далёк от мнения злочестивых, настолько и [его] толкование речения показывает различие по отношению к их потугам.

Но я хорошо понимаю, что тебя самого не нужно убеждать в том, что чем искать, чего не следует и сталкивать друг с другом божественные речения, лучше задаваться вопросами ради познания, а ещё гораздо более упражняться в рассмотрении и умозрении так называемых обстоятельств или как есть другой им подобный способ [толкования].

XVII что они говорят правду: что их помысел (λογισμὸν) истинен φ XVIII παρακράτουσῃς «удерживала» Т

a *Origenes*. *Commentarii in Evangelium Joannis* II, 10–19 // PG. 14. Col. 141C:1–157B:1. Cf. *Joannes Chrysostomus*. *Homiliae in Evangelium Joannis* 5 // PG. 59. Col. 53:38–42

9 Македоний, осуждённый на II Вселенском Соборе.

10 Пословица обозначает человека, который, ничего не зная, притворяется знающим.

Я бы не без надежды просил тебя и для других быть учителем. Но воображаемое противостояние, как будто бы проходящее через священные Писания, делится не только на приведённые виды, но о многих других мы ещё не упомянули: а упражнение в названных не ограничивает пользу только ими, но даёт великую силу и мощь для исследования истины и различения и подобных вещей. Ибо и то, что искажается в сомнительный и противоречивый смысл через перестановку слов, глаголов или имён, или пропуск их, или сокращение, или употребление в переносном и метафорическом значении, и в этом поднаторевший в вышеописанных подходах, применив и тут мерило точности, без труда разделит спутанное и здесь и там перевёрнутое утвердит в распознавание истины.

Вот, например: разве не легко обличить отсюда то, что породил род антропоморфитов? Ибо приучившийся рассматривать различия в таких вещах и знающий, что смешение производит великое заблуждение, сразу распознаёт и различает, что одно слово употребляется в переносном смысле, а другое — в собственном: а еретические мнения, ничего из этого не принимая во внимание, что сказано о Боге метафорически и в переносном смысле, не желая видеть инаковость переносного и прямого значения, злостиво и неразумно придумали, будто простая, непостижимая и безобразная сущность Бога имеет руки и ноги, и глаза, и обоняет, и слышит речи, и что Божество имеет подобный нам облик.

Посему и если что другое из священного Писания еретический или любящий споры помысел, схватив, постарается увлечь к злостию или недоумению^{XIX}, то, если он строит козни отдельно по каждому из разобранных случаев, оттуда и будет против него неизбежное опровержение, а если по отдельности из того, что пропущено, то нетрудно извлечь из вышесказанного подобное же суждение и на это и подвергнуть подражателя тем же разоблачениям, которыми были отбиты и предыдущие. И именно это, наряду с прочим, заставило нас не излагать все причины по отдельности: ведь мы и не обещали делать их перечень, и из вышеизложенного несложно уловить умозрение и различие пропущенного, и потому что другие вещи не так находятся на поверхности и вредят многим, и потому что то, в чём ты сам ранее затруднялся, согласно нынешней просьбе получило достаточное разъяснение и разрешение недоумения.

XIX ἐπιρείαν «вредительству» ф

Впрочем, если кто-нибудь и это назовёт находящимся на поверхности — ибо и для прочих еретиков, и для иконоборцев тут великое прибежище — священный глас часто, создавая обобщающее высказывание, требует понимать его не в обобщающем смысле, но, направляя повествование на нечто определённое и о чём уже шла речь, обнаруживает частное утверждение. Таково [речение]: *Все, сколько их ни приходило предо Мною, суть вору и разбойники*^а. Ибо сторонники Маркиона и соседней с ним шайки подводят под обобщающее свойство этого высказывания Моисея и других пророков Божиих, богохульствуя, будто Ветхий Завет есть изделие лукавого: хотя это, что очевидно было сказано не применительно к ним, но к тем, кого время незадолго до пришествия Владыки явило обманщиками и прельстителями. Ибо предположение, согласно которому это речение Владыки было направлено на бесов, хотя и не относится к нечестивым мыслям, хотя и так же предполагает, что обобщающее утверждение не всегда требует обобщающего и понимания, тем не менее излишняя сложность и не прямое отношение к евангельскому смыслу ставит его на второе место по сравнению с вышеназванным. Впрочем, навязывающие обобщающему образу высказывания неразумную и злочестивую дерзость богоборцев считают слова Господа убежищем собственного нечестия.

Подобно этому и речение: *всё через Него начало быть*^б, и подобным же образом духоборцы используют его как орудие заблуждения: ибо, не исключая Пресвятой Дух из «всего» из-за обобщающего высказывания, они богохульствуют, что и Он «начал быть».

И множество других священные речи выражают более обобщённым образом, а значение подразумевают более частное. Например, *суета сует*, — *всё суета*^с. Ведь к суете не относится ни добродетель, ни премудрость, ни благочестие. И: *все уклонились, сделались равно непотребными*^д, потому что это не относится к тем, кто от Бога в каждом поколении были увенчаны победителями страстей, бесов и тиранов. И много такого прочего можно было бы усмотреть на досуге — но, я думаю, и представленного достаточно: ибо безумие иконоборческого беснования с помощью такой злокозненности мы разоблачили в отдельной речи вместе с остальными их безрассудными скверными уловками.

Но то, что многие из недоумений нуждаются в предварительных пояснениях, и что твои [вопросы] разобраны прежде бывшими святыми

а Ин. 10, 8

б Ин. 1, 3

с Еккл. 1, 2

д Пс. 13, 3; 52, 4; Рим. 3, 12

мужами и нами самими, теми руководствовавшимися, и что мы изложили большинство причин, по которым обычно возникают затруднения, наше рассуждение показало. И что мы везде нашли точное решение, я бы не утверждал — но в том, что мы предложили меньше, чем было спрошено, никто не обвинит нас перед судом истины, [осуждающей] гордые речи.

Saint Photius of Constantinople. Amphilochia. Treatise 1

Translation from Ancient Greek, Preface and Notes

Dmitrii E. Afinogenov

Doctor of Philology

Leading Researcher of the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences

Professor of the Department of Byzantine and Modern Greek Philology of the Faculty of Philology, Moscow M. V. Lomonosov State University

32A Leninsky prospect, Moscow 119334, Russia

logotheta@mail.ru

For citation: *Photius of Constantinople, St. Amphilochia. Treatise 1*. Translation from Ancient Greek, Preface and Notes by Dmitrii E. Afinogenov // *Bible and Christian Antiquity*. 2019, vol. 2, no. 2, pp. 78-108. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-78-108

Abstract. The first treatise from «Amphilochia» by the St. Patriarch Photios expounds the general principles of the biblical exegesis on a specific example of certain passages from the Bible. It is not just the theological or historical context that has to be taken into consideration, but also purely philological aspects, such as semantics, intonation, the language usage of the New Testament and Septuagint, possible variant readings etc. The Patriarch is convinced, that the correct application of these tools makes it possible to perfectly harmonize all seemingly contradictory statements of the Scriptures.

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

БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ ПРАВОСЛАВНЫХ И АНТИХАЛКИДОНИТОВ (ПРОШЛОЕ — НАСТОЯЩЕЕ — БУДУЩЕЕ): ВКЛАД СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН.

ЧАСТЬ 1: ПРЕДИСЛОВИЕ. ВВЕДЕНИЕ,
ГЛ. 1, ПП. 1–3

ПЕРЕВОД С НОВОГРЕЧЕСКОГО,
ПРЕДИСЛОВИЕ И КОММЕНТАРИЙ

Михаил Андреевич Вишняк

кандидат богословия
помощник референта директора Православной гимназии
им. прп. Сергия Радонежского
141300, Московская обл., Сергиев Посад, ул. Клубная, д. 26а.
gweharall@gmail.com

Для цитирования: Богословский диалог православных и антихалкидонитов (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 1: Предисловие. Введение, гл. 1, пп. 1–3 / перевод с новогреческого, предисловие и комментарий М. А. Вишняка // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 109–144. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-109-144

Аннотация

УДК 232 (273.913) (281)

Вниманию русскоязычного читателя предлагается первая часть перевода с новогреческого на русский язык книги 'Ο Θεολογικός Διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἁγίων Ὁρος: Τερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018 (841 σ.). Это издание посвящено богословскому диалогу между Православной Церковью и антихалкидонитами и включает в себя все тексты соответствующей тематики, составленные на Святой Горе Афон в период 1991–2015 гг. Настоящая публикация включает перевод предисловия архим. Христофора, игумена монастыря Григориат, и части введения (гл. 1, пп. 1–3). Перевод снабжён также предисловием переводчика, в котором кратко изложена история богословского диалога, цель издания и его перевода на русский язык, которая заключается в содействии плодотворному и согласному со Священным Преданием воссоединению антихалкидонитов с Церковью.

Ключевые слова: антихалкидониты, нехалкидониты, дохалкидониты, ориентальные церкви, монофизитство, Сефир Антиохийский, свт. Кирилл Александрийский, Халкидонский Собор, христология.

Предисловие переводчика

IV Вселенский Собор 451 г. в Халкидоне стал одним из ключевых событий в истории Вселенской Церкви. На нём было в совершенстве выражено православное учение о лице Господа Иисуса Христа, ставшее предметом ожесточённых споров в предшествующие десятилетия. Вероопределение Собора вызвало противодействие со стороны тех, которые полагали, что, говоря о двух природах во Христе, отцы Собора проповедуют несторианство. Эти христианские общины, наиболее значимые очаги которых находились в Египте и Сирии, получили именование монофизитов и антихалкидонитов. Первые два века после Собора стали временем становления антихалкидонского движения и его дистанцирования от Православной Церкви, которое было завершено политическим обособлением. Арабские завоевания VII в. и последующих веков вывели монофизитские общины за границы Византийской империи, и с этого времени история монофизитства относится уже к истории национальных нехалкидонских, как их ещё называют, церквей¹.

Начиная с периода арабских завоеваний вплоть до начала XX в. контакты православных и антихалкидонитов носили sporadический характер. XX век открыл новую страницу отношений. После появления трудов католического учёного Ж. Лебона начал распространяться взгляд, согласно которому умеренное монофизитство Севира — главного богословского авторитета современных антихалкидонитов — тождественно православной христологии по содержанию и отличается от неё только на уровне терминологии². На этой волне, при поддержке Всемирного совета церквей, начались сначала неофициальные (1964–1971 гг.), а затем и официальные (с 1985 г.) встречи представителей Православной Церкви с антихалкидонитами. Официальный богословский диалог имел результатом совместное подписание православной и антихалкидонской стороной нескольких документов, в последнем из которых предлагалось, между прочим, снятие анафем, наложенных Вселенскими Соборами на антихалкидонских учителей и полное восстановление церковного общения. Результаты этого диалога вызвали оживлённое внутриправославное обсуждение. Из-за мощного внутрицерковного противодействия предлагаемая уния не была осуществлена, и активность диалога в последние 20 лет была заметно снижена.

1 См.: Феодор (Юлаев), иером. Монофизитство // ПЭ. М., 2017. Т. 46. С. 679–687.

2 Там же. С. 680.

Воодушевление первых встреч сменилось более взвешенным и трезвым подходом; многим стало очевидно, что «достижение консенсуса с не-халкидонитами в вопросах веры оказалось значительно сложнее, чем представлялось ранее»³. Однако нельзя сказать, что результаты диалога не осуществились на практике: в двух патриархатах — Антиохийском (1991) и Александрийском (2001) на основании решений Смешанной комиссии между православными и антихалкидонитами было осуществлено частичное восстановление общения в Таинствах⁴.

Тем не менее, результаты богословских собеседований не удовлетворили большинство Поместных Церквей, а также и антихалкидонскую сторону. Поэтому было решено возобновить работу Смешанной комиссии по данному диалогу. Первое заседание обновлённой комиссии состоялось в марте 2005 г. в Шамбези и было посвящено предварительному обсуждению тем и перспектив диалога⁵. 24–25 ноября 2014 г. в Афинах состоялось заседание рабочей группы официальных делегатов для разработки плана будущих действий Смешанной комиссии. В ходе встречи сопредседатель комиссии митрополит Галльский Эммануил призвал дать систематическую оценку богословской критики решений Смешанной комиссии и разработать богословскую защиту против всех предубеждений и полемических аргументов⁶. 13 апреля 2018 г. в Антелии (Ливан) прошла встреча рабочей группы Международной богословской комиссии по диалогу между православными и антихалкидонитами, в ходе которой обсуждалась эволюция двустороннего богословского диалога; целью встречи также было «совместное изучение возможности реактивизации этого важного процесса в жизни двух семейств церквей»⁷. Ближайшее собрание пленарной комиссии было назначено на октябрь 2018 г. В связи с антиканоническими действиями Константинопольского патриархата на Украине Священный синод РПЦ принял решение прекратить своё

3 Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 8, прим. 7.

4 См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешённые богословские и еклесиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 147–148.

5 См.: Сперанская Е.С. Диалоги богословские Русской Православной Церкви // ПЭ. М., 2006. Т. 14. С. 611.

6 См.: The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. C. Chaillot. Volos, 2016. P. 514.

7 См.: В Ливане прошла встреча Международной богословской комиссии по диалогу между православными и дохалкидонитами. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/8024916.html>.

участие в богословских диалогах, многосторонних комиссиях и других структурах, в которых председательствуют или сопредседательствуют представители Константинопольского патриархата. Таким образом, в 2018 году собрание пленарной комиссии не состоялось. Однако не следует думать, что внутриправославные разногласия снимают для Русской Православной Церкви антихалкидонский вопрос с повестки дня. Во-первых, потому, что диалог Русской Церкви с антихалкидонскими церквями продолжается на двустороннем уровне, а во-вторых, потому, что эти разногласия рано или поздно должны быть преодолены, что неизбежно приведёт к возобновлению диалога и на всеправославном уровне. Богословские проблемы, поставленные диалогом, рано или поздно потребуют своего осмысления.

Решение о возобновлении диалога с призывом дать ответ на богословскую критику стало поводом для афонского монастыря Григориат, который с самого начала официального диалога принял активное участие во внутриправославном обсуждении вопроса, переиздать в одном томе все тексты, касающиеся диалога православных и антихалкидонитов, а также порождённого им внутриправославного обсуждения. Это крупное издание объёмом в 841 страницу вышло в 2018 г. под заголовком: «*Богословский диалог православных и антихалкидонитов (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон*»⁸. Оно включило в себя все изданные ранее Григориатом сборники и отдельные труды, посвящённые вопросу диалога, составленные в период 1991–2015 гг. Авторами этих трудов являются в основном блаженной памяти архим. Георгий (Капсанис) (1935–2014), игумен монастыря Григориат, выдающийся греческий богослов XX в., а также его ближайший помощник и сотрудник иеромонах Лука Григориатский, который составил пространное введение к новому изданию. Три включённых в издание текста были утверждены или одобрены Священным кинотом Афона и таким образом приобрели всеафонский авторитет.

Настоящей публикацией мы открываем цикл переводов вышеназванного издания, надеясь тем самым внести свой вклад во внутрицерковный диалог об антихалкидонской проблеме. Несомненно, что каждый исследователь современного диалога между православными и антихалкидонитами непременно должен ознакомиться с трудами греческих богословов на эту тему, поскольку именно греческое

8 Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθόδοξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἁγίον Ὄρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018 (далее — Ὁ Θεολογικός Διάλογος).

богословие преобладало на всех стадиях диалога, проводившегося по инициативе Константинопольского патриархата. Настоящее издание являет прекрасный пример современного греческого богословия, сочетающего в себе верность Преданию, богословские способности и личную скромность его авторов. Кроме того, наш перевод призван привлечь широкое внимание церковных кругов к внутриправославному обсуждению проблемы, которая на данный момент, возможно, не представляется первостепенной, но, тем не менее, как было сказано выше, является весьма значимой и насущной.

Несколько слов о принципах перевода. Основное значение для нас имела богословская точность, ради которой приходилось в некоторых случаях жертвовать стилистическими достоинствами текста. По мере возможности мы стремились к единообразию в переводе терминологии, переводя все термины так, как это принято в современной богословской литературе. В отдельных случаях в скобках приводится греческий текст. Ссылки на источники и библиография оформлены в соответствии с требованиями журнала «Библия и христианская древность», включая те источники, полное описание которых отсутствует в оригинале (за исключением некоторых изданий, которых нам не удалось найти). При ссылках на общеизвестные и общедоступные тексты (например, «Точное изложение православной веры» прп. Иоанна Дамаскина) приводится только указание рубрикации (без указания сведений об издании). В некоторых случаях мы пользовались русскими переводами творений святых Отцов; при этом указывается также источник цитаты в русском переводе (за исключением некоторых общедоступных переводов), при необходимости с изменениями.

Всё остальное — в частности, предыстория вопроса, цели составления текстов, их методология и историография — будет сказано авторами издания в предисловии и введении к книге, с перевода которых мы и начнём цикл публикаций. Настоящая публикация включает в себя перевод предисловия нынешнего игумена Григориата архим. Христофора, а также части 1-й главы введения (пп. 1–3)⁹.

Переводчик выражает благодарность преподавателю Московской духовной академии иером. Феодору (Юлаеву) за помощь в работе и ряд ценных замечаний.

9 Источник: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 17–45.

Предисловие

Господь наш Иисус Христос «вочеловечился, чтобы мы обоготворились», согласно свт. Афанасию Великому. Воплощение Бога Слова — основание нашего спасения. Святые Отцы с большим трудом и богословской борьбой удалили от Церкви всякое еретическое мудрование¹⁰ о Тайне божественного домостроительства, потому что лжеучение делает невозможным само спасение. Поэтому апостол Павел был строг к любому искажению апостольского учения (Гал. 1, 9), а святыя Вселенские Соборы посредством вероучительных оросов и анафем защитили неповреждённость апостольской веры.

Святой IV Вселенский Собор в Халкидоне передал нам подлинную апостольскую веру о всесвятom лице Богочеловека Господа нашего чистой от несторианского и евтихианского зловерия. Благодаря в совершенстве выраженному догмату об ипостасном соединении двух природ во Христе, христология Халкидонского Собора с тех пор стала мерилом Православия. Халкидонский догмат вкратце содержит суть христологического учения великих Отцов и вселенских учителей: Григория Богослова, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского. Христос есть ипостась Бога Слова, в которой две Его природы, божество и человечество, соединены неизменно, неслитно, нераздельно и неразлучно. После Своего Воплощения от Духа Святого и Марии Девы Богородицы Христос познаётся «в двух природах», то есть Он совершенный Бог и совершенный человек. Христос совершает божественно человеческое, и человечески — божественное, желает и действует «согласно каждой из природ с участием другой». На учении Халкидонского Собора основывается осуждение евтихианства, севирианства, а затем осуждение моноэнергизма, монофелитства и иконоборчества.

10 Фρόνῃς (в ц-слав. *мудрование*) — производное от глагола φρονέω, который широко используется в христианской литературе. В каноническом праве это понятие чаще всего употребляется как синоним понятий *верить, иметь убеждение, догматическое сознание*. Соответственные значения имеет и производное от него существительное φρόνῃς, которое обнимает всё христианское учение и этос, образ мыслей по догматическим, экклезиологическим, нравственным, каноническим и прочим вопросам. Понятие φρόνῃς соотносится со Священным Преданием Церкви: φρόνῃς есть внутренняя установка человека, в той или иной степени соответствующая или не соответствующая Преданию. Фρόνῃς является одним из ключевых богословских понятий, поэтому ради точности мы везде переводим его как *мудрование*. — Прим. пер.

В течение веков святые Отцы Церкви, такие как свт. Фотий Великий, развивали богословские диалоги, дабы антихалкидониты преодолели севирианскую ересь, приняли учение святого Халкидонского Собора, включили вместе с нами в число соборов Вселенские и Поместные Соборы нашей Православной Церкви и вернулись с общением с Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церковью.

Современный богословский диалог призван помочь дорогим для нас современным антихалкидонским народам отвергнуть «одну сложную природу» севириевой христологии, «одну соединённую богочеловеческую природу» Согласованных заявлений и их последствия (исповедание двух природ лишь умозрительно и моноэнергизм).

Причина отделения антихалкидонитов от Церкви в продолжение стольких лет заключается не в неправильном понимании друг друга, как утверждаетсЯ. Разница между нами — не только лексическая (использование различных богословских терминов), но разница в описании Лица Христа, того, как соединены две природы Христа и как объясняются события божественного домостроительства Господа нашего на земле. Наши святые Отцы, как в своих собственных сочинениях, так и на Вселенских и Поместных Соборах, установили еретичность выражения «одна сложная природа» применительно ко Христу.

Блаженной памяти архимандрит Георгий (Капсанис), игумен нашего монастыря, составил ряд исследований о ходе богословского диалога, осуществлявшегося во второй половине XX в. по инициативе первопрестольной Константинопольской Церкви и при всеправославном согласии, а также дал своё благословение и руководил составлением от лица нашего монастыря таких исследований. В этих исследованиях о. Георгий предложил критерии боголюбезного возвращения антихалкидонских народов в Церковь. Усилиям о. Георгия Священный кинот Святой Горы Афон придал авторитет, одобрив и опубликовав за своей подписью два текста, составленных специально назначенной для этой цели богословской комиссией, и дав разрешение на публикацию третьего текста, за подписью членов комиссии, — одним из которых был о. Георгий, — а также впоследствии делая заявления в том же духе по вопросам развития рассматриваемого богословского диалога.

Мы сочли своим долгом вновь издать в едином томе тексты — плоды двадцатилетних трудов нашего игумена. Мы включили в издание также тексты Священного кинота, поскольку без них его богословская мысль казалась бы непоследовательной. Благодаря этому изданию видно, что цель здорового и богопоспешного богословского диалога,

как, например, при свт. Фотии в IX в., заключается в том, чтобы помочь антихалкидонитам осознать, что отвержение севирианского монофизитства и принятие православной христологии обеспечивает их возвращение в общение с Церковью. Мы предварили тексты пространным введением, чтобы очертить — ради молодого поколения — исторические и богословско-церковные рамки, в которых были составлены переиздаваемые тексты, а также чтобы определить цель настоящего издания, состоящую в том, чтобы смиренно содействовать богоугодному и богопоспешному воссоединению антихалкидонитов с Церковью.

Поскольку мы желаем воссоединения антихалкидонитов с Церковью, совершенно необходимо продолжить богословский диалог, но основанный теперь уже на незыблемом экклезиологическом начале: что только наша Православная Церковь содержит несомненно неповреждённой апостольскую христологическую веру. Диалог, который оставлял бы возможность антихалкидонским христианам верить о себе, что они православные, не будет содействовать их богоугодному соединению с Церковью.

Мы верим, что переиздавая исследования этой книги, мы отдаём наш долг также перед многострадальными антихалкидонскими христианами, как писал об этом наш игумен и духовный отец архимандрит Георгий: «Пусть тексты, включённые в настоящее издание, будут приняты как исповедание нашей веры, с любовью предлагаемое антихалкидонитам, которых нам не следует обманывать, приукрашивая их больное состояние. Если мы называем их православными, это ещё не значит, что они уже и стали таковыми. Это исповедание — также долг любви к Спасителю нашему Христу, который желает и ожидает от нас, что мы будем веровать и проповедовать Его православно. Оно также долг благодарности нашим святым Отцам, которые эту веру исповедовали, проповедовали, учили, предали нам и за эту веру пожертвовали собой [...] Это правда, что, хотя ересь антихалкидонитов нам совершенно неприятна и неприемлема, сами антихалкидониты для нас весьма дороги по двум главным причинам. Во-первых, потому, что они сохранили много элементов древнего церковного Предания, что весьма приближает их к нам: монашество, богослужение, аскетизм, благоговение, почитание святых. Кроме того, важно, что они не впали в другие ереси и не подверглись влиянию схоластики и западного рационализма. Во-вторых, потому, что они находятся в самой гуще мусульманского мира, что принуждает их жить в беспокойстве, в опасностях личных и национальных, и вообще в положении, которое

напоминает наше собственное в годы оттоманского ига. По этим причинам антихалкидонские народы нуждаются в нашем особом попечении, сострадании, любви и заботе. И, самое важное, они нуждаются в просвещающем слове Церкви и животворящей благодати Святого Духа, которых они лишены вот уже тысячу пятьсот лет по причине своего отделения от общения с Православной Кафолической Церковью».

С доверием Господу Церкви, «познаваемому в двух природах» в одной ипостаси, предаём настоящий труд Церкви, нашим во Христе отцам и братьям.

Игумен монастыря Григориат Святой Горы Афон
† Архимандрит Христофор
Святая Гора Афон, 16 июля 2018 г.
память святых отцов святого
IV Вселенского Халкидонского Собора

Введение

По случаю переиздания трудов монастыря Григориат, касающихся богословского диалога между Православной Церковью и антихалкидонитами, было сочтено необходимым совершить обзор всей темы данного издания в настоящем введении. Введение даст возможность простому читателю (неспециалисту) или исследователю-специалисту, который не наблюдал за развитием внутриправославного диалога вокруг соглашений Смешанной комиссии по богословскому диалогу с самого начала, понять причины, по которым мы полагаем, что этот богословский диалог должен быть продолжен на новых основаниях и с новыми целями.

Глава 1. Христологическое соглашение Согласованных заявлений

1. Общие замечания

1.1. Об антихалкидонском расколе в общем

Христиане, которые отделились от Церкви из-за неприятия IV Вселенского Собора, проходившего в Халкидоне в 451 г., суть: копты, армяне, сиро-яковиты, эфиопы и малабарские христиане.

Проблема, вызвавшая разделение, говоря простыми и понятными для неспециалистов словами (без богословских тонкостей), заключается в следующем.

Евангельская весть, что «Слово стало плотью» и что «Бог явился во плоти», искажалась еретиками. Древние докеты говорили, что Христос не воплотился действительно, что его вочеловечение было лишь кажущимся. Иные говорили, что Слово превратилось в плоть. Иные — что Христос, который был распят, не был Сыном Божиим. Обо всех этих искажениях божественного вочеловечения свт. Афанасий Великий прямо писал: «Пересказанное недостойно того, чтобы читали и слушали это христиане, но во всех отношениях чуждо апостольского учения»¹¹.

Подобные еретические воззрения приняли более определённую форму в IV и V веке. Ариане говорили, что Бог Слово воспринял только плоть без души, а аполлинаристы учили, что он воспринял душу без ума (*νοῦς*) и разума (*λόγος*). Обе группы отнимали у Христа некоторые составляющие его человеческой природы (душу, ум, разум) и тем самым делали невозможным спасение всего человека. Таковым ответил свт. Григорий Богослов изречением «что не воспринято, то не уврачevano; что соединилось с Богом, то и спасается»¹². На I Вселенском Соборе было осуждено арианство, а на II Вселенском Соборе был осуждён и аполлинаризм.

Затем Несторий говорил, что иной — Бог Слово, рождённый прежде веков от Отца, и иной — человек Христос, рождённый в последнее время от Девы Марии: человек Христос был соединён с Богом Словом «по соприкосновению, по достоинству и тождеству воли». Зловерие Нестория было очевидным, потому что согласно ему спаситель людей не был Богом, но человеком. III Вселенский Собор в Эфесе 431 г. осудил это зловерие и сформулировал догмат о соединении по ипостаси. Председателем и душой Собора был свт. Кирилл Александрийский, который говорил, что Христос есть Бог Слово, ставший человеком; Он наш Спаситель,

11 *Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum 2* // PG. 26. Col. 1052–1053. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. 2-е изд. Ч. 3. М., 1903. С. 291–292. Более полно: «Какой ад изрыгнул такую речь: что тело рождённое от Марии единосушно Божеству Слова?.. Кто слыша, что Слово не из Марии, но из собственной сущности, образовало Себе удобоображающее тело, назовёт христианином утверждающего это?.. Как хотят именоваться христианами утверждающие, что Слово снизошло на святого человека, как на одного из Пророков, а не само сделалось человеком, восприняв тело от Марии, и иной есть Христос, а иной — Божие Слово, прежде Марии и прежде веков сущий Отчий Сын?» (Ibid).

12 *Gregorius Nazianzenus. Epistula 101 (Ad Cledonium I)* 32 // PG. 37. Col. 181C–184A.

потому что Он сделал плоть (человеческую природу) Своей собственной; Он есть одна ипостась Слова, которая после Своего Воплощения имеет уже две природы, божество и человечество, соединённые в «природном» (т. е. действительном, а не по достоинству или тождеству воли) соединении; Пресвятая Дева родила Бога, и Она — Богородица¹³.

Два года спустя, в 433 г., из-за того, что некоторые неправильно истолковали выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», т. е. будто бы свт. Кирилл говорил, что Христос есть одна природа, он в своём «Примирительном послании» (документ, который был принят и свт. Кириллом Александрийским, и архиепископом Иоанном Антиохийским)¹⁴ вновь подтвердил своё мудрование, согласно которому две действительные природы, божество и человечество, соединены в одной ипостаси Христа¹⁵.

Евтих, архимандрит и настоятель Константинопольских монастырей, хотя и был горячим последователем и сподвижником свт. Кирилла в борьбе против Нестория, по-монофизитски перетолковал учение свт. Кирилла и поэтому не принимал две природы во Христе, но лишь одну божественную природу¹⁶. Поместный Константинопольский Собор 448 г.

13 «Исповедуя, что Слово соединилось с плотью по ипостаси, мы поклоняемся одному Сыну и Господу Иисусу Христу и в этом случае мы не разлагаем по частям и не различаем человека и Бога, будто бы они были приложены друг другу единством достоинства и произволения (ибо это пустословие, а не что другое); не называем Христом отдельно Слово, сущее от Бога, и также Христом отдельно другого, сущего от жены, но признаем одного только Христа — Слово, сущее от Бога Отца, с собственной Его плотью» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17 (Ad Nestorium III), 4 // ACO. I, 1, 1. P. 35–36. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. 1910. Изд. 3-е. С. 193 (с изм.)*).

14 Речь идёт о знаменитом послании свт. Кирилла Александрийского Иоанну Антиохийскому, содержащем изложение веры антиохийских богословов, одобренное святителем Кириллом (*Εὐφραίνεσθωσαν οἱ οὐρανοὶ*) (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 39 (Ad Joannem Antiochenum (de pace)) // ACO. I, 1, 4. P. 15–20. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. 1892. Изд. 2-е. С. 148–151*), которое стало христологической формулой согласия александрийских и восточных богословов и главным богословским итогом III Вселенского Собора. — *Прим. пер.*

15 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 45 (Ad Successum I) 7 // ACO. I, 1, 6. P. 154. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому (Перевод с древнегреческого, предисловие и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева)) // БВ. 2010. №10. С. 17–24.*

16 Евтих «утверждал, говоря решительно, что не должно исповедовать Господа нашего Иисуса Христа из двух природ после вочеловечения», и к тому же говорил, что тело Господне не было единосущно нашему: «Не воспринял от Нее [Девы] плоти, единосущной нам» (*Flavianus Constantinopolitanus. Epistula ad Leonem papam // ACO. II, 1, 1. P. 37. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. 1908. С. 18–19 (с изм.)*).

под председательством свт. Флавиана Константинопольского¹⁷ осудил Евтиха, но другой собор 449 г. в Эфесе под председательством Диоскора Александрийского, вошедший в историю под именем «Разбойничьего», оправдал Евтиха и его монофизитство.

Чтобы решить проблему вокруг личности Евтиха и для противостояния монофизитству и несторианству, в 451 г. был созван святой IV Вселенский Собор в Халкидоне. Собор совершенным образом выразил апостольскую веру о лице Христа. Основываясь на учении святых I, II и III Вселенских Соборов, он одновременно осудил обе ереси. Он провозгласил, что Христос есть одна ипостась — ипостась Бога Слова, и две природы — божество и человечество, соединённые неизменно, неслитно, неразлучно и нераздельно. Обе природы после их соединения сохраняют своё природное различие, и потому Бог Слово после Своего вочеловечения познаётся в двух природах, т. е. Он есть Бог и человек и «действует согласно каждой из природ с участием другой» (ἐνεργεί καθ' ἑκάτεραν τῶν φύσεων μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας).

Диоскор Александрийский и позднее Севир Антиохийский отвергли учение Собора, так как сочли, что принимая две природы во Христе Собор восстановил несторианство, осуждённое III Вселенским Собором. В ходе Халкидонского Собора Диоскор заявил: «Из двух принимаю, две не принимаю», — и: «Вот я утверждаю это: после соединения нет двух природ». Несколько десятилетий спустя Севир Антиохийский организовал монофизитское учение в алогичную богословскую систему, которая в течение пятнадцати веков давала обоснование антихалкидонскому расколу. В центре учения Севира — «сложная природа» и моноэнергизм, как он пишет: «Итак, доколе один Христос, мы проповедуем одну как Его одного (μίαν ὡς ἑνός αὐτοῦ) сложную природу, ипостась и действие»¹⁸.

Еретическим христологическим взглядам Церковь противопоставила своё мудрование в постановлениях Вселенских Соборов. Святые Отцы с удивительным единогласием анафематствовали аполлинаризм, несторианство, монофизитство с следовавшим ему монофелитством, вместе с вождями этих ересей, потому что все эти ереси упраздняли тайну божественного домостроительства. IV Вселенский Собор

17 Речь идёт о *синоде эндимуса* (σύνδος ἐνδημοῦσα), проходившем в Константинополе. Синод эндимуса в столице был аналогом епископских соборов, которые созывались в митрополиях. В нём под председательством столичного архиепископа заседали епископы, оказавшиеся по разным делам в городе. — *Прим. пер.*

18 Doctrina Patrum 41, 24 // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / ed. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 310.

подчеркнул, что Христос «познаваем в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно»; V Вселенский Собор разъяснил, что «в двух природах» следует понимать не как разделение природ, и поэтому осудил тех, кто понимал это таким образом («Три Главы»); VI Вселенский Собор осудил моноэнергизм и монофелитство так: «Ересь, согласная с безумным зломыслием нечестивых Аполлинария, Севира и Фемистия, и некой лукавой выдумкой тщаясь уничтожить совершенство вочеловечения одного и того же единого Господа Иисуса Христа, Бога нашего». Трулльский (Пято-шестой) и VII Вселенский Собор подтвердили осуждение этих ересей.

Еретическое учение может быть явным и вызывающим искажением евангельской проповеди, например, когда отрицается, что Христос есть истинный Бог (арианство) или истинный человек (докетизм). Но оно может быть трудноразличимым и казаться небольшим отклонением от православного учения, например, когда отрицаются два природных во Христе действия, производимые «соединённо» (ἡνωμένως) и принимается одно (ипостасное) сложное богочеловеческое действие во Христе. Святые Отцы уже с апостольских времён считали великим и разрушительным даже более мелкое отклонение от апостольского учения. Более того, трудноразличимую ересь они считали более опасной, нежели явную. Такая позиция святых Отцов человеколюбива, потому что обеспечивает человеку прямой и безопасный путь спасения. Упорство в еретическом учении, хотя бы на одну йоту или черту, делает спасение невозможным. Согласно свт. Иоанну Златоусту, инославие¹⁹ есть неудержимое зло: «Когда привнесено что-нибудь новое, то оно постоянно порождает нововведения; без конца блуждает тот, кто вышел из тихой пристани, и нигде не остановится. *Ещё более будут*, — говорит, — *преуспевать в нечестии, и слово их, как рак, будет распространяться*. Это — неудержимое зло, которое не может быть остановлено врачеванием, но заражает всё. [Апостол] внушает, что употребление новых выражений (καὶνοφωνία) есть болезнь, и даже хуже болезни»²⁰. В наши дни мы наблюдаем, как инославные сообщества скатываются во всё большие непристойности!

Антихалкидонские учителя впали в ересь, поскольку они полагались на человеческую (внешнюю) философию и отвергли церковное Предание. В связи с этим прп. Иоанн Дамаскин вопрошает севириан:

19 ἑτεροδοξία — гетеродоксия; буквальный смысл: учение, отличающееся от верного, не-православие, ересь. — Прим. пер.

20 Joannes Chrysostomus. In epistulam II ad Timotheum homiliae 5, 2 // PG. 62. Col. 626.

«Кто из богоносных мужей когда-нибудь такое говорил, если только вы не вводите нам тринадцатым апостолом вашего святого Аристотеля и не предпочитаете этого идолопоклонника богодохновенным?»²¹. Как свидетельствует свт. Григорий Палама, ересь рождается потому, что еретики не доверяют опыту святых боговидцев, но философии: «И если испытаешь, то увидишь, что все или большинство страшных ересей отсюда берут своё начало»²².

Церковный опыт тайны вочеловечения Слова является истиной. Ересь, согласно свт. Епифанию Кипрскому, является ложью, лишена Духа Святого, отмечает Предание Кафолической Церкви, сбивает с пути и движется во тьме, слепа и близорука²³. Антихалкидонский раскол основан на еретическом мудровании своих зачинщиков и будет уврачёван тогда, когда через богословский диалог антихалкидониты уразумеют истину церковного опыта.

1.2. О богословском диалоге в общем

Наша Православная Церковь в XX в. развернула многолетний богословский диалог с антихалкидонскими христианами. Богословский диалог, после некоторой предыстории налаживания обеими сторонами личных контактов и складывания хороших отношений на уровне церковных и политических руководителей, проходил в две фазы: а) четыре неофициальных совещания в рамках деятельности Всемирного совета церквей и б) официальные, после всеправославных решений, заседания сформированной Смешанной богословской комиссии.

Богословский диалог пересмотрел вопрос о воссоединении антихалкидонитов с Православной Церковью после пятнадцативекового разделения и при отсутствии существенных объединительных переговоров с XII в. Проблемой занимались выдающиеся православные богословы, такие как о. Георгий Флоровский, Иоанн Кармирис, о. Иоанн Романидис, о. Думитру Станолаэ.

21 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 10 // ЕПЕ. 106. Σ. 354, 356. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 158 (с изм.).

22 *Gregorius Palamas. De hesychastis* I, 1, 20 // ЕПЕ. 54. Σ. 108.

23 «Ибо лжива всякая ересь, не приявшая Духа Святого по преданию отцов во святой кафолической Церкви Божией» (*Epiphanius Constantiensis. Ancoratus* 63 // GCS. 25. S. 76); «Всякая же ересь от истины сбивает во тьму, слепотствует и близорукостью недугует, помышляя одно вместо другого» (*Idem. Panarion (Adversus haereses)* 59, 11 // GCS. 31. S. 376).

В ходе неофициального диалога (в 1964 г. в Орхусе, в 1967 г. в Бристоле, в 1970 г. в Женеве и в 1971 г. в Аддис-Абебе) стороны парадоксальным образом согласились в том, что христологическое учение обеих сторон сохранилось в равной степени православным, несмотря на разделение стольких веков, и что возможно взаимное снятие анафем с учителей каждой из сторон²⁴.

Смешанная комиссия официального богословского диалога собиралась на четыре заседания (в 1985, 1989, 1990 и 1993 гг.) и обсуждала христологические и экклезиологические вопросы, по которым богословские подкомиссии подготовили необходимые доклады. Методология официального богословского диалога предусматривала составление Согласованных заявлений²⁵, которые выражали бы согласие обеих сторон по христологическим и экклезиологическим вопросам. Плодами официального диалога стали два Согласованных заявления (1-е Согласованное заявление было подписано в 1989 г. в монастыре Анба Бишой, 2-е Согласованное заявление — в 1990 г. в Шамбези, Женева) и общее Коммюнике IV заседания, пописанное также в Женеве в 1993 г.²⁶.

1.3 Соглашение Смешанной комиссии

Основная суть соглашения состоит в том, что православные и антихалкидониты в течение пятнадцати веков раскола сохраняли одинаковую христологическую веру и апостольское Предание, которое, однако, выражали различной терминологией. Соглашение, как было позднее разъяснено защищавшими его богословами, основывалось на следующих историко-догматических допущениях:

а) что архиепископ Александрийский Диоскор был осуждён на IV Вселенском Соборе не за ересь, а за неповиновение Собору, и что у Диоскора было правильное христологическое мудрование;

24 Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva, 1981.

25 *Agreed Statements*. В русской литературе встречаются также названия *Общие* или *Совместные заявления* (с греч. Κοινές Δηλώσεις). — Прим. пер.

26 Греческий текст *заявлений* приведён в приложении к григориатскому изданию: Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 819–827. Английский текст: Towards Unity: The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches / ed. C. Chaillot, A. Belopopsky. Geneva, 1998. P. 60–68. Русский перевод документов: Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / сост. и ред. К. Шайо. Пер. с англ. М., 2001. С. 107–124. Относительно этого перевода следует заметить, что он не является официальным авторизованным переводом и содержит ряд неточностей. — Прим. пер.

б) что Севир Антиохийский развивал правильное (кирилловское) учение о двух природах во Христе, и следовательно его антихалкидонизм не скрывал под собой ереси (монофизитства);

в) что Эфесский Разбойничий собор 449 г. не был еретическим, но своими постановлениями противостоял несторианству;

г) что наши Соборы, последовавшие за IV-м Вселенским, осудили вождей антихалкидонитов не за еретические учения, но за их упорное противление Халкидонскому Собору; и, следовательно,

д) что всеправославным решением возможно снятие анафем, наложенных Вселенскими Соборами на антихалкидонских учителей.

2. Для чего были составлены настоящие тексты

2.1. Возникшие вопросы

После обнародования соглашений (Согласованных заявлений) официального богословского диалога возникли богословские вопросы, суть которых сводится к следующему:

— Действительно ли антихалкидониты православны в своей христологической вере, как утверждается Согласованными заявлениями? То есть, является ли севирианство православным учением?

— Действительно ли антихалкидонские учителя (Диоскор Александрийский, Севир Антиохийский и прочие) обладали православным христологическим мудрованием, или, напротив, они — те, кто заложил фундамент антихалкидонского раскола на основании диоскоро-севирианского монофизитства?

— Могут ли быть сняты анафемы против антихалкидонских учителей, или это невозможно, ибо их наложили Вселенские Соборы, которые выразили, как мы верим, безошибочно веру и волю Церкви?

— Может ли осуществиться соединение антихалкидонитов с Церковью без безоговорочного принятия ими Вселенских Соборов Православной Церкви в их полноте (оросы, каноны и постановления, которые зависят от догматов)?

— Наконец, будет ли это соединение соединением, ведущим блажелательные антихалкидонские народы к единству и кафоличности православной веры, в которой преимущественно, как в надёжном пути обожения по благодати, имеет нужду богозданный человек? Или же это будет одно из разнообразных искусственных спланированных объединений, которые навязываются в наши дни?

Вышеизложенные вопросы определили цель внутриправославного диалога последних тридцати лет, которая заключалась в выяснении того, должна ли православная сторона принять Согласованные заявления, или же они должны быть пересмотрены. Тексты настоящего издания отражают вклад Афона в этот внутриправославный диалог.

2.2. Точка зрения и цели участия Афона

В настоящем издании утверждается, что вышеизложенные (п. 1.3) историко-догматические допущения являются ошибочными. Можно было бы сказать, что они специально «сконструированы» с целью послужить христологическому соглашению. Заранее отметим, что выводы Смешанной комиссии и приводимые в их оправдание утверждения приходят в прямое противоречие с тем, что мы поём на наших ежедневных богослужениях, православно поклоняясь Христу и почитая святых Его, и с тем, что мы приняли как веру и мудрование от наших святых Отцов. Согласно этому вековому богослужебному преданию (*lex orandi*) и этой вере Церкви (*lex credendi*) Диоскор и Севир являются еретиками, их христологическое учение — севирианским монофизитством, осуждённым IV–VII Вселенскими Соборами и святыми Отцами вплоть до сегодняшнего дня.

Мысль, проходящая сквозь все тексты издания (хотя они написаны в разное время и по разным поводам), заключается в следующем: а) что антихалкидонские учителя исповедуют монофизитство и моноэнергизм, именно так, как это вменяется им святыми Отцами и Вселенскими Соборами, и б) что от этого монофизитства-моноэнергизма должны освободиться сегодняшние антихалкидониты. Тексты составлены с чуткостью к страдающим антихалкидонским народам, с осознанием ответственности, вытекающей из той или иной позиции по этому вопросу, и с уважением к лицам и церковным институтам, проводившим богословский диалог. Тем не менее, имевшие место ошибки обсуждаются и предлагаются правильные богословские основания, согласные с духом святых Вселенских Соборов, на которых богословский диалог мог бы продолжиться, чтобы: а) антихалкидониты преодолели севирианское монофизитство, и б) был сохранён мир и единство членов Церкви.

3. Движение к неофициальному богословскому диалогу

3.1. Вековое Предание

До середины XIX в. не было брешей в Предании, подытоженном святым Трулльским Вселенским Собором. Согласно ему, севирианские антихалкидонские христиане суть еретики, поскольку исповедуют одну «по слиянию» (κατὰ σύγχυσιν) природу во Христе²⁷. Это Предание выражает свт. Фотий Великий в своём «Окружном послании Восточным архиепископским престолом»²⁸. Свт. Григорий Палама²⁹ и свт. Филофей Коккин³⁰ подтверждают его. Позднейшие византийские канонисты следуют соборной традиции и вменяют зловерие антихалкидонским учителям³¹. То же предание выражает впоследствии прп. Максим Грек в своём «Слове против армянского зловерия»³². Мелетий Пигас³³, Досифей

- 27 IV Вселенский Собор «из священных оград Церкви изверг... Нестория и Диоскора, из коих один был защитником и поборником разделения, а другой слияния, и которые от противоположных сторон нечестия низринуты в единую пучину погибели и безбожия» (1-е правило Трулльского Собора).
- 28 Photius Constantinopolitanus. Encyclios epistola 2 // *Καρμίρης Γ. Τα Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Т. 1. "Ἐκδ. 2. Ἀθῆναι, 1960. Σ. 322.
- 29 «... Мы принимаем и одобряем святые и Вселенские Соборы... и четвёртый в Халкидоне шестисот тридцати Отцов против Евтиха и Диоскора, худо учивших об одной природе во Христе» (Gregorius Palamas. Confessio 8 // ЕПЕ. 63. Σ. 446).
- 30 «... Да сгинут Несторий, Евтих и Диоскор, Севир и их проклятая шайка, из которых один вводит двоицу Сынов... а другие, почитая соединение природ слиянием (σύγχυσιν), учат о нём не как об ипостасном соединении, но как о природном сплаве (κράσιν) и смешении (φύρσιν)» (Philotheus Constantinopolitanus. Confessio fidei // *Ἀραμπάτσης Χ. Ἡ Ὁμολογία πίστεως τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Κοκκίνου* // *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς* (νέα σειρά). Τμῆμα Θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 2000. Т. 10. Σ. 19).
- 31 Матфей Властарь в толковании на 95-е правило VI Вселенского Собора пишет: «Диоскор... и Евтих... веровали, что Господь наш Иисус Христос единосущен Отцу, но о Его вочеловечении богохульный двигали язык... Севир же в нечестии нисколько не уступал Диоскору и Евтиху» (Matthaeus Vlastarus. Σύνταγμα κατὰ στοιχείον Α, 2 // *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Т. 6 / ἔκδ. Γ. Α. Ῥάλλης, Μ. Ποτλῆς. Ἀθῆναι, 1859. Σ. 64). Зонара отмечает, что Диоскора и Евтиха «низложили и анафематствовали божественные отцы, когда те не пожелали отречься от своего злочестия» (Ioannes Zonaras. Epitome historiarum XIII, 24 // *Ἰωάννης Ζωνάρης. Ἐπιτομή Ἱστοριῶν* / ἔκδ. Γ. Γρηγοριάδης. Т. 1. Ἀθήνα, 1995. Σ. 176).
- 32 Максим Грек. Слово на армянское зловерие // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Ч. 1. Казань, 1859. С. 169–180.
- 33 *Μελέτιος Πηγάς*. Ἐπιστολή ΠН', τῷ Μελέκῃ Σακάτ / ἔκδ. Μεθόδιος, μητροп. Ἀζώμης // *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1972. Т. 54. Σ. 383.

Иерусалимский в своём «Двенадцатикнижии»³⁴, прп. Никодим Святогорец в «Пидалионе», прп. Афанасий Паросский в «Кратком изложении божественных догматов веры» (1806 г.), свт. Нектарий Эгинский в своём труде «Вселенские Соборы», а также ежедневно звучащее в храмах богослужение рассматривают антихалкидонитов как еретиков.

3.2. Перемена. Первые бреши

С середины XIX в., а особенно с начала XX в., атмосфера меняется. Пишутся трактаты об объединении³⁵. При Вселенском патриархе Иоакиме III «соборно постановляется образование комиссии, на которую возлагается деятельность, необходимая для удаления средостения... произошедшего из-за неверного понимания»³⁶. В патриарших письмах 1902–1904 гг. и в ответах Православных Церквей упоминаются древние христианские общины армян, коптов и других с перспективой возобновления связей с ними³⁷. Русская имперская церковная политика также движется в том же направлении. Создаётся атмосфера, благоприятствующая проявлению инициатив к конструктивному диалогу.

Но вместе с тем наблюдается ещё одно изменение, одна из первых брешей в Предании: антихалкидонские народы перестают считаться еретиками-монофизитами, поскольку они осуждают евтихианство: монофизитство исчерпывается евтихианством. Русский епископ Порфирий Успенский писал: «Не должно именовать их монофизитами в смысле слияния или преложения двух естеств Христа в одно; ибо они не только не признают, но и анафематствуют это слияние»³⁸. Поликарп Псомиадис (митрополит Колонийский) также писал: «Говоря об одной природе во Христе, они не сливают их согласно Евтиху, и не умаляют согласно Аполлинарию, но имеют в виду совсем

34 *Dositheus Hierosolymitanus*. Δωδεκάβιβλος Δ', κεφ. Β', πάρ. Β'–Δ' // Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Βιβλία Γ' & Δ'. Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 352–356.

35 *Γρηγόριος, μητροπ. Χίου τοῦ Βυζαντίου*. Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1871; *Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), ἀρχίμ.* Ἡ Ἀρμενικὴ Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου. Κωνσταντινούπολις, 1911.

36 *Βαρέλλα Ε.* Διορθόδοξοι καὶ Οἰκουμενικαὶ σχέσεις τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸν Κ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 223.

37 Ibid.

38 *Avustin Nikitin, archim.* Bishop Porfiriy Uspensky and the Ancient Oriental Churches (For the Centenary of His Demise) // The Dialogue between the Eastern Orthodox. P. 503. Первоисточник цитаты: *Πορφύριος (Υσπενσκί), ἀρχιμ.* Вероучение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб, 1856. С. 25.

противоположное: что после соединения каждая из природ осталась той же»³⁹.

Антихалкидониты, со своей стороны, также заверяли, что они осуждают монофизитство Евтиха, что признают и исповедуют Христа совершенным Богом и совершенным человеком, с полнотой божественной и полнотой человеческой природы, что их предшественники и предки клялись в своём православии, что они отвергли Халкидонский Собор, так как считали, что он уклонился в несторианство, и что они держались вдали от веры византийского центра по политическим и психологическим причинам.

Таким образом, некоторые православные стали утверждать, — а антихалкидониты подтверждали это, — что те, которые следуют христологическому учению Диоскора и Севира, не являются евтихианами, аполлинаристами, монофизитами. С начала XX в. и далее впечатления о православии антихалкидонитов с православной стороны соединяются с заверениями в православии с антихалкидонской стороны. В 50-е гг. бывший митрополит Неврокопийский Георгий после изучения текстов и, особенно, после частых и тёплых встреч с коптами заключает: «Итак, поскольку Диоскор не был осуждён за ересь, нет сомнения, что и его последователи и почитатели — многочисленные коптоправославные братья Египта — не должны считаться осуждёнными как Евтих»⁴⁰. В этом духе проходили и официальные встречи Предстоятелей обеих сторон⁴¹.

3.3. Секуляризация эпохи

В атмосфере секуляризации, бурно развивавшейся в конце XIX в., и в условиях политических изменений того времени (падение Османской империи, освобождение христианских народов), а также

39 В своей работе *Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), ἀρχίμ.* Ἡ Ἀρμενική Ἐκκλησία. Σ. 29; также в: Καρμίρης Ἰ. Σχέσεις Ὁρθόδοξων καί Ἀρμενίων, καί ἰδίως ὁ κατὰ τόν ΙΒ΄ αἰῶνα θεολογικός διάλογος μεταξύ αὐτῶν // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν. 1968. Τ. 16. Σ. 375, ὑποσημ.

40 *Γεώργιος, μητροπ. πρώην Νευροκοπίου.* Ἡ ἐνωσις τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εὐχερῆς (Μελέτη ἱστορική, δογματική, κανονική). Θεσσαλονίκη, 1952. Σ. 59.

41 *Μεθόδιος, μητροπ. Ἀζώμης.* Ἀλεξάνδρεια — Ἐτςμιατζίβ // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 5–35; *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων.* Τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον καί ὁ αὐτοκράτωρ τῆς Αἰθιοπίας Χαϊλέ Σελασιέ ὁ Α΄ // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 36–59; *Καρμίρης Ἰ.* Περί τόν Διάλογον μεταξύ Ὁρθοδόξων καί ἑτεροδόξων (Α΄ Διάλογος μετὰ τῶν ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν) // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 218–222.

с учётом пленения православных богословов немецким рационализмом и упадка исихастского молитвенного опыта в церковных и богословских кругах, заманчивые уверения антихалкидонитов в своём православии, как представляется, не были восприняты православными с той богословской серьёзностью, с каковой они были бы восприняты святыми Отцами вплоть до эпохи коливадов. Начитанный и выдающийся исихаст Даниил Катунакский, продолжатель традиции святых Отцов, делает очень важные замечания о модернистском духе, распространённом между клириками и богословами-мирянами его времени (первое 10-летие XX в.)⁴². Заметив, что дух модернизма отстраняет святых Отцов, он следующим образом критикует труд⁴³ архим. Поликарпа Псомиадиса (будущего митрополита Колонийского): «Итак, если бы и г-н Поликарп Псомиадис любил по-евангельски братьев армян и желал их соединения с нашей Православной Церковью, ... ему не следовало бы... порочить и громить её святых Отцов, называя их фанатиками и несведущими и говоря, что они, в те древние времена, придавали наибольшее значение словам, тогда как теперь (как он сам утверждает) богословы XIX века получили большее развитие и могут, по его мнению, действовать более разумно, весьма легко и просто опровергая то, что было законоположено Отцами на различных святых Соборах»⁴⁴; «если бы, как хотелось бы г-ну Поликарпу Псомиадису, святые Отцы не придавали бы значения словам, были бы излишни святые Соборы. Тогда ариан, духоборов, несториан, монофизитов, латинян и прочих, делавших прибавления и убавления, они должны были бы оставлять без внимания, чтобы не впасть в непростительный фанатизм!!!»⁴⁵

Не был ли прав старец Даниил? Насколько верным духу святых Отцов было это впечатление о православии антихалкидонитов?

3.4. Случай Порфирия (Успенского)

В 1846 г. Порфирий (Успенский), в бытность архимандритом, «открыл» в рукописи Иверского монастыря на Афоне⁴⁶ «Собеседование» (Διάλεξις) магистра Феориана с кафоликосом Нерсесом IV Благодатным (XII в.) и стал утверждать, что «Собеседование» является «превосходным

42 *Δανιήλ Κατουνακιώτης*. Ἐξ ἐρήμου διατυπώσεις. Τ. 5. Ἅγιον Ὅρος, 1985.

43 *Πολύκαρπος (Ψωμάδης), ἀρχιμ.* Ἡ Ἀρμενικὴ Ἐκκλησία.

44 *Δανιήλ Κατουνακιώτης*. Ἐπιστολὴ Πρὸς Ἱερομόναχον Ἱερώνυμον κατὰ Ἀρμενίων // *Idem*. Ἐξ ἐρήμου διατυπώσεις. Σ. 68–69.

45 *Ibid*. Σ. 70. Три восклицательных знака принадлежат отцу Даниилу.

46 *Avustin Nikitin, archim.* Bishop Porfiriy Uspensky. P. 499.

руководством для возвращения армянского народа в Православие», в чём был совершенно прав. Однако уже в 1860 г. он же заявил армянскому епископу Каира Гавриилу, что «мы не считаем вас еретиками»⁴⁷. Через пятнадцать лет первоначально верное утверждение («руководство для возвращения») превращается в удостоверение православия: «Копты — правы. Они, как и армяне, не еретики; и не должно называть из монофизитами»⁴⁸. Между тем, греки и римо-католики прежде того издали «Собеседование» в Лейпциге, причём в 1806 г. прп. Афанасий Паросский опубликовал «Собеседование» как неоспоримое свидетельство монофизитства армян⁴⁹. Успенский не принял во внимание антисевирианское учение святых Отцов. Обоснование его выводов было слишком поверхностным. Дохалкидонская литература, на которую он ссылается, чтобы доказать православие антихалкидонитов, подтверждает правоту православного учения, а не севирианского⁵⁰. Кроме того, Успенский должен был знать о «Слове против армянского зловерия» прп. Максима Грека, которое было издано как раз в его дни⁵¹.

Тем не менее, впечатления должны были увеличиться.

3.5. Неофициальные встречи. Роль ВСЦ

Первые впечатления о православии антихалкидонитов, хотя и единичные в православной среде, быстро усилились в экуменистических «новаторских» экуменических контактах XX в. В рамках этих контактов окрепло влечение к новому сближению и начались неофициальные богословские диалоги между православными и антихалкидонскими

47 Ibid. P. 501.

48 Ibid. P. 502–503. Первоисточник цитаты: *Порфирий (Успенский)*, архим. Вероучение, чиноположение и правила. С. 25.

49 *Ἀθανάσιος ὁ Πάριος*. Ἐπιτομή τῶν θεῶν τῆς πίστεως δογμάτων. Λειψία, 1806. Σ. 314–317. Говоря об осуждении Евтиха и Диоскора («вечной анафеме его подверг и, вообще, всех названных монофизитами, и особенно Диоскора Александрийского, как единомудренного с Евтихом»), он ссылается на «Собеседование», добавленное в качестве приложения в конце его книги.

50 В этом можно убедиться из труда «Слова святых Отцов, то есть собрание изречений, которыми мы ясно научаемся всей славе Апостольской Церкви, то есть проповеди богословия и слову божественного домостроительства и точности прочих правых церковных догматов», составленного в VII в. по поводу монофелитской ереси и известного в литературе как «Doctrina Patrum» (издана в: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* / ed. F. Diekamp. Münster, 1907).

51 *Максим Грек*. Слово на армянское зловерие. См. также: Ἅγιος Μάξιμος ὁ Γραικός, ὁ Φωτιστής τῶν Ρώσων. Αθήνα, 1991. Σ. 168.

богословами, целью которых было выяснение и подтверждение православия обеих сторон. В то же время Православная Церковь развивала связи с антихалкидонскими общинами посредством официальных патриарших писем и всеправославных решений⁵².

Важную роль в открытии и проведении неофициальных диалогов сыграл Всемирный совет церквей. Характерный пример — собеседования русских богословов в индийском городе Коттаяме⁵³ в 1953–1954 гг.⁵⁴. Как было отмечено, «встречи православных и малабарских [христиан] в рамках экуменического движения стали положительным шагом в направлении этой цели»⁵⁵. «Общее изложение» встречи в Коттаяме обнаруживает экуменический образ мыслей участвовавших в ней богословов. Митрополит Мир Ликийских (позднее Эфесский) Хризостом Константинидис замечает: «В Изложении также наблюдается ещё один момент: так сказать, “экуменический опыт”, проявляющийся, в частности, в способе составления текста изложения и, в особенности, в рекомендациях обеим церквям, которые во многом напоминают последние тексты изложений различных комиссий Всемирного Совета Церквей. Да будет нам позволено счесть этот момент за доказательство вовсе не случайной экспансии “экуменического духа” и особенно “экуменического языка” также в направлении церквей Востока, сотрудничающих с экуменическим движением»⁵⁶.

52 См.: Ἡ 1500ῆ Ἐπέτειος τῆς ἐν Χαλκηδόνι Ἀγίας Δ' Οἰκουμένης Συνόδου, Πατριαρχική καί Συνοδική Ἐγκύκλιος // Ὁρθόδοξια. Κωνσταντινούπολις, 1951. Τ. 26; Βαρέλλα Ε. Διορθόδοξοι καί Οἰκουμενικά σχέσεις. Σ. 224–226.

53 «В 1953–1954 гг. богословы из Западноевропейского Патриаршего Экзархата Русской Православной Церкви — проф. д-р Н. М. Зёрнов и архимандрит Лазарь (Мур) посетили малабарских христиан и провели в богословской семинарии в Коттаяме (штат Керала) неофициальные богословские собеседования, в ходе которых было выявлено, что “малабарские христиане, считавшиеся до сих пор монофизитами, в действительности давно содержат истинную православную веру, хотя частично и сохранили сходные с монофизитами формулировки, которые не мешают им иметь правильное учение о единении двух природ — Божеской и человеческой в единой Ипостаси Господа Иисуса Христа” (Августин (Никитин), архим. Вопросы христианского единства в деятельности Петербургской — Ленинградской Духовной школы // Богословские труды. Сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 60). — Прим. пер.

54 Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων. Αἱ ἐν Κottayam τῶν Ἰνδιῶν θεολογικαὶ συνομιλῖαι μεταξὺ «Συρθοδόξων» τοῦ Μαλαμπάρ καὶ ὀρθοδόξων θεολόγων καὶ ἡ ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ δημοσιευθεῖσα Κοινὴ Ἔκθεσις // *Idem*. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Τ. 3. Κατερίνη, 1991. Σ. 105–129.

55 Ibid. Σ. 107.

56 Ibid. Σ. 120.

Другой, также неофициальный, диалог осуществился, при поддержке Всемирного совета церквей, на четырёх совещаниях (в 1964 г. в Орхусе, в 1967 г. в Бристоле, в 1970 г. в Женеве и в 1971 г. в Аддис-Абебе). Вклад богословов, вдохновлявшихся экклезиологией ВСЦ и работавших в его структурах, имел определяющее значение на этой начальной стадии. Ведущий деятель ВСЦ Уильям Г. Лазарет (William H. Lazareth) писал: «Вдохновлённые столь богатой и глубокомысленной идеей “соборного товарищества” (conciliar fellowship), православные и антихалкидонские богословы встречались в определённые периоды времени, чтобы “дать свидетельство одинаковой апостольской веры”, с целью уврачевать свой горестный раскол. При поддержке Комиссии веры и церковного устройства ВСЦ на четырёх неофициальных встречах в период 1964–1971 имела место самая длительная по времени попытка»⁵⁷. Первопроходцы, работавшие над организацией неофициальных совещаний, также писали: «В 1962 г. мы вновь начали наши попытки организовать совещание в Орхусе. В начале имелся большой скептицизм... Однако наш [XX] век — век частых экуменических контактов, и наши неформальные встречи на различных совещаниях ВСЦ дали нам новую надежду. В то время мы оба находились в Женеве, митрополит Григорий (тогда о. Павел Вергезе) в Генеральном секретариате ВСЦ и профессор Никос Ниссиотис в Экуменическом институте Боссе (Bossey). Мы многим обязаны Комиссии веры и церковного устройства...»⁵⁸.

3.6. Общая направленность и неудачи неофициального диалога

С православной стороны на неофициальных совещаниях доминируют фигуры о. Георгия Флоровского, о. Иоанна Романидиса и профессора И. Кармириса, а со стороны антихалкидонитов — В. Ч. Самуэля. На этих совещаниях определились основные направления диалога: а) подтверждение посредством какого-либо христологического соглашения общей (как верилось) христологической веры и б) утверждение на этом основании возможности снятия обоюдных анафем. Вместе с тем обозначилась и основная неудача диалога, заключавшаяся в ошибочном допущении касательно того, как святыми Отцами использовались христологические термины.

57 В своём предисловии к книге: Does Chalcedon Divide or Unite. P. VII.

58 Свидетельство Павла мар Григория и Никоса Ниссиотиса в их введении к изданию: Does Chalcedon Divide or Unite. P. XI.

3.6.1. Термины «природа» и «ипостась»: отождествление или употребление в несобственном смысле?

В 1964 г. в Орхусе в качестве основания христологических обсуждений было предложено выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», поскольку его принимают обе стороны⁵⁹. Выражение толковалось Кармирисом как «одна ипостась Бога Слова воплощённая», потому что под термином «природа» свт. Кирилл понимал Слово, которое воплотилось. На таком толковании, то есть на взаимозаменяемом употреблении терминов, основывалось христологическое соглашение между православными и антихалкидонскими богословами, поскольку термин «природа» в данном конкретном выражении для обеих сторон означает «ипостась». Но в то же время вместе с соглашением произошла и ошибка, так как для антихалкидонитов взаимозаменяемость терминов определяется их смысловым отождествлением, тогда как для православных — употреблением термина «природа» в несобственном смысле (κατάχρησις)⁶⁰. Речь идёт о различных толковательных предпосылках, имеющих решающее значение. Севириане считают, что свт. Кирилл употреблял термины синонимично, тождественно. Кармирис, соглашаясь с этим мнением, утверждал, что «как хорошо известно, в то время термины “природа”, “ипостась” и “лицо” означали одно и то же, поскольку считались синонимичными и тождественными»⁶¹. Между тем, по мнению святых Отцов, свт. Кирилл употреблял эти термины «безразлично» (взаимозаменяемо), но не отождествлял их смыслового содержания. Он просто употреблял термины в несобственном смысле⁶². Употребление терминов в несобственном смысле

59 «Следовательно, мы верим, что выражение св. Кирилла Александрийского, которое более всего употребляется и удовлетворяет монофизитствующие церкви, может быть предложено как основание для желанного единства» (*Καμίρης Γ. Αἱ ἀρχαῖαι ἀντιχάλκι-δόνειοι ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ βάσις τῆς ἐπανένωσης αὐτῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* // *Θεολογία*. 1966. Т. 37. Τεύχ. 1. Σ. 17).

60 κατάχρησις — в греческом языке термин, означающий использование слова или выражения в переносном или расширительном смысле, в противовес буквальному, прямому смыслу (κυριολεξία). — *Прим. пер.*

61 Ibid. С начала XX века это мнение отстаивалось западными богословами (в частности, Ж. Лебоном) и было воспринято также православными богословами.

62 «Притом, что блаженные Афанасий и Кирилл воспользовались здесь словом “природа” в отношении ипостаси не в прямом, а в несобственном смысле как более общим. Ибо более общие имена применяются к частностям, и хотя это не совсем то же самое (ибо ипостась — не природа, потому что ипостась не всеобщее понятие), однако те принимают наименование и определение общего, но не наоборот. Ведь ипостась, или неделимое

не означает их отождествления, но их использование по омонимии⁶³. Более того, святые Отцы утверждают, что «именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»⁶⁴. Заблуждение — считать, что то, что едино во Христе, есть и природа, и ипостась.

На таком основании мнимой синонимии-отождествления терминов в Орхусе произошло первое подтверждение «православия» антихалкидонитов. Как было верно замечено, в Орхусе последовали теории французского богослова Ж. Лебона, согласно которой свт. Кирилл отождествляет по смыслу «природу» и «ипостась», причём было написано:

существо природы есть природа, но не только природа, а вместе с [частными] свойствами, тогда как природа не есть ипостась, или неделимое существо. Так в переносном смысле, а не в собственном, обозначили они ипостась наименованием природы, так что подразумевается одна ипостась Бога Слова воплощённая» (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 52 // ЕПЕ. 106. Σ. 388. Рус. пер.: Цит. соч. С. 169–170 (с изм.)). См.: *Τερά Κοινότης Αγίου Όρους. Παρατηρήσεις περί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθόδοξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 277, 278, ὑποσημ. 58; Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διδάσκαλος καί Σεβήρος, οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι αἰρεσιάρχαι (κριτικὴ δύο διδακτορικῶν διατριβῶν) // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 419, ὑποσημ. 33, σ. 440.*

63 В 22-й главе *Doctrina Patrum* (стр. 138–148) под заголовком: «Что не в словах и звуках и не в именах (ὀνόμασιν), но в сущности (πράγμασιν) благочестие;... и о иже во святых Кирилле, в несобственном смысле употреблявшем слова “природа” и “ипостась” омонимично» находим убедительные святоотеческие свидетельства об этом предмете: «Из 4-го слова Афанасия [Великого] против ариан: *Нередко в Писании выражается речь нестрого (ἀπεριέργως) и просто (ἀπλῶς). Из 15-й главы 1-й книги Кирилла [Александрийского] “Сокровище” (Θησαυρός): Часто находим, что богодухновенное Писание использует слова безразлично (ἀδιαφοροῦσαν περὶ τὰς λέξεις), не потому, конечно, что не ведает силы каждого, но потому, что иногда принимает их в несобственном смысле...*

Еввула, епископа Листрийского:

*Итак, то, что говорится в несобственном смысле, не есть в собственном смысле то, что говорится, потому что оно имеет название по нестрогому употреблению и не так понимается, как именуется [...] Итак, поскольку свойство имён заключается в том, что об одном они употребляются в собственном, а о другом — в несобственном смысле, постольку, когда имена употребляются в собственном смысле, они законченным вводят понимание своего значения, а когда произносятся в несобственном, определение не может приниматься совершенным. Ибо из-за некоторого подобия, которое они имеют по отношению к тому, что говорится в собственном смысле, они приобрели такое нестрогое наименование, что можно видеть и на примере человека. Ведь в собственном смысле человеком называется само живое существо, но в несобственном смысле изображённый человек тоже именуется человеком по причине подобия, которое он имеет с человеком, называемым так в собственном смысле» (*Doctrina Patrum* 22, 8.9.13 // Op. cit. S. 140–141).*

64 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* III, 3 (47).

«На этих совещаниях последовали лебоновскому толкованию кирилловской терминологии, причём не столько антихалкидониты (Oriental Orthodox), сколько, гораздо больше, православные (Eastern Orthodox). Так, согласно И. Кармирису, “термины природа, ипостась и лицо в то время [время Кирилла и Нестория] означали одно и то же, поскольку считались синонимичными и тождественными”»⁶⁵.

3.6.2. Кармирис ошибся?

Многоучёный профессор Кармирис в своём замечательном и богатом ссылками исследовании⁶⁶, в котором он дополнил свой доклад, прозвучавший в Орхусе⁶⁷, представляет православное толкование кирилловского выражения как в его антинесторианской, так и в его антимонафизитской перспективе. Это толкование он подтверждает святоотеческими свидетельствами. Объясняя антинесторианскую направленность выражения (чтобы подчеркнуть, что во Христе одна, а не две, согласно Несторию, ипостаси), он приводит ссылки на святых Отцов, свидетельствующих, что свт. Кирилл употреблял термин «природа» вместо термина «ипостась» и делает вывод (ошибочный): «Из этого легко заключить, что в вышеприведённых местах... он отождествляет по смыслу три термина: “природа”, “ипостась” и “лицо”»⁶⁸. Объясняя антимонафизитскую направленность выражения, он касается вопроса природного различия во Христе, ссылаясь на 2-е послание к Суккенсу, чтобы подтвердить разнотприродность, неизменность и неумаленность (ἀπαρμεσίωτον) природ, и заключает (верно): «Кирилл принимает во Христе после соединения две природы... отвергая одну сложную богочеловеческую природу монафизитов»⁶⁹. Наконец, приводя свидетельства Отцов после IV Вселенского собора об одной ипостаси и двух природах во Христе (Ефрем Антиохийский, Евлогий Александрийский, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, философ Феориан, но в основном Леонтий Византийский), Кармирис отмечает

65 Van Loon H. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. P. 18; см. также соответствующий комментарий: Ibid. P. 238.

66 Καρμίρης Γ. Αἱ ἀρχαῖαι ἀντιχάλκηδόνεοι ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ βάσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας // Θεολογία. 1964. Τ. 35. Τεύχ. 4. Σ. 562–580; 1965. Τ. 36. Τεύχ. 1. Σ. 73–93. Τεύχ. 2. Σ. 204–254. Τεύχ. 3. Σ. 392–435. Τεύχ. 4. Σ. 549–579; 1966. Τ. 37. Σ. 14–31.

67 Ibid. 1966. Τ. 37. Τεύχ. 1. Σ. 14–27; этот же доклад в: Does Chalcedon Divide or Unite. P. 29–42.

68 Καρμίρης Γ. Αἱ ἀρχαῖαι ἀντιχάλκηδόνεοι. 1965. Τ. 36. Τεύχ. 3. Σ. 407.

69 Ibid. Σ. 414.

(в высшей степени верно), что «одна сложная природа Христа, к которой пришли севириане и в общем монофизиты», неверно толкуя кирилловское выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», является антиправославным понятием⁷⁰.

В этом своём исследовании Кармирис действительно отвергает «одну сложную богочеловеческую природу» севириан, но в Орхусе он не выступал против севирианской сложной природы, не отверг её, но характеризовал её лишь как лексическое различие⁷¹. *К сожалению, тогда, в Орхусе, он истолковал кирилловское выражение под севирианским условием отождествления терминов «природа» и «ипостась», при котором Христос по-севириански считается сложной ипостасью и сложной (богочеловеческой) природой. Так это поняли антихалкидониты в Орхусе, удостоив Кармириса бурных оваций. Поэтому В. Ч. Самуэль, видный антихалкидонский богослов, во время последующего обсуждения сказал Кармирису: «В общем ваша позиция полностью приемлема Севиром... Если такова точка зрения восточных халкидонитов [т.е. православных], тогда мы в полном согласии!»⁷².*

С православной же точки зрения, в кирилловском выражении термин «природа» должен пониматься в несобственном значении, чтобы то, что ипостасно едино во Христе, считалось *только* сложной ипостасью (ипостась воплощённого Слова из двух природ, две природы и в двух природах). Такое разграничение православного и севирианского толкования кирилловского выражения не лексическое (вопрос терминологии), но сущностное, касающееся самого понимания тайны воочеловечения. Точно так же отличающимся от православного постижением этой тайны был аполлинаризм, евтихианство и несторианство. *Севирианское понимание тайны изменяет смысл двойного единосутия Христа и обожения человеческого восприятия, то есть смысл всей христологии.* Таким образом, если бы в Орхусе был принят во внимание

70 Ibid. Σ. 427.

71 Он выразился о ней буквально как об «особом виде умеренного монофизитства (как ошибочно говорят), монофизитства, которое ограничивается лишь принятием одной богочеловеческой природы, соединённой во Христе», приписал её принятию антихалкидонитами неверному пониманию терминов «сущность», «природа», «лицо», «ипостась» и охарактеризовал её «как единственное значимое различие между Православной [Церковью] и вышеупомянутыми уважаемыми Ориентальными церквями, различие, которое... в действительности ограничивается лишь различием слов и формулировок» (*Καρμίρης Ἰ. Αἱ ἀρχαῖαι ἀντιχάλκηδόνειοι*. 1966. Т. 37. Τεύχ. 1. Σ. 15; Does Chalcedon Divide or Unite. P. 29).

72 Does Chalcedon Divide or Unite. P. 43.

фактор употребления терминов в несобственном смысле, христологическое соглашение, представляющее обе стороны православными, не было бы принято, но вопрос был бы поставлен на правильном основании и тѣк бы в правильном направлении, то есть к преодолению севирианской христологии.

Ещё одна неосознанная ошибка в вышеназванном труде Кармириса (1965–1966) более характерно показывает, что он не принял во внимание использование терминов в несобственном смысле. Он неверно понял Леонтия Византийского и, чтобы подтвердить мнимую тождественность терминов «природа» и «ипостась» в творениях свт. Кирилла, пишет: «Таким образом, Леонтий Византийский считал тождественными термины “природа” и “ипостась”, утверждая, что “Отец [свт. Кирилл] принимал, что везде относительно домостроительства природа и ипостась — исключительно одно и то же”»⁷³. В действительности же Леонтий Византийский говорит прямо противоположное: «Если бы отец [свт. Кирилл] принимал, что везде относительно домостроительства природа и ипостась — исключительно одно и то же... тогда все богоглаголивые подпали бы под анафему, наложенную на распределяющих изречения [Писания] по двум ипостасям». Если бы имело силу отождествление терминов, все богоносные Отцы были бы под анафемой III Вселенского Собора! Кармирис не обратил внимания, что принял условное придаточное предложение за основное и утвердительное. Леонтий написал выше несколько разъяснительных строк: «Но мы заранее свидетельствуем, что часто бывает, что именованная природа, сущность и лицо относительно домостроительства изменяют смысл, употребляясь в *несобственном смысле*; потому что не всегда употребляются буквально»⁷⁴.

В конечном счёте, из обсуждений в Орхусе, из-за севирианской предпосылки отождествления терминов, возник ошибочный вывод, который пагубно повлиял на весь богословский диалог, так что до сегодняшнего дня здание христологического согласия и его церковных и церковно-политических последствий основывается на ошибке!

73 Карμίρης Γ. Αἱ ἀρχαῖαι ἀντιχάλκηδόνειοι. 1965. Т. 36. Τεύχ. 3. Σ. 427.

74 Выдержки из труда Леонтия Византийского (Иерусалимского?) «Недоумения к говорящим об одной сложной природе» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas* // PG. 86. Col. 1852AC).

3.6.3. Богочеловеческая воля и богочеловеческое действие?

На втором неофициальном совещании в Бристоле в 1967 г. впечатления о «православии» антихалкидонитов усилились. Было согласовано, что «позиция тех, которые хотят говорить об одной богочеловеческой воле и действии, соединённых без слияния или разделения, не кажется поэтому несовместимой с постановлением VI Вселенского Собора (680–681), который утверждает две природных воли и два природных действия в Нём [Христе], существующие нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно»⁷⁵. Совершенно богословски необоснованно учение VI Вселенского Собора о двух природных волях Господа уравнено с моноэнергийным и монофелитским учением севириан-антихалкидонитов об одной сложной воле и одном сложном действии. Согласно прп. Максиму Исповеднику, принимая сложную волю и сложное действие во Христе, мы отчуждаем его от Отца и от нас, потому что ни Отец, ни мы не имеем сложной воли и сложного действия⁷⁶. Тем более, согласно прп. Максиму, не можем мы принять ипостасную (гномическую) волю во Христе⁷⁷.

Моноэнергизм упраздняет смысл двойного единосушия Христа. Речь идёт не о какой-то богословской мелочи, а о том, что имеет серьёзные антропологические и сотериологические последствия.

3.6.4. Относительна ли власть (αὐθεντία) Церкви?

Оспаривание власти⁷⁸ Вселенских Соборов на неофициальном совещании в Женеве в 1970 г. стало болезненной неожиданностью. Было согласовано: «Все мы соглашаемся в том, что Соборы должны рассматриваться скорее как харизматические события в жизни Церкви, а не как некая власть над Церковью»⁷⁹.

75 Does Chalcedon Divide or Unite. P. 6.

76 *Maximus Confessor*. Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum // PG. 91. Col. 76A.

77 См.: Λουκάς Γρηγοριάτης, *ἱερομ.* Θεολογικά παρατηρήσεις ἐπὶ τεσσάρων εἰσηγήσεων τοῦ Μητροπολίτου Δαμιέτης κ. Bishoy περί τῶν Κοινῶν Δηλώσεων τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθόδοξων καὶ Ἀντιχαλκιδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 585. Систематический анализ севирианского учения о действиях во Христе см. в кандидатской диссертации Георгия Сискоца: *Σίσκος Γ.* Τό ἐρμηνευτικό πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Θεσσαλονίκη, 2014. Σ. 197–220.

78 αὐθεντία в приложении к Церкви означает высшую власть, высший авторитет, англ. "supreme authority" (см.: *A Patristic Greek Lexicon* / ed. G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 263). — *Прим. пер.*

79 Does Chalcedon Divide or Unite 1981. P. 10.

Никто не станет возражать, что Вселенские Соборы являются харизматическими событиями в жизни Церкви, поскольку Святой Дух водительствоует (ἐπιστάτεῖ) ими и святые Отцы, собравшиеся на них, все прѣѣмше оумное сѣаніе сѣлгѣ дѣа, преестѣственичѣе бл҃гослѣвіе, краткими глаголы, и многими рѣзѣмомѣ б҃годухѣннѣмъ провѣща: ꙗко хрѣтѣвы проповѣдницы, євѣлѣскихъ предстѣтеліе оученій бл҃женнѣи, и бл҃гочестивыхъ преданій, свѣше прѣѣмше сѣхъ ѿкровеніе ꙗвѣ, и провѣщаеа, изложѣша вѣрѣ б҃гоначеннѣю⁸⁰.

Но именно благодаря такому своему харизматическому характеру Вселенские Соборы суть высочайшее выражение власти Церкви. Отрицание власти Вселенских Соборов означает отрицание самой Церкви. Митрополит Мир Ликийских (Эфесский) Хризостом Константиридис совершенно чѣток в этом вопросе: мы, православные, не можем принять отрицания их власти⁸¹. Более того, власть Вселенских Соборов не исчерпывается их догматическим учением (оросом веры), но включает в себя и их постановления, потому что и они приняты во Святом Духе — добавляет митрополит Никопольский Мелетий⁸².

80 Стихира 2-я Святых Отец на хвалитех (Триодь Цветная, Недѣла едмѣа сѣмѣхъ тѣи, б҃гоносіныхъ ѿѣхъ, ꙗже вѣ нѣкѣи).

81 Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), *μητροπ. Μύρων*. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Σ. 158–166.

82 Μελέτιος (Καλαμαράς), *μητροπ. Νικοπόλεως*. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμένη Σύνοδος. Ἀθήναι, 1985. Σ. 22–25.

Источники

- Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Epictetum // PG. T. 26. Col. 1049–1060. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. М.: Издательство СТСЛ,²1903. Ч. 3. С. 290–302.
- Gregorius Nazianzenus*. Epistula 101 (Ad Cledonium I) // PG. T. 37. Col. 176–193.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 17 (Ad Nestorium III) // ACO. T. I. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: De Gruyter, 1927. P. 33–42. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. Казань,³1910. С. 191–199.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 45 (Ad Successum I) // ACO. T. I. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: De Gruyter, 1928. P. 151–157. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. с др.-греч., предисл. и примеч. иеромонаха Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. №10. С. 17–24.
- Doctrina Patrum* // *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorff, 1907.
- Dositheus Hierosolymitanus*. Δωδεκάβιβλος // Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ἱστορία περί τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Βιβλία Α'–ΙΒ'. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982–1983.
- Epiphanius Constantiensis*. Ancoratus // Epiphanius. Bd 1: Ancoratus und Panarion / hrsg. von K. Holl. Leipzig: Hinrichs, 1915. (GCS; Bd. 25). S. 1–150.
- Epiphanius Constantiensis*. Panarion (Adversus haereses) // Epiphanius. Bd 2: Panarion (haer. 34–64) / hrsg. von K. Holl. Leipzig: Hinrichs, 1922. (GCS; Bd. 31).
- Flavianus Constantinopolitanus*. Epistula ad Leonem papam // ACO. T. II. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: De Gruyter, 1933. P. 36–37. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. Казань, 1908. С. 18–19.
- Gregorius Palamas*. Confessio // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα. Т. 4: Ἐπιστολαί / ὑπ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Πατερικά Ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1983. (ΕΠΕ; т. 63). Σ. 438–451.
- Gregorius Palamas*. De hesychastis // Γρηγορίου Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα. Т. 2: Λόγοι ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων / ἔκδ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, Πατερικά Ἐκδόσεις «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 1982. (ΕΠΕ; т. 54).
- Joannes Chrysostomus*. In epistulam II ad Timotheum homiliae 1–10 // PG. T. 62. Col. 599–662.
- Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas // Ἰωάννου τοῦ Δαμασκينوῦ Ἄπαντα τὰ ἔργα. Т. 4. Δογματικά. Θεσσαλονίκη, 1990. (ΕΠΕ; т. 106). Σ. 342–459. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: «Мартис», 1997. С. 154–191.
- Joannes Zonaras*. Epitome historiarum // Ἰωάννης Ζωναρᾶς. Ἐπιτομή Ἱστοριῶν / ἔκδ. Γ. Γρηγοριάδης. Αθήνα: Κανάκη, 1995–1999. (Κείμενα Βυζαντινῆς Ἱστοριογραφίας; т. 1–3).
- Leontius Hierosolymitanus*. Contra monophysitas // PG. T. 86. Col. 1769–1901.
- Matthaeus Vlastarus*. Σύνταγμα κατὰ στοιχείον // Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων / ἔκδ. Γ. Α. Πάλλης, Μ. Ποτλῆς. Αθήναι: Τυπογρ. τῆς Αὐγῆς, 1859. Т. 6

- Maximus Confessor*. Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum // PG. T. 91. Col. 69–89.
- Μελέτιος Πηγᾶς. Ἐπιστολή ΠΗ΄ (τῷ Μελέκῃ Σακάτ) / ἔκδ. Μεθόδιος, μητροπ. Αἰζόμης // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. II–III. Σ. 383–384.
- Philotheus Constantinopolitanus*. Confessio fidei // *Αραμπάτσης Χ.* Ἡ Ὁμολογία πίστεως τοῦ Πατριάρχῃ Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Κοκκίνου // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς (νέα σειρά). Τμήμα Θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 2000. Τ. 10. Σ. 1–33.
- Photius Constantinopolitanus*. Encyclios epistola // *Καρμίρης Γ.* Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1960. Τ. 1. Ἔκδ. 2. Σ. 321–330. Рус. пер.: *Святитель Фотий, патриарх Константинопольский*. Окружное послание / пер. П. В. Кузенкова // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 85–102.
- Μαξίμ Γρεκ. Слово на арменское зловерие // Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Казань: Тип. губернского правления, 1859. Ч. 1. С. 169–180.

Литература

- Августин (Никитин), архим. Вопросы христианского единства в деятельности Петербургской — Ленинградской Духовной школы // Богословские труды. Сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. М.: Изд. МП, 1986.
- Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями / сост. и ред. К. Шайо. Пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.
- Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.
- Ларше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с франц. иером. Саввы (Тутунова) // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 144–211.
- Πορφύριος (Успенский), архим. Вероучение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов). СПб: типогр. Императорской Академии наук, 1856.
- Сперанская Е. С. Диалоги богословские Русской Православной Церкви // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т. 14. С. 604–618.
- Φеοδωρ (Юлаев), иером. Монофизитство // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. Т. 46. С. 679–697.
- A Patristic Greek Lexicon / ed. G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Ἅγιος Μάξιμος ὁ Γρακός, ὁ Φωτιστής τῶν Ρώσων. Ἀθήνα. Ἀρμός, 1991.
- Ἀθανάσιος ὁ Πάριος. Ἐπιτομή τῶν θεῶν τῆς πίστεως δογμάτων. Λειψία: Breitkopf & Härtel, 1806.
- Avgustin Nikitin, archim. Bishop Porfiry Uspensky and the Ancient Oriental Churches (For the Centenary of His Demise) // The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental

- Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016. P. 498–508.
- Βαρέλλα Ε. Διορθόδοξοι καὶ Οἰκουμενικαὶ σχέσεις τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸν Κ' αἰῶνα. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικὸν Ἰδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, 1994. (Αναλέκτα Βλατάδων; τ. 58).
- Γεώργιος, μητροπ. πρώην Νευροκοπίου. Ἡ ἐνωσις τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας εὐχερῆς (Μελέτη ἱστορική, δογματική, κανονική). Θεσσαλονίκη, 1952.
- Γρηγόριος, μητροπ. Χίου τοῦ Βυζαντίου. Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1871.
- Δανιήλ Κατουνακιώτης. Ἐξ ἐρήμου διατυπώσεις. Ἅγιον Ὅρος: Ἐκδ. Μοναστικῆς Ἀδελφότητος Δανηλαίων, 1985. Τ. 5.
- Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981.
- Ἡ 1500ῇ Ἐπέτειος τῆς ἐν Χαλκηδὸνι Ἀγίας Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Πατριαρχικὴ καὶ Συνοδικὴ Ἐγκύκλιος // Ὀρθοδοξία. Κωνσταντινούπολις, 1951. Τ. 26.
- Ἱερά Κοινότης Ἀγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις περὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἐλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρὸν — μέλλον): Μία ἀγιорεϊτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 239–333.
- Καρμίρης Γ. Αἱ ἀρχαῖαι ἀντιχαλκηδόνειοι ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ βάσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας // Θεολογία. 1964. Τ. 35. Τεύχ. 4. Σ. 562–580; 1965. Τ. 36. Τεύχ. 1. Σ. 73–93. Τεύχ. 2. Σ. 204–254. Τεύχ. 3. Σ. 392–435. Τεύχ. 4. Σ. 549–579; 1966. Τ. 37. Τεύχ. Σ. 14–31.
- Καρμίρης Γ. Σχέσεις Ὀρθοδόξων καὶ Ἀρμενίων, καὶ ἰδίως ὁ κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα θεολογικὸς διάλογος μεταξὺ αὐτῶν // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν. 1968. Τ. 16. Σ. 325–417.
- Καρμίρης Γ. Περί τὸν Διάλογον μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ ἑτεροδόξων (Α' Διάλογος μετὰ τῶν ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν) // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 218–222.
- Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Διόσκορος καὶ Σεβήρος, οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι αἰρεσιάρχει (κριτικὴ δύο διδακτορικῶν διατριβῶν) // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρὸν — μέλλον): Μία ἀγιорεϊτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 393–566.
- Λουκᾶς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Θεολογικαὶ παρατηρήσεις ἐπὶ τεσσάρων εἰσηγήσεων τοῦ Μητροπολίτου Δαμιέτης κ. Bishoy περὶ τῶν Κοινῶν Δηλώσεων τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρὸν — μέλλον): Μία ἀγιорεϊτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 567–592.
- Μεθόδιος, μητροπ. Ἀζώμης. Ἀλεξάνδρεια — Ἐτσηματζίμ // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 5–35.
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητροπ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος. Ἀθήναι, 1985.
- Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), ἀρχίμ. Ἡ Ἀρμενικὴ Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως Ὀρθοδόξου. Κωνσταντινούπολις, 1911.

- Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.
- Σίσκος Γ. Τό ἐρμηνευτικό πλαίσιο τῆς Χριστολογίας τοῦ ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Θεσσαλονίκη, 2014. (Κέντρο βυζαντινῶν ἐρευνῶν; τ. 61).
- The Dialogue Between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot. Volos: Volos Academy Publications, 2016.
- Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot, A. Belopopsky. Geneva, 1998.
- Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων.* Αἱ ἐν Κottayam τῶν Ἰνδιῶν θεολογικαί συνομιλίας μεταξύ «Συρορθόδοξων» τοῦ Μαλαμπάρ καί ὀρθοδόξων θεολόγων καί ἡ ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ δημοσιευθεῖσα Κοινὴ Ἐκθεσις // *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων.* Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη: Τέρτιος, 1991. Τ. 3. Σ. 105–129.
- Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων.* Τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον καί ὁ αὐτοκράτωρ τῆς Αἰθιοπίας Χαῖλὲ Σελασσιέ ὁ Α΄ // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 36–59.
- Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητροπ. Μύρων.* Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Κατερίνη: Τέρτιος, 1991. Τ. 3.
- Van Loon H. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston: Brill, 2009. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 96).

**The Theological Dialogue Between the Orthodox
and the Non-Chalcedonians (Past — Present — Future):
An Athonite Critique. Part 1: Prologue. Introduction, ch. 1, nn. 1–3**

Translated from the Modern Greek, Foreword and Commentary

Mikhail A. Vishnyak

PhD in Theology

St. Sergius of Radonezh Orthodox Gymnasium, Executive Assistant to Head of School

26a Clubnaya, Sergiev Posad 141300, Russia

gweharall@gmail.com

For citation: "The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Non-Chalcedonians (Past — Present — Future): An Athonite Critique. Part 1: Prologue. Introduction, ch. 1, nn. 1–3". Translated from the Modern Greek, Foreword and Commentary by Mikhail A. Vishnyak. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 109–144. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-109-144

Abstract. The Russian-speaking reader is presented with the first part of the translation into Russian from the modern Greek of the book *Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὄρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου*, 2018 (841 p.). This edition is devoted to the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the non-Chalcedonians and includes all texts of the relevant topics, published on the Holy Mount Athos in the period 1991–2015. This publication includes a translation of the Prologue of archim. Christophoros, the abbot of the monastery of St. Gregory, and of a part of the Introduction (Chapter 1, paragraphs 1–3). The translation is also provided with a preface of the translator, which summarizes the history of the Theological Dialogue, the purpose of the publication and its translation into Russian, which is to contribute to the fruitful and consistent with the Holy Tradition reunification of the non-Chalcedonians with the Church.

Keywords: anti-Chalcedonians, non-Chalcedonians, pre-Chalcedonians, Oriental Churches, monophysitism, Severus of Antioch, Cyril of Alexandria, Council of Chalcedon, christology.

МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И ЭКЗЕГЕЗА ПРЕОБРАЖЕНИЯ У ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Григорий Исаакович Беневич

кандидат культурологии
свободный исследователь
197101, Санкт-Петербург, до востребования
grbenevitch@gmail.com

Дмитрий Александрович Черноглазов

кандидат филологических наук
доцент кафедры общего языкознания филологического
факультета СПбГУ
199034, Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., д. 11, ауд. 184.
d_chernoglazov@mail.ru

Для цитирования: Беневич Г. И., Черноглазов Д. А. Мистическое богословие и экзегеза Преображения у прп. Максима Исповедника // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 145-176 doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-145-176

Аннотация

УДК 248.2 (276)

В статье рассматриваются толкования прп. Максимом Исповедником события Преображения Господня, которые сопоставляются с его учением о мистическом богословии. Доказывается, что Преображение созерцается прп. Максимом как своего рода «эйдос» или парадигма мистического богословия. Проводится сравнение некоторых ключевых понятий мистического богословия прп. Максима, с одной стороны, с «Ареопагитиками», а с другой — с учением свт. Григория Паламы. Сохраняя верность основным моментам учения «Ареопагитик», прп. Максим придаёт ему более отчетливое христологическое и опытно-антропологическое истолкование. Что касается учения свт. Григория Паламы, то, несмотря на некоторые отличия в терминологии (особенно понимания апофатки), экзегеза Преображения прп. Максима и его учение о мистическом богословии в целом могут быть согласованы с основными положениями Паламы. При этом необходимо помнить, что прп. Максим отвечал на иные вопросы, природа и характер восприятия Фаворского света не были в центре его внимания.

Ключевые слова: Преображение, Максим Исповедник, экзегеза, мистическое богословие, Григорий Палама, Псевдо-Дионисий Ареопагит, Фаворский свет.

1. Богословие и единение

Хотя богословие и является для прп. Максима иерархически более высоким, чем делание и созерцание, так как относится к богопознанию, предполагающему просвещение высшей части души, оно не абсолютизируется им и не отрывается от предыдущих этапов подвижнической жизни. Более того, иногда прп. Максим говорит о богословии, специально отличая его от того, что считает ещё более высоким. Так, высшую форму богопознания (называемую им апофатической) он иногда эксплицитно отличает от «богословия». Например, описывая восхождение Моисея с сопровождавшими его на гору Синай в «Вопросах и недоумениях»¹, он пишет, что на предпоследней фазе восхождения Моисей «взял с собою одного Аарона», то есть «слово (или: разум), простое для познания, будто молниями озаряемое Божественными озарениями», но «затем и его оставил снаружи и вошёл во мрак божественного неведения, где всё нерационально и непостижимо»². Далее он называет «тех, кто с Аароном», «познавшими богословие», а «подобных Моисею» — теми, кто «апофатически и в неведении соединился с Богом». Здесь *апофаза* явным образом соотносится с опытом единения с Богом в Его непостижимости. Такое «единение», очевидно, соответствует обожению, которое в иной перспективе — в рамках трёхчленной схемы: делание, созерцание, богословие — является *телосом* богословия и всей подвижнической жизни. Именно так прп. Максим трактует духовный путь Моисея в «Амбигвах»³, впрочем, здесь в рамках трёхчленной схемы говорится как о последнем этапе не просто о богословии, но о «таинственном (то есть мистическом) богословии, которое вверяется одному лишь чистому уму чрез молитву в неизреченном иступлении»⁴. Именно в таком молитвенном экстазе Моисей «безмолвно пребывал с Богом в неведении, словно во тьме (или: мраке)»⁵.

Таким образом, единению с Богом и обожению соответствует не богословие как таковое, а высшая его форма, которую прп. Максим иногда выделяет, специально подчёркивая ее отличие от богословия в том смысле, в каком оно понималось выше применительно к Аарону

1 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 73 // CCSG. 10. P. 55–56.

2 Здесь и далее переводы, авторство которых не указано, принадлежат Д. А. Черноглазову (в этом и состоит его вклад в настоящую статью).

3 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 22b // PG. 91. Col. 1149B–1152A.

4 Ibid. // PG. 91. Col. 1149B.

5 Ibid.

(в отличие от Моисея). Так, в «Вопросах и недоумениях»⁶, толкуя слова мытаря Закхея, обращённые ко Христу — *воздам вчетверо* (Лк. 19, 8), прп. Максим специально отличает богословие от молитвы: «[Закхей] говорит о деятельной, природной, богословской и молитвенной [добродетели или мудрости]. Молитвенная — выше богословской — вторая богословствует о Божественном, исходя из сотворённых [вещей], а первая непознаваемо и неизреченно сочетает душу с Самим Богом».

Из этих цитат (ниже мы приведём и другие, согласные с ними) видно, что прп. Максим устанавливает соответствие характера богословия (с одной стороны, оно может быть озарением разума, с другой — деланием молитвенным, мистическим) с тем, совершается ли познание Бога из сотворённых вещей или же в сочетании души с Самим Богом. Что касается различения единения с Богом и мышления о Нём, то оно у прп. Максима, возможно, восходит к известному месту «Ареопагитик», впоследствии ставшему опорным для свт. Григория Паламы в его полемике с Варлаамом⁷, где различается способность ума мыслить и «превосходящее природу ума единство (ἕνωσις), благодаря которому он прикасается к тому, что выше него»⁸. Именно единство ума, собирающегося в себе по удалении от сущих вещей⁹, является, по Ареопагиту, условием того сочетания его с Богом, единения с Ним как единого с Единым, которое и прп. Максим, вслед за Ареопагитом, считает высшей формой богословия — единения, превосходящего всякое богословие, мыслящее о Боге исходя из творений¹⁰.

6 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 46 // CCSG. 10. P. 39.

7 На важность этого места для аргументации свт. Григория указал, в частности, Р. Е. Синкевич (см.: *Sinkewicz R. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // Христианский Восток. 1999. № 1 (7). С. 380).

8 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 7, 1 // PG. 3. Col. 865C. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Сочинения. Толкования* / пер. под ред. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. С. 451.

9 См.: *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 4, 9 // PG. 3. Col. 705AB.

10 Как замечает Синкевич (*Sinkewicz R. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. С. 382*), сходя 7 к *De divinis nominibus* 7, 1 (PG. 4. Col. 344A), которую фон Х. У фон Бальтазар считает принадлежащей прп. Максиму (см.: *Balthasar H.-U., von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961. S. 660*), развивает мысль Ареопагита; в ней утверждается, что тот, говоря о единстве, «имеет в виду то единство ума, с помощью которого он устремляется к находящемуся выше его, т. е. предаётся созерцанию относящегося к Богу путём полного отказа от воспринимаемого чувствами и мыслимого, а также и от свойственного ему движения, чтобы таким образом воспринять затем луч божественного знания» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч. С. 451*).

Что удаление от мира в устремленности «единого к Единому» является для прп. Максима условием высшего богопознания, видно, скажем, из «Вопросов и недоумений»¹¹, где он приводит пример Авраама, который «достиг совершенства, поднялся выше явлений и был озарён знанием Святой Троицы и Единицы, а потому и принимает альфу¹² в дополнение к имени, ибо он приблизился по знанию единый к Единому»¹³. Строго говоря, у прп. Максима речь не просто о единстве ума, но о всецелом единстве. Так, в «Амбигвах»¹⁴, объясняя, что означает прибавление буквы «а» к имени Авраам, прп. Максим развивает мысль «Вопросов и недоумений»¹⁵, говоря о благодати обожения, которую Авраам «получил уже прежде, символически (или: образно, *τοῦτῳ*), посредством веры таинственно соединённый с логосом Единицы, по которому он стал единовидным (*ἐνοειδής*), а, скорее, единым из многих [частей или сил человеческого устроения], и был только один великолепно и всецело соединён с одним только Богом»¹⁶.

Такое всецелое единство обретается, как видно по одному из важных мест в «Трудностях к Иоанну», когда три движения души — согласно уму, разуму и чувству — святые сводят к одному, когда: «чувствование, обладающее лишь простыми духовными (*πνευματικῶς*) логосами, они при посредстве разума возвели к уму; разум они единообразно, по единому, простому и неделимому разумению (*φρόνησιν*), соединили с умом,

11 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 39 // CCSG. 10. P. 32–33.

12 Т. е. букву, означающую единицу.

13 Быт. 17, 5. Ср. «Эннеады» Плотина: «бегство единого к единому» (*Plotinus. Enneades* VI, 9. Рус. пер.: *Плотин. Трактаты 1–11* / ред. греч. текста, пер., вст. ст., прим. Ю. А. Шичалина. М., 2007. С. 309). Ср. также схолию 24 к *De divinis nominibus* 4 об антропологическом и экклезиологическом измерении единства: «Через восхождение к простоте они оказываются благодаря воскресению равными ангелам и имеют уже не душевное тело, но духовное (1 Кор. 15, 44), так как благодаря излианию Духа освобождаются от разнообразных помыслов и чувств и тем самым собираются в единицу (*ἐνὰ ἓν*), будучи ведóмы в единство простоты. Ведь у уверовавших *одно сердце и одна душа* (Деян. 4, 32)» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч.* С. 217). Таким образом, подчёркивается единство всех, имеющих единство и единотворимых Единицей. Эта тема развивается в схолии 28 к *De divinis nominibus* 1, 4 и схолии 40 к *De divinis nominibus* 1, 4, где, в частности, говорится, что единовидно едиными мы становимся, «освобождаясь от свойственных нам противоположностей, т. е. мирских чувств и пожеланий» (Там же. С. 225). Мысль прп. Максима и мысль схолиаста (если это не одно и то же лицо), судя по всему, совпадает.

14 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 45 // PG. 91. Col. 1200AB.

15 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 39 // CCSG. 10. P. 32–33.

16 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 45 // PG. 91. Col. 1200B.

имеющим логосы сущих¹⁷, а ум, начисто отрешённый от движения около всего сущего и покоящийся даже от самого по себе природного действованиа, они привели к Богу. Посредством ума приведённые целостно к Богу, они удостоились всецело слиться с всецелым Богом»¹⁸. Это сведение трёх движений души к одному служит, очевидно, описанию восхождения от делания к созерцанию творений и, вслед за этим, к единению с Богом.

Собственно, умозрения Преображения прп. Максима, к которым нам ещё предстоит обратиться, и описывают на примере апостолов, восшедших на Фавор со Христом, тех, кто, пройдя всё делание, направленное на обретение бесстрастия в отношении чувственного, и миновав также природное созерцание, сводящее логосы тварного к единому Логосу как Творцу, переходят к последней фазе — единения с Богом. Но прежде чем обратиться к этим умозрениям, отметим одну особенность богословской терминологии прп. Максима, которая делает трудным восприятие его мысли в свете более известной терминологии мистического богословия, развитой во времена исихастских споров.

2. Апофатика

Как мы видели выше, единение с Богом прп. Максим описывает в терминах апофатического богословия, говоря, например, о том, что Моисей «апофатически и в неведении соединился с Богом»¹⁹. Между тем, как известно, для свт. Григория Паламы, спорившего с Варлаамом, «апофатика» и «единение» разнесены²⁰. Приводя примеры описания «единения» с Богом из Ареопагита и других отцов, Палама пишет: «И пусть никто не думает, что великие богословы говорят здесь об апофатическом восхождении, оно доступно всем желающим и не преобразует души в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным»²¹. Здесь под «апофатическим восхождением», очевидно, имеется в виду

17 Фаза, соответствующая, очевидно, восхождению Аарона на Синай вместе с Моисеем (см.: *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 73 // CCSG. 10. P. 55–56).

18 См.: *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 3 // PG. 91. Col. 1113AB.

19 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 73 // CCSG. 10. P. 55–56.

20 См.: Мейендорф И., *протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, послесл. и комм. В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 278–280.

21 *Gregorius Palamas. Triades* I, 3, 21. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. и комм. В. Вениаминова [В. В. Библихина]. М., 1995. С. 82

очищение понятия Бога в уме, совершаемое при определенном интеллектуальном усилии. Такое усилие отличается от единения с Богом, совершающегося по благодати и предполагающего стяжание бесстрастия страстной части души, а также предание себя Богу в молитве: «Только чистота страстной части души, через бесстрастие действительно отделяет ум от всего в мире, через молитву единит его с духовной благодатью»²². Понятно, что сведённые к одному три действия души у прп. Максима и являются тем путём, о котором говорит свт. Григорий Палама (с тем, может быть, отличием, что у прп. Максима кроме аскетики и молитвы делается не меньший акцент на созерцании²³).

В то же время, как мы уже видели и ещё не раз убедимся, прп. Максим вполне может говорить, что святые «апофатически» соединяются с Богом, имея в виду не столько очищение понятия о Боге в уме, сколько сам опыт единения с Богом. Впрочем, в некоторых контекстах он говорит об «апофазе» в смысле отрицания за Богом предикатов тварного бытия, то есть в смысле определённого рода богомыслия, и в этом контексте, следуя «Ареопагитикам», хотя и несколько в других терминах, прп. Максим вполне определённо утверждает, что «[Бог] обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения (καταφάσεως) и отрицания (ἀποφάσεως)»²⁴ (ср. у Ареопагита: «[Причина сущих] первичней и выше умалений (или: лишений, στερήσεις), выше всякого и отрицания (ἀφαίρεσιν), и утверждения (θέσιν)»²⁵).

Не будем здесь останавливаться на весьма сложном вопросе, решение которого существенно расходится у разных исследователей, о характере усвоения прп. Максимом терминологии и «техники» апофатического богословия «Ареопагитик»²⁶. Существенно прежде всего

22 Там же.

23 Впрочем, Палама тоже упоминает порой о важности умного созерцания (см.: Мейендорф И., *протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 278), но в полемике с Варлаамом, который весь акцент делал на нём, учитель безмолвия по понятным причинам переносил акцент на другие аспекты духовной жизни — аскетику и молитву.

24 *Maximus Confessor. Mystagogia. Prologus* // PG. 91. Col. 664C. Ср.: *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti* / a cura di R. Cantarella. Firenze, 1931. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника / пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вст. ст. и прим. А. И. Сидорова. М., 1993. Кн. 1. С. 156–157.

25 *Dionysius Areopagita. De mystica theologia* 1, 2 // PG. 3. Col. 1000B. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч. С. 741.

26 Так, Изабель де Андия в своём толковании Преображения у прп. Максима (*Andia Y., de. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite*

то, что прп. Максим определённо сознавал различие между мышлением о Боге (в какой бы форме оно не протекало) и опытным богопознанием. Наиболее красноречивым местом в этом смысле является один отрывок из «Вопросоответов к Фалассию»²⁷, представляющий интерес и применительно к различению мышления о Боге и опыта богопознания, превышающего то, что постижимо мыслью и умом. Различая две эти формы богопознания, прп. Максим пишет: «Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительное, как пребывающее в одном только разуме и умозрениях, не обладает деятельным и обретаемым через опыт ощущением (αἴσθησιν) познаваемого — этим ведением мы и управляемся в настоящей жизни. Другое же ведение — подлинно истинное, деятельное и [обретаемое] лишь опытным путем, помимо разума и умозрений, — дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение (αἴσθησιν)²⁸ Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее непрерывно. Ведение относительное, пребывающее в разуме и умозрениях, является, как говорят, движущим началом стремления к ведению по причастию и деятельному. А это ведение, дарующее посредством опыта и причаствия ощущение (αἴσθησιν) познаваемого, устраняет, в свою очередь, ведение, которое пребывает в разуме и умозрениях. Мудрые [мужи] говорят, что невозможно существовать разумению относительно Бога вместе с опытом Бога, а мышлению относительно Него — с ощущением (αἴσθησιν) Его. Разумением относительно Бога я называю

et sa postérité en Orient et en Occident // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / éd. par Y. de Andia. Paris, 1997. P. 291–326) всячески старается подчеркнуть отличие мысли последнего от мысли Ареопагита, и в частности пишет, что «Бог у Максима не превыше отрицания» (выше, см. примеч. 25, мы привели цитату из «Мистагогии», которая, кажется, опровергает это утверждение) и что «сам статус отрицания у него иной, что он не проводит различия между понятиями ἀπόφασις и ἀφαίρεσις, что делает фундаментальным отличие между апофатическим богословием Дионисия и Максима» (Ibid. P. 326). Ж. Вильямс, напротив, считает, что прп. Максим воспринял весь инструментарий апофатического богословия Дионисия, но углубил и развил апофатику последнего в христологическом контексте. Говоря об инструментарии этого богословия, она пишет: «Максим берет у Дионисия, который, в свою очередь, воспринял это от Прокла, трёхчастную таксономию негации. В восходящем порядке богословской значимости находим: лишение (στέρησις), отвлечение (вар.: «абстрагирование» — ἀφαίρεσις) и отрицание (ἀπόφασις)» (Williams J. The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor // Studia patristica. 2001. Vol. 37. P. 631).

27 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 60 // PG. 90. Col. 620B–625D.

28 О понятии αἴσθησιν в мистическом богословии прп. Максима нам ещё предстоит говорить ниже в связи с умозрением Преображения.

соразмерность (букв. аналогию), [происходящую] из сущих, знающего созерцания Его; ощущением — опыт сверхъестественных благ, зависящий от причастия [им]; мышлением — [происходящее] из сущих простое и единственное ведение относительно Бога»²⁹.

Комментируя это место, Изабель де Андия заключает: «Таким образом, существует два рода познания — через слово и аналогию и через опыт и ощущение, которое превышает всякого слова и понимания»³⁰, и соотносит это описание двух типов опыта с одним из мест из умозрения прп. Максима о Преображении, где говорится о том, что виденное апостолами на Фаворе может быть понято как символы двух способов богословия: «Я полагаю, боголепные действия (θεοπρεπῆ δραματουρήματα)³¹, [произошедшие] на горе во время Преображения, таинственно указывают на два способа богословия: я имею в виду, шествующий в начале, простой и беспричинный (ἀναίτιον), поистине утверждающий Божество единственно и всецело путём отрицания (διὰ... ἀποφάσεως τὸ θεῖον ὡς ἀληθῶς καταφάσκοντα) и должным образом почитающий Его превосходство посредством замолкания (δι' ἀφασίας), и [второй способ], следующий за первым, сложный, величественно описывающий путём утверждения (т. е. катафатически), исходя из [вещей,] обусловленных причинами (ἐκ τῶν αἰτιατῶν)»³².

Имея в виду слова о «замолкании»³³, можно заметить известный парадокс, что апофатическое богословие, которое в привычном нам смысле является дискурсом, то есть словесно, символизируется «замолканием» апостолов перед лицом высшего Богооткровения. Очевидно, это отражает тот факт, что на своей вершине апофатическое богословие для прп. Максима соответствует опыту апофатического единения с Богом, выражает в слове именно эту тайну — познания

29 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 60 // PG. 90. Col. 621C. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Вопрос LX / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). С. 46–47.

30 *Andia Y., de. Transfiguration et théologie négative.* P. 308.

31 Или: «богоприличные сплетения событий». Употребляя слово δραματουρήματα прп. Максим, возможно, хотел подчеркнуть важность последовательности событий в боголепной «постановке» таинств Преображения.

32 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

33 Здесь не просто безмолвие, но, скорее, утрата речи; ἀφασία — утрата речи, онемение. Прп. Максим, вероятно, хотел подчеркнуть утрату речи, бывающую при поражении, ошеломлении, отсылая тем самым к Мф. 17, 6, к описанию того, как были ошеломлены апостолы при свидетельстве Отца о Богосыновстве Христа.

Бога в неведении, соединения с Молчанием³⁴. Так и в умозрении о Преображении, говоря о «замолкании», прп. Максим мог иметь в виду, что замолкание апостолов на Фаворе было образом «благости молчания, царящего в неприступном святилище», которую «неизбынно излучает» душа, становясь чистейшим зеркалом «незримого Света»³⁵. Наблюдается совпадение в терминологии у прп. Максима, который пишет о «почитающих превосходство Бога посредством замолкания (δι' ἄφασίας)», с Иоанном Скифопольским, который в схолии к трактату «О божественных именах» говорит о познании Бога в неведении, в котором пребывают, «утвердившись в немоте (ἐν ἄφασίᾳ), лучшей всякой речи»³⁶.

Нам ещё предстоит вернуться к приведённому выше отрывку из «Амбигв»³⁷, пока же отметим, что на языке апофатического богословия «Ареопагитик» «отрицание», о котором говорит здесь прп. Максим, называется «превосходящим». Это понятие встречается в «Трудностях к Иоанну», например, в «Амбигвах»³⁸, относящихся к толкованию слов свт. Григория Богослова: «Ибо нет ничего выше, [чем Он], и даже вообще не будет»³⁹. Прп. Максим объясняет, что эти слова не следует понимать в «любом отношении (συχέσεως), сравнительном (συγκριτικῆς), различительном (διακριτικῆς) или называемом как-либо ещё», то есть в смысле какого-либо отношения Бога к тварному. И дальше он говорит, что такое выражение «искусные в этой науке называют безотносительным (ἄσχετον) — оно означает то же самое, как сказать: “[Бог] есть несравненно превыше всего”, ибо имеет ”значение

34 Это соединение прп. Максим описывает, например, в «Мистагогии», когда говорит, что тот, в ком совершается литургия, «умом, словно жертвенником, призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества. И, насколько это возможно человеку, он соединяется в таинственном богословии с этим Молчанием, делаясь таким, каким поистине должен быть тот, кто удостоился пребывания с Богом и запечатлен Его всесветлыми лучами» (*Maximus Confessor. Mystagogia*, 4. Цит. по: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 161). О встречающейся здесь мистике света см. ниже.

35 *Maximus Confessor. Mystagogia* 23 // PG. 91. Col. 701C. Рус. пер.: Цит. соч. Кн. 1. С. 176–177).

36 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 2, 4 // PG. 4. Col. 217B. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 253.

37 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

38 *Ibid.* 9 // PG. 91. Col. 1105C.

39 *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 21, 1 // PG. 35. Col. 1084B.

превосходящего отрицания» (δύναμιν... ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως)⁴⁰. В данном случае выражение «имеющее значение (или: силу) превосходящего отрицания» прп. Максим понимает в том смысле, что цитата из свт. Григория не есть утверждение, что Бог выше всех тварей, но подразумевает такое превосходство, которое отрицает даже утверждение о Боге как самом возвышенном из всего (так как такое утверждение означало бы сравнение и различие). Превосходство, таким образом, утверждается как безотносительное и превосходящее всякое сравнение⁴¹.

3. Апофатика и единение

Именно превосходство Бога в смысле не просто отрицания за Ним тех или иных предикатов тварного, а в смысле превосходящего отрицания будет впоследствии отстаивать свт. Григорий Палама в споре с Варлаамом о природе Фаворского света: «Божественная сущность превыше даже того, что недостижимо ни для какого чувства, потому что Сущий над всем сущим есть не только Бог, но и Сверхбог; и не только над всяким полаганием, но и над всяким отрицанием возвышается величие Запредельного, превосходя всякое величие, мыслимое умом»⁴². Кроме очевидной отсылки к Ареопагиту, можно вспомнить, что у прп. Максима уже в «Вопросах и недоумениях»⁴³ говорится, причём как раз применительно к толкованию Преображения, что «Слово восходит на гору богословия вместе с теми, которые обрели веру, надежду и любовь, и перед ними преобразается, наделяя Себя уже не катафатическими (утвердительными) определениями — Бог, Святой, Царь и другими подобными — но апофатическими (отрицательными), то есть Сверхбог, Сверхсвятый и всеми [определениями, выражающими] превосходство».

40 Выражение встречается в знаменитом «Письме к Гайю» из «Ареопагитик» (*Dionysius Areopagita*. Epistula 4, 1, 15), где оно относится к утверждениям об Иисусе Христе. Смысл этого выражения в «Ареопагитиках» толкуется в схолии 7 (см.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 777). Прп. Максим разбирает это место в «Амбигвах» (см.: *Maximus Confessor*. Ambigua 5 // PG. 91. Col. 1055 et al.).

41 В «Ареопагитиках» говорится, что «богоначальная сверхсущественность» «превосходительно запредельная» (или: «превосходительно изъятая» ὑπεροχικῶς ἀφ᾽ ἡρημένην) по отношению ко всему, что существует (*Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus 1, 5; цит. по: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 233).

42 *Gregorius Palamas*. Triades II, 3, 8. Рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 197.

43 *Maximus Confessor*. Quaestiones et dubia 191 // CCSG. 10. P. 133–134.

Что свет Преображения соотносится прп. Максимом именно с такой апофатикой «превосходящего отрицания», видно и из толкования просиявшего лика Христа в «Трудностях к Иоанну»: «Итак, свет лица Господня, победивший энергию человеческого чувствования, запечатлил (διετύπου) для блаженных апостолов⁴⁴ способ таинственного апофатического богословия⁴⁵, согласно каковому [способу] блаженное и святое Божество по сущности сверхнеизреченно, сверхневедомо и беспредельное множество раз удалено⁴⁶ из всякой беспредельности»⁴⁷.

Познанию Бога в неведении у прп. Максима соответствует не только апофатика «превосходящего отрицания» (в смысле приведённых выше примеров познания сверхнеизреченности и сверхнепознаваемости Бога), но и апофатика «превосходящего лишения», что видно, например, из следующего отрывка из «Вопросоответов к Фалассию»⁴⁸, где говорится о том, что ум, посвящаемый в таинства мистического богословия, «должен незряче зреть Самого истинного Бога Слово, обнажённого от всяких [покровов] мысли и ведения, ясно познавая, каким образом лучше соответствуют действительности (букв. истинствуют, — ἀληθεύουσι) прилагаемые к Богу лишения по превосходству (αἱ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις)»⁴⁹. В качестве примера такого «лишения» Жанет Вильямс⁵⁰ приводит, ссылаясь на «Амбигвы»⁵¹, приложение к Богу в контексте толкования слов ап. Павла: *Безумное Божие мудрее человеков* (1 Кор. 1, 25) — божественного имени «Глупый» (вариант: Безумный). Речь, очевидно, о том, что, когда мы говорим о Боге, то «лишённость» не следует понимать как отсутствие каких-либо качеств, а в превосходном смысле. Как по превосходящему отрицанию Бог

44 Читаем как у Н. Констаса (*Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* / ed., trans. by N. Constat. Cambridge; London, 2014. Vol. 1. P. 270). Чтение отличается от Миня. Констас переводит: «formed within the blessed apostles (образовывал в блаженных апостолах)». Возможен и другой перевод: «запечатлил (или: отобразил) (διετύπου) для блаженных апостолов».

45 Иначе: «богословия по отрицанию».

46 Или: «изъято». Констас переводит в том смысле, что Божество по сущности «превосходит» всякую беспредельность («transcends all infinity»: *Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers*. Vol. 1. P. 271), но у прп. Максима мысль сильнее. Он использует причастие от глагола ἐξαιρέω (вынимать, извлекать), а не активную форму глагола ἐξαίρω (поднимать, возвеличивать).

47 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31d // PG. 91. Col. 1168AB.

48 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 333D.

49 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. С. 71.

50 См.: *Williams J. The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor*. P. 632.

51 *Maximus Confessor. Ambigua* 71 // PG. 91. Col. 1409BC.

не просто безначален (в смысле отсутствия у Него начала во времени), но пре- или сверхбезначален, то есть превышает всякого представления о начале и конце во времени и самого времени, так и в смысле лишённости по превосхождению, Бог не просто «безумен», в смысле отсутствия ума, а превышает безумия и мудрости, в нашем, тварном смысле⁵².

Впрочем, дело не только в логике превосходящего «отрицания» или «лишения», разработанной уже в «Ареопагитиках», но в первую очередь в том, что прп. Максим говорит, что все эти суждения о Боге «истинствуют», то есть соответствуют действительности, когда ум «незряче зрит Самого истинного Бога Слово, обнажённого от всяких [покровов] мысли и ведения»⁵³. Речь, таким образом, не столько об интеллектуальной или «медитативной» технике очищения понятия о Боге в уме (хотя и его прп. Максим тоже может иметь в виду), сколько о том опыте приобщения по благодати Богу, в котором подтверждаются и открываются в своей истине все подводящие к этому познанию «имена Божии».

Тема Божественных имён, однако, если и интересует прп. Максима, то явно вторична для него по сравнению с самим мистическим богопознанием, его предпосылками и духовным содержанием. Именно в своей разработке учения о таком богопознании, придании ему более отчётливого христологического и опытно-антропологического содержания прп. Максим продолжает и развивает Ареопагита. Приведём несколько примеров, чтобы проиллюстрировать эту мысль и предварить разговор об умозрении Преображения. В трактате «О божественных именах» в контексте разбора имён Божиих говорится, что «Богоначалие... воспевается или как Монада и Единица,... или как Троица»⁵⁴, однако именно с Единицей Ареопагит связывает «собрание» человека в монаду, подобную Божественной: «Богоначалие воспевается как Монада

52 Толкование слов ап. Павла в контексте проблематики апофатического богословия впервые встречается, вероятно, в *De divinis nominibus* 7, 1, где сначала различается познание Бога из творений и с помощью мышления, а с другой стороны «превосходящее природу ума единство, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его». Далее Ареопагит говорит, что именно в соответствии с таким единством, исступая из самих себя и обращением в Боге надлежит постигать Божественное. Сказав об этом исступлении, он тут же говорит о воспевании «бессловесной, безумной и глупой Премудрости» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 451). Схолия 8 к этому месту развивает мысль Ареопагита: «Он назвал Премудрость глупой потому, что никакая премудрость не может ее понять» (там же).

53 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 333D.

54 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 1, 4. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 219.

и Единица — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единящей силой мы соединяемся... и собираемся в боговидную монаду (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα) и богоподобное единство»⁵⁵. Прп. Максим, как было отмечено выше, тоже придаёт важное значение этому «собираению в монаду» и обретению единства (что и неудивительно, поскольку он скорее всего воспринял от Ареопажита, что само имя «монах», которое он носил, соответствует «неделимой и цельной жизни, как единотворящей [монахов] в священных свитях делимого — т. е. житейских заботах — в боговидную монаду»⁵⁶, однако прп. Максим говорит об обретении этого единства не просто в отношении Бога как Единицы, но в триадологическом и христологическом контексте, приводя антропологическое измерение мистического богословия через христологию в соответствие с триадологией.

Так, в «Вопросоответах к Фалассию»⁵⁷, толкуя 1 Кор. 11, 3–5, он, вслед за ап. Павлом, устанавливает определённый параллелизм: ум «внутри таинственного богословия» подвизается в отречении (στέρησιν) от всего (мысленного и чувственного) и является «главой» мысли (διάνοια), сообщая ей превышающие мышление догматы. Этой антропологической паре соответствует диада: Отец (Ум) — Сын (Слово). И если ум в мистическом богословии отрекается от всего чувственного и мысленного, от самих чувственного и мысленного познания и устремляется (речь, вероятнее всего, о молитве) к Одному Богу, то Божественный Ум и является «беспредельно удалённым от всего»; восхождение к этой трансценденции совершается через Слово, именно «умозрение Слова становится ясным ведением породившего Его Ума», в силу их единосущия; на этом пути возводимый Словом к Уму-Отцу человеческий ум, «устремляющийся к тождеству по благодати с Богом, освободившийся в умозрении от различия и множественной количественности сущих», и оказывается по благодати «соединённым с боговидной Единицей»⁵⁸ (вариант: собранным в боговидную монаду (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναχθέντα⁵⁹) в тождестве и простоте устойчивого

55 Там же.

56 *Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia* 6, 3. Рус. пер.: *Дионисий Ареопажит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 697.

57 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 329B–340C.

58 Здесь и выше используется следующий перевод: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. С. 70.

59 Перевод, который тоже весьма вероятен не только грамматически, но и имея в виду, что прп. Максим мог повторять приведенную выше мысль Ареопажита из *De divinis nominibus* 1, 4, практически дословно повторяя его фразу.

приснодвижения окрест Бога», того движения, в котором познаётся не Бог по сущности, но то, что «окрест Него»⁶⁰.

Как можно предположить, ведение того, что окрест Бога и есть те «превышающие мышление догматы», которые апофатически немотствующий в Единице ум «передаёт» своей «жене» — разумению (διάνοια), но как эту передачу понимать, то есть как участвует разумение в мистическом богопознании, прп. Максим в данном месте не пишет, и можно только догадываться, что речь идёт о богопознании, о котором говорится в тех же «Вопросоответах к Фалассию»⁶¹, а именно, познании того, «каким образом истинствуют прилагаемые к Богу лишения по превосходству (αἱ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις)»⁶², то есть как на опыте познается сверхбезначальность и сверхбожественность пресущественного Бога.

Другой пример на ту же тему соединения с Троицей как Единицей и обретения единовидности находим «Трудностях к Иоанну». Толкуя слова свт. Григория Богослова о святых, которые стали выше «вещественной двоицы по причине (или: ради) единства, умопостигаемого в Троице»⁶³, прп. Максим говорит о тех, кто «сократился до одного только, единственного из многих, чистого, простого и неделимого движения мощнейшей силы устремления, по каковой он любознательно укрепил себе нескончаемое прочное пребывание (μονιμότητα) вместе с Богом, в тождестве вечного движения по устремлению (κατ' ἔφεσιν ἀεκίνησίας)»; таковой, по слову прп. Максима, «поистине блажен, ибо он достиг не только истинного и блаженного единения (ἐνώσεως) со Святой Троицей, но и "единства, умопостигаемого в Троице", поскольку, будучи простым, неделимым и единовидным (μονοειδής) по способности, он приблизился к простому и неделимому по сущности»⁶⁴.

Что такое «единовидность», узнаём из другого отрывка из прп. Максима: «Когда душа становится единовидной, соединившись сама с собой и с Богом, и когда глава [души] увенчивается первым, единым и единственным Словом и Богом, то не будет существовать и разум, в [своём] помышлении разделяющий её на многие части (οὐκ ἔσται ὁ εἰς πολλὰ κατ' ἐπίνοιαν αὐτὴν ἔτι διαίρων λόγος)»⁶⁵. Глава души — это,

60 См., например: *Maximus Confessor. Capita de caritate* I, 100 // PG. 90. Col. 981D, 984A.

61 *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 25 // PG. 90. Col. 329B–340C.

62 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. С. 71.

63 *Gregorius Nazianzenus. Oratio* 21, 2 // PG. 35. Col. 1084C.

64 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 43 // PG. 91. Col. 1196B.

65 *Maximus Confessor. Mystagogia* 23 // PG. 91. Col. 681B. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 165.

конечно, ум, к которому в нераздельном единстве прилепляется (очевидно, не исчезая, но упраздняясь в своей активности, разделяющей душу многими помышлениями) разум (то есть логос). В мистическом единстве с Богом человеческий ум, увенчанный Логосом, то есть единосущным Отцу Сыном Божиим и Богом, имеет в нераздельном единстве с собой разум (логос), таким образом человек в устройении своей души уподобляется нераздельному Богу, то есть оказывается не только соединённым с Богом, но и обретает «единство, умопостигаемое во Святой Троице»⁶⁶. В «Амбигвах» прп. Максим со ссылкой на свт. Григория Богослова говорит, что в конечном состоянии обожения и упокоения в Боге происходит подтверждение того, что человек создан по образу Божию, то есть святые своим умом-разумом (логосом) и духом «вплотную придвигаются» к Божественному Уму, Логосу и Духу, как прообразующему Образу⁶⁷.

4. Преображение и мистическое богословие

Возведение ума, пребывающего «внутри мистического богословия», во Христе через восхождение от плоти к Духу, то есть от Христа, познаваемого лишь в зраке рабьем, к познанию Его как Бога-Слова, единосущного Отцу, и свидетельство о единой славе Сына с Отцом и составляет, по прп. Максиму, главное таинство умозрения Преображения, разбираемого им в «Трудностях к Иоанну» («Амбигвы»⁶⁸), а до этого в «Вопросах и недоумениях»⁶⁹. Однако в евангельском рассказе о Преображении прп. Максима, как всегда, интересует не столько то, что произошло некогда с апостолами на Фаворе, сколько духовный смысл происшедшего, имеющий непреходящее значение для всех. В этой перспективе Преображение созерцается им как своего рода «эйдос» или парадигма мистического богословия, то есть прп. Максим, как это свойственно и другим его умозрениям Писания, преобразует саму букву евангельского повествования и созерцает «логос Преображения», а не просто анализирует

66 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 43 // PG. 91. Col. 1196B.

67 *Ibid.* 7 // PG. 91. Col. 1088A.

68 *Ibid.* 10, 17 et 10, 31.

69 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 190–192 // CCSG. 10. P. 131–135. После «Трудностей к Иоанну» прп. Максим вновь прибегает к темам Преображения в «*Capita theologica et oecumenica*» (см.: *Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica* I, 97; II, 13–16 // PG. 90. Col. 1121CD, 1124A, 1129CD, 1132AD).

евангельскую историю или рассматривает её как подтверждение православной догматики⁷⁰.

Мы не сможем здесь подробно разбирать все аспекты умозрений Преображения прп. Максима, которым уже было посвящено несколько работ⁷¹, отметим лишь то, что имеет непосредственное отношение к созерцанию евангельской истории о Преображении как образа мистического богословия, поскольку это позволит нам лучше понять учение прп. Максима о последнем. Важно помнить, что первое умозрение Преображения в «Трудностях к Иоанну» является толкованием слов свт. Григория Богослова: «У кого получилось, посредством и разума (λόγου) и созерцания (θεωρίας) расторгнув вещество и сие плотское,... оказаться вместе с Богом, слиться с чистейшим светом, насколько возможно для человеческой природы; тот блажен по причине восхождения (ἀναβάσεως)»⁷². Если тема «света», безусловно, перекликается со светом, которым просиял Лик Христа, то последнее слово этой фразы свт. Григория очевидным образом подхватывается началом «Амбигв»: «некоторые из учеников Христа, которым было дозволено за их заботу о добродетели (ἀρετῆς ἐπιμέλειαν)⁷³ взойти и подняться вместе с Ним (συναναβῆναι) на гору Его явления (φανερώσεως)»⁷⁴. Речь о важнейшем в богословии прп. Максима понятии *анабасиса* — восхождения,

70 Такой подход в известной мере характерен для прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Ioannes Damascenus. Homilia in Transfigurationem Domini* // PG. 96. Col. 545 et al.).

71 См. статьи Изабель де Андия (*Andia Y., de. Transfiguration et théologie négative*) и Эндрю Лайта (*Louth A. From Doctrine of Christ to Icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the Transfiguration of Christ* // *In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S.J. Notre Dame, 2008. P. 260–275*). Отметим, что в обеих работах заметна тенденция (более явная у И. де Андия) противопоставить понимание мистического богословия, и особенно апофатики у прп. Максима и в «Ареопагитиках». Такое противопоставление, может быть, и имеет некоторые основания (впрочем, их следует тщательно проверить), однако говорить о нём можно лишь тогда, когда во всей полноте будет исследовано, в какой степени мысль прп. Максима укоренена в «Ареопагитиках», что, на наш взгляд, оба автора не в достаточной степени подчеркнули. Из сравнительно недавних работ тема Преображения у прп. Максима обсуждается также Адамом Купером (*Cooper A. The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified. Oxford, 2005*).

72 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 21, 2* // PG. 35. Col. 1084C. Ср. с другим переводом на рус. яз.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 1: Слова. М., 1889. С. 144.

73 Выражение «забота о добродетели» есть у Платона (см., например: *Plato. Euthydem* 275a, 2; *Timaeus* 18b, 6), из античной философии оно перешло в святоотеческую литературу и особенно часто встречается у Каппадокийцев.

74 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 17 // PG. 91. Col. 1125D.

в качестве примера которого приводится восхождение учеников со Христом на Фавор. Взойти на гору Преображения позволяют добродетели апостолов, которые, однако, соответствуют лишь воплощению Христа, как об этом говорится в «Главах о богословии и домостроительстве»: «Слово [Божие], уплотняясь способами [осуществления] добродетелей, становится плотью»⁷⁵. Богоявление на Фаворе подразумевает нечто превышающее, то есть оставляющее позади как состояние борьбы со страстями, так и стадию созерцания творения, возводящего к Творцу. В самом деле, в «Вопросах и недоумениях»⁷⁶ прп. Максим пишет, разъясняя выражение: *не вкусят смерти* (Мк. 9, 1), с которого начинается евангельский рассказ о Преображении:

«Разуму ведомы разные виды смерти — ведь и умерщвление страстей тоже именуется смертью; но [ведущий] деятельную [жизнь], когда завершает борьбу со страстями и переходит к естественному созерцанию, в прежнем состоянии умирает, ибо, упразднившись от напряжённой деятельной битвы со страстями, предаётся созерцанию сущего; но и тот, кто превзошёл естественное созерцание, оставил всё имеющее причину и посредством богословского отрицания (апофазы) пришёл к Причине — и он умирает в [отношении] прежнего состояния, ибо более не движется среди сотворённых вещей, а переносит всё движение к Творцу всего».

В «Трудностях к Иоанну» прп. Максим уточняет, что на Фаворе апостолы были не просто приведены к Причине всего, то есть Богу как Творцу. Этот аспект мистического богопознания тоже упоминается, но он оказывается вторичным по отношению к другому, более высокому, состоящему в переходе от познания Христа в зраке рабьем, то есть по человеческой природе, к познанию Его Божественности. Взойдя со Христом на гору и перейдя от плоти к Духу, апостолы были «руководимы к понятию о том, что Он прекрасен красотой превыше сынов человеческих (Пс. 44, 3 (LXX)) и что Он был в начале, был у Бога и был Бог (ср. Ин. 1, 1), и посредством совершенно никому не доступного богословского отрицания (θεολογικῆς ἀποφάσεως), Его восславляющего»⁷⁷, познавательны возводимы к [Его] славе полного благодати и истины, как Единородного от Отца (ср.: Ин. 1, 14)»⁷⁸. Очевидно, речь идёт

75 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 241.

76 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 190 // CCSG. 10. P. 131–132.

77 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 13, 1 // PG. 3. Col. 977BC.

78 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 17 // PG. 91. Col. 1128B.

не только о том моменте, когда просиял Лик Христов, чей свет, «победивший энергию человеческого чувствования», по слову прп. Максима, «запечатлил (διετύλου) для блаженных апостолов способ таинственного апофатического богословия, согласно каковому [способу] блаженное и святое Божество по сущности сверхнеизреченно, сверхневедомо и беспредельное множество раз удалено из всякой беспредельности»⁷⁹, но и о том моменте Преображения, когда глас Отца, от которого апостолы повергаются ниц, не в силах его вынести, удостоверяет Богосыновство Сына, то есть то, что просиявший Ликом Христос действительно Единородный Сын, единосущный Отцу по невместимому и совершенно непостижимому Божеству.

Только после описания этого момента прп. Максим обращается к тайноводческому толкованию Богоявления на Фаворе, различая в богопознании, с одной стороны, то, что относится к собственно Божеству и откровению Троического Богоединства, безотносительно творения, и, с другой — то, что относится к логосам Божиим, открывающимся в речениях Св. Писания и в творении. Согласно прп. Максиму, в богоявлении на Фаворе апостолы таинственно учатся, что «лучезарно светящее всеславное сияние лица — ибо оно превосходит всякое действие глаз — есть символ (σύμβολον) Его Божества, Которое превышает ума, чувствования, сущности и ведения», а «ставшие белыми одежды символизируют (φέρειν σύμβολον) речения Святого Писания, которые тогда [только] стали им ясны, прозрачны и “светлы”... или же [одежды символизируют] само творение... и посредством премудрого разнообразия видов, его составляющих, наподобие одежд, [означающих] достоинство того, кто их носит, возвещают о силе Создателя [Бога] Слова»⁸⁰.

Ниже мы ещё обратимся к понятию символа, которое встречается в этих отрывках, пока же подчеркнём то различие, которое во втором умозрении о Преображении в «Трудностях к Иоанну» описывается ещё более рельефно, так, что воссияние Лица Христа и умолкание апостолов пред явлением невместимого Божества соотносится с апофатическим познанием Бога безотносительно творения, а белые, преображённые ризы — с катафатическим познанием Бога как Причины творения: «Два способа богословия: я имею в виду, шествующий в начале, простой и беспричинный (ἀναίτιον), поистине утверждающий Божество единственно и всецело путём отрицания (διὰ... ἀποφάσεως τὸ θεῖον ὡς ἀληθῶς

79 Ibid. 10, 31d // PG. 91. Col. 1168AB.

80 Ibid. 10, 17 // PG. 91. Col. 1128BC.

катаφάσκοντα) и должным образом почитающий Его превосходство посредством замолкания (δι' ἀφασίᾱς), и [второй способ], следующий за первым, сложный, величественно описывающий путём утверждения, исходя из [вещей,] обусловленных причинами (ἐκ τῶν αἰτιατῶν)»⁸¹.

Трудно сказать, идёт ли в данном месте применительно к апофатике и катафатике речь о дискурсах, о чём как будто говорит и параллельное место из «Глав о богословии и домостроительстве»: «Богословствующий катафатически, исходя из [утвердительных] положений, делает Слово плотью, ибо он может познать Бога как Причину [всего] исходя только из [вещей] зримых и осязаемых. Богословствующий же апофатически, исходя из суждений отрицательных, делает Слово Духом, как сущего в начале Бога и сущего у Бога (Ин. 1, 1); он подлинно познаёт Сверхпознаваемого не исходя из чего-либо доступного познанию»⁸². В любом случае, следует помнить то, что богословский дискурс у прп. Максима, если он подлинный, а в умозрении «эйдоса» мистического богословия говорится, понимается, именно о нём, всегда предполагает соответствующий опыт, исходит из него.

В конечном счёте, прп. Максима интересует именно этот опыт, то есть таинственное богопознание, происходящее в душе человека, а события евангельской истории обретают для него свой истинный смысл лишь в этом самом, анагогическом смысле⁸³, когда они рассматриваются как символы и образы происходящего в душе. Так и символически усматриваемые в умозрениях Преображения два способа богословствования следует соотносить с тем, как мистическое богопознание описывается прп. Максимом безотносительно евангельского рассказа, в контексте сугубо мистагогическом. В самом деле, в «Мистагогии» мы находим несколько пассажей, которые соответствуют отдельным местам умозрения Преображения. В частности, это уже приведенное выше описание из «Мистагогии»⁸⁴ того, как душа соединяется с Богом при том, что глава души — ум — увенчивается Логосом, а разум уже не разделяет душу многими помыслами, всецело прилепляясь к уму. Это состояние соответствует тому, что в «Амбигвах»⁸⁵ называется простым и беспричинным способом богословствования,

81 Ibid. 10, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

82 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 242.

83 Это отметил, комментируя данное место, и свт. Григорий Палама. См.: *Gregorius Palamas. Triades* II, 3, 21–22 и III, 1, 13.

84 *Maximus Confessor. Mystagogia* 5 // PG. 91. Col. 681B.

85 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31b // PG. 91. Col. 1165BD.

то есть апофатическим единением с Богом. В «Мистагогии» прп. Максим не называет это познание апофатическим единением с Богом, но предваряющее его описание того, как душа «выходит и за пределы (если так позволительно сказать) самой добродетели и ведения, истины и благодати, установленных для нас, и почивает неизреченным и неведомым образом в сверхистинном и сверхблагое покое Божиим»⁸⁶, не оставляет сомнений, что речь идёт именно об этом роде богопознания.

В этом состоянии, то есть соединившись с Самим Богом в неведении, она, как это описывает прп. Максим в «Мистагогии», взирая на Логос, «пребывающий уже не вне души, но всецело в ней», будет «непосредственно созерцать логосы и причины сущих»⁸⁷. При такой последовательности, а мы видим, что прп. Максим сохраняет её и в умозрениях о Преображении в «Трудностях к Иоанну», познание Бога как Сверхсущественной Причины творения и в отношении творения находит своё истинное место в горизонте апофатического соединения с Богом или совмещается с ним. В «Ареопагитиках» тоже не раз говорится о двух родах богословия, в частности, в «О божественных именах» Ареопагит, сказав о «божественном познании Бога, осуществляемом через незнание путём превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости», добавляет: «Подобает Её познавать и во всём, ибо она согласно Речениям, создательница всего, постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка»⁸⁸. Тем не менее, именно у прп. Максима мы находим, как он в рамках мистического богословия понимает внутреннее соотношение этих двух родов богопознания — апофатического и того, что он называет утвердительным, катафатическим, то есть познания Бога как Причины творения и Промыслителя о нём. Образно и символически это соотношение представлено в умозрениях о Преображении, а в антропологическом контексте применительно к душе, например, в «Мистагогии».

Лучше всего это соотношение видно из того места в «Мистагогии», где противопоставляется познание Бога из творения, когда душа «до своего обручения с Богом медленно продвигалась [к Нему] путями

86 *Maximus Confessor. Mystagogia* 5 // PG. 91. Col. 680D. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 165.

87 Там же.

88 *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 7, 3. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч. С. 465.

классификаций и членений (διαρетиκαῖς)⁸⁹, с тем родом познания Бога как Причины, о котором мы уже упоминали выше, когда душа, уже соединившаяся с Божественным Логосом, «взирая на Него, пребывающего уже не вне души, но всецело в ней», «будет непосредственно созерцать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом»⁹⁰ медленно продвигалась по пути восхождения к Нему через созерцание творений и восхождения от логосов творения к Единому Логосу.

В том, что Преображение в «Трудностях к Иоанну» созерцается как образ именно этого опыта мистического богопознания, не приходится сомневаться. Прп. Максим, впрочем, не говорит в этих умозрениях буквально о том, что апостолы созерцали Христа, «пребывающего уже не вне души», а в ней, и кажется, что в этом пункте имеется серьёзное отличие, однако он говорит, что апостолы «перешли (μετέβησαν) от плоти в д/Дух»⁹¹, прежде чем отложить жизнь по плоти, путём изменения (ἐναλλαγῇ) энергий чувствования (τῶν κατ' αἰσθησίν ἐνεργειῶν), каковое в них исполнил Дух»⁹². Иными словами, как это потом будет говорить и свт. Григорий Палама⁹³, Богоявление на Фаворе воспринималось преображёнными Духом умом и чувствами. Под таким преобразованием, очевидно, следует понимать прекращение их обычного действия, состоящего в восприятии материальных объектов чувств в качестве внешних, или же состоящего в мышлении полагаемых самим умом объектов мысли. А значит, говорить о внешнем характере восприятия Богоявления и откровения его таинств, наподобие некоего «спектакля», нельзя⁹⁴.

89 *Maximus Confessor. Mystagogia* 5 // PG. 91. Col. 681B. Речь, очевидно, о родо-видовых и категориальных членениях при созерцании сущего, которые можно найти и у самого прп. Максима в «Трудностях к Иоанну». А. И. Сидоров переводит: «по пути рассудочного познания» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 166), оговаривая в примечании к этому месту, что речь о дискурсивном, логическом познании (Там же. С. 305. Примеч. 50).

90 *Maximus Confessor. Mystagogia* 5 // PG. 91. Col. 681B. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 166.

91 Или: «к д/Духу».

92 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 17 // PG. 91. Col. 1128A.

93 См.: *Gregorius Palamas. Triades* II, 3, 22.

94 Интересно отметить полемику по этому вопросу о. Иоанна Романидис с о. Иоанном Мейендорфом. Ссылаясь на место из 1-го письма Паламы к Варлааму (текст опубликован *Εκκλησιαστικός Φάρος*. 1964. Т. 13. Σ. 42–52, 245–255, 464–476), где написано: «Ложный свет отступничества всегда виден как внешний» (*Ibid.* P. 467), Романидис критикует мнение Мейендорфа, что в отличие от исихастов апостолы ещё искали божественный свет «вне себя». Как отмечает Романидис, опираясь на 1-е письмо Паламы Варлааму,

Преображение, виденное апостолами на Фаворе и воспринимаемое ими в Духе, понимается прп. Максимом как образ, несущий в себе реальность первообраза, единения с Богом, происходящего в душе человека, пребывающего «внутри мистического богословия».

Не случайно в одном месте «Амбигв»⁹⁵, подготавливающем переход к повторному обращению к теме Преображения в том же сочинении, прп. Максим говорит, бросая взгляд на естественный и писаный законы из «обратной перспективы» явления в душе Солнца правды — Христа, что «как с восходом чувственного солнца отчётливо выявляются все телесные [предметы], так и Богу, умопостигаемому солнцу правды⁹⁶, когда Он восходит в уме... свойственно вместе с Собой выявлять истинные логосы умопостигаемых и чувственных [вещей]», и что «об этом свидетельствует и то, что, когда Господь преобразился на горе, Его одежды были явлены блистающими вместе со светом лица Его; каковое явление вводит с Богом ведение того, что после Него и окрест Него»⁹⁷. Здесь мы видим ту же мысль, что и в приведенных выше цитатах из «Мистагогии»⁹⁸, но явление в душе Бога и совокупности Божественных логосов уже напрямую соотносится с явленным апостолам на Фаворе.

«внешний свет» для Паламы скорее свет демонический, чем божественный. Романидис пишет далее: «Никто бы так не согласился с утверждением Мейендорфа, что апостолы искали на Фаворе Бога вовне, как Варлаам, поскольку это бы подтверждало, что Фаворский светварный». Сам Романидис считает, что «тело Христа просвещало [светом] апостолов извне, только потому тот же свет Его тела уже просвещал их изнутри» (*Romanides J. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics // The Greek Orthodox Theological Review. 1963-1964. Vol. 9. P. 225-270*). Таким образом, можно сказать, что во Святом Духе само разделение на «внешнее» и «внутреннее» как нечто противоположное друг другу упраздняется, и нельзя сказать, что только искупление нас Христом (Крестная Жертва) сделало доступным просвещение «изнутри» (как утверждает Мейендорф). Уже все пророки имели в себе Св. Духа, и откровение им Бога было всегда и, прежде всего, внутренним (подразумевающим действие Св. Духа на их дух). Особенностью просвещения апостолов на Фаворе было то, что действие Духа в них было не только внутренним, но и посредством тела Христова, воспринимаемого преображенными Духом чувствами. У христиан в причастии это действие — вследствие вкушения Св. Даров — осуществляется, кроме того, посредством тела. В целом, можно, видимо, признать правоту Романидиса практически по всем основным вопросам его полемики с Мейендорфом.

95 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 27 // PG. 91. Col. 1156B.

96 Мал. 4, 2. В «Ареопагитиках» это именование Бога разбирается среди прочих «образных» имён (см.: *Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* 2, 5).

97 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 27 // PG. 91. Col. 1156B.

98 *Maximus Confessor. Mystagogia* 5 // PG. 91. Col. 681AB.

Корреляцию учения прп. Максима о мистическом богословии с толкованием им Преображения можно показать и на примере употребления им такого важного концепта мистического богословия, как «сокровенность Божия». Согласно одному месту из «Мистагогии» на высшей стадии богопознания душа «достигает сокровенности (κρυφίότης) Божией»⁹⁹. Но уже в умозрении Преображения в «Вопросах и недоумениях»¹⁰⁰ прп. Максим говорит: «Лице Слова, которое *просияло*, как солнце — это сокровенность (κρυφίότης), отличающая Его Сущность, Которую невозможно рассмотреть мысленным изъяснением, подобно тому, как невозможно [рассмотреть] яркое солнце, даже если у человека очищенная зрительная способность». Слово κρυφίότης, которое употребляется в этом отрывке, встречается у прп. Максима и ещё в одном месте «Мистагогии»: «Исступая из всего, душа соединяется с Единством сокровенности Его [то есть Бога как своего “единственного... по благодати Отца”]»¹⁰¹. Наконец, в «Амбигвах»¹⁰² прп. Максим снова прибегает к толкованию света лица Христова и говорит, что «световидным сиянием (φωτοειδοῦς λαμπρότητος) лица Господня (см.: Мф. 17, 1–9; Мк. 9, 2–9; Лк. 9, 28–36), совершившимся на горе, трижды блаженные апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно непостижимой, научаясь, что явленный им... свет есть символ неявной сокровенности (τῆς ἀφανοῦς κρυφίότητος) [Божией]»¹⁰³.

Употребление прп. Максимом перенятого, очевидно, из «Ареопагитик»¹⁰⁴, термина «сокровенность» или «сокрытость»

99 Ibid. // PG. 91. Col. 680D.

100 *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 191 // CCSG. 10. P. 132–133.

101 *Maximus Confessor. Mystagogia* 23. Рус. пер.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 176. Ср. толкование Рим. 10, 6–7: *Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica* II, 36: «“Небо” же есть естественная сокрытость (κρυφίότης) Божия, [пребывая] в которой Он непостижим для всех» (Цит. по рус. пер.: Там же. С. 241).

102 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31a // PG. 91. Col. 1160CD.

103 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31a // PG. 91. Col. 1160C.

104 Ср. о «богоначальной сокровенности»: *Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 4, 2 // PG. 3. Col. 180A и о «сверхсущественной сокровенности Бога»: *De divinis nominibus* 2, 6 // PG. 3. 645A. Ср. также схолию 2 к Epistula 3 Ареопагита на слова: «Но Он — Сокрытый и после явления»; схолиаст пишет: «Сокрытый (κρυφίος) он часто говорит вместо “Бог” и “сокрытость (κρυφίότης)” вместо “божественность”» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 775). В трактате «О небесной иерархии» Ареопагит говорит о Божественной сокрытости в связи с обожением: «богоначальная Сокрытость (κρυφίότης) сверхсущественно устранена от всего и превышает всего, и по-настоящему и вполне называться подобно Ей ничто из сущего не может. Однако, когда какое-либо из умственных и разумных [существ] полностью, сколько есть сил, обращается ввысь

и сравнение его использования у Ареопагита требует, отдельного исследования. В частности, не вполне ясно, имеет ли прп. Максим под «сокровенностью» в виду Божественную сущность или же то, что окрест Бога; несомненно, однако, что, говоря о соединении с «Единством сокровенности» в «Мистагогии», как и об откровении этой сокровенности в сиянии Лица Христа на Фаворе, прп. Максим подчёркивает, что на высшей стадии мистического богопознания происходит познание в неведении сверхнепознаваемости Троицы и причастие Ее боготворящим благам¹⁰⁵, а не просто тем Ее действиям, которые направлены на творение мира, Промысл и Суд в отношении него¹⁰⁶; последние, в свою очередь, соответствуют катафатике, находящей свое правильное место в порядке мистического богопознания в горизонте апофатике.

5. Умозрение Преображения и природа Фаворского света

Наконец, следует сказать и о месте из «Амбигв»¹⁰⁷, уже процитированном выше, в котором нами специально была выпущена одна фраза; обращение к нему позволит завершить разговор о Преображении той темой, которая стала главной в контексте паламитских споров — о природе Фаворского света и характере восприятия его апостолами. В той редакции «Трудностей к Иоанну», которую воспроизводят, согласно Греческой патрологии Миня, все издатели и переводчики, в этом месте говорится, что «апостолы были... руководимы к Божией силе и славе ... научаясь, что явленный им [доступный] чувствованию (πρὸς τὴν αἰσθησιν) свет есть символ неявной сокровенности (τῆς ἀφανοῦς

к соединению с Ней и насколько возможно непрестанно устремляется ввысь к Ее божественным осияниям, то сподобляется по мере сил, если так можно сказать, богоподобия и божественной омонимии» (*Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia* 12, 3. Рус. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник*. Цит. соч. С. 159).

- 105 Характерно в этом смысле различие, проведённое в «Capita theologica et oecumenica» (*Maximus Confessor. Capita theologica et oecumenica* II, 90): «Царство Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сущих согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое [обретается] при конце сущих, а второе [обретается] мысленно после этого конца» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 253).
- 106 Изображаемым, согласно умозрению Преображения, соответственно — побелевшими ризами Христа, Моисеем и Ильёй (см.: *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31 // PG. 91. Col. 1168BD).
- 107 *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 31a // PG. 91. Col. 1160CD.

κρυφίότητος) [Божией]» (курсив наш). В этом отрывке привлекает внимание не только обсуждавшееся выше понятие «сокровенности» Божией и пререкаемое в период паламитских споров слово «символ», но не в меньшей степени то, что прп. Максим говорит, что свет на Фаворе был явлен апостолам «πρὸς τὴν αἴσθησιν».

Употребляемое здесь слово αἴσθησιν обычно означает чувственное восприятие, чувство. Если выражение πρὸς τὴν αἴσθησιν перевести так, как это сделал Р. В. Яшунский: «являемый им чувственно свет»¹⁰⁸ — это наведёт на мысль, что Фаворский свет понимается прп. Максимом как чувственный и подаваемый для чувственного восприятия «символ» Божества, то есть именно так, как трактовали его противники Паламы¹⁰⁹. Но даже если перевести это выражение: «для чувственного восприятия» (сходным образом его переводят авторы французского, английского и итальянского переводов¹¹⁰), вопрос остаётся открытым. Ещё более остро он встаёт, если иметь в виду, что в «Ареопагитиках» в единственном месте, посвящённом Преображению, говорится, что «ученики (Христа) во время божественного Преображения бесстрастным и нематериальным умом причащались Его умственного светодаяния и превосходящего ум соединения»¹¹¹. Таким образом, получается как будто, что прп. Максим говорит о том, что свет, который созерцали апостолы на Фаворе, был чувственным и воспринимался чувствами, а Ареопагит — что он воспринимался умом, хотя и превосходил ум.

Эти противоречия, в принципе, можно устранить, если иметь в виду более широкий контекст мысли прп. Максима. В самом деле, во-первых, если бы свет был просто чувственным и воспринимался чувствами, то какой смысл могли бы иметь слова, непосредственно предшествующие интересующему нас месту: «трижды блаженные

108 Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. и прим. арх. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 139.

109 См.: Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 266–268.

110 Ср. в переводе Э. Понсуа: «la lumière apparente à leur sens» (*Maxime le Confesseur*. Ambigua / trad. par E. Ponsoye, intr. par J.-C. Larchet avec commentaires de D. Staniloae. Paris, 1994. P. 192); в переводе Э. Лайта: «the light that appeared to their senses» (*Louth A. Maximus the Confessor*. London; New York, 1996. P. 128); в переводе К. Морескини: «la luce che appariva ai loro sensi» (*Massimo il Confessore*. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita / introduzione, traduzione, note e apparati di C. Moreschini. Milano, 2003. P. 301).

111 *Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus 1, 4. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Цит. соч. С. 225.

апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно непостижимой»¹¹², о какой неизреченности и непознаваемости можно было бы говорить, если бы свет был просто чувственным и предназначенным лишь для чувств? Кроме того, как заметил ещё свт. Григорий Палама, в первом толковании Преображения в «Трудностях» прп. Максим говорил, что апостолы на горе Преображения (повторим снова эту цитату): «перешли (μετέβησαν) от плоти в д/Дух, прежде чем отложить жизнь по плоти, путём изменения (ἐναλλαγῇ) энергий чувствования (τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργειῶν), каковое в них исполнил Дух»¹¹³, из чего Палама выводил, что Фаворский свет, согласно прп. Максиму, воспринимался духовно, что не исключало участия в этом восприятии преображённых и очищенных Духом чувства и ума.

Таким образом, выражение πρὸς τὴν αἴσθησιν, встречающееся в редакции Patrologia graeca, можно истолковать в том смысле, что свет, которым просиял лик Христов, был явлен апостолам для восприятия его чувствами, очищенными и преображёнными Святым Духом, а уже через такое восприятие посредством явления его чувствам он воспринимался и умом, очищенным и преображённым тем же Духом¹¹⁴. Именно так истолковал Преображение свт. Григорий Палама (у которого, впрочем, толкования самого выражения πρὸς τὴν αἴσθησιν нет):

112 *Maximus Confessor*. Ambigua 10, 31a // PG. 91. Col. 1160C.

113 *Ibid.* 10, 17 // PG. 91. Col. 1128A.

114 Следует отметить и тот смысл, в каком прп. Максим употребляет слово αἴσθησιν позднее в «Вопросоответах к Фалассию» (*Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium 60): «ощущением (αἴσθησιν) [я называю] опыт сверхъестественных благ, зависящий от причастия [им]». Речь тут об «ощущении», про которое прп. Максим в том же «Вопросоответе к Фалассию» говорит, что оно характерно для «ведения, ...[обретаемого] лишь опытным путем помимо разума и умозрений, [которое] дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение (αἴσθησιν) Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее непрерывно». Вряд ли в приведенном выше месте из Ambigua 10, 31a прп. Максим использует αἴσθησιν именно в этом необычном смысле «духовного чувства» (специально этого не оговарив), однако можно предположить, что и в том, и в другом случае, если считать чтение πρὸς τὴν αἴσθησιν (*Maximus Confessor*. Ambigua // PG. 91. Col. 1160C) верным, использование термина αἴσθησιν направлено на то, чтобы подчеркнуть реальность и опытную достоверность как откровения, бывшего апостолам на Фаворе, так и мистического богопознания в целом. Как известно, свт. Григорий Палама будет использовать понятие «умное (вариант: духовное) чувство» (νοερὰ αἴσθησις), объясняя характер восприятия Божественного света в своём споре с Варлаамом и отвергая, что свет этот был чувственным (см.: Sinkewicz R. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. С. 374–390).

«Тогда Господне тело, ещё не смешавшееся с нашими телами¹¹⁵» и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружающих его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза»¹¹⁶. В «Ареопагитиках» же, в приведенной выше цитате, очевидно, говорится о конечной инстанции восприятия Фаворского сияния, а именно, об уме; вопрос же, посредством чего ум воспринял этот свет, просто не рассматривается. Итак, на Фаворе, как пишет свт. Григорий Палама, апостолы воспринимали божественное сияние через чувства умом («душа через тело смотрела на свет Божества»¹¹⁷).

Такая пропаламитская апологетика этого выражения прп. Максима, впрочем, может оказаться излишней, если иметь в виду один факт, кажется, до сих пор не принимавшийся во внимание исследователями прп. Максима. В самом деле, чтение в указанном месте «Греческой патрологии»¹¹⁸ «πρὸς τὴν αἴσθησιν», несомненно, должно было привлечь внимание антипаламитов и стать одним из веских аргументов в их споре с Паламой. Тем не менее, нам не приходилось встречать такой аргументации в антипаламитской полемике о природе Фаворского света. Более того, в «Ромейской истории» одного из противников паламизма, Никифора Григоры, в цитате из этого места «Трудностей к Иоанну» мы находим, при том, что все остальные слова цитаты совпадают с версией «*Patrologia graeca*», совершенно другое чтение: τὸ φανὲν αὐτοῖς ὑπὲρ τὴν αἴσθησιν φῶς, то есть «явленный им *сверх* чувственного восприятия свет (вариант: свет, превосходивший их способность чувственного восприятия)»¹¹⁹. Не исключено, что именно такое, на первый взгляд, невыгодное для антипаламитов чтение является аутентичным. Выяснение подлинного чтения этого места следует, конечно, отложить до появления критического издания «Трудностей к Иоанну» (да и критического издания «Ромейской истории» тоже нет), кроме того, необходимо тщательно проверить, как цитируют это место

115 Как это происходит с причащающимися Ему в Евхаристии.

116 *Gregorius Palamas. Triades* I, 3, 38. Рус. пер.: Цит. соч. С. 101.

117 Там же. С. 100.

118 *Maximus Confessor. Ambigua* // PG. 91. Col. 1160C.

119 *Nicephorus Gregoras. Historia Romana* XXXV, 35 // *Nicephori Gregorae historiae byzantinae* / ed. L. Schopen, I. Bekker. Bonnae, 1833. Vol. 3. S. 493.

из прп. Максима паламиты и их противники¹²⁰, хотя надо сказать, что чтение «сверх чувственного восприятия» — ещё не обязательно значит «нетварность», но может означать, по буквальному смыслу, — свет, превышающий чувства, умный (но тварный), как это и понимали некоторые антипаламиты.

И действительно, ведь и при таком чтении, какое мы находим в «Ромейской истории», Григора всё равно пытается истолковать указанное место прп. Максима в антипаламитском смысле, но его аргументация строится совсем на другом, а именно на словах, что явленный апостолам свет был *символом* неявленной сокровенности, которую он понимает как Божественную сущность, а символ — как нечто онтологически отличное от сущности, тварное. Такая аргументация встречается уже у Акиндина, и именно с этим толкованием свт. Григорием Паламой велась горячая полемика в исихастских спорах XIV века. Обсуждение этой полемики, в которой Палама предложил своё толкование слов прп. Максима в смысле «нетварного символа»¹²¹ не входит в задачи настоящей статьи. Здесь же отметим, что само понимание Преображения как парадигмы мистического богословия, вершина которого состоит в невыразимом единении со сверхсущественной Единицей и причастии божественным благам, переносит центр тяжести в разговоре об умозрениях прп. Максима с вопроса о природе Фаворского света на вопрос о том, что, с его точки зрения, этот свет и его созерцание означает и символизирует.

В самом деле, ведь вопрос о природе Фаворского света в умозрениях о Преображении или где бы то ни было для прп. Максима как таковой вообще не стоял, иначе бы он прямо об этом написал. Поэтому приписывать ему задним числом то или иное *учение* о нём, если мы

120 Поиск по Thesaurus Linguae Graecae (electronic edition) дал интересный результат: паламиты (Иоанн Кантакузин и Иоанн Калофет) цитируют прп. Максима в том варианте, какой мы находим в PG, а антипаламит Иоанн Кипариссиот, причём неоднократно, цитирует в том же варианте, что и Никифор Григора, вероятно следуя в этом ему. Но и такой, традиционно считающийся компромиссной фигурой богослов, как Феофан Никеийский, приводит цитату из прп. Максима в «Третьем слове на Преображение» в том же чтении, что и Никифор Григора (см.: *Theophanes Nicaenus. De lumine Thaborio oratio III*, 35), при этом, как и последний, не обсуждает само это выражение. Было бы чрезвычайно интересно понять, в чём причины таких двух традиций цитирования прп. Максима. Не менее интересно, что ни та, ни другая сторона, судя по всему, не обращала внимание на то, что оппоненты приводят это место иначе, что лишний раз доказывает — читали они друг друга невнимательно.

121 См.: Мейендорф И., *протопресв.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 266–268.

хотим прочесть его не с апологетическо-полемиической целью, как это делал Палама, а с целью понять мысль прп. Максима в рамках его собственного замысла, было бы сейчас, на наш взгляд, анахронизмом. Существенным для прп. Максима, и в этом не приходится сомневаться, является та реальность, которая «символизируется» событиями на Фаворе, в том числе и Фаворским светом, то есть реальность мистического богопознания, происходящего в душе каждого посвящаемого по благодати в тайну Божества. И вот здесь-то, независимо от тех или иных чтений рукописей «Трудностей к Иоанну», мы можем быть уверены, что прп. Максим, как позднее свт. Григорий Палама, учил о видении Божественного света и не сомневался, что он нетварен¹²².

Нет сомнений, что соединение с Богом в неведении, составляющее суть апофатического единения у прп. Максима, как до него в «Ареопагитиках», понимается в терминах мистики света; так, в «Мистагогии» в том же месте, где идёт речь о соединении души с *Единством сокровенности* Божией, прп. Максим говорит, что душа при этом, «по словам всесвятото Дионисия Ареопагита, есть образ и явление незримого Света, зеркало чистое... которое воспринимает... красоту благого Первообраза»¹²³, того Самого Первообраза, о Котором, в свою очередь, там же говорится в триадологическом контексте: «[Божество] всецело Единица по сущности и всецело Троица по ипостасям, единообразно сияющая одним трисветлым сиянием единого Света»¹²⁴.

122 Как пишет Ж.-К. Ларше: «Свет занимает исключительно важное место в мистике прп. Максима... свету у него является по преимуществу проявлением действий Божиих, а значит и природы, превосходящей и свет чувственный, и свет умный, поскольку Бог, по слову ап. Иоанна, — это свет (1 Ин. 1, 5) (ср.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 8 // PG. 90. Col. 285A). Максим представляет тайноводческое богословие как просвещение Святой Троицей — Отцом, Сыном и Святым Духом (см.: *Ibid.* 40 // PG. 90. Col. 396CD). О связи познания с просвещением см.: *Maximus Confessor. Quaestiones et dubia* 129 // CCSG. 10. P. 94–95)» (*Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 510*). Просвещение Святой Троицей — тема *Oratio* 16, 9 свт. Григория Богослова (*Gregorius Nazianzenus. Oratio* 16, 9 // PG. 35. Col. 945C); прп. Максим ссылается на него в «Амбигвах» (*Maximus Confessor. Ambigua* 7 // PG. 91. Col. 1088A). Божественный свет — это одновременно и то, посредством чего происходит сверхпознание Бога, «среда», в которой это познание происходит (см.: *Maximus Confessor. Ambigua* 10, 17 // PG. 91. Col. 1128A; *Ibidem* 10, 27 // PG. 91. Col. 1156B; *Ibidem* 10, 31 // PG. 91. Col. 1160C; *Ibidem* 10, 43 // PG. 91. Col. 1193C), «место, в котором находится ум» (*Maximus Confessor. Capita de caritate* I, 97; *Idem. Quaestiones ad Thalassium* 8 // PG. 90. Col. 285A), «объект» этого познания, и то, в чём преображается ум тайнозрителя (*Maximus Confessor. Capita de caritate* III, 97; *Idem. Quaestiones ad Thalassium* 54 // PG. 90. Col. 525B).

123 Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1. С. 177.

124 Там же. С. 176.

Источники

- Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia // PG. T. 3. Col. 120–369.
- Dionysius Areopagita*. De divinis nominibus // PG. T. 3. Col. 585–984.
- Dionysius Areopagita*. De ecclesiastica hierarchia // PG. T. 3. Col. 369–569.
- Dionysius Areopagita*. De mystica theologia // PG. T. 3. Col. 997–1048.
- Dionysius Areopagita*. Epistula 4 // PG. T. 3. Col. 1072.
- Gregorius Nazianzenus*. Oratio 21 // PG. T. 35. Col. 1081–1128.
- Gregorius Palamas*. Triades // Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes: introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1973. P. 5–727.
- Joannes Damascenus*. Homilia in Transfigurationem Domini // PG. T. 96. Col. 545–576.
- Maxime le Confesseur*. Ambigua / trad. par E. Ponsoye, intr. par J.-C. Larchet avec commentaires de D. Staniloae. Paris: Suresnes, 1994.
- Maximus Confessor*. Ambigua // PG. T. 91. Col. 1061–1417.
- Maximus Confessor*. Capita de caritate // PG. T. 90. Col. 960–1080.
- Maximus Confessor*. Capita theologica et oecumenica (I–II) // PG. T. 90. Col. 1084–1173.
- Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium // PG. T. 90. Col. 244–785.
- Maximi Confessoris* Quaestiones et dubia / ed. J. H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. (CCSG; vol. 10).
- S. Massimo Confessore*. La Mistagogia ed altri scritti / a cura di R. Cantarella. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1931.
- Massimo il Confessore*. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita / introduzione, traduzione, note e apparati di C. Moreschini. Milano: Bompiani, 2003. (Il Pensiero Occidentale).
- Maximos the Confessor*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / ed., trans. by N. Constatas. 2 vol. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. (Dumbarton Oaks Medieval Library; vol. 28–29).
- Maximus Confessor*. Mystagogia // PG. T. 91. Col. 657–718.
- Nicephori Gregorae historiae byzantinae* / ed. L. Schopen, I. Bekker. Bonnae: E. Weberus, 1855. Vol. 3.
- Plato*. Euthydem // *Platonis opera*. Vol. 3 / ed. J. Burnet. Oxonii: Clarendon Press, 1968. St. I.271a–307c.
- Plato*. Timaeus // *Platonis opera*. Vol. 4 / ed. J. Burnet. Oxonii: Clarendon Press, 1968. St. III.17a–92c.
- Plotinus*. Enneas VI // *Plotini opera*. Vol. 3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1973. (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 35). P. 2–328.
- Theophanes Nicaenus*. De lumine Thaborio oratio III // Θεοφάνους Γ' ἐπισκόπου Νικαίας περὶ Θαβωρίου φωτός, λόγοι πέντε / ἔκδ. Χ. Γ. Σωτηρόπουλος. Αθήνα: [χ. ἑ.], 1990. Σ. 131–155
- Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. и комм. В. Вениаминова [В. В. Бибихина]. М.: Канон+, 1995.

- Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Сочинения. Толкования* / пер. под ред. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя; издательство Олега Абышко, 2002.
- Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фалассию. Вопрос LX* / пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 1 (23). С. 40–50.
- Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)* / пер. и прим. арх. Нектария (Яшунского). М.: Институт св. Фомы, 2006. (Bibliotheca Ignatiana).
- Плотин. Трактаты 1–11* / ред. греч. текста, пер., вс. ст., прим. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007.
- Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Ч. 1: Слова*. М.: тип. М. Г. Волчанинова,³1889.
- Творения преподобного Максима Исповедника* / пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вс. ст. и прим. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993–1994. Кн. 1–2. (Святоотеческое наследие).

Литература

- Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение* / пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, послесл. и комм. В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика,²1997. (Subsidia Byzantinorossica; vol. 2).
- Andia Y., de. Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident / éd. par Y. de Andia. Paris: Institut d'études augustinienes, 1997. P. 291–326.
- Balthasar H.-U., von. Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln: Johannes-Verlag,²1961.*
- Cooper A. The Body in St. Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*. Oxford: University Press, 2005.
- Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996.
- Louth A. From Doctrine of Christ to Icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the Transfiguration of Christ* // In the Shadow of the Incarnation: Essays on Jesus Christ in the Early Church in Honor of Brian E. Daley, S. J. Notre Dame: University Press, 2008. P. 260–275.
- Louth A. Maximus the Confessor*. London; New York: Routledge, 1996. (The Early Church Fathers).
- Romanides J. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics* // The Greek Orthodox Theological Review. 1963–1964. Vol. 9. P. 225–270.
- Sinkewicz R. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts* // Христианский Восток. 1999. № 1 (7). С. 374–390.
- Williams J. The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor* // Studia patristica. 2001. Vol. 37. P. 631–635.

Mystical Theology and the Exegesis of Transfiguration in St. Maximus the Confessor

Grigorii I. Benevich

PhD in Culturology

Free Researcher

Poste restante, St. Petersburg, 197101, Russia

grbenevitch@gmail.com

Dmitrii A. Chernoglazov

PhD in Philology

Associate Professor of the Department of General Linguistics

of Philological Faculty of the Saint-Petersburg University of the Humanities

11, auditorium 184, Universitetskaya nab., Saint-Petersburg 199034, Russia

d_chernoglazov@mail.ru

For citation: Benevich, Grigorii I.; Chernoglazov, Dmitrii A. "Mystical Theology and the Exegesis of Transfiguration in St. Maximus the Confessor". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 145-176 (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-145-176

Abstract. The article discusses Maximus the Confessor's interpretations of the Transfiguration of the Lord, which are compared to his doctrine of mystical theology. It proves that Transfiguration was contemplated by Maximus to be a kind of paradigm of mystical theology. A comparison of some key concepts of Maximus's mystical theology is made, on the one hand, with that of the *Corpus Areopagiticum*, and on the other – with the teachings of St. Gregory Palamas. Remaining loyal to the main points of the teachings of the Areopagite, Maxim gave them a clearer Christological and experimental anthropological interpretation. As for the teachings of St. Gregory Palamas, despite some differences in terminology, (especially the understanding of apophaticism), Maximus's exegesis of the Transfiguration and his doctrine of mystical theology as a whole can be reconciled with the main provisions of Palamas. At the same time, it is necessary to remember that Maximus answered other questions, the nature and character of the perception of the light of Thabor was not at the centre of his discussion.

Keywords: Transfiguration, Maximus the Confessor, exegesis, mystical theology, Gregory Palamas, Denys Areopagite, the light of Thabor.

УВРАЧЕВАНИЕ АРСЕНИТСКОГО РАСКОЛА В 1310 Г. И СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ I, ПАТРИАРХ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ

Михаил Андреевич Вишняк

кандидат богословия
помощник референта директора Православной гимназии
им. прп. Сергия Радонежского
141300, Московская обл., Сергиев Посад, ул. Клубная, д. 26а.
gweharall@gmail.com

Для цитирования: *Вишняк М. А. Уврачевание арсенитского раскола в 1310 г. и патриарх свт. Афанасий I Константинопольский // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 177-194. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-177-194*

Аннотация

УДК 273.99 (281.911)

Статья посвящена отношению патриарха свт. Афанасия I Константинопольского (1289–1293; 1303–1309) к соглашению 1310 г., завершившему собой арсенитский раскол (1265–1310). Рассматриваются взгляды патриарха Афанасия на способы примирения, выраженные им до своего второго отречения от патриаршества (1309 г.), главной идеей которых является истинное покаяние раскольников, выражающееся, в частности, в отказе от личных выгод. Возможно, что патриарх Афанасий узнал о планах императора Андроника II пойти на компромисс с арсенитами и написал ему два письма об этом, в которых он пытается переубедить императора. Для понимания причин неприятия мира предлагается обратиться к понятию *φρόνημα* (мудрование) на основании сопоставления употребления этого понятия у свт. Афанасия и в антиарсенитских проповедях свт. Феолипта Филадельфийского. Одним из возможных мотивов неприятия мира 1310 г. этими двумя иерархами могло стать нарушение формулы свт. Феолипта «Одна вера — одно мудрование (*φρόνημα*) — одна Церковь».

Ключевые слова: патриарх Афанасий I Константинопольский, Феолипт Филадельфийский, арсениты, арсенитский раскол, противораскольническая литература, раскол, мудрование, патриарх Нифон I Константинопольский.

Введение

Один из самых тяжёлых церковных расколов в истории Византии, терзавших в течение 55 лет (1265–1310) Константинопольский патриархат, закончился в сентябре 1310 г. заключением соглашения между арсенитами и патриархией, в результате чего противостояние арсенитов и иерархии прекратилось¹. В связи с событиями 1310 г. в центре внимания исследователей обычно оказывается фигура свт. Феополита, митрополита Филадельфийского², который не принял условий мира с арсенитами и прекратил почитать имя Константинопольского патриарха³. Таким образом, уврачевание одного раскола породило другое разделение, длившееся, как полагают, до 1321 г., а возможно, что и дольше⁴. В свете столь непримиримой позиции митрополита Феополита остаётся несколько в тени точка зрения другого его великого современника — патриарха свт. Афанасия I Константинопольского⁵. Несомненно, церковно-канонический статус этих двух фигур в 1310 г. был несопоставим: если митрополит Феополит оставался правящим архиереем своей епархии, то Афанасий, смещённый происками врагов с патриаршего престола, был лишён права священнодействовать

- 1 Литературу об арсенитском расколе и источники см.: Вишняк М. А. Арсенитский раскол // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1. С. 125–153.
- 2 Основную библиографию о нём см.: Исихазм: Аннотированная библиография / под общ. ред. С. С. Хоружего. М., 2004. Раздел 6, № 435–468. С. 342–468; Пржегорлинский А. Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феополита, митрополита Филадельфийского. СПб., 2011. С. 14–24; Tudorie A. Autoritatea imperială în criză: Mihail al VIII-lea Paleologul (1258–1282) și raporturile statului bizantin cu biserica. Brăila, 2016. P. 127.
- 3 Литература по этой теме: Gouillard J. Après le schisme arsénite. La correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Bucarest, 1944. Vol. 25. № 2. P. 174–213; Laurent V. Les crises religieuses à Byzance. Le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte († circa 1324) // REB. 1960. Vol. 18. P. 45–54; Пржегорлинский А. Византийская Церковь. С. 61–70, 114–118.
- 4 См.: Пржегорлинский А. Византийская Церковь. С. 61–70. О статусе митрополита Феополита обычно говорится как о расколе, однако следует учитывать: 1) позицию самого Феополита, имя которого упоминается в актах заседаний Константинопольского синода 1317–1318 гг., на котором председательствовал патриарх Иоанн Глика (Там же. С. 68); 2) позицию Константинопольских патриархов, которые не только не извергли Феополита из сана, но даже стали на сторону митрополита в его конфликте с клириком филадельфийской митрополии Мануилом Гавалой (Там же. С. 66); и 3) отсутствие сведений о наличии канонического общения между митрополитом Феополитом и другими епископами.
- 5 Основную библиографию о нём см.: Исихазм: Аннотированная библиография. Раздел 6, № 343–374. С. 334–336.

и общаться с народом. Тем не менее, огромный авторитет и личная святость этого патриарха делают его позицию достойной изучения.

Условия воссоединения арсенитов и его способ достаточно хорошо задокументированы⁶; о них повествует в своей хронике Никифор Григора⁷; позиция патриарха Афанасия отражена в нескольких письмах, которые будут рассмотрены ниже⁸.

Условия мира и церемония воссоединения 14 сентября 1310 г.

Примирение с арсенитами состоялось при преемнике свт. Афанасия, патриархе Нифоне (1310–1314)⁹ по инициативе императора Андроника II. Процедура «примирения» (συμβιβασίς — так названо это событие в одном из документов) была необычной: в храме Святой Софии Константинопольской 14 сентября 1310 г. на патриарший трон торжественно водрузили мощи патриарха Арсения в патриаршем облачении, в руки которого была вложена разрешительная грамота, всенародно прочитанная Нифоном. Григора сообщает также, что все православные, не относившиеся к расколу, должны были понести

6 Вся группа документов издана в: *Laurent V. Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite* // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Bucarest, 1945. Vol. 26. № 2. P. 65–89 (здесь и далее для этой статьи используется внутренняя пагинация). Их обзор см.: *Вишняк М. А.* Арсенитский раскол.

7 *Nicephorus Gregoras. Bizantinae historiae* VII, 9. Γ–Δ // CSHB. 19.1. P. 261:9–262:19.

8 Творения святителя изданы не полностью. В данной статье используются основные издания: Элис-Мэри Тэлбот (*The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials* / ed., transl., comm. A.-M. M. Talbot. Washington, 1975. P. 2–302; далее — *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae* (Talbot)) и Манолиса Патедакиса (*Patedakis M. Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works: PhD Dissertation. University of Oxford, 2004. P. 159–372; далее — Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae* (Pat)). Фрагмент неизданной работы из рукописи Vat. gr. 2219 цитируется по оцифрованному варианту этой рукописи, выложенному на сайте Ватиканской библиотеки (URL: <http://digi.vatlib.it/mss/Vat.gr>). Полный обзор работ патриарха, касающихся арсенитской тематики, см.: *Вишняк М. А.* Творения патриарха св. Афанасия I Константинопольского, касающиеся арсенитского раскола // БВ. 2018. № 29. С. 72–104.

9 Νίφων, в русскоязычной литературе обычно *Нифонт*, что является ошибочной гиперкоррекцией греческого имени: Νίφων, Νίφωνος (во всех источниках это имя пишется именно через ι, а не η). О нём см.: *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* / hrsg. von E. Trapp, R. Walther, H.-V. Beyer. Wien, 2001 (далее — PLP). № 20679.

епитимию: священнослужители — воздерживаться от совершения богослужений в течение 40 дней, а на мирян был наложен сорокадневный пост с коленопреклонениями¹⁰.

Примирение было заключено на следующих условиях: 1) удаление имени патриарха Иосифа из диптихов¹¹; 2) отвержение всех еретических учений и утверждение учения святых отцов и Православной Церкви; 3) прощение и разрешение от патриарха всех находящихся под клятвой и запрещением, живых и усопших; 4) низложение всех рукоположенных патриархом Иоанном Векком; 5) чтобы по испытании были лишены священства все приобретшие его за деньги или иным образом недостойные его за зазорную жизнь (этот пункт направлен, прежде всего, против симонии, достигшей при Андронике II угрожающих размеров); 6) чтобы бывшие Константинопольские патриархи Иоанн XII Косма (1294–1303)¹² и Афанасий I никогда не возвращались на патриарший престол¹³. Таким образом, арсениты смогли удовлетворить почти все свои требования, которые они предъявляли с самого начала раскола, за исключением одного, самого главного — позволить им избрать патриарха из своей среды. Готовность арсенитов к примирению на таких условиях означала фактическое признание ими законности наличной церковной иерархии (которая до этого отрицалась арсенитами), а также легитимность династии Палеологов.

Изданный по случаю мира хрисовул императора¹⁴ довольно расплывчат по своему содержанию. В документе раскол представляется вызванным Лионской унией (1274 г.), объявляется, что главное — победа над ересью и единство в вере. Раскол представляется делом недоразумения, а спорные вопросы обойдены молчанием. Патриарх Иосиф превозносится как исповедник, но его имя, в уступку арсенитам, прекращает возноситься. В целом документ представляет фактическую победу арсенитов и заключённое соглашение как достижение церковной дипломатии и сглаживает острые углы изначальных арсенитских

10 *Nicephorus Gregoras. Bizantinae Historiae VII, 9. Г // CSHB. 19.1. P. 261:22–262:8.*

11 О нём см.: PLP. № 9072. Личность патриарха Иосифа была одним из главных камней преткновения для арсенитов, считавших его «узурпатором» патриаршего престола и к тому же отлучённым патриархом Арсением; см.: *Γουναρίδης Π. Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310): ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴν τῶν πρώτων Παλαιολόγων. Ἀθήνα, 1999. Σ. 91–96.*

12 О нём см.: PLP. № 90378.

13 Πρόσταγμα περὶ τῆς συμβιβάσεως 26–47 // *Laurent V. Les grandes crises religieuses à Byzance. P. 66.*

14 Издан в: *Ibid. P. 73–78.*

требований. Итак, принятие арсенигов в Церковь имело двусмысленный вид: с одной стороны, декларация долгожданного единства и торжества всеобщего мира, с другой — покаяние, которое Церковь униженно на языке ритуала должна была приносить перед недавними раскольниками. Но главное — принятие арсенигов означало признание правоты их церковной позиции и образа мыслей. Понятно, что такая «икономия» вызвала противление в церковных кругах, в частности, в лице митрополита Феолита.

Полного мира не удалось достичь и со стороны арсенигов. По свидетельству Григоры, арсениги, которые «не были почтены» соответствующими чинами и должностями, в скором времени «отторглись от единомыслия» и снова начали жить особняком в расколе¹⁵.

Насколько можно судить из дошедших до нас документов, свт. Афанасий, который ко времени заключения мира находился на покое в своём Ксиролофском монастыре, также выразил несогласие с этим актом церковной дипломатии. Сложно сказать, какие церковно-канонические формы могло иметь это несогласие, поскольку после второго отречения патриарх был лишён права священнодействовать и общаться с народом¹⁶.

Взгляды патриарха Афанасия на способы примирения

Для того, чтобы лучше понять позицию патриарха Афанасия, необходимо уяснить его взгляд на возможности воссоединения раскольников с Церковью. Несмотря на свою бескомпромиссную борьбу с расколом, патриарх предпринимал усилия по возвращению арсенигов в Церковь, что отчётливо видно из его писем. Глубокое видение духовной сущности раскола не заслоняло в его сердце любви к самим раскольникам: все инвективы в его посланиях и крутые меры имели целью спасение самих раскольников и противодействие их пропаганде, которой они отторгают людей от Церкви и от Бога: «И тем, что говорим, мы не спорим с целью победить, но порицать, и язвить [раскол], и кротко умолять, и просить, если хотите, и принять и приобрести вас, возлюбленных наших братий во Христе, даже если вы не хотите, потому что мы непрестанно терзаемся

15 *Nicephorus Gregoras. Bizantinae historiae VII, 9. Δ // CSHB. 19.1. P. 262:10–15. О позиции ещё шести митрополитов, которым был дан специальный хрисовул, см.: Вишняк М. А. Арсенигский раскол. С. 147.*

16 *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Talb) 115:122–126 // CFHB. 7. P. 302. См. также: The Correspondence of Athanasius. P. 442.*

из-за вашего отделения»¹⁷. Патриарх называет раскольников возлюбленными¹⁸, братьями¹⁹, сетует на долговременность взаимных угрызений²⁰, неоднократно высказывает свою надежду на их возвращение²¹ и прямо призывает к нему²². Он уверяет их, что их отделение доставляет его сердцу великую печаль и непрестанную боль (ср.: Рим. 8, 39 — 9, 2)²³. Патриарх воссылает свои молитвы к Богу об обращении арсенитов²⁴ и призывает к тому же верных²⁵. Отсюда видно, что патриарх Афанасий не только не был противником мира, но и усиленно стремился к нему. Однако он выдвигал ряд условий, которые обуславливались его взглядом на раскол как на духовно-мистическое явление²⁶.

Патриарх неоднократно выражал мысль, что для раскольников единственным способом возвращения в Церковь может быть их покаяние, которое должно быть деятельным и иметь видимое выражение²⁷. В частности, оно должно заключаться в отказе от претензий на какой-либо статус в Церкви или материальную выгоду. В антиарсенитском послании патриарх прямо говорит о том, что любоначание и сребролюбие

17 *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 2:495–498 // Patedakis M. Athanasios I, Patriarch of Constantinople. P. 190.* Подобные мотивы встречаются у других антиарсенитских полемистов, в частности, у свт. Феопипта Филадельфийского: «Мы, как братья, терзаемся из-за твоего отделения» (*Theoleptus Philadelphius. Contra Arsenitos 2, 17:340–341 // Θεολήπτου Φιλαδελφείας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250–1322) Βίος καὶ Ἔργα. Β' μέρος: Κριτικὸ κείμενο — σχόλια / ἑκδ. Ἰ. Γρηγορόπουλος. Κατερίνη, 1996. Σ. 333).*

18 *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 2:462 // Op. cit. P. 189.*

19 *Ibid. 17:206 // Op. cit. P. 372.*

20 *Ibid. 2:472–477 // Op. cit. P. 189.*

21 *Ibid. 2:459–468; 17:198–208 // Op. cit. P. 189; 372.*

22 *Ibid. 2:487–498 // Op. cit. P. 190.*

23 *Ibid. 2:494–495 // Op. cit. P. 190.*

24 «Мы умоляем о них Того, Кто всё переменяет на лучшее, чтобы Он и нас сохранил, и их сделал верными вместо ксилотов и православными вместо таковых, каковыми они теперь называются» (περὶ ὧν ἐξαυτοῦμεθα τὸν πάντα πρὸς τὸ συμφέρον μετασκευάζοντα καὶ ἡμᾶς συντηρῆσαι καὶ αὐτοὺς μεταμεῖψαι πιστοὺς ἀντὶ ξυλωτῶν καὶ ὀρθοδόξους ἀνθ' ὧν νῦν ὀνομάζονται) (*Athanasius I Constantinopolitanus. Διδασκαλία τοῦ πατριάρχου τοῖς παροικοῦσι τὴν μεγαλόπολιν ταύτην... // Vat. gr. 2219. Fol. 197. URL: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2219/0201; ср.: *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 17:198–201 // Op. cit. P. 372.* «Ксилотами» (ξύλωται) патриарх Афанасий называл арсенитов. Этот каламбур составлен из двух слов: ξύλον (дерево) и ζηλωτής (ревнитель) и призван был заменить употреблявшееся арсенитами в отношении себя слово ζηλωταί (ревнители).*

25 *Ibid. 2:179–180 // Op. cit. P. 178.*

26 См.: Вишняк М. А. Богословское осмысление раскола патриархом Афанасием I Константинопольским (1289–1293; 1303–1309) // ХЧ. 2018. №3. С. 124–130.

27 «И какое наше обращение к Богу? Отказ от дурных дел» (Καὶ τίς ἡμῶν ἡ ἐπιστροφή πρὸς Θεόν; Τῶν φαύλων ἔργων ἡ ἀποχή) (*Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 2:116–117 // Op. cit. P. 176).*

являются причиной отвержения мира²⁸. Он призывает арсенитов последовать доброму примеру митрополита Эфесского (Иоанна Хилы) и митрополита Никейского, которые отказались от своих степеней, чести и средств ради церковного мира: «Хотя бы напоследок, после того, как вы уже состарились в пороке, примите обращение к архиереям Божиим и домостроителям достойнейшей благодати от хриstopодражательного смирения, как оный [митрополит] Эфесский со своими [сторонниками] и после него митрополит Никейский, и все те, кто отказались от игуменства или другого начальства, и чести, и дара»²⁹.

Выражение этого принципа на практике можно видеть в одном из писем императору, в котором патриарх пишет: «Если некоторые из-за того, что не удалились от собственных страстей (ἐμπαθείας), на погибель своей души отделились в раскол (εἰς τὸ σχίσασθαι), и если мы считаем для них достаточным только быть в числе присоединяемых (ἐνοουμένων), а наслаждаться своими страстями им не препятствуем, — то мы некоторым образом содействуем им к [их] вреду; и это я отношу к уловкам врага, [чтобы добиться того], что он не смог сделать через разделение (τῇ διαστάσει). Потому что тогда осуждение относилось только к ним, а теперь, хотя мы управляем ими, исполняются их пожелания. Если бы мы приняли [в общение] (προσῆκάμεθα) тех, кто явно отверг всё страстное, — то радовались бы, что *извели достойное от недостойного* (ср. Иер. 15, 19); но если мы станем давать им то, что ни ко спасению не служит, ни назидает никого, то огорчим сказавшего: *кто обрадует меня, как не тот, кто огорчен мною?* (ср. 2 Кор. 2, 2)»³⁰.

К сожалению, у нас нет данных ни о времени, ни об обстоятельствах написания письма, ни о том, о каких раскольниках идёт речь. Дж. Буджамра, автор замечательной монографии о патриархе Афанасии, понимает это письмо следующим образом. Многие люди по экономическим причинам отделились в раскол; когда же это стало более выгодно, они решили вернуться в Церковь. Патриарх требует, чтобы император не допускал их к должностям, которые они прежде занимали³¹. Между тем Э.-М. Тэлбот отмечает, что язык патриарха здесь

28 «Если только любоначалие и обол не наполнили сердца некоторых, из-за чего естественно им гнушаться миром» (εἰ μὴ που τὸ φιλαρχον καὶ ὁ ὀβολὸς ἐπλήρωσε τὰς καρδίας τινῶν καὶ δι' αὐτὴν εἰρήνην εἰκὸς αὐτοὺς ἀπεχθάνεσθαι) (Ibid. 2:457–459 // Op. cit. P. 189).

29 Ibid. 2:487–492 // Op. cit. P. 190.

30 Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Talb) 109:7–17 // CFHB. 7. P. 270. О датировке письма см.: The Correspondence of Athanasius. P. 435.

31 Booram J. Church Reform in the Late Byzantine Empire: A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki, 1982. P. 146.

подобен его нападкам на епископов, пребывавшим в столице ради личного покоя и удовольствия, и таким образом речь в письме должна идти либо о патриархах Александрийском и Антиохийском, отказывавшихся признавать Афанасия, либо о епископах, недовольных строгой дисциплиной, налагавшейся патриархом, и потому присоединившихся к арсенитам ради низложения Афанасия³². Как бы то ни было, в данном случае речь идёт об общем принципе воссоединения раскольников с Церковью, и можно констатировать, что патриарха по-настоящему волновал вопрос не о формальном возвращении в Церковь раскольников (чего было бы достаточно для императора), а об их действительном внутреннем изменении.

Итак, патриарх считал возвращение раскольников делом покаяния последних, а также благодати Божией («невозможно им примириться с Богом иначе, как только через болезненное моление, приняв осияние луча Божественного света»³³), тогда как император, пользовавшийся, по-видимому, советами со стороны, полагал, что раскольников можно обратить путём внешних усилий.

Отношение патриарха Афанасия к соглашению 1310 г.

Отношение свт. Афанасия к миру высказано им в нескольких письмах, рассмотренных ниже.

а. Письмо императору о Церкви, 1309 (?) г.

Мысль патриарха Афанасия в этом письме выражена несколько туманно. Убеждая императора в том, что его обязанность — подвизаться о церковном благе, святитель пишет: «Ибо когда Церковь стоит в добре, то хотя бы кому и случилось выступить за пределы должного для христиан, кроме разве что совсем неисцелимых случаев, — таковой будет исцелён и вновь принят ею. Если же (чего, я молюсь, да не случится) он возлюбит неисцелимое (τὸ ἀνίατον), — то Церковь, хотя потерпела урон (ζημίαν), но всё же стоит, и имеет в себе исцеляющего Бога (θεραπευόμενον Θεόν). Но если сообща (κοινῶς) отклоняется от богоугодия Церковь, то отступил от неё Бог, справедливо порицая нас: *Священники*

32 The Correspondence of Athanasius. P. 435.

33 «ἀλλῶς μὴ δυνατόν καταλλάξαι Θεῷ ἑαυτοῖς, εἰ μὴ ἐμπόνῳ δεήσει ἀκτίνας Θεοῦ φωτὸς εἰσδέξονται ἑλλαμπν» (Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 17:200–201 // Op. cit. P. 372).

не говорили: где Господь? и блюстители закона не знали Меня (Иер. 2, 8), — что почти и случилось сегодня»³⁴.

Э.-М. Тэлбот видит в последних словах намёк на планы императора примириться с арсенитами путём замещения Афанасия на более компромиссную фигуру и, исходя из этого, датирует письмо 1309 г., незадолго до его смещения. Само же рассуждение патриарха она предлагает понимать так: если Церковь остаётся истово православной, тогда будет возможно вернуть в неё всех, кроме наиболее упорных раскольников (арсенитов?). Даже если некоторые упорствуют в своём расколе, Церковь потерпит некоторый ущерб, но продолжит процветать. Если же, с другой стороны, Церковь оставит путь богоугождения (т. е. если она окажется под управлением сочувствующих арсенитам), Бог оставит её³⁵. Соглашаясь в общем с такой трактовкой, следует заметить, что патриарха, по всей видимости, пугал не сам факт перехода церковной власти в руки какой-то особой группы, но изменение экклезиологического образа мыслей (φρόνημα) Церкви, который мог быть нарушен признанием правоты арсенитов. Это письмо вполне объясняет, почему свт. Афанасий не был расположен принять условия мира 1310 г.

*б. Защитительное письмо императору в ответ на обвинения в богохульстве
(Pat. 17; 1307–1309 гг.)*

Особенный взгляд на приём раскольников выражен в письме патриарха Афанасия в ответ на обвинения в хуле на Христа. Это письмо датируется М. Патедакисом периодом 1310–1313 гг. и является изложением свт. Афанасием своего отношения к арсенитскому вопросу. Однако есть основания датировать это письмо временем незадолго до второго отречения патриарха Афанасия (1307–1309), исходя из упоминания в нём переговоров между Афанасием и арсенитами, в ходе которых последние предложили патриарху (а с ним и всей Церкви) сохранить возможность «возносить память» патриарха Иосифа: «О мои несчастья! Ведь хотя они давно были нами побуждаемы по любви прийти к Православию и отступить от бесовских и чуждых обольщений, теперь они, напротив, заставляют нас раболепно подчиниться их заблуждению и вступить в общение с ними, не заботясь о том, в чём они претыкались и претыкаются против Бога, но как бы снисходя к нам, многое прощая ради общения — которого они да не увидят без епитимии, — и не возбраняя

34 *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae* (Talb) 104:13–21 // CFHB. 7. P. 262–264.

35 *The Correspondence of Athanasius*. P. 432.

нам возносить память святейшего в патриархах и исповедника кир Иосифа»³⁶. Как видно, в письме речь идёт о переговорах между патриархом и арсенитами о возможности присоединения последних к Церкви. Первый предлагает арсенитам после отречения от «бесовских и чуждых обольщений» присоединение «к Православию» на условии епитимии; арсениты выдвигают встречное предложение: никакой епитимии в обмен на признание за Церковью права поминать патриарха Иосифа.

Если исходить из датировки 1307–1309 гг., то защитительное письмо может быть связано по смыслу с рассмотренным выше письмом императору о Церкви. В таком случае защитительное письмо является продолжающейся полемикой патриарха с арсенитами и, возможно, последней попыткой убедить Андроника II отказаться от задуманной им попытки купить мир с арсенитами ценой экклезиологических уступок. В таком случае становятся понятными и напряжённый тон письма, и инвективы, и максимально жёсткая позиция свт. Афанасия в отношении арсенитов, выраженная в письме³⁷.

Важная особенность письма состоит в том, что только в нём Церковь пять раз названа «Святой Кафолической Апостольской и Соборной Церковью» (ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ καὶ συνδικὴ ἐκκλησία)³⁸ и ещё один раз «Апостольской и Соборной» (ἀποστολικὴ καὶ συνδική)³⁹. Несомненна ссылка на Символ Веры, но наблюдается отсутствующий в Символе эпитет συνδική; от σύνοδος — собор (в смысле собрания иерархии). Возможно, патриарх намекает на то, что вопрос о принятии арсенитов должен решаться на церковном соборе с участием всех архиереев. Ещё ранее святитель возлагал большие надежды на грядущий «великий собор», который улучшит состояние церковных дел⁴⁰; скорее всего, на этом соборе предполагалось и рассмотрение арсенитского вопроса. Необходимость соборного обсуждения арсенитской проблемы задолго до патриарха Афанасия отмечал патриарх Григорий Кипрский в письме императору, призывая его провести собор «скорее

36 Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 17:159–167 // Op. cit. 370–372. Аргументы в пользу датировки 1307–1309 гг. см.: Вишняк М. А. О датировке защитительного письма против арсенитов патриарха Афанасия I Константинопольского // Византийский временник. 2018. Т. 102. С. 196–208.

37 Там же. С. 203–205.

38 Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 17:8–9, 74–75, 128–129, 169–170, 175–176 // Op. cit. P. 365, 367, 369, 371.

39 Ibid. 17:42–43 // Op. cit. P. 366.

40 В письме митрополиту Сардскому: «Если же Бог даст мир миру и возможность собрать великий собор, то это [состояние] улучшится» (Ibid. 8:69–70 // Op. cit. P. 284).

назначенного времени», чтобы предотвратить распространение зла и не сделать исцеление погибающих слишком затруднительным⁴¹. В дошедших до нас источниках о событиях 1310 г. нет каких-либо следов соборного обсуждения столь серьёзного вопроса. Из письма о двух отречениях (см. ниже) видно, что архиереи участвовали в событиях 1310 г., однако вполне вероятно, что они, как и патриарх Нифон, в данном случае являлись лишь послушным орудием Андроника II. Можно предположить, что к решению проблемы намеренно не были привлечены архиереи — противники арсенитов, например, митрополит Феолит Филадельфийский⁴². Вероятно, патриарх Афанасий не счёл бы такое решение вопроса «соборным» — это ещё одна причина, почему он не должен был принять соглашения 1310 г.

В письме также неоднократно подчёркивается, что покаяние раскольников должно быть истинным (ἀληθινός) и неподдельным (ἀνόθευτος, ἀκίβδηλος)⁴³. Всякое иное возвращение и покаяние патриарх считал неподлинным, а значит, недействительным. Учитывая изложенный выше взгляд патриарха на покаяние, предпринятый мир, в котором кающейся стороной оказались не арсениты, а чада Церкви, до сих пор хранившие заветы своего законного патриарха Афанасия, бесконечно далеко отстоял от того, чего хотел святитель. Он видит возможные отрицательные последствия такого примирения и просит Христа «призреть на находящуюся в опасности Церковь»⁴⁴.

в. Письмо о двух отречениях от патриаршества

Это единственное письмо, в котором выражено мнение свт. Афанасия о мире 1310 г. Его можно с уверенностью датировать временем вскоре после 1310 г., т. к. в нём высказывается отношение патриарха Афанасия к прекращению поминовения патриарха Иосифа: «И они [архиереи] не трепещут суда Божия за свои неканонические и противозаконные деяния, и даже людей не стыдятся, но [напротив] дерзают нам приписывать неканоничность (τὸ ἀκανόνιστον). Они приклонили свои головы и приняли правило (κανόνα) от проклятых божественными

41 *Gregorius Cyprius. Epistula 132 // Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κύρου Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου Ἐπιστολαί / ἔκδ. μητρ. Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης) // Ἐκκλησιαστικὸς Φᾶρος. 1909. Τ. 4. Σ. 13.*

42 См.: Пржегорлинский А. Византийская Церковь. С. 64.

43 *Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Pat) 17:44, 123–124, 208 // Op. cit. P. 366, 369, 372.*

44 *ἐπιβλέψοι κινδυνεύουσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (Ibid. 17:194 // Op. cit. P. 372).*

постановлениями и отчуждённых от Церкви, и позволили, насколько это от них зависело, чтобы блаженной памяти патриарх Церкви Христовой и исповедник кир Иосиф стал жертвой (παράνομα) неистовства раскольников, даже после своей смерти, чего солнце ещё не видело»⁴⁵.

Возмущение патриарха вызывают два факта. Первый, что Церковь (в лице иерархов) приняла «правило» от раскольников. Если понимать эти слова буквально, то речь может идти о покаянном правиле (κανών), наложенном на православных, о котором сообщает Григора (пост, молитва, поклоны, воздержание от совершения богослужений). Но скорее всего, эти слова нужно понимать в более общем виде, соотнося κανόνα с τὸ ἀκανόνιστον. Т. е. речь идёт о том, что Церковь восприняла образ действий раскольников как каноничный, изменив тем самым свой канонический образ мыслей (φρόνημα) (см. ниже). Второй факт — удаление имени патриарха Иосифа из диптихов. Очевидно, это удаление не означало, что иерархия признавала факт отлучения патриарха Иосифа патриархом Арсением (на чём настаивали арсениты), так как это привело бы к неразрешимой экклезиологической проблеме о статусе таинств, совершенных Иосифом и теми, кто был рукоположен им. Тем не менее, трудно переоценить значение этого деяния в глазах верных, — ведь Иосиф являлся для многих исповедником веры, символом противостояния Лионской унии. С точки зрения свт. Афанасия, иерархи не должны были делать уступки в этом вопросе.

К вопросу о причинах непринятия мира 1310: искажённый образ мыслей (φρόνημα) арсенитов

О. Александр Пржегорлинский анализирует возможные мотивы непринятия мира 1310 г. Феопитом Филадельфийским и предлагает собственную гипотезу, основанную на экклезиологии митрополита Феопита. Мнение о. Александра, основывающегося на богословских критериях, приближает нас к пониманию столь бескомпромиссной позиции Филадельфийского митрополита, о которой современники последнего судили куда более прагматически. Добавим к уже имеющимся наработкам по этой теме свою гипотезу, основывающуюся

45 Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (Talb) 115:130–134 // CFHB. 7. P. 302.

на сопоставлении писаний свтт. Афанасия и Феополита, близость позиций которых в арсенитском вопросе уже отмечалась⁴⁶.

Это можно сделать через понятие *φρόνημα* (слав. *мудрование*). *Φρόνημα* — производное от глагола *φρονέω*, который широко используется в христианской литературе, в том числе в каноническом праве. В последнем он чаще всего употребляется как синоним понятий *верить*, *иметь убеждение*, *догматическое сознание*⁴⁷. Соответственные значения имеет и производное от него существительное *φρόνημα*⁴⁸. Семантика этого существительного более широкая, нежели у *δόγμα*. Если *δόγμα* касается по преимуществу догматических вопросов (например, триадологии или христологии), то *φρόνημα* обнимает всё христианское учение и этос, образ мыслей по догматическим, экклезиологическим, нравственным, каноническим и прочим вопросам. Понятие *φρόνημα* соотносится со Священным Преданием Церкви: *φρόνημα* есть внутренняя установка человека, в той или иной степени соответствующая или не соответствующая Преданию.

Свт. Василий Великий в своём 1-м правиле разделяет еретиков как «совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся» и раскольников, «разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих врачевание». Далее он пишет, что «о покаянии мыслить иначе, нежели как сущие в Церкви — есть раскол»⁴⁹. Таким образом, если в случае ереси происходит уклонение и от правого *δόγμα*, и от *φρόνημα*, то в случае раскола имеет место искажение *φρόνημα* при сохранении *δόγμα*. Однако понятия *φρόνημα* и *δόγμα* оказываются тесно связанными через экклезиологию, поскольку, по замечанию прп. Никодима Святогорца в его «Пидалионе» с ссылкой на блж. Августина, сама мысль о возможном отделении от Церкви является ересью, что даёт основания называть раскольников «расколоеретиками» (*σχίσματοςαιρετικοί*). Прп. Никодим предупреждает, что

46 Пржегорлинский А. Византийская Церковь. С. 47–52.

47 Например, см. 1-е правило III Вселенского Собора // Правила святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец с толкованиями / издание Московского общества любителей духовного просвещения. М., 1876. С. 115; 3-е правило III Всел. Соб. // Там же. С. 120; 4-е правило III Всел. Соб. // Там же. С. 121; толкование Зонары на 1-е правило II Всел. Соб. // *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*. Т. 2 / ἔκδ. Γ. Α. Παλλῆς, Μ. Ποτλῆς. Αθήνα: 1852. Σ. 165, 167; его же на 30-е правило IV Всел. Соб. // Ibid. Σ. 289; толкование Вальсамона на 8-е правило VII Всел. Соб. // Ibid. Σ. 584 и др.

48 A Patristic Greek Lexicon / ed. G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 1490.

49 Правила святых апостол. С. 148–149.

раскол, закосневая, становится ересью⁵⁰, что отчасти можно наблюдать и на примере арсениотов.

Говоря о дроблении арсениотов на группировки, патриарх Афанасий подчёркивает, что они отторгаются от «единомудренных» (ὁμόφρονων)⁵¹. В данном случае речь идёт не столько о догматическом учении (связанном с триадологическими спорами того времени), сколько о «мудровании» арсениотов по вопросам преемства патриарха Арсения и всей связанной с ним совокупности экклезиологических и канонических заблуждений, которых они держались. Это позволяет понять, почему свт. Афанасий и другие полемисты могли считать и называть арсениотов еретиками при том, что они были, в первую очередь, раскольниками на дисциплинарной почве. Патриарх Афанасий рассматривал понятия δόγμα и φρόνημα в совокупности, не делая между ними чёткого разграничения. Это видно из того, что в своих письмах он многократно предаёт анафеме не только всякий догмат, но и всякое мудрование, несогласное с догматами и мудрованиями Церкви⁵².

Эта мысль глубже раскрывается в писаниях митрополита Феополита. Согласно святителю, арсениоты «увлекают душу наподобие вод и топят её в отчуждении от правого мудрования»⁵³. Они «следуют своему мудрованию и ходят заблуждением своего разума»⁵⁴, в отличие от верных, пребывающих в «незаблудном мудровании»⁵⁵. Таким образом, исцеление раскола — это исправление мудрования: смотря на верных, арсениоты «упрекнут себя как имеющих осквернённое мудрование, оставят заблуждение собственного мудрования и отступят от расколов

50 «Раскол, худо пребывая, становится ересью, или погружается в ересь» (Πηδάλιον. Ἑρμηνεία εἰς Κανόνα Β' τοῦ Μεγάλου Βασιλείου 1 // Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιάς Ἀγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας. Δ' Ἑκδοσις / ἔκδ. Α. Γεωργίου. Αθήναι, 1886. Σ. 477).

51 *Athanasius I Constantinopolitanus*. Epistulae (Pat) 17:140 // Op. cit. P. 370. Аналогично у свт. Феополита (*Theoleptus Philadelphius*. Contra Arsenitos 2.13:261–265 // Op. cit. Σ. 330).

52 *Athanasius I Constantinopolitanus*. Epistulae (Talb) 19:7–9, 111:26–28 // CFHB 7. P. 48, 282; *Idem*. Epistulae (Pat) 2:167–170 // Op. cit. P. 178 и др. См. также: Вишняк М. А. Догматический аспект борьбы патриарха Афанасия I Константинопольского (1289–1293; 1303–1309) против арсениотского раскола (1265–1310) // Метафраст. Т. 1. № 1. С. 35–52.

53 «τῶν δίκην ὑδάτων παρασυρόντων τὴν ψυχὴν καὶ ἀποπνιγόντων αὐτὴν ἐν τῇ ἀλλοτριώσει τοῦ ὁρθοῦ φρονήματος» (*Theoleptus Philadelphius*. Contra Arsenitos 2.5:87–89 // Op. cit. Σ. 323).

54 «οἱ στοιχοῦντες τῷ ἑαυτῶν φρονήματι καὶ τῇ πλάνῃ τῆς διανοίας αὐτῶν περιπατοῦντες» (*Ibid.* 2.6:98–99 // Op. cit. Σ. 323).

55 «ἀπλανεῖ γνῶσει μένοντας» (*Ibid.* 2.6:100 // Op. cit. Σ. 323).

и прилепятся к вам, как член к телу, и приобретут то же мудрование, и вы будете все — одна Церковь»⁵⁶. У свт. Феоплпта чётко прослеживается формула: «Одна вера (πίστις) — одно мудрование (φρόνημα) — одна Церковь»⁵⁷.

При таких воззрениях акты церковной дипломатии, при которых арсениты не только не отказывались от своего мудрования, но ещё навязывали его всей Церкви, могли рассматриваться двумя святителями как недопустимые, как было бы недопустимо для Церкви принимать еретиков без отречения последних от своих искажённых догматов. В акте примирения произошло внешнее, механическое введение арсенитов в Церковь без изменения их мудрования. Формула единства «Одна вера — одно мудрование — одна Церковь» была нарушена, что и могло привести свтт. Афанасия и Феоплпта к столь бескомпромиссной позиции.

Заключение

Можно констатировать, что условия мира 1310 г. вызвали противодействие в церковных кругах. Формы этого противодействия мы можем наблюдать лишь отчасти. В случае свт. Феоплпта имело место прекращение поминовения Константинопольского патриарха. Свт. Афанасий, который после второго отречения был лишён права священнодействовать и общаться с народом, мог выражать свою позицию ограниченно. Дошедшие до нас скудные сведения позволяют говорить о том, что он, по крайней мере, порицал одно из условий состоявшегося воссоединения.

Св. Афанасий и св. Феоплпт, прежде всего, мистики, богословы и пастыри, должны были руководствоваться в своих действиях живым мистическим опытом и ясным экклезиологическим образом мыслей, что отражается в их писаниях. Позиция этих двух наиболее

56 «καταγόντες ἑαυτῶν ὡς ἐβδελυγμένον φρόνημα ἔχοντες καταλήψουσι τὴν πλάνην τοῦ ἰδίου φρονήματος καὶ ἀποστήσονται τῶν σχισμάτων καὶ προσκολληθήσονται ὑμῖν, ὡς μέλος σώματι καὶ κτήσονται τὸ αὐτὸ φρόνημα, καὶ ἔσεσθε πάντες μία ἐκκλησία» (Ibid. 2.6:104–108 // Op. cit. Σ. 323).

57 «Зрится одна глава всех вас — Христос, соединяющий и скрепляющий вас с Собой и друг с другом узами одной веры, одного мудрования и одной Церкви» (μία κεφαλὴ πάντων ὑμῶν ὁ Χριστὸς ὁράται συνέχων καὶ συσφίγγων ὑμᾶς πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς ἀλλήλους τῷ συνδέσμῳ τῆς μιᾶς πίστεως καὶ τοῦ ἐνός φρονήματος καὶ τῆς μιᾶς ἐκκλησίας) (Ibid. 2.6:111–114 // Op. cit. Σ. 324); ср.: «Он (Христос) одну положил Церковь верой и мудрованием» (μίαν ἔθετο ἐκκλησίαν τῇ πίστει καὶ τῷ φρονήματι) (Ibid. 1.7:96 // Op. cit. Σ. 309).

авторитетных иерархов и почитаемых Церковью святых своего времени являет один из примеров неприятия компромиссной политики государства, не учитывающей церковных критериев единства. Особенность в данном случае состоит в том, что речь идёт не о вероучительном компромиссе, а об уступке, предполагающей отказ от правого мудрования (φρόνημα).

К сожалению, нам неизвестны в полноте и точности последствия соглашения 1310 г. и образ его воплощения на местах. Возможно, открытие и исследование новых источников поможет прояснить наше знание об этой странице истории Вселенской Церкви.

Библиография

Источники

Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae (= Epistulae (Pat)) // *Patedakis M. Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works: PhD Dissertation*. University of Oxford, 2004. P. 159–372.

Athanasius I Constantinopolitanus. Epistulae CXV ad imperatorem Andronicum II eiusque propinquos necnon officiales missae (= Epistulae (Talb)) // *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials / ed., transl., comm. A.-M. Talbot*. Washington: Dumbarton Oaks, 1975. (CFHB; vol. 7; Dumbarton Oaks Texts; vol. 3). P. 2–302.

Athanasius I Constantinopolitanus. Vaticanus gr. 2219 [Электронный ресурс]. URL: http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.2219 (дата обращения 18.04.2019).

Gregorius Cyprius. Epistulae // *Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κύρου Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου* Ἐπιστολαί / ἔκδ. μητρ. Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης) // Ἐκκλησιαστικὸς Φᾶρος. 1909. Τ. 4. Σ. 5–29, 97–128.

Nicephorus Gregoras. Bizantinae historiae / ed. L. Schopen. Bonn: Weber, 1829. Vol. 1. (CSHB; vol. 19.1).

Πηδάλιον // Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς Ἀγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας ἦτοι ἅπαντες οἱ Ἱεροὶ καὶ Θεῖοι Κανόνες παρὰ Ἀγαπίου Ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ. Δ' Ἐκδοσις / ἔκδ. Ἀ. Γεωργίου. Ἀθῆναι: Τυπογραφεῖον Βλαστοῦ Χ. Βαρβαρρήγου, 1886.

Πρόσταγμα περὶ τῆς συμβίβασεως // *Laurent V. Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite* // *Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique*. Bucarest, 1945. Vol. 26. № 2. P. 65–68.

Σύνταγμα κανόνων // Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων / ἔκδ. Γ.Α. Ράλλης, Μ. Ποτλῆς. Ἀθῆναι: Τυπογραφία Γ. Χαρτοφύλακος, 1852. Τ. 2.

Theoleptus Philadelphius. Contra Arsenitos // *Θεολήπτου Φιλαδελφίας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250–1322) Βίος καὶ Ἔργα. Β' μέρος: Κριτικὸ κείμενο — σχόλια / ἔκδ. Ἰ. Γρηγορόπουλος. Κατερίνη: Τέρτιος, 1996. Σ. 305–345. (1: Σ. 305–317; 2: Σ. 318–345).*

Книга правил // Правила святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец с толкованиями / Издание Московского общества любителей духовного просвещения. М.: Типография Современных Известий, 1876.

Литература

Вишняк М. А. Арсенитский раскол // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1. С. 125–153.

Вишняк М. А. Богословское осмысление раскола патриархом Афанасием I Константинопольским (1289–1293; 1303–1309) // ХЧ. 2018. №3. С. 124–130.

Вишняк М. А. Догматический аспект борьбы патриарха Афанасия I Константинопольского (1289–1293; 1303–1309) против арсенитского раскола (1265–1310) // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1. С. 35–52.

Вишняк М. А. О датировке защитительного письма против арсенитов патриарха Афанасия I Константинопольского // Византийский временник. 2018. Т. 102. С. 196–208.

Вишняк М. А. Творения патриарха св. Афанасия I Константинопольского, касающиеся арсенитского раскола // БВ. 2018. № 29. С. 72–104.

Исихазм: Аннотированная библиография / общ. ред. С. С. Хоружего. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2004.

Пржегорлинский А., свящ. Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феополита Филадельфийского. СПб.: Алетея, 2011.

A Patristic Greek Lexicon / ed. G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Booijamra J. L. Church Reform in the Late Byzantine Empire: A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1982. (Ανάλεκτα Βλατάδων; τ. 5).

Gouillard J. Après le schisme arsénite. La correspondance inédite du Pseudo-Jean Chilas // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Bucarest, 1944. Vol. 25. № 2. P. 174–213.

Γουναρίδης Π. Τὸ κίνημα τῶν Ἀρσενιατῶν (1261–1310): ἰδεολογικὲς διαμάχες τὴν ἐποχὴν τῶν πρώτων Παλαιολόγων. Ἀθήνα: Δόμος, 1999.

Laurent V. Les crises religieuses à Byzance. Le schisme antiarsénite du métropolite de Philadelphie Théolepte († circa 1324) // REB. 1960. Vol. 18. P. 45–54.

Laurent V. Les grandes crises religieuses à Byzance: la fin du schisme arsénite // Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique. Bucarest, 1945. Vol. 26.2. P. 225–313 [1–89].

Patedakis M. Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works: PhD Dissertation. University of Oxford, 2004.

Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit / hrsg. von E. Trapp, R. Walther, H.-V. Beyer [et al.]. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001. (CD-ROM edition).

Tudorie A. Autoritatea imperială în criză: Mihail al VIII-lea Paleologul (1258–1282) și raporturile statului bizantin cu biserica. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei “Carol I”, 2016.

Healing of the Arsenite Schism in 1310 and St. Athanasios I, Patriarch of Constantinople

Mikhail A. Vishnyak

PhD in Theology

St. Sergius of Radonezh Orthodox Gymnasium, Executive Assistant to Head of School

26a Clubnaya, Sergiev Posad 141300, Russia

gweharall@gmail.com

For citation: Vishnyak, Mikhail A. “Healing of the Arsenite Schism in 1310 and St. Athanasios I, Patriarch of Constantinople”. *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 177–194. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-177-194

Abstract. In this article, the A. studies the attitude of Patriarch St. Athanasios I of Constantinople (1289–1293; 1303–1309) to the agreement of 1310, which ended the Arsenite schism (1265–1310). The A. treats the views of Patriarch Athanasios on ways of reconciliation, expressed by him before his second renunciation of the patriarchate (1309), whose main idea is the true repentance of schismatics, expressed, in particular, in the rejection of personal benefits. It is possible that Patriarch Athanasios found out about the plans of Emperor Andronicus II to compromise with the Arsenites and wrote him two letters about this, in which he tries to over-persuade the Emperor. To understand the reasons for the rejection of the reconciliation, the A. propose to refer to the concept of *φρόνημα* («way of thinking») on the basis of a comparison of the use of this concept by St. Athanasios and in the anti-Arsenite sermons of St. Theoleptos of Philadelphia. One of the possible reasons for the rejection of the reconciliation of 1310 by these two hierarchs could be a violation of the formula of St. Theoleptos «One Faith – One way of thinking (*φρόνημα*) – One Church».

Keywords: Patriarch Athanasios I of Constantinople, Theoleptos of Philadelphia, Arsenites, Arsenite schism, anti-schismatic literature, schism, fronema, Patriarch Niphon I of Constantinople.

ТЕМА БОЖЕСТВЕННЫХ ЭНЕРГИЙ КАК «ПРИВХОДЯЩЕГО» В ПАЛАМИТСКОМ УЧЕНИИ: СМЫСЛ, ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ, КОНТЕКСТ УЧЕНИЯ О ПРИРОДЕ БОГОСЛОВСКОГО ЯЗЫКА¹

Дмитрий Сергеевич Бирюков

доктор философских наук, PhD in Philosophy
научный сотрудник Национального исследовательского
университета Высшая школа экономики
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20
dbirjuk@gmail.com

Для цитирования: Бирюков Д. С. Тема Божественных энергий как «привходящего» в паламитском учении: смысл, исторический контекст, контекст учения о природе богословского языка // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 195-211. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-195-211

Аннотация

УДК 248.2 (276)

Перед свт. Григорием Паламой в ходе паламитских споров встал вопрос о том, как в рамках его учения совместить положение о том, что всё относящееся к области Божественного (включая Божественные энергии), должно быть неизменным, и положение, по которому Бог действует/энергирует, сообразуясь со временем в отношении к тварному миру. На этом фоне в сочинениях Паламы и его соратника Давида Дисипата возникли полемические рассуждения о возможности именования Божественных энергий «привходящим». У свт. Григория наблюдается движение к уточнению понятия «привходящего» при обсуждении возможности его приложения к Божественным энергиям: речь должна идти о неотделимом привходящем. Но даже в этом случае, по Паламе, привходящее, взятое в собственном смысле этого понятия, не приложимо к Богу (Божественным энергиям), хотя в церковной традиции оно к Богу прилагалось. Для Паламы разрешение этого напряжения состоит в том, что понятие «привходящего» бралось в церковной традиции в несобственном смысле. Позиция Дисипата в этом отношении несколько иная: следуя подходу свт. Кирилла Александрийского, он говорит о возможности приложения понятия «привходящего» к Божественным энергиям без специальных оговорок, но имея в виду фундаментальную ограниченность любых высказываний человеческого языка о Боге горизонтом человеческой природы.

Ключевые слова: энергии, привходящее, паламизм, византийская схоластика, природа богословского языка.

1 Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований — грант № 19-011-00952: «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

Введение

В XIV в. в рамках споров между паламитами и антипаламитами о статусе реальности, которая может быть обозначена понятием Божественных энергий, обсуждалось, могут ли отличные от непричастуемой и непознаваемой сущности Божества причастуемые и познаваемые нетварные энергии Бога (на существовании которых настаивал свт. Григорий Палама и паламиты) пониматься по аналогии с философским концептом «привходящего» (τὰ συμβεβηκότα)², и если могут, то в каком смысле.

Тема соотношения привходящего и сущности появляется, по крайней мере, в Первом письме Варлаама Калабрийского к Паламе (1336 г.), где Варлаам (оппонент учения свт. Григория Паламы и паламизма) рассуждает о возможности использовать доказательства в отношении категорий сущности и привходящего — относящихся как к тварному миру, так и к Божественной реальности. Согласно Варлааму, в отношении тварных вещей — каковые мы познаем либо чувствами, либо посредством разума, — привходящее, понимаемое как существующее «при сущности», постижимо посредством доказательства на основании определения этой сущности. В отношении же Божественной, сверхсущностной реальности, которая нам, по Варлааму, никак не дана в опыте, ни Божественная сущность не является познаваемой, ни существующее «при сущности» привходящее (при допущении, что оно есть) не является доказуемым. Также, насколько можно понять мысль Варлаама, он утверждает, что в Боге не может быть ничего «привходящего», но всё — сущность, и поэтому то, что Палама называет нетварными Божественными энергиями, также суть Божественная сущность. Но если энергии, по Паламе, познаваемы и, соответственно, относительно них может производиться доказательство, тогда, согласно Варлааму, получается, что в Боге доказуемость относится к сущности, что (по Варлааму) нелепо³. Свт. Григорий Палама анализирует эти

2 Термин «привходящее», τὰ συμβεβηκότα, был разработан в философии Аристотеля. Говоря о «привходящем», Аристотель различает привходящее в смысле того, что присуще чему-то не по необходимости и случайным образом, — например, когда кто-то попал на Эгину не потому, что стремился туда попасть, а потому, что его туда занесла буря, и в смысле того, что присуще вещи самой по себе (и является общим в отношении вещей того же вида), но не содержится в её сущности (т.е. не входит в «логос сущности»), как, например, треугольнику свойственно иметь в совокупности два прямых угла; привходящее в этом втором смысле может быть неизменным (*Aristoteles. Metaphysica* Δ 30, 1025a).

3 *Barlaam Calabrus. Epistula 1 // Barlaam Calabro. Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste / studio introduttivo e testi a cura di G. Schirò. Palermo, 1954. (Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci. Testi e monumenti; vol. 1). P. 255–256.*

рассуждения Варлаама в своём Втором послании к Григорию Акиндину⁴. Он настаивает на различии в Боге сущности и энергий, понимаемых по аналогии с привходящим, но ещё не обсуждает вопроса о соотношении категорий энергии и привходящего.

Затем рассуждения о приложимости категории привходящего к Божеству, в контексте критики учения свт. Григория Паламы о различения в Божестве нетварных энергий и сущности, появляются в паламитских спорах в сочинениях следующего, после Варлаама, оппонента свт. Григория Паламы, — Григория Акиндина (бывшего друга Паламы), а именно, в его «Опровержении “Диалога православного с варлаамитом”⁵» (1342–1343). Обращаясь к этой теме, Акиндин, вероятно, имел в виду переписку Паламы и Варлаама, которая была ему известна, где, как мы видели, возникала тема «привходящего».

Отметим, что в своём «Опровержении» Акиндин приводит воображаемую или же не идентифицированную цитату из свт. Григория (в любом случае, её подлинность сомнительна), где тот связывает понятия «привходящего» и «действия» («энергирования»), прикладывая их к Божеству, и говорит, что привходящее в Боге таково, что оно не возникает и не исчезает:

«Ἀλλ’ οὐδ’ ἐγὼ καθ’ ἡμᾶς ταῦτα λέγω τῷ Θεῷ προσγινόμενα καὶ ἀπογινόμενα συμβεβηκότα ἢ ποιότητας καὶ ἔξεις, ἀλλ’ αἰεὶ περὶ τὸ Θεῖον οὔσας καὶ ἀπογινόμενας οὐδέποτε, ἄλλας δὲ τῆς οὐσίας αὐτοῦ καὶ τῆς φύσεως καὶ ἐνεργουμένας αὐτῷ καὶ ὑφειμένας αὐτοῦ ἀπειράκις ἀπείρως»⁶.

«Но даже я не называю это возникающими или исчезающими у Бога привходящими или свойствами, или обладаниями, но всегда сущими окрест Божества и никогда не исчезающими, иными по отношению к Его сущности и природе, и действуемыми Им, и уступающими Ему в бесконечно-бесконечное число раз»⁷.

В целом позиция Акиндина такова, что он отвергает возможность приложения к Божественной реальности категорий «энергии» и «привходящего» (даже если это привходящее не возникает и исчезает,

4 *Gregorius Palamas. Epistula 2 ad Barlaam 30–31 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 4 / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκᾶς. Θεσσαλονίκη, 1988. Σ. 277–278.*

5 Т. е. сочинения свт. Григория Паламы с этим названием.

6 *Gregorius Acindynus. Refutatio magna I, 52:1–6 // CCSG. 31. P. 62.*

7 Перевод Р. В. Яшунского.

а существует при Боге всегда). Он утверждает, ссылаясь на прп. Максима Исповедника и Дионисия Ареопагита, что, например, ангельские существа и человеческие души, будучи по природе простыми, чужды разделения на «сущность» и «привходящее», а поэтому, тем более для Божества, как абсолютно простого, составленность из сущности и привходящего/энергии невозможна, поскольку в Боге всё есть сущность или сущностные свойства⁸.

Позиция, противоположная акиндиновой в плане темы Божественных энергий, была характерна для свт. Григория Паламы и его последователей. Согласно им, Божественные энергии есть то в Боге, что является отличным от Его сущности; они — Сам Бог и суть нетварные и вечные. Но можно ли в рамках паламитского дискурса называть энергии «привходящим»? Исследование этого вопроса могло бы помочь вписать паламитский энергийный дискурс в аристотелевскую философскую систему координат, очень важную, в частности, и для византийской догматической мысли.

Вопрос о возможности именования Божественных энергий «привходящим» обсуждался среди сторонников паламизма в сочинениях собственно свт. Григория Паламы, а также монаха Давида Дисипата, Матфея Властаря и др. Здесь я рассмотрю преломление этой темы в сочинениях свт. Григория Паламы и Давида Дисипата.

Анализ

Палама обсуждает вопрос о возможности именования энергии «привходящим» сначала в 6-й книге «Антирритики против Акиндина», а затем в сочинении «Сто пятьдесят глав». Соратник свт. Григория Паламы монах Давид Дисипат касается её в своём «Слове о богохульствах Варлаама и Акиндина, отправленное письмом господину Николаю Кавасиле». Шестая книга «Антирритик против Акиндина» Паламы датируется временем около 1344 г., тогда как указанное сочинение Дисипата мы можем датировать концом 1344 г. — началом 1345 г.⁹ То есть эта тема обсуждалась и свт. Григорием Паламой, и Давидом Дисипатом в одно и то же время. И имея в виду также то, что, говоря об этой теме, Григорий и Давид высказывают одни и те же положения и отсылают к одному

8 *Gregorius Acindynus. Refutatio magna I*, 50–52 // CCSG. 31. P. 61–63.

9 См.: Бирюков Д. С. Монах Давид Дисипат, его учение и место в паламитских спорах // *Давид Дисипат, мон. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров* / под общ. ред. А. И. Солопова, науч. ред. Д. С. Бирюков, сост. Д. А. Поспелов, пер. с древнегреч. З. А. Барзах, А. Ю. Волчкевич, А. В. Маркова, Д. А. Поспелова, Д. А. Черноглазова. М.: Святая гора Афон, 2011. С. 27–28, примеч. 38.

источнику — «Тезаурусу» свт. Кирилла Александрийского, нет сомнений, что развитие темы Божественных энергий как «привходящего» у Паламы в 6-й книге «Антирритик против Акиндина» и у Давида Дисипата находится либо в зависимости одного от другого, либо в тесной взаимосвязи.

В трактате «Антирритики против Акиндина» Палама, вступая в полемику с Григорием Акиндином, обсуждает соотношение категорий «привходящего» и (божественной) энергии. Вопреки тому, что Акиндин, полемизируя с учением свт. Григория Паламы о Божественных энергиях, сближал категории энергии и «привходящего», свт. Григорий фактически разводит их. Согласно Паламе, Божественную энергию можно называть «привходящим», — используя этот термин в собственном смысле, — поскольку, так же как и привходящее, энергия созерцается и существует в чём-то ином, а не в самом себе (это отличает энергию и привходящее от категории сущности, каковая существует сама по себе). В собственном же смысле «привходящее» является изменчивым; оно приобретает и исчезает. Энергия, в отличие от привходящего, является природной и существует при сущности всегда. Поэтому именовать энергию «привходящим» в собственном смысле этого термина нельзя. Когда же энергия в Божестве очевидным образом зависит от времени (как, например, в случае энергии, которой Бог сотворил мир), следует говорить о всегда существующей при сущности *способности*, соответствующей этой энергии (как, например, способность творить). При этом, следуя церковной традиции, энергию можно называть «привходящим», — поскольку каждое из них существует в ином, а не само по себе, — хотя и «привходящим» не в собственном смысле.

Приведём соответствующий пассаж из сочинения Паламы:

«Παράστασις ὅτι καὶ συμβεβηκός πως λέγεται ἡ ἐνέργεια αὕτη, ἀλλ' οὐχ οἷον μὴ προσεῖναι τῷ θεῷ. <...> Οὐ γὰρ ὅτι δημιουργεῖν ὁ θεὸς ἤρξατο καὶ πέπαυται ὅτε ἠθέλησεν αὐτός, διὰ τοῦτο μὴ φυσικῶς ἐροῦμεν τὸ δημιουργεῖν ἔχειν τὸν θεόν, ταῦτο δ' εἶπεῖν ταύτην τὴν ἐνέργειαν. Εἰ δὲ φυσικῶς αὕτη προσεῖται θεῷ, πῶς οὐκ ἄκτιστος;

«Демонстрация того, что, хотя эта энергия и называется в некотором роде привходящим, но не в том смысле, чтобы она была не присущей Богу. <...> Из-за того, что Бог начал и кончил созидать, когда Сам захотел, мы не скажем, что не от природы принадлежит Богу [свойство] созидать или, иначе говоря, эта энергия. Если же она от природы присуща Богу, то как она не нетварна?

Ἐπεὶ γὰρ καὶ τῶν ἐν τῷ θεῷ θεωρουμένων ἐστίν, ἀλλ' οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑφεστηκυῖα, τῶν δ' ἐν ἐτέρῳ θεωρουμένων τὰ μὲν φυσικῶς ὑφεστηκυῖα, τῶν δ' ἐν ἐτέρῳ θεωρουμένων τὰ μὲν φυσικῶς ἐστί, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, συμβεβηκός δὲ τῷ θεῷ οὐδὲν ἐνθεωρεῖται — καὶ γὰρ οὐδ' ἐπίκτητον οὐδὲ μεταβαλλόμενον, ὅποιον τὸ κυρίως ἐστὶ συμβεβηκός — φυσικῶς ἄρα πρόσεστιν ἡ ἐνέργεια αὕτη τῷ θεῷ. Τὸ δὲ φυσικῶς προσόν, εἰ καὶ συμβεβηκός ἐστιν ὅτε λέγεται πρὸς τὴν οὐσίαν ἀντιδιαστελλόμενον, ἀλλ' οὐ πάντως ἐστὶ συμβεβηκός οὐδὲ τοιοῦτον. <...> Ἡ μὲν γὰρ οὐσία οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν ῥηθεῖν ποτὲ συμβεβηκός, καθ' ἑαυτὴν ὑπάρχουσα, ἡ δὲ ἐνέργεια ἔσθ' ὅπως ἂν ῥηθεῖν, μὴ οὐσία οὐσα χουσα, ἡ δὲ ἐνέργεια ἔσθ' ὅπως ἂν ῥηθεῖν, μὴ οὐσία οὐσα μηδὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπάρχουσα, εἰ καὶ μὴ πάντως ἂν ῥηθεῖν, τῷ φυσικῶς ἐνθεωρεῖσθαι καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.¹⁰

Ведь поскольку она из числа того, что в Боге созерцается, но существует не сама по себе (а из того, что созерцается в другом, одно природно, а другое — согласно привходящему, и однако ни одно привходящее в Боге не созерцается; и, конечно, ничто ни приобретённое, ни изменяющееся, что и есть в собственном смысле привходящее), то от природы эта энергия присуща Богу. А присущее от природы, хотя иногда и называется привходящим, в противоположность сущности, но не вполне является привходящим. <...> Никогда не может быть названа привходящим сущность, пребывающая согласно самой себе, а энергия — иногда может быть названа, не будучи сущностью и не сама по себе пребывая, даже если она и не во всяком смысле может быть так названа, потому что созерцается природно и не по привходящему»¹¹.

Мы видим, что Палама здесь говорит об энергии как о «природном», всегда присущем сущности, в этом отношении противопоставляя энергию изменчивому «привходящему» (при той оговорке, что энергия может называться «привходящим» в несобственном смысле). В ходе своих рассуждений, иллюстрируя возможность называть энергии «привходящим» «от традиции», Палама отсылает к фрагментам из «Сокровищницы» свт. Кирилла Александрийского (мы опустили это в вышеприведённой цитате).

10 *Gregorius Palamas. Antirrheticae contra Acindynum VI, 21, 76.78 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 3 / ἔκδ. Α. Κοντογιάννης, Β. Φανουράκης. Θεσσαλονίκη, 1970. Σ. 443–445. Ср. также: Ibid. VI, 19, 72.*

11 *Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина / пер. Р. В. Яшунского. Краснодар, 2010. С. 316, 318 (с изменениями).*

Положения, близкие тем, что мы видели у Паламы, но чуть менее развёрнуто, высказывает и соратник Паламы Давид Дисипат, в ходе его полемики с Варлаамом Калабрийским и Григорием Акиндином в «Слове о богохульствах Варлаама и Акиндина, отправленном письмом господину Николаю Кавасиле»¹². Поводом к рассуждениям Дисипата о возможности именования Божественной энергии «привходящим» послужило отождествление его оппонентами (очевидно — Григорием Акиндином в его «Опровержении») Божественных энергий и сил с категорией «привходящего», в чём, согласно Дисипату, проявляется предпочтение его оппонентами душевного смысла тому, что от Духа¹³. Согласно Дисипату, «всё, что мы говорим о Боге, мы говорим исходя из того, что нам привычно, не обладая тем, что выше нас. Из этого следует, что о том, что присуще Богу по сущности и природно, мы вынуждены мыслить как о привходящих»¹⁴. Так же, как и Палама, Дисипат отсылает в этом контексте к свт. Кириллу Александрийскому, к тому же месту из «Сокровищницы» свт. Кирилла (приводя его немного более пространно).

В этом месте «Сокровищницы»¹⁵ свт. Кирилл полемизирует с положением ариан (евномиянского толка) о том, что в Боге всё есть сущность, и хочет продемонстрировать, что ипостасные свойства, индивидуализирующие Лица Троицы, как, например, Нерождённость в отношении Отца, не относятся к сущности Бога. Подводя к этому, Кирилл рассуждает о возможности прилагать понятие «привходящего» к Богу.

Свт. Кирилл говорит, что, с одной стороны, утверждать о том, что не имеется ничего привходящего в отношении сущности Бога, было бы мудро. Однако, с другой стороны, всё же мы вынуждены мыслить нечто привходящее в отношении Божественной сущности, а именно: таковым, например, является творческое действие Бога, проявившееся в сотворении Богом мира, каковое, очевидно, не всегда сосуществовало с Божеством, но «приложилось» (συμβέβηκε) к Нему. В этом смысле то, что не относится к Божественной сущности, по свт. Кириллу, справедливо

12 David Dishypatus. Ad Nicolaum Cabasilam 28, 31 // *Δαβίδ Δισυπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν* / ἐπιμ. Δ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1976. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται; τ. 10). Σ. 58–61.

13 Ibid. Σ. 58.

14 «Πάν ὅπερ ἐπὶ θεοῦ λέγομεν, ἐκ τῶν ἰδίων ἐθῶν τοῦτο λέγομεν, τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐκ ἔχοντες, ἐξ οὗ δὴ καὶ συμβαίνει κατ' ἀνάγκην ὡς περὶ συμβεβηκότων νοεῖν τῶν κατ' οὐσίαν καὶ φυσικῶς προσόντων τῷ θεῷ» (David Dishypatus. Ad Nicolaum Cabasilam 31 // Op. cit. Σ. 61).

15 Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus 31 // PG. 75. Col. 445D–449A.

называть «привходящим» в Боге, осознавая, что это говорится лишь из горизонта человеческой природы и языка, «ибо человеческая природа не может сказать о Боге что-либо большее того, что свойственно ей самой. Мы пользуемся для этого близкими нам понятиями, творя из них образцы большего, как те, что на малом листе чертят небесный круг»¹⁶.

Надо сказать, что из двух наших авторов-паламитов — собственно свт. Григория Паламы и Давида Дисипата — к мысли свт. Кирилла ближе Дисипат. Действительно, интенция свт. Григория, по сути, состоит в различении двух регистров языка, связанных с употреблением слов в собственном и в несобственном смысле: свт. Григорий говорит, что если брать понятие «привходящего» в собственном смысле, то оно «не приложимо» к Богу, если же использовать его в смысле несобственном, то тогда можно говорить о «привходящем» в отношении Божественной сущности. В свою очередь, у свт. Кирилла Александрийского, а за ним и Давида Дисипата, интенция несколько иная. Они обращают внимание на фундаментальную ограниченность человеческого языка, в том числе философского, — ограниченность горизонтом человеческой природы; на то, что человек в принципе не способен произвести адекватного высказывания о том, что не может быть схвачено в рамках границ человеческого — о Божестве. Поэтому, согласно свт. Кириллу Александрийскому и Давиду Дисипату, мы всё-таки можем говорить о «привходящем» в Боге (как и делать иные высказывания о Боге в рамках богословия), но обязательно сознавая это фундаментальное ограничение.

В сочинении «Сто пятьдесят глав» (1349–1350), написанном спустя пять-шесть лет после «Антирретик против Акиндина», Палама, опять полемизируя с Акиндином, поднимает тему Божественных энергий как «привходящего». Он пишет:

16 «Οὐκ ἔχει γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις μεῖζόν τι τῶν καθ' αὐτὴν λέγειν ἐπὶ Θεοῦ. Διὸ δὴ τοῖς ἰδίους ἔθεσιν ἐπ' αὐτοῦ κεχρήμεθα, τὰ καθ' αὐτοὺς μεῖζόνων ὑπόδειγμα ποιοῦμενοι, ὥσπερ οἱ ἐν μικρῷ πίνακι τὸν οὐράνιον καταγράφοντες κύκλον» (Ibid. // PG. 75. Col. 449A).

«Συμβεβηκός ἐστι τὸ γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα συνορῶμεν. ἔστι δὲ πῶς συμβεβηκός καὶ τὸ φυσικῶς προσόν, ὡς αὐξόμενόν τε καὶ μειούμενον, καθάπερ ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ ἡ γνῶσις. ἀλλ' οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῷ θεῷ, ὅτι δὴ παντάπασιν ἀμετάβλητος μένει, δι' ἣν αἰτίαν οὐδὲν αὐτῷ κατὰ συμβεβηκός λέγοιτ' ἄν. οὐ μὴν πᾶν ὅπερ ἐπὶ θεοῦ λέγεται οὐσίαν σημαίνει, λέγεται γὰρ καὶ τὸ πρὸς τι, ὅπερ ἀναφορικόν ἐστι καὶ ἀναφορᾶς πρὸς ἕτερον, ἀλλ' οὐκ οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν. τοιοῦτόν ἐστι καὶ ἡ θεία ἐνέργεια ἐπὶ θεοῦ, οὔτε γὰρ οὐσία ἐστὶν οὔτε συμβεβηκός, εἰ καὶ συμβεβηκός πῶς ἐστι παρ' ὧν καλεῖται θεολόγων, δεικνύντων τοῦτο μόνον, ὅτι ἐστὶν ἐν τῷ θεῷ καὶ οὐσία οὐκ ἔστιν»¹⁷.

«Привходящее есть то, что появляется и исчезает; исходя из этого мы понимаем и неотделимое привходящее. Бывает же и такое привходящее, которое может возрастать и уменьшаться, и которое присуще [чему-нибудь] естественным образом, как знание в разумной душе. Но ничего подобного нет в Боге, потому что Он пребывает совершенно неизменным; по этой причине ничто из соответствующего привходящему не может высказываться относительно Него. Однако не всё, что высказывается о Боге, обозначает [Его] сущность, ибо [о Нём] высказывается и нечто соответствующее, которое соотносится с [чем-либо] другим, но не обнаруживает сущность. Таковым в Боге является Божественная энергия, ибо она не есть ни сущность, ни привходящее. И если некоторыми богословами она называется как бы привходящим, то это только для того, чтобы показать, что она есть в Боге, но не есть сущность»¹⁸.

В этом фрагменте появляются новые коннотации относительно темы энергии как «привходящего», по сравнению с фрагментом из «Антирретик против Акиндина». Сначала Палама, как и в «Антирретиках», говорит о «привходящем» как об изменчивом, том, что появляется и исчезает (в отличие от неизменной сущности).

17 *Gregorius Palamas. Capita physica, theologica, moralia et practica 127 // Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters / ed., transl., study by R. Sinkewicz. Toronto, 1988. P. 230.*

18 *Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвящённых вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы / пер. А. И. Сидорова // Богословские труды. 2004. № 39. С. 46–47 (с изменениями).*

Однако затем в этом же контексте, Палама упоминает о неотделимом «привходящем» (в рамках предполагаемого здесь философского дискурса это значит, что оно неотделимо от индивида, но является отделимым от сущности, понимаемой в качестве общего для индивидов вида). Помимо «привходящего» как того, что появляется и исчезает, согласно Паламе, можно говорить о «привходящем» как и о просто изменяющемся, а не исчезающем; таково, например, знание в разумной душе. Палама утверждает, что категория «привходящего», понимаемая в этом смысле, не приложима к Богу, поскольку Он неизменен. Божественная энергия является в Боге тем, что соотносится с чем-то, и в этом смысле не есть сущность; но она не является и привходящим, в силу неизменности Бога. Хотя «некоторые богословы»¹⁹ всё-таки называют энергию «привходящим» — чтобы показать, что в Боге есть нечто отличное от сущности.

Если сравнить это изложение с тем, что говорится об энергиях как о «привходящем» в «Антирретиках», мы увидим, что здесь идёт речь об особом виде «привходящего» — неотделимом «привходящем», примером которого приводится знание в разумной душе. Именно это неотделимое «привходящее», насколько можно судить, сравнивается Паламой с энергией — при всей несоотносимости этих категорий — в данном фрагменте. Таким образом, в «Ста пятидесяти главах» происходит уточнение тезиса о возможности сравнения Божественной энергии с категорией «привходящего» по сравнению с «Антирретиками».

В рассмотренном фрагменте из «Ста пятидесяти глав» контекстом является уже не только «Сокровищница» свт. Кирилла Александрийского, но также и более схоластизированные тексты христианской и античной традиции. Ближайшим по философскому контексту к этому месту текстом, очевидно, является небольшая главка 5 «О звуке» из «Философских глав» прп. Иоанна Дамаскина, где Дамаскин, вслед за различением сущности и привходящего, делает различие в рамках «привходящего», различая отделимое и неотделимое привходящее:

19 Очевидно, Палама здесь, как и в «Антирретиках», имеет в виду свт. Кирилла Александрийского, а также свт. Григория Богослова, высказывание которого он обсуждает в следующей главке трактата. Это слова из «31-го Слова, О Святом Духе» свт. Григория, где тот говорит о Духе как о привходящем и энергии Бога: «τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφεστηκότων πάντως ὑποθετέον, ἢ τῶν ἐν ἑτέρῳ θεωρουμένων· ὃν τὸ μὲν οὐσίαν καλοῦσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, τὸ δὲ συμβεβηκός. εἰ μὲν οὖν συμβέβηκεν, ἐνέργεια τοῦτο ἂν εἴη θεοῦ. τί γὰρ ἕτερον, ἢ τίς; τοῦτο γάρ πως μᾶλλον καὶ φεύγει σύνθεσιν» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 31, 6 // PG. 36. Col. 140A; Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden / hrsg. von J. Barbel. Düsseldorf, 1963. S. 228*).

«Συμβεβηκὸς δὲ ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι κατηγορούμενον καὶ μὴ λαμβανόμενον ἐν τῷ ὀρίσμῳ, ἀλλὰ δυνάμενον καὶ ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ὃ οὔτε παρὸν σφίξει οὔτε ἀπὸν φθείρει. <...> Τοῦτο ἢ χωριστόν ἐστιν ἢ ἀχώριστον· χωριστόν μὲν, ὃ ποτὲ μὲν γίνεται ποτὲ δὲ ἀπογίνεται ἐν τῇ αὐτῇ ὑποστάσει <...>. ἀχώριστον δέ, ὅπερ οὐσίας μὲν οὐκ ἔστι συστατικὸν ὡς μὴ ἐν ὅλῳ τῷ εἶδει θεωρούμενον. Ὅμως ἡνίκα γένηται ἐν τινὶ ὑποστάσει, ἀδύνατον χωρισθῆναι αὐτῆς, οἷον ἡ σιμότης, ἡ γρυπότης, ἡ γλαυκότης καὶ τὰ τοιαῦτα. Τοῦτο τὸ ἀχώριστον συμβεβηκὸς λέγεται καὶ χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα...»²⁰.

«Привходящее же есть то, что высказывается относительно многих предметов, различающихся по виду, и отвечает на вопрос: какой? Оно не принимается в определение, но может и наличествовать, и не наличествовать. Присутствуя, не сохраняет, и, отсутствуя, не разрушает. <...> Оно бывает делимым и неделимым. Делимое — это то, что в одной и той же ипостаси то присутствует, то отсутствует. <...> Неделимое же — это то, что не входит в состав сущности, так как не усматривается во всем виде. Однако коль скоро оно принадлежит известной ипостаси, то уже не может быть отделено от неё. Таковы, например, курносый или крючковатый нос, светлые глаза и тому подобное. Такое неделимое привходящее называется также отличительной особенностью...»²¹.

Неотделимое привходящее Дамаскин здесь связывает с концептом отличительной особенности ипостаси. Поэтому, в связи с понятием неотделимого привходящего, здесь не используется категория изменения, как это имеет место у Паламы. В предыдущей главке «О сущем, сущности и привходящем» из «Философских глав» Дамаскин говорит о привходящем в контексте темы изменения, и в качестве примера отношения привходящего к сущности он ведёт речь о познании и душе, — подобно тому, как мы встречаем это у Паламы (с тем различием, что у Паламы, когда идёт речь о знании, содержащемся в душе, используется слово γνῶσις, тогда как у Дамаскина — ἐπιστήμη или φρόνησις):

20 Joannes Damascenus. *Dialectica* 5 // PTS. 7. S. 57–59. В свою очередь, Дамаскин здесь следует Порфирию, см.: *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* / ed. A. Busse. Berolini, 1887. P. 12.

21 Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 63 (с изменениями).

«Οὐσία μὲν οὖν ἐστὶ τὸ κυριώτερον ὡς ἐν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἐν ἐτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν, συμβεβηκὸς δὲ τὸ μὴ δυνάμενον ἐν ἑαυτῷ εἶναι ἐν δὲ τῇ οὐσίᾳ θεωρούμενον. Ἡ μὲν γὰρ οὐσία τὸ ὑποκείμενόν ἐστιν ὥσπερ ὕλη, συμβεβηκὸς δὲ ἢ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ θεωρουμένη, οἷον χαλκὸς καὶ κηρὸς οὐσία σχῆμα δὲ καὶ μορφή καὶ χρῶμα συμβεβηκός, καὶ σῶμα μὲν οὐσία χρῶμα δὲ συμβεβηκός, καὶ ψυχὴ μὲν οὐσία ἐπιστήμη δὲ συμβεβηκός. Τὸ μὲν οὖν σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν τῷ χρώματι ἀλλὰ τὸ χρῶμα ἐν τῷ σώματι, οὐδὲ ἡ ψυχὴ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ ἀλλ' ἡ ἐπιστήμη ἐν τῇ ψυχῇ, οὐδὲ ὁ χαλκὸς ἢ ὁ κηρὸς ἐν τῷ σχήματι ἀλλὰ τὸ σχῆμα ἔν τε τῷ κηρῷ καὶ τῷ χαλκῷ. <...> Καὶ τὸ μὲν χρῶμα καὶ ἡ ἐπιστήμη καὶ τὸ σχῆμα ἀλλοιοῦνται, τὸ δὲ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ ὁ κηρὸς τὰ αὐτὰ μένουσιν οὐκ ἀλλοιουμένης τῆς οὐσίας»²².

«Сущность есть нечто главнейшее, так как она имеет существование в себе самой, а не в другом. Привходящее же есть то, что не может существовать в самом себе, а усматривается в сущности. Сущность есть подлежащее, как вещество. Привходящее же есть то, что усматривается в сущности, как в подлежащем. Например, медь и воск суть сущности, а фигура, форма, цвет — привходящие; и тело — сущность, а его цвет — привходящее, и душа — сущность, а знание — привходящее. Не тело находится в цвете, а цвет в теле, и не душа — в знании, но знание — в душе, и не медь и воск — в фигуре, но фигура — в воске и меди. <...> И цвет, и знание, и фигура изменяются, тело же, душа и воск остаются теми же самими, так как сущности не меняются»²³.

Рейнхард Флогаус²⁴, доказывая, что свт. Григорий Палама во время написания «Ста пятидесяти глав» читал и использовал трактат блж. Августина «О Троице», переведённый к тому времени на греческий язык с латыни Максимом Планудом²⁵, — утверждает, что факт различения Паламой в вышеприведенном фрагменте из «Ста пятидесяти глав»

22 Joannes Damascenus. *Dialectica* 4 // PTS. 7. S. 63.

23 Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 59 (с изменениями).

24 См.: Flogaus R. Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14-th century Byzantium // *St Vladimir's Theological Quarterly*. 1998. № 42. P. 17–19.

25 Тот же тезис обсуждается в работах: Flogaus R. *Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin De trinitate durch Gregorios Palamas* // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1996. № 46. S. 275–297; Δημητράκοπουλος Γ. Αὐγουστίνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς Τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Ἀθήνα, 1997. Отмечу также, что тема Божественных энергий как привходящего у свт. Григория Паламы обсуждается — весьма поверхностно — в исследовании: *Tollefsen T. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford, 2012. P. 196–197.

видов «привходящего» свидетельствует о его заимствовании из «О Троице» (V, 4, 5–6), где блж. Августин различает неотделимое и отделимое привходящее и обсуждает возможность приложения понятия «привходящего» к Богу:

«Συμβεβηκὸς δὲ οὐκ εἴωθε λέγεσθαι, εἰ μὴ ὅπερ σὺν ἀλλοιῶσει τινὶ τοῦ πράγματος ὃ συμβέβηκεν ἀπογίνεσθαι δύναται. Καὶ γὰρ καὶ εἰ λέγονταί τινα συμβεβηκότα ἀχώριστα <...>. Εἰ δὲ κάκεῖνο δοκεῖ συμβεβηκὸς λέγεσθαι ὅπερ, εἰ καὶ μὴ ἀπογίνεται, ὅμως μειοῦται ἢ αὖξεται, ὡς ἔστιν ἡ τῆς ψυχῆς ζωὴ <...> ἐπεὶ μᾶλλον ζῆ φρόνιμος οὖσα καὶ μείον ἄφρων γινομένη <...> ἀλλ' οὐδὲν τοιοῦτον ἐν τῷ Θεῷ γίνεται, ὅτι δὴ παντάπασι ἀμετάβλητος μένει. Δι' ἣν αἰτίαν οὐδὲν ἐν αὐτῷ κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται (οὐδὲν γὰρ αὐτῷ συμβέβηκεν), οὐ μέντοι πᾶν ὃ λέγεται λοιπὸν ἐστὶ κατ' οὐσίαν λέγεσθαι. <...> ὅτι μὴ κατ' οὐσίαν ταῦτα λέγεται ἀλλὰ κατ' ἀναφοράν, ὃ καίπερ ἀναφορικὸν ὃν οὐκ ἔστι συμβεβηκός...»²⁶.

«Привходящим же обычно [свойство] не называется, если оно не является тем, что может исчезнуть при некоем изменении предмета, которому оно свойственно. Даже если некоторые привходящие и называются неотделимыми <...>. Если же и то угодно называть привходящим, что пусть и не исчезает, но умаляется или возрастает, как, например, жизнь души... поскольку она живее, когда благоразумна, и менее жива, когда становится безрассудной <...>. Но в Боге не бывает ничего подобного, поскольку Он пребывает абсолютно неизменным. По этой причине ничто в Нём не называется по привходящему (ибо в Нём нет ничего того, что привходит [или: случайного]), однако из этого не следует, что всё, что о Нём говорится, говорится применительно к сущности. Ибо [что-то] говорится по отношению к чему-либо: поскольку это говорится не применительно к сущности, но относительно. Это, даже будучи относительным, не является привходящим...»²⁷.

На самом деле Палама в указанном фрагменте, в отличие от блж. Августина, не различает видов привходящего (как утверждает Флогаус), но ведёт речь только об одном виде «привходящего» — неотделимом. Однако, действительно, это место из Августина довольно

26 *Αυγουστίνου Περί Τριάδος*. Βιβλία πεντεκαίδεκα ἀπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετέηγεκε Μάξιμος ο Πλανούδης / ἐπιμ. Μ. Παπαθωμόπουλος, Ι. Τσάβαρη, G. Rigotti. Ἀθήνα, 1995. Σ. 349, 351.

27 Перевод Р. В. Яшунского (с изменениями).

близко к вышеприведенному фрагменту из «Ста пятидесяти глав», и ход рассуждений Паламы в целом следует августиновскому. Поэтому можно согласиться с Флогаусом относительно влияния Августина на 127-ю главу из «Ста пятидесяти глав» Паламы, где обсуждается вопрос о возможности именования Божественных энергий «привходящим».

Имея в виду это место из Августина, на наш взгляд, можно утверждать, что когда Палама упоминает (в приведённой выше 127-й главе «Ста пятидесяти глав») привходящее, «которое может возрастать и уменьшаться», как например, знание в разумной душе, он, вслед за Августином, имеет в виду упомянутое перед этим неотделимое привходящее. Согласно же Дамаскину, кажется, знание в душе представляет собой отделимое привходящее²⁸.

При этом, на наш взгляд, остаётся возможность вести речь и о следе прп. Иоанна Дамаскина в отношении учения о привходящем в этом фрагмент из Паламы. Оно проявляется в том, что Палама, как и Дамаскин, иллюстрируя изменяемое привходящее в его отношении к категории сущности, приводит пример *знания* (привходящего) в человеческой душе (сущности), тогда как в цитате из Августина это не знание, а *жизнь* (души).

Выводы

Можно подвести итог нашего исследования следующим образом. Свт. Григорий Палама в ходе полемики с оппонентами столкнулся с вопросом о том, как в рамках своей богословской системы, предполагающей различие в Боге сущности и Божественных нетварных энергий, совместить два богословских положения. Это, с одной стороны, положение, согласно которому то, что относится к области божественного (включая Божественные энергии), должно быть неизменным, и, с другой, — положение, по которому Бог действует/энергирует, сообразуясь со временем в отношении к тварному миру, в частности, сотворив тварное сущее. Также свт. Григорий Палама и паламиты, находясь под прицелом полемики со стороны своих оппонентов, пытались прояснить статус Божественных энергий (реальность которых они отстаивали) на философском поле, а именно, на языке философии Аристотеля, служившем признанным полем межкультурной коммуникации в то время. На этом фоне у паламитов возникают полемические рассуждения о возможности именования нетварных Божественных энергий «привходящим», где понятие «привходящего» имеет контекст, восходящий к перипатетической традиции, но преломлённый — в связи с концептом

энергии — в сочинениях таких христианских авторов, как свт. Григорий Богослов и свт. Кирилл Александрийский.

Согласно паламитам, между категориями «энергии» и «привходящего» имеется подобие, — потому что и энергия, и привходящее указывают на существующее не само по себе, но в ином. В этом отношении обе указанные категории противоположны категории сущности, как указывающей на то, что существует само по себе и через самого себя. Однако категория привходящего тяготеет к коннотациям возникающего, исчезающего и изменчивого в отношении сущности. Это не позволяет свт. Григорию Паламе отождествить «привходящее» с «энергией», каковая, согласно базовой интуиции паламитов, есть естественное проявление сущности и всегда сосуществует с сущностью, — даже при том, что привходящее также может иметь смысл сосуществующего с сущностью, в том случае, если это неотделимое привходящее.

Палама затрагивает эту тему в двух своих сочинениях — «Антиретики против Акиндина» и «Сто пятьдесят глав», написанных с разницей в пять-шесть лет. В итоге мы наблюдаем у свт. Григория Паламы движение к уточнению понятия «привходящего» при обсуждении возможности его приложения к нетварным энергиям: речь должна идти о неотделимом привходящем. Но даже в этом смысле привходящее, по Паламе, не приложимо к Богу/Божественным энергиям, хотя и, как он сам указывает, в церковной традиции это понятие к Богу прилагалось. Для Паламы разрешение этого напряжения состоит в том, что понятие «привходящего» бралось в церковной традиции в несобственном смысле. Позиция же его друга и соратника Давида Дисипата (следующего свт. Кириллу Александрийскому) в этом отношении более тонкая: он говорит о возможности приложения «привходящего» к Божественным энергиям без специальных оговорок, но обязательно имея в виду фундаментальную ограниченность любых высказываний человеческого языка о Боге горизонтом человеческой природы.

Здесь мы сталкиваемся с болевыми точками паламитского учения, а именно, с напряжением между, с одной стороны, заявляемой в рамках паламитской доктрины неизменностью Бога и, значит, неизменностью Его энергий, и, с другой стороны, пониманием энергий Бога как соотносимых с тем, что не есть Бог, с тварным сущим, существующим внутри временного порядка. На мой взгляд, Палама пытается разрешить это противоречие на основании представления о потенциях (силах) в Боге. Но это тема уже моей следующей статьи.

Источники

- Aristotle's *Metaphysics* / ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924. Vol. 1.
- Αυγουστίνου Περί Τριάδος. Βιβλία πεντεκαίδεκα ἀπερ εκ της Λατίνων διαλέκτου εις την Ελλάδα μετήνευκε Μάξιμος ο Πλανούδης / ἐπιμ. Μ. Παπαθωμόπουλος, Ι. Τσάβαρη, G. Rigotti. Ἀθήνα: Κέντρον Εκδόσεως Ἑργων Ἑλλήνων Συγγραφέων, 1995.
- Barlaam Calabro*. Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste / studio introduttivo e testi a cura di G. Schirò. Palermo: Istituto siciliano di studi bizantini e neogreci, 1954. (Istituto siciliano di Studi bizantini e neogreci. Testi e monumenti; vol. 1).
- Δαβὶδ Δισπάτου Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν / ἐπιμ. Δ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη: Κέντρον Βυζαντινῶν ἐρευνῶν, 1976. (Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται; τ. 10).
- Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de Sancta consubstantiali Trinitate // PG. T. 75. Col. 9-656.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos Vol. 1 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1969. (Patristische Texte und Studien; Bd. 7).
- Gregor von Nazianz*. Die fünf theologischen Reden / hrsg. von J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963.
- Gregorii Acindyni* Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam / nunc primum editas curante J. N. Cañellas. Turnhout: Brepols, 1995. (CCSG; vol. 31).
- Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 3 / ἐκδ. Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1970.
- Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 4 / ἐκδ. Π. Κ. Χρήστου, Β. Δ. Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτογκάς. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1988.
- Porphyrii* Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium / ed. A. Busse. Berolini: G. Reimer, 1887. (Commentaria in Aristotelem graeca; vol. IV.1).
- Saint Gregory Palamas*. The One Hundred and Fifty Chapters / ed., transl., study by R. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988. (Studies and Texts; vol. 83).
- Григорий Палама, свт. Антирретики против Акиндина / пер. Р. В. Яшунского. Краснодар: Текст, 2010. (Патристика: Тексты и исследования).
- Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвящённых вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы / пер. А. И. Сидорова // Богословские труды. 2004. № 39. С. 5–60.
- Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002.

Литература

- Бирюков Д. С. Монах Давид Дисипат, его учение и место в паламитских спорах // *Давид Дисипат, мон.* Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров / под общ. ред. А. И. Солопова, науч. ред. Д. С. Бирюков, сост. Д. А. Поспелов, пер. с древнегреч. З. А. Барзах, А. Ю. Волчкевич, А. В. Маркова, Д. А. Поспелова, Д. А. Черноглазова. М.; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2011. С. 7–62.

- Δημητράκοπουλος Γ.* Αὐγουστῖνος καὶ Γρηγόριος Παλαμᾶς. Τὰ προβλήματα τῶν Ἀριστοτελικῶν κατηγοριῶν καὶ τῆς Τριαδικῆς ψυχοθεολογίας. Ἀθήνα: Παρουσία, 1997.
- Flogaus R.* Der heimliche Blick nach Westen: Zur Rezeption von Augustin De Trinitate durch Gregorios Palamas // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1996. Bd. 46. S. 275–297.
- Flogaus R.* Palamas and Barlaam Revisited: A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14-th century Byzantium // *St Vladimir's Theological Quarterly*. 1998. Vol. 42. P. 1–32.
- Tollefsen T.* Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford: University Press, 2012. (Oxford Early Christian Studies).

Divine Activities as an Accident in the Palamite Doctrine: Meaning, Historical Context, and the Context of Ideas on the Nature of Theological Language

Dmitrii Sergeevich Biryukov

Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy

Postdoctoral Researcher of the National Research University Higher School of Economics

20 Myasnitskaya street, Moscow 101000, Russia

dbiryuk@gmail.com

For citation: Biryukov, Dmitrii S. "Divine Activities as an Accident in the Palamite Doctrine: Meaning, Historical Context, and the Context of Ideas on the Nature of Theological Language". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 195–211. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-195-211

Abstract. St. Gregory Palamas has faced a problem of compatibility of two theological provisions within his doctrine based on distinction in God of substance and non-created activities: these are, firstly, that God is unalterable, and, secondly, that He acts accordingly with the time in relation to the created world, in particular, having made the created being. This background caused polemical argumentations on possibility of signifying the divine activities as accident. We see that Palamas is moving towards a more detailed notion of accidental while considering its applicability to divine activities: this is the moving to the notion of inseparable accident. But even in this sense, the accident, compliant to Palamas, must not be attributed to God and divine activities, though the Church tradition used to do this. Palamas finds a solution of this tension by pointing out that the notion of accident was used by the Church tradition in an improper sense. Meanwhile, his associate David Dishypatus takes a more subtle position: he admits a possibility to apply the notion of accident to the divine activities, but minding core restrictions of the human language, which speaks of God only within the horizon of human nature.

Keywords: energies, accidents, Palamism, Byzantine scholasticism, nature of theological language.

«ОН ПРЕВЗОЙДЁТ СОБСТВЕННУЮ ПРИРОДУ»: ТЕМА САМООБРАЩЁННОСТИ УМА В «СЛОВЕ НА ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ПЕТРА АФОНСКОГО» СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ И В ENNEADES V.3¹

Тимур Аркадьевич Щукин

аспирант РГПУ им. А. И. Герцена
ассоциированный сотрудник СИ ФНИСЦ РАН
190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14
tim_ibif@mail.ru

Для цитирования: Щукин Т. А. «Он превзойдёт собственную природу»: тема самообращённости ума в «Слове на житие преподобного Петра Афонского» святителя Григория Паламы и в Enneades V.3 // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 212-230. doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-212-230

Аннотация

УДК 248.2 (276)

В самом раннем сочинении свт. Григория Паламы «Слово на житие преподобного Петра Афонского» содержится пассаж, описывающий процесс самопознания подвижника: его ум сначала обращается к самому себе, освободившись от всего чувственного и страстного, а затем выходит за пределы собственной природы, чтобы созерцать Бога и соединиться с Ним. Иоанн Полемис в статье 2016 г. обратил внимание, что происхождение очевидно неоплатонической лексики и концептуального аппарата данного пассажа можно объяснить только прямым или косвенным знакомством свт. Григория Паламы с сочинениями Плотина. В данной статье предпринимается попытка, в развитие наблюдений Полемиса, идентифицировать трактат Плотина, на который опирается в своих рассуждениях свт. Григорий Палама. Автор статьи стремится показать, что основатель исихазма, перерабатывая некоторые пассажи Еп. V, 3, в определённых аспектах следует в русле мысли Плотина, но по самым существенным пунктам расходится с ним, и утверждает, что следствием самообращения ума является не обретение им природных границ, как полагал Плотин, а преодоление их в бесконечном приближении к Богу. В статье высказано предположение, что в «Слове» Палама полемизировал с мыслителями-гуманистами, находившихся под влиянием Плотина, в частности, с Никифором Григорой.

Ключевые слова: свт. Григорий Палама, Плотин, Никифор Григора, самосознание, обожение, Единое и Ум, исихазм, византийский гуманизм.

1 Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 19-011-00952, «Учение Григория Паламы как философская система: историко-философский анализ».

Иоанн Полемис недавно обратил внимание², что в самом раннем произведении свт. Григория Паламы «Слово на житие преподобного Петра Афонского» (1332/1333 годы)³ содержится несколько аллюзий на «Эннеады» Плотина. Полемис допускает как прямое, так и опосредованное влияние текстов Плотина на систематизатора исихастской практики. Он почти уверен, что раннее богословие свт. Григория Паламы носило неоплатонический характер, однако влияние этой философской школы ощущается и в более поздних текстах. Полемис подчёркивает, что в «Слове» нет ни учения о схождении ума в сердце, ни описания соответствующих психосоматических практик, ни слов о важности созерцания божественного света⁴. В этот период свт. Григорий Палама делает акцент на созерцании Бога обращённым к самому себе умом. Опираясь на свидетельства антипаламитов, Полемис относит к более позднему периоду творчества свт. Григория Паламы учение о нетварном свете как божественной энергии⁵. Однако, по мнению автора, исихаст отрицал чувственный характер нетварного света именно в силу зависимости от Плотина (или от неоплатонизма как такового). Таким образом, неоплатонизм оставался константой его философской методологии при всех трансформациях богословской повестки. В данной статье, не отвергая ключевого

2 *Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite // *Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros* / éd. par S. Efthymiadis et al. Paris, 2015. P. 205–221.

3 Данное сочинение Григория Паламы издано критически П. Христу в 1992 г. (*Γρηγόριου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα*. Т. 5. Κεφάλαια ἐκατὸν πεντήκοντα, ἀσκητικά συγγράμματα, εὐχαὶ / ἐκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 161–191). Переиздание текста, подготовленного Христу, с учётом разночтений московского списка из Государственного исторического музея (Mosq. GIM gr. 212 = Syn. gr. 98), с русским переводом: *Григорий Палама, свт. Слово на житие преподобного Петра Афонского* / под ред. Д. А. Поспелова. Афон, 2007. С. 36–134. В этом же издании можно найти перевод исследования Антонио Риго (*Rigo A.* La Vita di Pietro l'Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 1995. Vol. 32. P. 179–190), который содержит общую информацию о почитании прп. Петра Афонского, «Слове» свт. Григория Паламы, и некоторые заметки об аскетическом учении и терминологии данного трактата (*Риго А.* Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 13–29), а также статью А. Виноградова о литературных источниках данного произведения (*Виноградов А. Ю.* Источники, используемые святым Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Указ. соч. С. 135–148), а точнее жития, составленного Николаем Монахом в X в., на которое опирался свт. Григорий. Развернуто об агиографической стратегии святителя пишет также в недавней статье М. Митреа (*Mitrea D.* 'Old Wine in New Bottles'? Gregory Palamas' Logos on Saint Peter of Athos (BHG 1506) // *Byzantine and Modern Greek Studies*. 2016. Vol. 40. P. 243–263).

4 *Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements. P. 215–216.

5 *Ibid.* P. 216–220.

тезиса Полемиса, предполагается, во-первых, обрисовать контуры раннего варианта его «неоплатонической» антропологии, и, во-вторых, более чётко высветлить мотивацию обращения свт. Григория Паламы именно к Плотину.

В «Слове на житие преподобного Петра Афонского» свт. Григорий Палама не только даёт нам образ идеального подвижника, протосихаста, но и предлагает теоретическую модель того, как подвижник может достичь состояния обожения и богосозерцания. Для этого святитель прибегает к неоплатоническому по форме, но довольно традиционному для восточного христианства учению⁶: человеческий ум, обращаясь к самому себе, абстрагируясь от всякого чувственного и тем более страстного содержания, успокаивается, но в этом покое обретает подлинную деятельность и не просто оказывается способным созерцать Бога, но сам становится Богом, впрочем, обожения достигает не только ум, но весь состав человека, включая тело⁷. Эта довольно расхожая в православной традиции мысль к тому же оказалась вплетена свт. Григорием Паламой в чисто аскетический дискурс. Потому вполне естественно, что ни И. Мейендорф⁸, ни А. Риго⁹, ни прочие авторы¹⁰ не обращали внимания на специфическую терминологию соответствующих фрагментов «Слова». Наблюдения И. Полемиса в этом контексте очень важны: если свт. Григорий Палама на раннем этапе своего творчества обращается к неоплатонизму не как к общему месту, чему-то

6 См.: Мейендорф И., *прот.* Тема «обращения к себе» в паламитском учении XIV столетия // *Он же.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. С. 570–585.

7 *Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae 17–19* // *Op. cit.* С. 171–172.

8 Протопресвитер Иоанн Мейендорф, несомненно, видящий неоплатоническую подоплёку тех или иных высказываний Паламы, подчёркивал общий критический настрой святителя к античной философии (см., наприм.: Мейендорф И., *прот.* Тема «обращения к себе». С. 580–581; *Он же.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб., 1997. (Subsidia byzantinorossica; т. 2). С. 182–183, 185–186). Кроме того, он считал, что терминология Плотина заимствована Паламой у свт. Григория Нисского и Дионисия Ареопагита (Мейендорф И., *прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 186).

9 Любопытно, что Риго термин *ἐπιστροφή* и производные от него глаголы считает терминологическими новациями свт. Григория Паламы (*Rigo A.* Житие Петра Афонита. С. 27), хотя их неоплатоническое происхождение очевидно.

10 В целом знакомство свт. Григория Паламы с творениями Плотина освещено в литературе: Δημητράκοπουλος Ι. Α. Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, 1–14: «Περὶ κόσμου». Κείμενο, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια // Βυζαντιακά. 2000. Τ. 20. Σ. 293–348 (здесь: Σ. 319–321); *Idem.* Υστεροβυζαντινὴ κοσμολογία. Η κριτικὴ τοῦ Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία τῶν Πλωτίνου καὶ Πρόκλου περὶ κοσμικῆς ψυχῆς // Φιλοσοφία. 2001. Τ. 31. Σ. 175–191 (Α΄ μέρος); Φιλοσοφία. 2002. Τ. 32. Σ. 111–132 (Β΄ μέρος). Некоторые другие ссылки: *Polemīs I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements. P. 214 (n. 49).

неотличимому от христианской традиции, и не опосредованному церковными писателями-платониками вроде Евагрия Понтийского и Дионисия Ареопагита, это обращение является маркером какого-то специфического интеллектуального интереса.

Полемис приводит три цитаты из «Эннеад»¹¹, которые, по его мнению, являются параллельными к определенным фрагментам «Слова». Вот эти цитаты в несколько более расширенном виде:

«Если он [ум] сам по себе, он пуст от всего прочего, поскольку ничего не мыслит. Но если он сам по себе таков, чтобы быть всем, когда он мыслит [только] себя, он мыслит вообще всё. Таким образом, такой [ум], обратившись (ἐπιβολῇ) на самого себя и видя себя в действительности, включает (охватывает) [в себя] всё остальное, а [обратившись ко] всему, включает [в себя] самого себя»¹².

«Можно сказать, что ум созерцает Бога. Но если согласиться, что ум знает Бога, то необходимо признать, что точно так же он знает сам себя. Ибо ум будет знать всё, что он получил от Бога, то есть, то, что Он дал и то, что Он способен делать»¹³.

Полемис признаёт, что в обоих отрывках изложена одна и та же мысль, однако во втором случае — более пространно и более близко к тому, что говорит свт. Григорий Палама, особенно в части тождества ума и Бога. Весьма ценно, что Полемис далее приводит цитаты из более

11 Необходимая библиография, связанная с учением о самосозерцании ума, приводится там же (*Polemis I. D. Neoplatonic and Hesychastic Elements*. P. 210–211). Общая работа: *Courcelle P. Connais-toi toi-même: de Socrate à saint Bernard*. Vol. 1. Paris, 1974 (см.: P. 83–111); специально о Плотине: *O'Daly G. Plotinus's Philosophy of the Self*. Shannon, 1973; *Hadot P. La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote // Plotin, Porphyre: études neoplatoniciennes / éd. par P. Hadot*. Paris, 1999. P. 267–278; *Reuter M. Plotinus on the Role of Nous in Self-Knowledge: PhD Dissertation*. Toronto, 1994; *Remes P. Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge, 2009. Из совсем свежих работ стоит отметить монографию: *Hutchinson D. M. Plotinus on Consciousness*. Cambridge, 2018.

12 «Ἡ, εἰ μὲν αὐτὸς κενὸς ἐστὶ παντός, ὅταν μὴδὲν νοῇ. Εἰ δὲ ἐστὶν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ ὥστε τῇ μὲν εἰς αὐτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ αὐτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον αὐτὸν» (*Plotinus. Enneades IV.4, 2:10–14 // Plotini opera*. Vol. 2. Enneades IV–V / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzler. Paris; Bruxelles, 1959. (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 34). P. 66).

13 «Ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἰποιμεν ἄν. Ἀλλ' εἰ τὸν θεὸν γινώσκειν αὐτὸν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτῃ συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ αὐτὸν γινώσκειν. Καὶ γὰρ ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου γινώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύνатаи ἐκεῖνος. Ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοὺς καὶ ταύτῃ αὐτὸν γινώσεται» (*Plotinus. Enneades V.3, 7:1–5 // Op. cit.* P. 308).

поздних «Триад в защиту священнобезмолствующих» и, как ему кажется, параллельные им места из «Эннеад». Большинство этих ссылок (три из пяти, причём другие две являются явно факультативными) — это ссылки на всё тот же трактат «О познающей ипостаси и о том, что выше [неё]»¹⁴. Совокупность этих фактов, а также то, что именно данный трактат Плотина специально посвящён проблематике самопознания¹⁵, тому, в каком смысле оно присуще уму и в какой душе, заставляет предполагать, что в «Слове» свт. Григорий Палама опирался прежде всего на данное сочинение и что оно имело особенное значение для основателя исихазма и в более позднее время. Наконец, следует привести параллель «Слова» с *Enneades* V.3, на которую Полемис не обратил внимания, и которая представляется весьма важной:

«И что ещё можно присвоить уму? Покой (ἡσυχίαν), клянусь Зевсом. Однако для ума покой (ἡσυχία) не есть выход ума вовне (ἔκστασις)¹⁶. Скорее покой (ἡσυχία) ума — это действие, приносящее освобождение от иных вещей»¹⁷.

«Ибо когда ум удалится от всего чувственного, вынырнёт из водоворота смятения вокруг чувственного, и взглянется во «внутреннего человека», — тогда, узрев отвратительный грим, приставший [к нему] из-за блуждания долу, спешит смыть его скорбью. А как только это безобразное покрывало сдёрнуто, — именно тогда, когда душа не разрываемая различными низкими привязанностями, — ум вряд ли получает мир (εἰρήνην ἄγει), он соединяется с истинным покоем (τῆς

14 *Plotinus. Enneades* V.3.

15 Трактат «О сомнениях души» (*Enneades* IV.2) посвящён более специальной, характерной для неоплатонизма теме взаимоотношений ума и души, их тождества и различия. Представляется, что данный трактат невозможно было применить к исихастской теории, в то время как *Enneades* V.3 на неё ложился вполне.

16 Новейший английский перевод даёт вариант *self-transcending experience* (*Plotinus. The Enneades* / transl. by L. P. Gerson. Cambridge, 2018. P. 561), что перегружает фразу в смысловом отношении, трактуя движение ума как вертикальное, устремлённое к Единому. Представляется, что в этом контексте речь идёт только о «выходе» ума за пределы своей природы, своего естественного состояния. Уму свойственно пребывать в движении (Плотин об этом пишет далее: *Enneades* V.3, 18) и его покой — это не отрицание этого естественного движения. Того же мнения придерживается Дж. Буссанич (*Bussanich J. The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln, 1988. (Philosophia antiqua; vol. 49). P. 171*), который переводит ἔκστασις как «departure from its true nature».

17 «Τί γάρ ἄν καὶ δοίμεν αὐτῷ ἄλλο; Ἠσυχίαν, νῆ Δία. Ἄλλὰ νῦν ἡσυχία οὐ νοῦ ἔστιν ἔκστασις, ἀλλ' ἔστιν ἡσυχία τοῦ νοῦ σχολὴν ἄγουσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνέργεια» (*Plotinus. Enneades* V.3, 7:12–15 // *Op. cit.* P. 308).

ὄντως ἡσυχίας ἄπτεται), пребывает сам по себе (καθ' ἑαυτὸν μένει), мысля сам себя, скорее же через самого себя, насколько вмещает, Бога, благодаря которому существует»¹⁸.

Несмотря на различное риторическое оформление данных отрывков, в них присутствуют совпадение трёх ключевых идей: 1) идеи того, что самообращение ума предполагает чистоту ума, свободу его от всякого чувственного, вторичного, случайного, единичного содержания; 2) идеи о том, что покой ума не означает прекращения его деятельности, но скорее качественно новый этап деятельности, не зависящей от иных, находящихся за пределами ума, вещей, а также 3) идеи о том, что мышление себя означает скорее мышление Бога в качестве источника бытия ума. Четвёртое совпадение — концентрированное использование Плотинем термина ἡσυχία, который в данном трактате вообще встречается пять раз (из 27 во всём корпусе «Эннеад»). Наконец, в предшествующем отрывке¹⁹ речь идёт о созерцании Бога, то есть именно о том, целью чего, с точки зрения свт. Григория Паламы, должно стать самообращение ума. Всё это, с прибавлением того материала, что приводит И. Полемис, на наш взгляд, свидетельствует о том, что источником вдохновения для свт. Григория Паламы был именно этот трактат «Эннеад». Весьма характерно, что позже, цитируя сам себя, например, в «Слове, обещанном в письме, к Иоанну и Феодору Философам», Палама опускает неоплатоническую часть реплики, а именно: слова о самообращении ума и особенно об исихии как непрекращающемся действии²⁰. Вероятно, неоплатоническое заимствование было ситуативным и имело значение только в момент составления «Жития».

18 «Ὅταν γὰρ ὁ νοῦς αἰσθητοῦ παντὸς ἀπαναστῇ καὶ τοῦ κατακλυσμοῦ τῆς περὶ ταῦτα τύρβης ἀνακύψῃ καὶ κατόπτευσῃ τὸν ἐντὸς ἄνθρωπον, τέως μὲν ἐνιδὼν τὸ προσγεγόμενον εἰδεχθὲς προσωπεῖον ἐκ τῆς κάτω περιπλανήσεως, τοῦτο διὰ πένθους ἀπονίψασθαι σπεύδει· κατειδὼν περιέλῃ τὸ δυσειδὲς τοῦτο κάλυμμα, τότε δὴ, τότε μὴ ποικίλαις σχέσεσι τῆς ψυχῆς ἀγεννῶς διασπομένης, μόγις εἰρήνην ἄγει καὶ τῆς ὄντως ἡσυχίας ἄπτεται καὶ καθ' ἑαυτὸν μένει νοῦν αὐτὸς ἑαυτὸν μᾶλλον δὲ δι' ἑαυτοῦ, καθ' ὅσον ἐγχωρεῖ, τὸν θεόν, δι' ὃν ἔστιν» (*Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae* 18 // *Op. cit.* Σ. 171:24–172:4).

19 *Plotinus. Enneades* V.3, 7:1–11.

20 См.: *Gregorius Palamas. Epistula ad Ioannem et Theodorum* // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τ. 5. Κεφάλαια εκατὸν πενήκοντα, ασκητικά συγγράμματα, ευχαί / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1992. Σ. 231–246 (здесь: Σ. 237:18–238:15). Пассаж Σ. 237:18–24 воспроизводит фактически тот же текст, что в приведённом нами отрывке от «Ибо когда ум удалится...» до «душа не разрываемая различными низкими привязанностями», а далее вместо краткого неоплатонического пассажа приводится длинное рассуждение об аскетических добродетелях, заканчивающееся той же евангельской цитатой, что и релевантный отрывок в «Слове».

В Enneades V.3²¹ Плотин задаётся вопросом о том, как возможно мышление самого себя и самопознание. И отвечает, что это возможно при самообращении познающего субъекта за счёт «опрощения», преодоления чувственного содержания, любой внешней объектности, а затем и дискурсивного (рассудочного) мышления, которое всегда предполагает чувственный объект²². Подобный тип познания доступен не только уму, но и душе, а точнее её вышей части²³, не только уму как второй ипостаси, но и по причастию частным человеческим умам²⁴. Резюмируя рассуждения об исключительности ума, по сравнению с остальными элементами антропологической иерархии, Плотин пишет:

«Ибо [ум], конечно, не есть практический ум. Поскольку для смотрящего на внешние вещи и не пребывающего в себе некое знание было бы внешним. И нет необходимости ему, если бы он был полностью практическим, познавать самого себя. Но в том, в чём нет деятельности — у чистого ума нет стремления к отсутствующему — обращённость к себе (ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸν) показывает не только то, что [знание себя] разумно (εὐλογον), но и то, что знание себя необходимо. Ибо чем ещё является его жизнь, когда лишён деятельности и существует в уме?»²⁵

21 В данном случае не ставится задача разобрать ключевые идеи данного трактата, тем более в их взаимосвязи с прочими трактатами. Следует лишь вычлениить точки соприкосновения Плотина и свт. Григория Паламы, обозначить те перекрёстки, на которых они могли встретиться. Для более глубокого изучения данного текста следует обратиться к комментированным изданиям: *Oosthout H. Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5, 3.* Amsterdam, 1991. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 17); *Beierwaltes W. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotinus Enneade V.3: Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen.* Frankfurt am Main, 1991; *Plotin. Traité 49 (V.3) / trad. B. Ham.* Paris. 2007, а также коллективной монографии: *La connaissance de Soi: études sur le traité 49 de Plotin / éd. par M. Dixaut.* Paris, 2002.

22 *Plotinus. Enneades V.3, 1.*

23 *Ibid. V.3, 2–3.*

24 *Ibid. V.3, 4.*

25 «Οὐ γὰρ δὴ πρακτικὸς γε οὗτος· ὥς πρὸς τὸ ἔξω βλέποντι τῷ πρακτικῷ καὶ μὴ ἐν αὐτῷ μένοντι εἶη ἂν τῶν μὲν ἔξω τις γνῶσις, ἀνάγκη δὲ οὐκ ἔνεστιν, εἴπερ τὸ πᾶν πρακτικὸς εἶη, γινώσκειν ἑαυτόν. Ὡς δὲ μὴ πράξις — οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ ἀπόντος — τοῦτ' ἡ ἐπιστροφὴ πρὸς αὐτὸν οἶσα οὐ μόνον εὐλογον ὑποδείκνυσιν [τὴν ἑαυτοῦ], ἀλλὰ καὶ ἀναγκαίαν [αὐτοῦ] τὴν <ἑαυτοῦ> γνῶσιν· τίς γὰρ ἂν καὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ εἴη πράξεως ἀπληλαγμένῃ καὶ ἐν νῷ ὄντι;» (*Ibid. V.3, 6:35–43 // Op. cit. P. 307–308*).

Перед Плотинином встаёт вопрос о предмете самосозерцания²⁶. Отрицая возможность дискурсивного само-мышления, которое при любой степени отвлечённости и чистоты предполагает распадение мыслящей субстанции на мыслящее и мыслимое, на субъект и объект²⁷, он всё же говорит о «знании себя», в котором ему открывается Бог.

«Можно сказать, что ум созерцает Бога. Но если согласиться, что ум знает Бога, то необходимо признать, что точно так же он знает сам себя. Ибо ум будет знать всё, что он получил от Бога, то есть, то, что Он дал и то, что Он способен делать. Научившись этому и познав это, он таким образом познает себя, потому что он сам есть одна из вещей, которые были даны — или, скорее, он есть все вещи, которые были даны. Если же он познает Бога, познав Его силы, то познает и себя, поскольку оттуда [то есть от Бога] происходит и обеспечен тем, на что он способен. Но если он бессилен ясно видеть Бога, так как видение, может быть, и есть то самое, что зримо, то именно таким образом ему дана возможность видеть и познавать себя, если это зрение тождественно с тем, что зримо»²⁸.

- 26 *Plotinus. Enneades V.3, 5.* И. В. Берестов, основываясь как раз на материале *Enneades V.3*, пишет о том, что для Плотина были актуальны две модели конструирования объекта чистого ума. С одной стороны, ум мог мыслить не самого себя, а некоторый набор собственных характеристик. С другой, он опять-таки мыслил не себя, а Единое. С точки зрения Берестова, «оба случая не исключают, а дополняют друг друга» (*Берестов И. В. Свобода в философии Плотина*. СПб., 2007. С. 301–302). Представляется, что вторая и первая модель относятся к различным стадиям отношения ума к самому себе. Их вполне можно назвать самосозерцанием (Ум созерцает Единое) и самомышлением, когда ум создаёт множественность мыслимого в себе.
- 27 *Plotinus. Enneades VI.7, 39:11–13; V.3, 5:9–15.* См. интерпретацию: *Берестов И. В. Свобода в философии Плотина*. С. 178–179, который полагает, что «важным моментом в понимании Плотинином «действия» является невозможность для действия субъекта быть направленным на этот субъект. «Действующее» для Плотина не может быть «претерпевающим» в том отношении, в котором оно действует — по закону запрещения противоречия». Однако в этих фрагментах речь идёт скорее о необходимом «расщеплении» действующего на действующего и претерпевающего, чем о запрете для действующего быть и тем и другим.
- 28 «Ἄλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ, εἰπομεν ἄν. Ἄλλ' εἰ τὸν θεὸν γινώσκειν αὐτὸν τις ὁμολογήσει, καὶ ταύτη συγχωρεῖν ἀναγκασθήσεται καὶ αὐτὸν γινώσκειν. Καὶ γὰρ ὅσα ἔχει παρ' ἐκείνου γινώσεται, καὶ ἃ ἔδωκε, καὶ ἃ δύνатаι ἐκεῖνος. Ταῦτα δὲ μαθὼν καὶ γνοὺς καὶ ταύτη αὐτὸν γινώσεται· καὶ γὰρ ἔν τι τῶν δοθέντων αὐτός, μᾶλλον δὲ πάντα τὰ δοθέντα αὐτός. Εἰ μὲν οὖν κάκεῖνο γινώσεται κατὰ τὰς δυνάμεις αὐτοῦ μαθὼν, καὶ αὐτὸν γινώσεται ἐκείθεν γενόμενος καὶ ἃ δύνатаι κομισάμενος· εἰ δὲ ἀδυνατήσει ἰδεῖν σαφῶς ἐκεῖνον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτὸ ἐστὶ τὸ ὁρώμενον, ταύτη μάλιστα λείπειτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν αὐτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον» (*Plotinus. Enneades V.3, 7:1–13* // *Op. cit.* P. 308).

В данном контексте речь идёт о Едином, поскольку Плотин явно противопоставляет неясное знание того, что выше ума и является его источником, и знания умом самого себя, которое вполне ясно²⁹. В конечном итоге, для Плотина в этом тексте созерцание Единого оказывается источником самосознания, исходной точкой, неуловимым моментом, в котором происходит искомое «ясное знание себя», но за которым, с необходимостью, следует «грехопадение» дискурсивного мышления, ведь, созерцая Единое, ум определяет себя по отношению к нему, создаёт собственную множественность и всю множественность мыслимого³⁰. Ум стремится к Единому, но в этом стремлении обнаруживает только то, что получил от Единого, то есть самого себя. Он пытается увидеть Единое, но видит лишь своё зрение. Он хочет узнать высшее начало, но знает лишь «знание знания». Именно поэтому Плотин настаивает на том, что созерцание Единого для ума не означает прекращения деятельности. Напротив, такое созерцание является отправной точкой для его деятельности в качестве ума.

Вычленим два важных момента. Во-первых, Единое и ум для Плотина (по крайней мере, в этом тексте, а в данном случае только он и важен) принципиально не соединимы, разделены, и всё описание их взаимодействия направлено на то, чтобы это разделение подчеркнуть. Если для души возможно какое-то едино-различное пребывание в уме³¹, то для ума полноценное соединение с Единым недостижимо. Во-вторых, вершиной бытия ума является не выход за свои пределы в созерцании Единого, а, напротив, обретение в этом созерцании собственных границ. Боговидение не освобождает в том смысле, что снимает границы естества, а в том смысле, что даёт эти границы.

Несколько иная картина в приведённом выше тексте свт. Григория Паламы. Пребывание ума в себе для него не самоцель, а скорее ступень или инструмент для достижения того, что ум превосходит. Соглашаясь с Плотиним, что «ум вряд ли получает мир (εἰρήνην ἄγει), он соединяется с истинным покоем (τῆς ὄντως ἡσυχίας ἄπτεται), пребывает сам по себе (καθ' ἑαυτὸν μένει), мысля сам себя, скорее же через самого себя, насколько вмещает, Бога, благодаря которому существует»³², Палама далее пишет нечто, Плотину противоречащее: «[ум] превзойдёт собственную природу (τὴν ἰδίαν ὑπερβάλλει φύσιν) и обожится через приобщение

29 См. подборку параллельных мест и анализ: *Bussanich J. The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*. P. 229.

30 *Plotinus. Enneades* V.3, 11.

31 См.: *Plotinus. Enneades* IV.4, 2.

32 *Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae* 18 // *Op. cit.* Σ. 172:1–4.

(θεοῦται τῇ μετουσίᾳ), всегда продвигаясь к лучшему...»³³. То есть в одной фразе основатель исихазма опровергает оба отмеченных нами положения соответствующего трактата Плотина. Да, действительно, полагает свт. Григорий Палама, самосозерцание ума есть в строгом смысле созерцание Бога через самого себя, который, — тут языческий и христианский мыслители никак не могут друг другу противоречить, — является источником и бытия ума и его способности мыслить. Однако именно потому, что не созерцание Бога открывает ум самому себе, а созерцание умом самого себя открывает ему Бога, ум на этом самосозерцании не останавливается, а продвигается за пределы собственной природы. Тем самым, соотношение ума и его Источника для Плотина — это самоопределение ума, установление границ его бытия, фиксация возможностей, в то время как для свт. Григория Паламы — это снятие границ, и расширение «возможностей». В конечном итоге, — это второй пункт, по которому расходятся мыслители, — ум и Бог приходят к высшей степени единства, при котором невозможно полное отождествление, но и различие постоянно преодолевается за счёт «продвижения к лучшему». Если для Плотина важно определение Бога как объекта созерцания, благодаря которому максимально ясно высвечивается его внутренняя природа и способность к творческому разворачиванию вовне, то для Паламы Бог — это желанная цель соединения, при осознании недостижимости этой цели в полной мере.

Подытожим. Свт. Григорий Палама соглашается с Плотиним в том, что: а) обращение ума к самому себе предполагает освобождение его от всякого внешнего содержания; б) оно означает обретение собственной природы³⁴ одновременно с обретением богосозерцания, и в том,

33 Ibid. // Op. cit. Σ. 172:4–5. Очевидно, здесь отсылка к также традиционному для восточной патристики учению о вечном духовном возрастании души (или ума). См.: *Blowers P. M. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of «Perpetual Progress» // Vigiliae christianae. 1992. Vol. 46. P. 151–171; Emerson S. D. The Work of Christ According to Gregory of Nyssa: PhD Dissertation. Nashville (Tennessee), 1998. P. 149–194 (отдельная глава о «духовном развитии» во всех его аспектах).*

34 Вероятной параллелью к учению Плотина о богосозерцании как отправной точке творчества ума можно считать слова свт. Григория Паламы о том, что когда ум предстоит перед Богом, «закон материи сдерживается умом, и ум в полной безопасности вается как высшее создание, ибо не стучится более к уму никакая страсть, так как полученная извне благодать всего его настраивает на лучший лад. Поэтому причастный к стольким благам ум и на соединённое с ним тело переносит многие признаки божественной красоты, будучи посредником между божественной благодатью и грубостью плоти и делая возможным невозможное» (*Gregorius Palamas. Vita sancti Petri Athonitae 19 // Op. cit. Σ. 172:22–27; рус. пер.: Григорий Палама, свт. Указ. соч. С. 75).*

что в) ум в таком состоянии достигает покоя, но этот покой не означает прекращения деятельности. Однако византийский мыслитель, в отличие от эллинского, полагает, что: а) в богосозерцании природа ума не только приобретает, но и преодолевается вплоть до обожения, а также то, что б) высшая деятельность ума обеспечивает не столько его природные и творческие функции, сколько всё большее (при полной недостижимости) приближение к Богу. Таким образом, свт. Григорий Палама не только ситуативно заимствует терминологию и логические ходы Плотина, но и полемизирует с текстом «Эннеад». А точнее с теми, для кого были в этот период актуальны «Эннеады» и кому прежде всего адресован текст «Слова на житие преподобного Петра Афонского».

«Слово», в соответствии с житием Григория Паламы, составленным свт. Филофеем Коккиным, было написано после того, как исихаст получил ясные указания от Бога не хранить свой мистический опыт и интеллектуальный талант под спудом, а конвертировать их сначала в устную, а затем и в письменную проповедь³⁵. Конечно, адресатами этих текстов были не только афонские монахи, но и интеллектуалы Фессалоник и Константинополя, вполне общающиеся с монашеством социальные сосуды. Более того, «Слово», похоже, представляет собой манифест исихастского движения, обращённый ко всему миру, предлагающий программу спасения для каждого, а не только для избранных³⁶. При этом, как представляется, «неоплатонические пассажи» адресованы именно интеллектуальной элите.

Наиболее значительной и влиятельной фигурой в интеллектуальных кругах того времени был Никифор Григора, на тот момент не идейный враг, не оппонент и не конкурент свт. Григория Паламы. Полемика с ним в то время могла носить миролюбивый, дружеский характер. Так, вероятно, во втором, написанном сразу после «Слова», тексте

35 *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κокκίνου Ἀγιολογικὰ ἔργα*. Τ. 1. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι / ἔκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη, 1985. (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς; τ. 4). Σ. 427–591 (здесь: Σ. 466–467).

36 Важные наблюдения Михаила Митреу. Во-первых, заимствованный у Николая Монаха эпизод с охотником, который просит у прп. Петра Афонского позволения подвизаться вместе с ним, но получает повеление целый год провести в миру в молитве, созерцании и душевном сокрушении, в данном случае представляет исихастское учение, как нечто доступное для мирян, для любого человека (*Mitreu D. 'Old Wine in New Bottles'*. P. 256–257). Во-вторых, риторическая рамка «Слова» — введение и особенно заключение — изображает прп. Петра как универсального святого и в смысле универсальной полезности его подвига, важного для всех людей, и в смысле распространенности его почитания (*Ibid.* P. 259).

«О Введении во храм Богородицы» Палама полемизирует с Никифором Григорой, однако прямо из текста этого не следует³⁷. Можно предположить, что и «Слово», сочинение само по себе не полемическое, скорее популяризаторское, предлагает интеллектуальную альтернативу сочинениям гуманиста. Из письма другого приятеля Паламы, Григория Акиндина, мы знаем, что последний находился под интеллектуальным влиянием Григоры, и Палама около 1330 г. передал Акиндину один из его трактатов³⁸. Возможно, речь идёт о трактате, посвящённом вычислению даты Пасхи³⁹. Однако из этого же источника следует, что Акиндин знаком и с другими сочинениями Никифора Григоры⁴⁰, а письмо, которое прислал ему последний, содержало «множество аргументов из сокровищ Платона»⁴¹. Тем самым, можно с некоторой долей правдоподобия утверждать, что полемика с «Эннеадами» — это попытка на материале, знакомом адресатам, построить интеллектуальную модель, противоположную той, что была для этих адресатов, подобных Никифору Григоре или Григорию Акиндину, привычной.

За год до составления «Слова на житие преподобного Петра Афонского», в 1331 г. или чуть ранее, заметным событием интеллектуальной жизни Константинополя стал спор между «восходящей звездой» византийского богословия Варлаамом Калабрийским и Никифором Григорой. Последний, как считается, в этом споре победил и, что для нас важно, оставил литературное описание этой дискуссии — диалог «Флорентий, или О мудрости»⁴². Сергей Мариев

37 О причинах написания трактата сообщает свт. Филофей Коккин: *Philotheus Coccinus. Encomium Gregorii Palamae* 36 // Op. cit. Σ. 467–468. О том, что адресатом текста является Никифор Григора убедительно пишет прот. И. Мейендорф: *Мейендорф И., прот.* Духовные тенденции в Византии в конце XIII и начале XIV веков // *Он же.* Пасхальная тайна. С. 497–515 (здесь: С. 508–509); *Он же.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 44–45.

38 См.: *Gregorius Acindynus. Epistula* 1, 30–38 // CFHB. Series Washingtonensis. 21. P. 4 (текст), 311 (комментарий); *Мейендорф И. прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 30.

39 См. предположение А. Геро, основанное на том, что и в письме Акиндина и в заголовке одной из рукописей изначальным адресатом трактата выступает философ Иосиф Ракендит: *Letters of Gregory Akindynos / Greek Text and English Translation* by A. C. Hero. Washington, 1983. P. 311.

40 *Gregorius Acindynus. Epistula* 1, 1:6, 28:30 // CFHB. Series Washingtonensis. 21. P. 2, 4.

41 *Gregorius Acindynus. Epistula* 1, 12:13 // CFHB. Series Washingtonensis. 21. P. 2 (текст), 310 (комментарий).

42 См. о трактате и условиях его написания: *Leone P. L. Introduzione // Niceforo Gregora. Fiorenzo o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario* a cura di P. L. Leone. Napoli, 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4). P. 15–35. Также: *Leone P. L. Alcune osservazioni sul Florentios di Niceforo Gregora // Byzantino-Sicula* II.

обратил внимание, что в этом сочинении заметно влияние трактата «О диалектике» (Enneades I.3)⁴³, однако более существенным является описание динамики познавательного процесса, данного в этом сочинении Никифором Григорой:

«Тот, кто не способен приступить к науке с более высокой начальной точки и в соответствии с природой, но, будучи лишён таких крыльев, нуждается в руководстве снизу, если он, отправившись, прошёл всё, как по лестнице, и возвратился на поле истинного знания, он заслуживает похвалы, но не восхищения, потому что даже в ситуации должествования (τοῦ γε ὀφειλομένου), он, по-видимому, и оказался слабым по природе, действуя самостоятельно. Тот, кто, напротив, приобрёл мудрость решительно и сообразно природе, а затем из избытка честолюбия стремился и к тому, что вторично, нисходя от того, что едино по природе, и блуждая среди того, что является предметом ощущения, и наблюдая разделение единого во множественность (τὴν τοῦ ἐνὸς πρὸς τὰ πλείω διαίρεσιν), как от корня, для того, чтобы снова собрав из всего единый многоцветный пучок, и сделав словно одним, видит всё, тот кажется мне весьма достойным восхищения за его благородство, ибо он ясно показывает, что всё, что принадлежит искусству, вторично по отношению ко всему, что принадлежит природе»⁴⁴.

Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi. Palermo, 1975. P. 335–345. (Quaderni dell'Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici; vol. 8); *Idem*. Appunti e note su alcuni opuscoli di Niceforo Gregora // Nicolaus. 1975. Vol. 3. P. 319–342; Красиков С. В. Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // Античная древность и средние века. 2000. Вып. 31. С. 266–283; *Bydén B.* The Criticism of Aristotle in Nikephoros Gregoras' Florentius // Δρόμον ροδόποικίλον: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist / ed. by D. Searby et al. Uppsala, 2012. (Studia Byzantina Upsaliensia; vol. 12). P. 107–122; *Manolova D.* Nikephoros Gregoras's Philomathes and Phlorentios // Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium / ed. by A. Cameron, N. Gaul. London; New York, 2017. P. 203–219.

- 43 *Mariev S.* Plotinus in the Phlorentios of Nikephoros Gregoras // Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461) / hrsg. von A. Berger et al. Berlin; Boston, 2016. (Byzantinisches Archiv; Bd. 31). S. 101–107. В целом о значении Плотина для Никифора Григоры писали некоторые исследователи: *Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. 1971. Bd. 20. S. 171–188 (здесь: S. 182–183); *Ierodiakonou K.* The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / ed. by K. Ierodiakonou. Oxford, 2002. P. 219–238 (здесь: P. 223–224). Полемизируя в «Римской истории» с учением свт. Григория Паламы о сущности и энергиях, Никифор Григора, перечисляя «несогласных» с исихастом языческих философов, начинает именно с Плотина: *Nikephoros Gregoras.* Historia Romana XXIII, 6 и далее.

- 44 «Ὅστις οὖν μὴ δυνάμενος ἐκ τῆς ἀνωθεν ἀρχῆς καὶ κατὰ φύσιν τὰ τῆς ἐπιστήμης ποιεῖσθαι προοίμια, ἀλλ' ἀχορήγητος ὢν ἐτι τοιοῦτων πτερῶν, δεῖται τῆς κάτωθεν ἀγωγῆς, ἐὰν μὲν

Перед нами очевидное противопоставление двух типов мышления. Первый изначально сосредоточен на взаимодействии познающего разума и чувственного объекта (этот тип мышления автор диалога приписывает своему оппоненту — Варлааму Калабрийскому), где хорошее владение логическим инструментарием оказывается тем максимумом, которого может достичь человек, а многообразие чувственности — простой данностью, которая не имеет ясного происхождения. Познающий разум и многообразная чувственность выступают как изначальные абстрактные противоположности, которые встречаются лишь в акте познания и не имеют общего единого источника (по крайней мере, такого, который в той или иной мере познаётся). Для этого типа мышления логический инструментарий выступает «поддержкой снизу», благодаря которой можно достичь некоторой степени обобщения и быть успешным в «истинном знании», то есть, в данном случае, познании чувственных вещей в их нечувственном единстве. Однако такое мышление без обращения к изначальному единству является, в конечном счёте, всё же беспомощным и несовершенным. Второй тип мышления (его сторонником является сам Никифор Григора) «стартовой точкой» своего процесса полагает как раз то, что превосходит диадку познающего разума и чувственного объекта, нечто единое, являющееся источником этой двоицы. Разум начинает с того, что определяет себя не по отношению к чувственному, а по отношению к единому, и в этом самоопределении обнаруживает и границы своей природы и единое как источник этого самоопределения. «Вторым этапом» мышления оказывается разделение единого в чувственных вещах, каковое, конечно, является интеллектуальной процедурой, и таким действием интеллекта, которое осуществляется в соответствии с импульсом, заданным созерцанием единства и подлинной природой ума, оформленной этим созерцанием. На этом этапе отношение разума к чувственным объектам приобретает уже совсем иной характер: разум понимает и себя и свой объект как результат одного и того же процесса

ἀρξάμενος ὅλην ἀνέλθῃ τὴν οἶονεὶ διὰ κλίμακος ἄγουσαν καὶ πρὸς τὸ τῆς ἀληθευούσης γνῶσεως ἀναλύσῃ πεδίον, ἔπειτα μὲν προσάγεσθαι δίκαιος, θαῦμα δ' οὐ, τοῦ γε ὀφειλομένου καὶ ὅσον εἰκὸς ἀρρωστούσῃ φύσει φανεῖς αὐτουργός. ὅστις δ' ἐρρωμένως καὶ κατὰ φύσιν ἄπτοίτο τῆς σοφίας, ἔπειτα φιλοτιμίας περιουσία καὶ τῶν δευτέρων ἐφίεται, κατιὼν ἐκ τοῦ φύσει ἐνὸς καὶ σκιδνάμενος καθ' ὅποσα αἰσθήσει ὑπόκειται καὶ βλέπων ὡς ἀπὸ ρίζης τὴν τοῦ ἐνὸς πρὸς τὰ πλείω διαίρεσιν, ἴν' αὐθις συνηθροικῶς καὶ μίαν πλοκὴν διὰ πάντων ποικίλην, πεποιηκῶς ὡς ἐν ὅρῳ τὸ πᾶν, οὗτος ἐμοὶ τῆς εὐφυΐας μάλα θαυμάζεσθαι δίκαιος, δεικνὺς ἐναργῶς ὅποσα τῆς τέχνης τῆς φύσεως δεύτερα» (*Nicephorus Gregoras*. Florentius 949–964 // *Niceforo Gregora*. Firenze o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di P. L. Leone. Napoli. 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4). P. 97).

«разделения» единого. Потому естественным результатом этого разъединения является соединение, осуществляемое самим разумом.

В этом пассаже и в его логике, весьма вероятно, отражены приведённые выше рассуждения Плотина о том, что ум в своей самообращённости обнаруживает себя как чистый объект, за которым «прячется» Единое как подлинный объект и источник любого содержания, любой силы ума. В итоге ум показывают свою природу как отличную и обособленную от Единого и «в тот же миг» отпадает от пребывания в единстве и простоте, чтобы опуститься до дискурсивного мышления, вплоть до постижения того или иного частного и чувственного содержания. При всех нюансах перед нами идентичные модели соотношения Бога, ума и чувственного мира, где ключевым аспектом является пребывание ума в рамках собственной природы, где восхождение понимается как обретение этой природы за счёт самоопределения по отношению к Богу и видения принципиальной несоединимости Бога и ума.

Для свт. Григория Паламы, как мы видим, такое понимание богообщения является странным и неприемлемым. Поскольку «Слово на житие преподобного Петра Афонского» является чем-то вроде манифеста исихастского движения, обращённого не только к монахам, но и к византийскому образованному обществу, оно содержит и отсылки к понятным для этого общества философским материям и одновременно полемику с ними, в силу их несовместимости с мировоззрением исихазма. Если для самого популярного мыслителя того времени — Никифора Григоры — был актуален Плотин⁴⁵, причём не только на уровне языка, но и на уровне ключевых концептов, то миссионерский манифест не мог этого не учитывать. Если ключевая идея Григоры о неприобщимости человеческого ума к Богу базировалась на «Эннеадах», свт. Григорий Палама не мог к этому тексту не обратиться. В конечном же итоге перед нами первая попытка

45 Впрочем, об особенной актуальности Плотина для того времени можно судить, например, по тому факту, что около 1315 г. классик византийского гуманизма Никифор Хумн составил специальное сочинение, направленное против Плотина («О душе против Плотина») (*Benakis L. Nikephoros Choumnos (1250–1327), Über die Seele gegen Plotin // Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995 / ed. L. Benakis. Turnhout, 1997. P. 319–326; Mariev S. Neoplatonic Philosophy in Byzantium // Byzantine Perspectives on Neoplatonism / ed. by S. Mariev. Berlin; Boston, 2017. (Byzantinisches Archiv. Series Philosophica: vol. 1). P. 1–29 (здесь: P. 14–15), в котором он, отвергая откровенно языческие идеи вроде метемпсихоза, солидаризируется с эллинским философом именно в понимании ума (*Nicephorus Choumnus. De anima 1 // PG. 140. Col. 1405AB*). Любопытно, что именно в эти годы свт. Григорий Палама занимался изучением античной философии и, конечно, имел все возможности познакомиться с трактатом Никифора Хумна, да и с «Эннеадами» непосредственно (*Мейендорф И., прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 28–31*).*

сформулировать учение о том, что в процессе богопознания и причащения Божеству человек становится чем-то большим, чем он есть в своей природной данности, что его самоопределение есть лишь ступень к неизречённому тождеству с Богом.

Источники

- Beierwaltes W.* Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V.3: Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- Gregorius Acindynus.* Epistulae // Letters of Gregory Akindynos / Greek Text and English Translation by A. C. Hero. Washington: Dumbarton Oaks, 1983. (CFHB. Series Washingtonensis; vol. 21). P. 2–304.
- Gregorius Palamas.* Epistula ad Ioannem et Theodorum // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 5. Κεφάλαια εκατὸν πενήκοντα, ασκητικά συγγράμματα, ευχαί / ἑκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Σ. 231–246.
- Gregorius Palamas.* Vita sancti Petri Athonitae // *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 5. Κεφάλαια εκατὸν πενήκοντα, ασκητικά συγγράμματα, ευχαί / ἑκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992. Σ. 161–191.
- Nicephorus Gregoras.* Florentius // *Niceforo Gregora.* Fiorenzo o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di P. L. Leone. Napoli: Università di Napoli, 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4).
- Nicephorus Chumnus.* De anima // *Benakis L.* Nikephoros Choumnos (1250–1327), Über die Seele gegen Plotin // *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6–8 octobre 1995* / ed. L. Benakis. Turnhout: Brepols, 1997. P. 319–326.
- Philotheus Coccinus.* Encomium Gregorii Palamae // *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου* Ἀγιολογικά ἔργα. Т. 1. Θεσσαλονικεῖς ἅγιοι / ἑκδ. Δ. Γ. Τσάμης. Θεσσαλονίκη: Κέντρον Βυζαντινῶν Ερευνῶν, 1985 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς; т. 4). Σ. 427–591.
- Plotin.* Traité 49 (V.3) / trad. B. Ham. Paris: Cerf, 2007.
- Plotini opera.* Vol. 2. Enneades IV–V / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer; Bruxelles: L'Édition universelle, 1959. (Museum Lessianum. Series philosophica; vol. 34).
- Plotinus.* The Enneads / transl. by L. P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Григорий Палама, свт.* Слово на житие преподобного Петра Афонского / под ред. Д. А. Поспелова. Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007.

Литература

- Берестов И. В.* Свобода в философии Плотина. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.
- Виноградов А. Ю.* Источники, используемые святителем Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Слово на житие преподобного Петра Афонского / под ред. Д. А. Поспелова. Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007. С. 135–148.
- Красиков С. В.* Византийское мышление: эрудиция против креативности? (Никифор Григора и Варлаам Калабрийский) // *Античная древность и средние века*. 2000. Вып. 31. С. 266–283.
- Мейендорф И., прот.* Духовные тенденции в Византии в конце XIII и начале XIV веков // *Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо; Издательство ПСТГУ, 2013. С. 497–515.
- Мейендорф И., прот.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. СПб.: Византинороссика, 1997. (Subsidia byzantinorossica; т. 2).
- Мейендорф И., прот.* Тема «обращения к себе» в паламитском учении XIV столетия // *Мейендорф И., прот.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М.: Эксмо; Издательство ПСТГУ, 2013. С. 570–585.
- Руго А.* Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // *Григорий Палама, свт.* Слово на житие преподобного Петра Афонского / под ред. Д. А. Поспелова. Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, 2007. С. 13–29.
- Beyer H.-V.* Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1971. Bd. 20. S. 171–188.
- Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of «Perpetual Progress» // *Vigiliae christianae*. 1992. Vol. 46. P. 151–171.
- Bussanich J.* The One and Its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts. Leiden; New York; Kobenhavn; Köln: Brill, 1988. (Philosophia antiqua; vol. 49).
- Bydén B.* The Criticism of Aristotle in Nikephoros Gregoras' Florentius // *Δώρον ροδοποιίκλον: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist* / ed. by D. Searby et al. Uppsala: Uppsala Universitet, 2012. (Studia Byzantina Upsaliensia; vol. 12). P. 107–122.
- Courcelle P.* Connais-toi toi-même: de Socrate à saint Bernard. Vol. 1. Paris: Études augustinienes, 1974. (Collection des Études augustinienes. Série Antiquité; vol. 58).
- Δημητρακόπουλος Ι. Α.* Γρηγορίου Παλαμά, Κεφάλαια εκατόν πενήκοντα, 1–14: «Περί κόσμου». Κείμενο, μετάφραση και ερμηνευτικά σχόλια // *Βυζαντιακά*. 2000. Τ. 20. Σ. 293–348.
- Δημητρακόπουλος Ι. Α.* Υστεροβυζαντινή κοσμολογία. Η κριτική του Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία των Πλωτίνου και Πρόκλου περί κοσμικής ψυχής // *Φιλοσοφία*. 2001. Τ. 31. Σ. 175–191.
- Δημητρακόπουλος Ι. Α.* Υστεροβυζαντινή κοσμολογία. Η κριτική του Γρηγορίου Παλαμά στη διδασκαλία των Πλωτίνου και Πρόκλου περί κοσμικής ψυχής. Β' μέρος // *Φιλοσοφία*. 2002. Τ. 32. Σ. 111–132.
- Emerson S. D.* The Work of Christ According to Gregory of Nyssa: PhD Dissertation. Nashville (Tennessee), 1998.

- Hadot P.* La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote // Plotin, Porphyre: études neoplatoniciennes / éd. par P. Hadot. Paris: Les Belles Lettres, 1999. P. 267–278.
- Hutchinson D. M.* Plotinus on Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Ierodiakonou K.* The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century // Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / ed. by K. Ierodiakonou. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 219–238.
- La connaissance de Soi: études sur le traité 49 de Plotin / éd. par M. Dixaut. Paris: Vrin, 2002.
- Leone P. L.* Alcune osservazioni sul Florentios di Niceforo Gregora // Byzantino-Sicula II. Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi. Palermo: Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, 1975. P. 335–345. (Quaderni dell'Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici; vol. 8).
- Leone P. L.* Appunti e note su alcuni opuscoli di Niceforo Gregora // Nicolaus. 1975. Vol. 3. P. 319–342.
- Leone P. L.* Introduzione // Niceforo Gregora. Fiorenzo o Intorno alla sapienza / testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di P. L. Leone. Napoli: Università di Napoli, 1975. (Byzantina et Neo-Hellenica Neapolitana; vol. 4). P. 15–35.
- Manolova D.* Nikephoros Gregoras's Philomathes and Phlorentios // Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium / ed. by A. Cameron, N. Gaul. London; New York: Routledge, 2017. P. 203–219.
- Mariev S.* Neoplatonic Philosophy in Byzantium // Byzantine Perspectives on Neoplatonism / ed. by S. Mariev. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. (Byzantinisches Archiv. Series Philosophica; vol. 1). P. 1–29.
- Mariev S.* Plotinus in the Phlorentios of Nikephoros Gregoras // Koinotaton Doron. Das späte Byzanz zwischen Machtlosigkeit und kultureller Blüte (1204–1461) / hrsg. von A. Berger et al. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. (Byzantinisches Archiv; vol. 31). S. 101–107.
- Mitrea D.* 'Old Wine in New Bottles'? Gregory Palamas' Logos on Saint Peter of Athos (BHG 1506) // Byzantine and Modern Greek Studies. 2016. Vol. 40. P. 243–263.
- O'Daly G.* Plotinus's Philosophy of the Self. Shannon: Irish University Press, 1973.
- Oosthout H.* Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus Ennead 5, 3. Amsterdam: Grüner, 1991. (Bochumer Studien zur Philosophie; Bd. 17).
- Polemis I. D.* Neoplatonic and Hesychastic Elements in the Early Teaching of Gregorios Palamas on the Union of Man with God: The Life of St. Peter the Athonite // Pour une poétique de Byzance. Hommage à Vassilis Katsaros / éd. par S. Efthymiadis et al. Paris: Le Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes; École des Hautes études en Sciences sociales, 2015. P. 205–221.
- Remes P.* Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Reuter M.* Plotinus on the Role of Nous in Self-Knowledge: PhD Dissertation. Toronto, 1994.
- Rigo A.* La Vita di Pietro l'Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama // Rivista di studi bizantini e neoellenici. 1995. Vol. 32. P. 179–190.

**‘He Will Transcend His Own Nature’:
The Theme of Self-Conversion of the Intellect in
the «Logos on Saint Peter of Athos» by St. Gregory Palamas
and in *Enneades* V, 3**

Timur A. Shchukin

MA in Linguistics

Associate of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

PhD student of the Herzen State Pedagogical University of Russia

7th Krasnoarmeyskaya, 25/14, St. Petersburg 190005, Russia

tim_ibif@mail.ru

For citation: Shchukin, Timur A. “‘He Will Transcend His Own Nature’: The Theme of Self-Conversion of the Intellect in the «Logos on Saint Peter of Athos» by St. Gregory Palamas and in *Enneades* V, 3” // *Bible and Christian Antiquity*. 2019, vol. 2, no. 2, pp. 212-230. (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-212-230

Abstract. In the earliest work of Gregory Palamas, the «Logos on Saint Peter of Athos», there is a passage describing the process of self-knowledge of the ascetic: his mind first turns to itself, freed from all sensual and passionate, and then goes beyond its own nature to contemplate God and connect with Him. In his article on this topic Ioannis Polemis has pointed out that the origin of the obviously Neoplatonic vocabulary and conceptual apparatus of this passage can only be explained by the direct or indirect acquaintance of St. Gregory Palamas with the works of Plotinus. In this article an attempt is made, in the development of Polemis' observations, to identify the Plotinus' treatise, on which the monk Gregory Palamas relies in his reasoning. The author aims to demonstrate that the founder of Hesychasm, using and modifying some passages of *Enneades* V, 3, follows in line with the thoughts of the Plotinus in some aspects, but disagrees with him in key points and argues that the result of intellect self-conversion is not the acquisition of natural boundaries, as Plotinus insists, but overcoming them in an endless striving to God. The article brings up the reasons what Gregory Palamas argued with humanist thinkers who were under the influence of Plotinus, in particular, with Nicephorus Gregoras.

Keywords: St. Gregory Palamas, Nicephorus Gregoras, self-consciousness, theosis, the One and Intellect, hesychasm, Byzantine humanism.

БОГОСЛОВСКИЕ И ПРАГМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДАРА РАССУЖДЕНИЯ В ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА

Иеромонах Филофей (Артюшин)

PhD in Theology

доцент кафедры библеистики Московской духовной академии

141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия

artyushins@yandex.ru

Для цитирования: *Филофей (Артюшин), иером.* Богословские и прагматические аспекты дара рассуждения в посланиях апостола Павла // Библия и христианская древность. 2019. Т. 2. № 2. С. 231-253 doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-231-253

Аннотация

УДК 227.1 (22.6)

Среди новозаветных писаний послания ап. Павла являются глубочайшим богословским источником для разработки библейского учения «о рассудительности» (*diákrisis*). Благодаря разнообразию и чередованию греческих терминов, обозначающих этот духовный и одновременно культурный феномен, проявляется прагматический замысел Апостола, постоянно имеющего в виду «тайну» Божию (*μυστήριον*), явленную во Христе. «Евангелие» ап. Павла сосредотачивается на неизъяснимости плана Божия, то есть на апофатическом измерении рассудительности, а также на необычайной открытости этого плана в апокалиптическом контексте, на фоне которого рельефно выступают такие важные темы, как человеческая ответственность, бодрствование, стойкость, разделения (*krísis*). Между этими двумя полюсами (имманентность и трансцендентность, «уже» и «ещё нет») вращается диалектика рассудительности. Дар, а вместе с ним и искусство рассудительности в синтетическом виде заключаются в русской иконографии «Троицы Живоначальной» прп. Андрея Рублёва. В духовном богатстве и богословской глубине этого образа звучит призыв к укреплению братских взаимоотношений между христианами и раскрывается глубинное содержание суда Божия, заключающегося в троической любви Бога к человеку.

Ключевые слова: послания св. ап. Павла, рассудительность, прагматика коммуникации, тайна, диалектика, любовь, апокалиптика, Откровение, суд, апофатика, икона, Троица, община, взаимоотношения.

Проступая к изучению вопроса о библейских предпосылках и духовных основаниях дара рассуждения, как одной из многочисленных харизм Святого Духа (ср. 1 Кор. 12, 10)¹, приведём в качестве эпиграфа слова Его Святейшества, Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, произнесённые в Троице-Сергиевой Лавре по случаю празднования престольного праздника обители — Святой Живоначальной Троицы: «Наша связь со Святым Духом — через Таинства Церкви, через молитву — является неременным залогом нашей способности творить, даже тогда, когда физические силы истощаются. Творить на таком уровне, на котором никакими физическими возможностями ничего произвести невозможно»².

Итак, ключевым пунктом рассуждений Патриарха является живительное и обновляющее действие Святого Духа, Который самым неожиданным образом, втайне, находит Себе место в каждом человеке; в результате чего последнему сообщаются особые дарования в восполнение присущих ему от природы немощей. Эта интересная мысль послужит нам руководством на протяжении последовательного развития избранной темы.

В качестве вводного методологического пояснения отметим с самого начала, что в ходе экзегетического анализа всего *Corpus Paulinum*³ мы отдадим предпочтение Первому посланию к Коринфянам⁴ и, в частности, реконструкции его коммуникативного

1 Данная статья является расширенной версией доклада, прочитанного на итальянском языке в рамках XXVI международной конференции по вопросам православной духовности: «Рассудительность и христианская жизнь», проходившей в монастыре Бозе (Италия) 5–8 сентября 2018 г.

2 Патриаршая проповедь в праздник Пятидесятницы после Литургии в Троице-Сергиевой лавре. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5211094.html>.

3 Писаний, автором которых традиционно считается св. апостол Павел.

4 Основополагающее значение именно этого послания продиктовано, в первую очередь, тем, что оно производит определённый прагматический резонанс во всем эпистолярном наследии ап. Павла и включает в себе важные экклезиологические выводы: всё это создаёт коммуникативную картину, важность которой для понимания богословских аспектов апостольской прагматики и риторики не вызывает сомнений (ср., к примеру: 1 Кор. 6, 5; 11, 28; 12, 10). Требующие незамедлительного ответа слова и призывы ап. Павла, адресованные молодой Коринфской церкви, раздираемой внутренними противоречиями, в самом деле, выступают для этой общины, находящейся ещё на стадии своего формирования, в качестве духовного руководства к вступлению на подлинный путь веры и рассуждения. Ср.: *Le lettere di S. Paolo* / ed. S. Cipriani. Città di Castello, 1974. P. 101–108.

профиля. Мы попытаемся, в свете указанного послания, перечитать избранные строки всего корпуса посланий ап. Павла как единый рассказ, сжатый и логичный, связный и последовательный, каким он и является на самом деле⁵. Другими словами, мы сделаем попытку реконструкции богословского и нарративного профиля мотива *рассуждения* как такового. Необходимо также уточнить, что для достижения данной цели мы творчески перечитаем лишь избранные страницы посланий ап. Павла, не претендуя на то, чтобы охватить все грани смысла и все случаи употребления слов, относящихся к семантическому полю «рассуждения».

Кроме того, в процессе экзегетического анализа отдельных воззваний, которыми необыкновенно богаты послания ап. Павла, мы применим теорию лингвистических актов, разработанную пионерами текстуальной лингвистики, — такими, как Джон Остин, Чарльз Пирс, Роман Якобсон и др.⁶ Таким образом, в каждом отдельном случае мы будем задаваться вопросом: какое прагматическое значение приобретают высказывания Апостола и к каким, в точности, действиям они подвигают слушателей, чтобы, тем самым, передать свой коммуникативный потенциал. Другими словами, мы перечитаем «Евангелие» ап. Павла в свете т. н. прагматики коммуникации, суть которой можно выразить следующими словами: «сказать что-либо» в определенных условиях означает «совершить действие с помощью слов», или «акт речи принимает значение действия преимущественно в социальной плоскости, и язык общения не столько служит для того, чтобы описывать, сколько для того, чтобы изменять положение вещей»⁷.

Прежде чем приступить к непосредственному экзегетическому анализу, очертим вкратце коммуникативный контекст, который на уровне семантического значения скрывается за словесной формулировкой отдельных выражений Апостола. Здесь следует обратить внимание,

5 Определение «текста» как коммуникативной общности даётся нами на основании теоретического изложения этого вопроса К. Бергером, рассматривающим текст как «сеть связей, упорядоченная для установления коммуникации (между текстом и читателем. — *иером. Ф.*)»: *Berger K. Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung*. Heidelberg, 1984. S. 13.

6 Ср. некоторые исследования, являющиеся основополагающими для такого современного экзегетического направления, как прагмалингвистика: *Austin J. L. How to Do Things with Words*. Oxford, 1962; *Jakobson R. Essais de linguistique générale*. Vol. 1: *Les Fondations du langage*. Paris, 1963; *Peirce C. S. Semiotics and Signifcifs* / ed. Ch. Hardwick. Bloomington (IN), 1977.

7 См.: *Bianchi C. Pragmatica del linguaggio*. Bari, 2008. P. 55.

прежде всего, на семантическое поле греческого корня κρίνω⁸, усиленного за счёт приставки δια-, со следующим спектром значений: «осуждать», «судить», «производить судебное разбирательство», «вступать в спор», «выделять различия», «отличать», «принимать решение»⁹. Существительное δῖάκρισις со значением, которое для нас особенно интересно (различение, рассуждение), всего дважды встречается в посланиях ап. Павла¹⁰ и не уточняется, ставя перед самым читателем задачу исследования своего богословского значения и прагматических следствий, которые явствуют из коммуникативного контекста эпистолярного наследия Апостола.

Прежде чем приступить к рассмотрению заявленной темы, подчеркнём, что в центре нашего исследования будет стоять задача раскрыть богословское и прагматическое значение термина «рассуждение» в контексте его семантической многозначности, а также культурного фона всего Нового Завета. Именно поэтому методология, которая будет применяться нами на протяжении всего исследования¹¹, будет учитывать внутренний динамизм и напряжение, присущие самому понятию рассуждения, как такового, — вне зависимости от того, говорится ли об этом имплицитно или, напротив, открыто в избранных пассажах Павловых посланий.

Сделав предварительные замечания, мы можем, вслед за ап. Павлом, вступить на тот путь рассуждения, по которому он и сам проследовал, пережив в самом себе глубинные внутренние преобразования¹².

8 Дополнительная семантическая коннотация мотива рассуждения вводится ещё одной важной лексемой: глагол δοκῶ со следующими оттенками значений: «показывать», «испытывать», «доказывать», «объяснять», «различать», «открывать». Ср.: Рим. 2, 18; 12, 2; 14, 22; Еф. 5, 10; Гал. 6, 14; 1 Кор. 3, 13; 11, 28; 2 Кор. 13, 5; Флп. 1, 10; 1 Фесс. 5, 21.

9 Ср. ad locum: Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento / ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. Bologna, 1976.

10 1 Кор. 12, 10; Евр. 5, 14; ср.: Рим. 14, 1. Приводя статистические данные, затрагивающие частоту наиболее релевантных случаев употребления глаголов, относящихся к семантическому полю «рассуждения» в посланиях ап. Павла, отметим, что корень διακρίν-явным образом фигурирует и в следующих посланиях, в нисходящем порядке, в соответствии с их значимостью: 1 Кор. (5 раз); Рим. (2 раза). См. также сноски 22–23.

11 Речь идёт о нарративном, или прагмалингвистическом (коммуникативном) анализе, как разновидности первого. Подробнее об их специфике и перспективах применения в православной библеистике см. следующие статьи: *Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. С. 23–55; *Он же.* Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 26–27. С. 223–279. См. ниже: сноска 14.

12 Ср.: Деян. 9, 1–9.

Вместе с тем разработанный им самим сугубо личный подход необходимо включить в неизмеримо более широкое поле обозрения Божественного замысла, постоянно называемого Апостолом «тайной»¹³. И, наконец, чтобы раскрыть во всей полноте коммуникативный ракурс мотива рассуждения, необходимо указать на стратегическую роль ситуации в общине (*Sitz im Leben*), в которой оказывается и каждый читатель, обращающий внимание на прагматичность заключённого в ней смысла. В посланиях ап. Павла этот ситуативный аспект отражён в наивысшей степени¹⁴.

Указав на это, обратимся к свидетельствам, собранным в Первом послании к Коринфянам, которое, на наш взгляд, является наиболее насыщенным и важным в данном отношении. Мы попытаемся проследить, придерживаясь как можно ближе хронологической последовательности, аргументационное развитие всего Послания как единого целого, выделяя в нём узловые моменты коммуникативной стратегии риторики убеждения, которую любил использовать Апостол языков.

Предварим последовательный экзегетический анализ избранных глав послания презентацией его литературной, или нарративной, структуры¹⁵.

13 В греч. оригинале: τὸ μυστήριον. Ср. исчерпывающее исследование по данному вопросу: Penna R. Il «mysterion paolino»: Traiettorie e costituzione. Brescia, 1978.

14 В отношении прагматического ракурса изученных текстов, как уже было отмечено выше (см. сноску 11), мы следуем в русле т. н. «коммуникативного» подхода, методически грамотно разработанного и научно обоснованного в многочисленных публикациях проф. М. Грилли: Grilli M. Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico // Gregorianum. 2002. Vol. 83. P. 655–678; Idem. Interpretazione e azione. L'istanza pragmatica del testo biblico // Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica / ed. M. Grilli, M. Guidi, E. M. Obara. Cinisello Balsamo, 2016.

15 При разработке приведённой ниже риторической и коммуникативной структуры послания были использованы следующие монографии: Mitchell M. M. Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians. Tübingen, 1991. P. 184–186; Pellegrino C. Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Roma, 2006. P. 110–113. По вопросу использования Апостолом в своих посланиях классической риторической модели *диатрибы* — полемически выстроенного диалога (реального или воображаемого) — отсылаю к статье: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Диатриба в посланиях Апостола Павла // Библия и европейская литературная традиция. Сборник докладов и сообщений: материалы Международной филологической конференции. Санкт-Петербургский государственный университет. Филологический факультет. СПб., 2006. С. 11–27.

Первое послание к Коринфянам и основные препятствия на пути подлинного рассуждения

Прескрипт (praescriptum): приветствие (1, 1–3).

Вступление (exordium): молитва и благодарение (1, 4–9).

Основное содержание послания (1, 10 — 15, 58):

Главный тезис послания (propositio generalis): 1, 10;

Ситуативный контекст (narratio): изложение сути проблемы (1, 11–17);

Доказательство из Писания (probatio): 1, 18 — 15, 57:

1. **Предупреждение** относительно разногласий

(1, 18 — 4, 21);

2. **Предупреждение** по вопросу разделений в отношении к неверным (5, 1 — 11, 1);

3. **Предупреждение** относительно культовых разделений (11, 2 — 14, 40);

4. **Предупреждение** относительно разделений по вопросам эсхатологии (15, 1–58).

Заключение (peroratio): сбор пожертвований, миссионерские проекты и заключительное приветствие (16, 1–24).

Выстроив целостную композицию послания как макротекста, перечитаем его заново, опираясь на нарративную ткань аргументации апостола. Уже во 2-й главе появляется действенный образ Премудрости Божией — премудрости, дословно «покрытой тайной»¹⁶, которая остаётся неудобопостигаемой для мирского человека. За «неслыханным» и «невиданным», что выражает Божественная премудрость, стоит проявление действия Духа Святого, Который испытует и проникает всё. Эта духовная проницательность Божественного происхождения, к авторитету которой прибегает ап. Павел в обстановке самозащиты, представляет собой сущность и движущую силу рассуждения — основополагающего мотива, который торжественно вводится Апостолом с помощью следующего «декларативного»¹⁷ акта: *Но мы приняли не духа*

16 В греч. оригинале: σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τῇ ἀποκρυφθέντῃ.

17 В соответствии с классификацией лингвистических актов, предложенной Клаудией Бьянки, декларативный акт служит для того, чтобы «модифицировать состояние мира, часто [речь здесь идёт об] институциональных действиях (сочетание браком, крещение, объявление войны, осуждение на смерть, увольнение)». См.: Bianchi C. Pragmatica del linguaggio. P. 66. Ср. также тайносовершительные слова разрешительной молитвы, произносимые священником на исповеди: «Прощаю и разрешаю...».

мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога, что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святаго, соображая духовное с духовным (1 Кор. 2, 12–13). Метафорический язык, который придаёт экспрессивность выражению «ум Христов»¹⁸ уже содержит намёк на экзистенциальный процесс подражания Богу (imitatio Dei). Мотив следования по стопам Христа выступает в роли действующего принципа, необходимого для того, чтобы постигнуть логику рассуждения, — так и только так (!) обретающего форму и позволяющего человеку понять и, в свою очередь, преподать другим ум Христов!

Отсюда следует важное различие между человеком «духовным» и «душевым», либо «плотским». Таким образом, иерархия жизни во Христе обуславливает выбор, который делает человек, черпая силы в могуществе Духа, действительно присутствующего в нём: либо в собственном разуме как господине души (ψυχή), либо в чисто человеческих принципах, материальных по своей сути и основанных на непостоянстве и излишней восприимчивости сиюминутных человеческих чувств, эмоций и переживаний. На них недвусмысленно указывает термин σάρξ, употребляемый в посланиях преимущественно в негативном значении¹⁹ и именно поэтому несущий на себе особую смысловую и богословскую нагрузку в антропологии ап. Павла.

В этом контексте становится понятно следующее: для того, чтобы вникнуть в «тайну» и понять логику рассуждения, для христианина, как члена общины, необходимо постоянно подвергать критической оценке своё собственное духовное состояние, находясь в непрерывном поиске стиля поведения, наиболее соответствующего своему званию, и, что важнее всего, черпая для этого силы в твердом и духовно обоснованном суждении подлинно духовных лиц (πνευματικοί).

Следующий важный тезис в апостольской аргументации развивается на протяжении всей 4-й главы, указывающей на необходимость смиренно ожидать Божественного суда, который откроет в своё время, в эсхатологической перспективе, наиболее сокровенные желания человеческого сердца (стих 5). Слова Апостола «я и сам не сужу о себе» становятся богословским манифестом для общины, которая, вместо того чтобы воплощать в жизнь пример Христа на Кресте, скоропалительно принимает на себя полномочия Божественного суда. В многозначительном переплетении тем и мотивов следующего раздела

18 1 Кор. 2, 16: νοῦν κυρίου.

19 Ср.: 1 Кор. 1, 29; 15, 50; Рим. 3, 20; Гал. 5, 17. См. ниже: сноска 25.

послания (1 Кор. 5, 11 — 6, 20) мы наблюдаем внутренний динамизм между полномочием судить брата, прибегая к общественным судам (трибуналам), и способностью выражать собственное суждение по данному вопросу, с опорой на христианское знание и мудрость, которые пребывают в общине и находят своё происхождение в Боге.

Тяжкие прегрешения и смертные грехи, подробно перечисленные Апостолом как в начале, так и в конце своей тирады²⁰, прозрачно отражают ситуацию, в которой находится община Коринфа, а именно: ту неуверенность и нерешительность, которые она испытывала и переживала на собственном опыте, будучи терзаема и разделена внутри самой себя по причине греха, взаимных разногласий и подозрений, а также по причине того, что в ней присутствовали явные грешники. Намерение ап. Павла заключается как раз в том, чтобы дать понять своим братьям, что подлинное рассуждение и различение того, что является добрым, а что худым, находит своё основание в призвании к святости, то есть к тому пути, который дарует победа Христа над смертью.

Кульминационный момент проповеди о даре рассуждения наступает в 12-м стихе, где озвучивается второй руководящий принцип для молодой Коринфской общины: *Всё мне позволительно, но не всё полезно; всё мне позволительно, но ничто не должно обладать мною* (1 Кор. 6, 12). Этот речевой акт, «экспрессивный»²¹ по преимуществу, выражает самую суть развиваемой Апостолом риторики: христианская мораль предполагает для каждого верующего крайне осторожное отношение ко всему тому, что происходит в нём самом, поскольку *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом* (стих 17). Эта крайне личная грань в раскрытии данного тезиса является действительно решающей в понимании ап. Павлом христианской модели рассуждения. Прагматическое значение, которое позволяет понять, раскрыть, какой дух обитает во мне самом, уже подаёт аллюзию на глубинное измерение жизненной мудрости человека, ведущей своё происхождение от Духа Божия. С этой точки зрения св. ап. Павел, как мудрый и духовно опытный наставник, преподносит своей общине третий практический совет: *В каком [звании] кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом* (1 Кор. 7, 24).

20 Ср.: 1 Кор. 5, 9–11; 6, 9–10.

21 Экспрессивный лингвистический акт выражает чувства и переживания говорящего и, в более общем смысле, «психологию и виды душевного состояния (извинение, поздравление, радость, благодарение, приветствие)». См: Bianchi C. *Pragmatica del linguaggio*. P. 66.

Вслед за этим, в 9-й главе, в торжественной обстановке внезапно открывающейся перед глазами читателя универсальной панорамы апостольской миссии, звучит знаменитый тезис ап. Павла о том, чтобы *быть всем для всех*. Эти вдохновенные слова являются надёжным ориентиром для каждого христианина, следующего по пути веры благодаря постоянной связи с общим для всех источником духовного наследия, с совокупностью духовного опыта и соответствующих ему практических действий, направленных на то, чтобы выстроить общую платформу для диалога, обходя стороной всевозможные разделения и препятствия. «Декларативный» речевой акт: *Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9, 22с) — представляет собой манифест одновременно антропологический и сотериологический, в котором призвание ап. Павла находит своё законное обоснование.

Такая поразительная открытость по отношению ко всему и вся становится, в то же время, и моделью рассуждения Апостола, благодаря которой прослеживается траектория серьёзной внутренней самооценки, необходимой именно для того, чтобы вслед за этим построить общину, так же способную продвигаться в правильном духовном направлении. Центральное положение Евангелия, в данном случае, определяет само направление движения апостольской аргументации: она движется к важному центру гравитации. Этот центр сосредотачивается на трудах апостола по распространению Евангелия Христова, которые, в свою очередь, имеют своей целью всё более глубокое проникновение в самую суть евангельских заповедей и сообразование своей жизни с логикой Евангелия, со стороны Проповедника. Следовательно, в самой сердцевине дара рассуждения находится всё тот же образ Христа, Чьи слова вновь и вновь звучат в евангельских словах; а те, в свою очередь, являются центральными для благовестия самого ап. Павла.

С коммуникативной точки зрения, мы подходим к важным выводам в 11-й главе, посвящённой подробному рассмотрению вопросов, связанных с Вечерей Господней. Тональность суждений, которые высказывает по этому поводу Апостол, — сама по себе красноречива. Следует обратить внимание, в первую очередь, на его призыв к собеседникам, выраженный «директивным» речевым актом (то есть императивом; досл. *рассудите в самих себе*: 1 Кор. 11, 13), и замечание личного характера, которое находим в следующем *декларативном* речевом акте: *Ибо я от [Самого] Господа принял то, что и вам передал...* (стих 23). Апелляция к церковной традиции, неукоснительно сохраняемой и передаваемой из поколения в поколение, включает в себе немалый богословский и прагматический потенциал ввиду того экклезиологического резонанса, который она вызывает в контексте всего

Послания. Дар рассуждения понимается здесь в смысле самооценки и, в частности, способности испытывать, готовы ли мы быть подлинными слушателями и преемниками этой многовековой живой традиции Церкви, по примеру ап. Павла.

Всё сказанное нами выше находит себе подтверждение в контексте евхаристической трапезы, к которой так же необходимо готовиться внутренне. Настойчивый призыв Апостола: *Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьёт из чаши сей* (1 Кор. 11, 28), — вновь акцентирует внимание на сопряжённой со многими трудами задаче и необходимой практике общины, состоящей в кропотливом самоанализе: без него участие в Вечере Господней не принесёт никакой пользы и, более того, лишится всякого смысла.

Таким образом, переданное и преподанное Апостолом руководство ставит своей целью подлинную реализацию дара духовного рассуждения в жизни каждого человека, и продиктовано оно на основании дисциплинарной практики Божественного происхождения²², последняя, в свою очередь, находит свой жизненный принцип в суде Божественном. Следующие друг за другом глаголы в форме пассива²³ *de facto* скандируют главенство воли Божией в церковном домостроительстве, невзирая даже на то, что реальным исполнителем этого вневременного замысла Бога о мире и человеке становится сам человек.

И вновь решающее значение для верного направления в духовной жизни приобретает самый стиль поведения членов церковной общины, этикет которой заключается в умении терпеливо ждать других и вести себя сдержанно во время евхаристической трапезы (стих 33). Всё это — жесты глубокого и искреннего смирения и подлинного служения ближнему, искренние и духовно зрелые знаки внутреннего расположения и внимания к нему со стороны каждого верующего, как плод усилий, направленных на то, чтобы подчиниться требованиям учения Евангелия Христова, без чего построение общины верующих, в конечном итоге, будет обречено на неудачу.

Различие дарований в юной Коринфской церкви ставит перед нами ещё одну проблему институционального характера: упорно

22 Ср.: 1 Кор. 11, 32: *παίδευόμεθα*. Ср. также русский Синодальный перевод ст. 31–32: «Ибо если бы мы **судили сами себя** (*ἑαυτοὺς διακρίνομεν*), то не **были бы судимы** (*ἂν ἐκρίνομεθα*). Будучи же **судимы**, наказываемся от Господа, чтобы не **быть осуждёнными** (*κατακριθῶμεν*) с миром».

23 Речь идёт о т. н. «божественном» пассиве (*passivum divinum*): все глаголы в пассиве имеют своим субъектом Самого Бога. Ср. стратегический замысел в употреблении однокоренных глаголов (*κρίν-*), которые взаимодействуют друг с другом и тем самым уточняют семантическое поле исходного глагола *διακρίνω*: *ἐκρίνομεθα* и *κατακριθῶμεν*.

противостоя преимущественно оптимистическому течению в общине (так называемым «энтузиастам»), ап. Павел подвергает сомнению правомерность определённых типов произвольных религиозных практик, вдохновлённых действием Духа Святого. Принцип единства, который действует в полной мере во время совершения литургических собраний, является красноречивым тому свидетельством, ведь он наглядно показывает реальное проявление действий, которые Святой Дух совершает в верующей общине. Репрезентация, т. е. констатация реального положения вещей, которую мы обнаруживаем в следующем речевом акте Апостола: *Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий всё во всех* (1 Кор. 12, 4–6) — раскрывает заботу апостола о том, чтобы создать все предпосылки для единства, каковое является на тот момент уже неопровержимой реальностью. Практические проявления духовных дарований и харизм различного происхождения не отрицает и не затрудняет прохождение всеми, без исключения, членами общины того единого пути веры, который был начат ими под непосредственным воздействием Духа Божия, — реально присутствующего в каждом из них, в отдельности, и во всей образуемой ими церкви, в целом. Его активное воздействие конкретизируется в щедром распределении всё тех же даров, в соответствии с исключительно лишь Его волей. Она не отрицает человеческой свободы, но, напротив, в наивысшей степени позволяет ей проявиться, давая человеку возможность раскрыть своё призвание, а состоит оно в том, чтобы быть первопроходцем единства, превосходя, в первую очередь, физиологические разделения, врождённые его собственному телу²⁴.

Именно поэтому всевозможные разделения, наблюдаемые в Коринфской общине, служат красноречивым свидетельством того, чего ей не хватает на экзистенциальном уровне, а это, в конце концов, сопряжено для местной церкви с опасностью лишиться своего основания, отстаивая собственные интересы лишь на институциональном уровне. Метафора «Тело Христово»²⁵, чьими членами являются простые верующие, с убедительностью показывает, к какой цели и по какому

24 Ср.: 1 Кор. 12, 14–27.

25 Выражение *σῶμα Χριστοῦ* (1 Кор. 12, 27), несущее на себе богословскую нагрузку, определяет в положительных категориях и в явно сотериологическом контексте качественно новый — позитивный — аспект Божественного замысла о человеке. Ранее он, напротив, отвергался нами по причине пессимизма в богословской интерпретации понятия *σάρξ* (плоть), выступающего в роли антитезы по отношению к «Телу» и потому как бы заведомо заключающего в себе отрицательный смысл. См. обстоятельное исследование по данному вопросу: *Sichkaryk I. Corpo (σῶμα) come punto focale nell'insegnamento paolino: Ricerca esegetica e teologico-biblica*. Roma, 2011.

«пути ещё превосходнейшему» (1 Кор. 12, 31)²⁶ необходимо следовать каждой отдельно взятой общине.

Наивысшей точки своего развития образность и поэтичность увещаний Апостола достигает в 13-й главе, в хвалебной песни любви. Из этих, пожалуй, наиболее красивых строк во всём его письменном наследии явствует, каким должен быть «золотой путь». Богатая картина духовных переживаний, с которыми сопряжены плоды самой любви, позволяет увидеть и то, в каких условиях следует выстраивать правильную траекторию духовного рассуждения: отсутствие зависти, раздражения и гордости. И, напротив, благодатное присутствие терпения, благоволения и ликующей радости, сопровождающей откровение истины.

Коммуникативная ситуация общины, разделённой в самой себе, которую имеет в виду святой ап. Павел, рисуя этот недостижимый идеал, несомненно, становится объектом жёсткой критики, в силу того, что позволяет увидеть совершенно иную обстановку, которая оказывает пагубное влияние не только на внутреннее состояние общины, но и на наставление её в вере, со стороны Апостола. Евангельский идеал взаимоотношений, с его особой тональностью, — по примеру кроткого и смиренного Христа, — который апостол недвусмысленно подразумевает здесь, устанавливает образец и для практического использования дара «различения духов». Тем не менее, этот мотив не находит в эпистолярном наследии ап. Павла подробной классификации, оставаясь как бы тайной Божественного воздействия, проявляющегося в человеке, при условии, что в нём есть все предпосылки для того, чтобы стать жилищем Святого Духа. На уровне общины этот принцип действителен лишь тогда, когда *всё будет благопристойно и чинно* (1 Кор. 14, 40). Внешняя и внутренняя красота всесторонних проявлений жизни церковной общины черпает силы в жизни Христа, скрытой в ней под видом любви, которую апостол персонифицирует и о которой он говорит, используя глубоко символический и образный язык. К такой жизни и призывает своих слушателей сам Апостол.

Завершая проповедь о распределении харизм, ап. Павел диктует главную норму: *всё сие да будет к назиданию... потому что Бог не есть [Бог] неустройства, но мира* (1 Кор. 14, 26, 33). Порядок, к которому призывает Апостол, достигается ценой немалых усилий, и он необходим для того, чтобы положить начало совершенству и совершенствованию, — всему тому, что Бог желает видеть в человеке. Действительно, только в этом случае будет возможно построить духовно крепкую

26 Ср. греч. текст: ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδόν.

и зрелую общину, основанную на едином фундаменте, каковым и является «краеугольный камень» рассуждения.

Подводя итоги рассмотрения апостольского учения о рассуждении, подчеркнём основные направления мысли ап. Павла, которые являются одновременно и прагматическими импульсами, как для каждого отдельного верующего, так и для всей общины в целом:

1) Центральное положение Христа в каждом духовном деле: «иметь ум Христов» — это не только красивая метафора, но вполне конкретное и даже абсолютное требование, заключающееся в том, чтобы сообразовывать свои собственные потребности с евангельской моделью смирения и кротости, которые Христос нёс до Самого Креста. Именно в этом смысле апостол проводит различие в распознавании духов: *никто, говорящий Духом Божиим, не произнесёт анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3).

2) Евангелие Христово как наивысший источник всякого знания и мудрости Духа Святого: жить словами Христа во всей полноте, в настоящий момент является настойчивым, неотложным и даже приводящим в недоумение призывом. Иными словами, этот призыв постоянно производит в человеке разделение (кризис), с той целью, чтобы изменить, перевести в другое измерение свой образ, своё субъективное видение Бога и себя самого, поскольку *теперь мы видим как бы сквозь [тусклое] стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу* (1 Кор. 13, 12).

3) Тайное и даже мистическое измерение плана Божия в отношении человека. Он остаётся таковым для верующего даже после того, как тот постигнет и примет евангельскую истину. Понимание собственного плана спасения, являющегося плодом Божественного произволения, происходит в тот момент; когда мы соглашаемся с тем, чтобы в нас проявлялась инициатива Того, Кто посредством Духа Святого постоянно зовёт нас, вопрошает и судит выбор человека. В этом смысле Бог и человек нерасторжимо связаны друг с другом в едином Теле Христовом, Которое таинственно сообщает троическую жизнь нашей человеческой природе и превосходит сами пределы человеческого естества, и, наконец, самым неожиданным скрытым и неудобопостигаемым для самого человека образом восстанавливает подлинное общение между отдельными членами Тела, которые являются его частью. Эта апофатическая, т. е. малоразличимая и, образно говоря,

покрытая мраком²⁷ сторона Божественного действия в нас, столь близкая именно православной аскетической традиции, будет исследована нами впоследствии.

4) Апокалиптическое напряжение между тем, что уже есть, и тем, чего *ещё нет*, устанавливает границы для знания человека: *теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно, как я познан* (1 Кор. 13, 12). Мысль апостола в действительности всё время направлена к эсхатологической будущей реальности, духовные плоды которой человеку даровано познавать и предвкушать уже в настоящее время. Только благодаря этому, будучи вдохновлён и преисполнен новой реальностью — силой Духа Святого, — святой ап. Павел дерзает призывать братьев быть терпеливыми в вере, жить по Духу, иметь те же чувствования, что и Христос, и даже *возрастать в самую меру возраста Христова* (ср.: Еф. 4, 13).

5) Призыв к *ответственности* так же является характерным прагматическим узлом всего богословия апостола: бдительность, внимательность к самим себе, осмотрительность и мудрость в следовании за Христом, способность привносить новые духовные интуиции и мысли в духовное наследие, уже собранное в собственной общине веры. Это — неустанный труд, направленный на то, чтобы никогда не ослабевать; но, напротив, проявлять трепетное и почтительное отношение ко всему,

27 Ср. знаменитое пророчество Амоса о том, что *день Господень наступит во мраке* (Ам. 5, 8.18.20; 8, 9). Более того, Бог и Сам *обитает во мгле* (см.: 3 Цар. 8, 12; ср. Пс. 17, 11; 96, 2). Как отмечает М. Грилли, подводя итоги богословско-экзегетического анализа рассказа о Распятии Христа в Евангелии от Марка (см.: Мк. 15, 33, 34–37), «тьма — это знак суда Бога, Его таинственного присутствия в истории и в решающий момент жизни Иисуса. «Deus absconditus», Который *восхотел обитать в мрачном облаке* (3 Цар. 8, 12) и Который, как нам кажется, отсутствует во время Страданий Христа...» (Grilli M. «Paradosso» e «mistero»: Il Vangelo di Marco. Bologna, 2012. P. 101). Действительно, Марк — единственный из евангелистов, кто интерпретирует Крестные страдания и смерть Спасителя в свете ветхозаветных пророчеств Амоса и Иоила о суде и мраке грядущего дня Господня (ср.: Иоиль 2, 2; 3, 4). С этой точки зрения, всю нарративную секцию Евангелия, повествующую об этих событиях (Мк. 14, 1–15, 41), вслед за проф. Грилли можно озаглавить как «Свет во мраке» — наглядная и удачно подобранная метафора, помогающая понять и правильно расставить приоритеты в диалектике Богочеловеческих отношений: «Крест для Марка является местом Откровения по преимуществу: Он показывает лицо Бога и лицо человека. <...>. Следовательно, Крест — это знак слабости и беспомощности Бога, но, в то же время, и знак Его могущества; ведь, если Он присутствует в [тёмном] облаке и во мраке ночи, то это означает, что никакая ночь, никакой ад не имеют силы заставить Его оставаться снаружи» (Ibid. P. 103–104). Добавим также, что эти ценные богословские мысли и рассуждения проливают свет на многие духовные проблемы и потому напрямую затрагивают диалектику (т. е. единство противоположностей) и саму герменевтику рассуждения, попытка выстроить которую и является целью нашего исследования.

что связано со служением Богу, Беспристрастному и Непогрешимому Судии. В самом деле, настоятельная необходимость исследовать самих себя, испытывая уже наперёд Божественный суд и проводя жизнь достойно, требует от человека невероятных усилий. Реализм предупреждения Апостола вселяет опасения и в каждого современного читателя и слушателя этих слов, в особенности при рассмотрении такого тонкого вопроса, как дар рассуждения: *...кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть* (1 Кор. 10, 12).

6) Отсюда следует предельный *прагматизм* апостольского провозвестия, и это — шаг вперёд по отношению к предшествующей аргументационной тактике, в которой звучит предупреждение и обозначается опасность. Все лингвистические акты, которые мы перечислили, комментируя избранные цитаты из посланий ап. Павла, подвигают слушателей не только позаботиться о своём духовном состоянии и приложить усилия для того, чтобы достигнуть совершенства, а также задуматься над состоянием собственного бытия, находящегося под властью греха, всё ещё остающегося в силе — одного этого недостаточно. Необходимо делать и всё возможное для того, чтобы это стало реальностью уже в настоящий момент, было воплощено в жизнь «буквально», неизбежно, постоянно, незамедлительно, без малейших сомнений и колебаний.

В связи с этим необходим своего рода переворот, решающий толчок, радикальная перемена безрадостной ситуации, с которой так часто человек имеет обыкновение свыкаться и смиряться. И только в этом случае, в действительности будет возможно привести в исполнение замысел Бога о человеке: привести всё к оригинальному плану, к той необычайной красоте и гармонии образа Божия в человеке, постоянно ожидающего своего пробуждения и возведения, в синергии Богочеловеческих отношений, к первоначальному блистанию славы.

7) Переходя с индивидуального уровня на уровень всей церковной общины, отметим необходимость непрестанного труда для каждого члена общины, с тем, чтобы найти правильную меру рассуждения. Этот труд заключается в том, чтобы идти дорогой мира и внутреннего единства, в направлении всё более полного общения, единомыслия и взаимного обогащения, — именно это делает явным в общине евангельский образ Христа. Следовательно, в основании экклезиологии лежит христоцентрический принцип, наполняющий глубинным смыслом и антропологию, и сотериологию, и эсхатологию всего апостольского провозвестия. Церковь, как Тело Христово, может владеть духовными богатствами Евангелия и быть непреложным источником истины лишь

при условии, что она показывает верующим *путь ещё превосходнейший*, на котором выстраивались бы все предпосылки для взаимопонимания и полноценного общения. Достижение этой высокой цели кроется в конструктивном диалоге, гостеприимстве и радушном отношении друг к другу, служении и любви как стиле жизни, уже открытом для верующих, благодаря присутствию в общине Животворящего Духа Христова.

8) Нормальное функционирование общины немислимо без покаянной практики, которая одна лишь может переродить человека внутренне, сделать его именно «новым творением», «вдохнуть» в него «новый дух», сделать его орудием Духа, *который испытует сердца ... по [воле] Божией* (ср.: Рим. 8, 27). Яркая метафора плача — как со стороны человека, так и Самого Духа, Который молится в нас с *воздыханиями неизреченными* (ср.: Рим. 8, 22–27), — имплицитно содержит в себе указание на таинство исповеди, символическое и богословское значение которого, как мы хорошо знаем, проявилось во всей полноте в эпизоде обращения самого ап. Павла²⁸.

9) Роль Духа Святого, заключающаяся в распределении харизм и наделении человека возможностью в полной мере стать участником победы Христа над смертью, поистине значительна. Послания ап. Павла изобилуют прямыми обращениями, в которых Дух является главным Героем всего происходящего. Достаточно привести лишь следующие воззвания: *Духа не угашайте* (1 Фес. 5, 19), *духом пламенейте* (Рим. 12, 11), *молитесь во всякое время духом* (Еф. 6, 18), *храни добрый залог Духом Святым* (2 Тим. 1, 14). Именно поэтому Апостол может даже сказать: *опьяняйтесь Духом!* (ср. Еф. 5, 18). Подлинное различие вещей Божественных всё время вдохновляется внутренним энтузиазмом, горением призвания, духовной живостью, настолько сильными, что они стирают сами границы и ограничения человеческого естества²⁹. Однако это не имеет ничего общего с харизматическим энтузиазмом, чисто человеческим и эмоциональным, например, в некоторых течениях гностического толка, присутствующих в общине, с которыми полемизирует Апостол. Как эмоциональное переживание, так и всякое другое проявление особой харизмы не может принести плода и не принесёт никакой пользы общине в том случае, если они утратят связь со здоровым корнем Духа, и тем самым потеряют основание и самый принцип жизни во Христе.

28 Ср.: Деян. 9, 10–19.

29 Ср.: 2 Кор. 12, 3–4.

Обозначив вкратце общий контекст и богословское значение мотива рассуждения в посланиях ап. Павла, перейдём теперь к размышлениям духовно-аскетического характера. Мы извлечём их из писем свт. Феофана Затворника, знаменитого своим пастырским служением и духовными дарованиями, которые сделали его одним из наиболее востребованных духовных отцов своего времени. В одном из своих писем (22-м), посвящённом рассмотрению вопроса о свободе, открытой готовности и ревности человека перед действием благодати³⁰, свт. Феофан делает набросок плана рассуждения для одной своей духовной дочери, выводя его преимущественно из текстов Священного Писания. Отметим, что особое место среди них занимают послания ап. Павла.

Основной принцип, на который постоянно ссылается автор письма, — это троическая жизнь, теперь уже врождённая человеку под действием благодати, благодаря действию Святого Духа или «восстановительное действие Бога, в Троице покланяемого»³¹. Это высочайшее дело спасения приводится в исполнение посредством «общения Бога с нашим духом». Яркая метафора вселения в нас, которое совершают Отец, Сын и Дух Святой, является отправной точкой для проповеди о духовном рассуждении. Поэтому, уже с самого начала, по мысли святителя, Промыслом Божиим устанавливаются коммуникативные координаты, для того, чтобы положить первый камень и тем самым начать Божественное дело спасения.

В посланиях ап. Павла мы уже отмечали похожую обеспокоенность, выраженную посредством целого ряда ссылок и призывов, которые имеют своей целью заставить человека осознать, что он является обителем Духа Святого. Святитель Феофан цитирует по этому поводу приведённый ниже знаменитый текст из 1-го послания к Коринфянам, развивая следующую аргументацию: «Вот Бог Отец и Бог Сын вселяются в нас и живут чрез веру и любовь, выражаемую исполнением заповедей. А что Дух Святой живёт в верующих и заповеди Божии исполняющих, об этом в прошлый раз приводил уже я свидетельство Писания: *не весте ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас* (1 Кор. 3, 16). Коль велика и неизреченна к нам милость Божия! Триипостасный Бог живёт в нас, если мы верны условиям, под коими сие бывает!»³² Как устроится

30 Это письмо входит в состав одного из наиболее известных духовно-назидательных произведений святого: *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание писем. М., 2009.

31 *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь. С. 94.

32 Там же. С. 94–95.

в нас обитель Духа? Ответ святителя Феофана — неожиданный, поскольку показывает нам отрицательную, так называемую апофатическую сторону Божественного домостроительства спасения.

Всё начинается с внутреннего движения, посредством которого Дух Божий сокровенно касается и приводит в движение наш дух. Вслед за этим, как говорит святой, «сознание сего восставляет чувство все-сторонней зависимости от Бога и оживляет страх Божий. То и другое растревоживает совесть — свидетельницу и судию дел наших и чувств»³³. Весь этот тайный процесс вхождения внутрь и мгновенного усвоения импульса Святого Духа будит в человеке ощущение, что он оказался в безвыходной и безотрадной ситуации. Типичным эмоциональным проявлением в такой ситуации является страх, который подталкивает человека к поиску ответа на экзистенциальные вопросы — явный знак духовного пробуждения: «Камо пойду, камо бегу? Но бежать некуда: пойман и в руках Бога — Судии и Воздаятеля. Чувствуется *гнев Божий с небесе на всякую неправду* (Рим. 1, 18)»³⁴.

Этот страх прекращается, как только приходит слов Евангелия. Свт. Феофан говорит: «Благодать Божия так устроит, что истинное пробуждение духа и совершается, и сопутствуется Евангелием»³⁵. Необходимо отметить персонифицированный образ Евангелия, которое может ответить на экзистенциальные вопрошания человека, провозглашая, в положительных категориях, в чём состоит свобода: «куда и зачем бежать? Иди под сень Креста — и спасёшься»³⁶. Образ Христа Распятого, на который нужно смотреть, как на высочайшее проявление Божьего милосердия по отношению к человеку, является своеобразной эмблемой, поскольку здесь мы находимся в самом центре размышлений святителя как в точке пульсации жизни и наивысшем измерении всяких духовных поисков. Действительно, таковым и является приём (назовем его коммуникативной стратегией) апостолов, по мнению святителя Феофана: «Апостолы всегда так и делали, проповедуя Евангелие. Растревожат, а потом говорят: веруй в распятого Господа — и спасён будешь»³⁷.

Наконец, в ответ на эту божественную инициативу, выраженную в Евангелии, наш дух начинает принимать активное участие в процессе внутреннего пробуждения и «всею силою, — как уточняет автор письма, — емлется за него [Евангелие] с благонаде́жием и готовностью

33 Там же. С. 95.

34 Там же. С. 95.

35 Там же. С. 96.

36 Там же.

37 Там же. Ср.: Рим. 1, 18; 3, 22 и след.

всё сделать, лишь бы сделаться причастником евангельских благ»³⁸. В этом случае дух человека становится поистине «готовым к богообщению», посредством таинств — входных дверей для Божественной благодати, которая подаётся непосредственно Духом.

Решающий момент в этом процессе наступает тогда, когда человек решает взять на себя конкретное обязательство, — обязательство, которое сделает его ответственным в течение всей жизни за сделанный выбор. Прочитируем полностью блестящий пассаж свт. Феофана: «Дух Божий возбуждает, благовестие указывает, за что взяться. Сие от Бога. Но сделав сие, Бог останавливается и ждёт нашего произволения. Первыми действиями Своими Бог как бы спрашивает: хочешь выйти из беды? Вот что делай»³⁹. Действительно, только так человек может «открыть вход дальнейшим действиям благодати» и, в конце концов, под неустанным руководством Духа Святого добиться того, чтобы войти в «область, общину спасённых».

Отмеченный здесь аспект общины важен, в силу того что он раскрывает ценность создания правильных условий для того выбора, который делает человек, то есть позволяет человеку вступить в историю спасения, рассказанную ему, но и, более того, пережитую той самой общиной, из которой он ведёт происхождение. В противном случае — и это очень важно подчеркнуть — такой человек будет лишён всякого основания, останется один: наедине со своей собственной историей, отмеченной грехом, окажется пленником самого себя, став частью «среды погибающих». Следовательно, настоящая община и подлинное общение устанавливаются, начиная с акта решимости, акта величайшего доверия Богу и всецелого отвержения себя самого — в надежде, таким образом, творить волю *Того, Кто Первым призвал нас* (2 Тим. 1, 9).

Завершая, свт. Феофан обращает особенное внимание на другой аспект решимости — открытая готовность. Здесь необходимо обратить самое пристальное внимание на некоторые выражения, исполненные особой силы, — они-то и подготовят заключительные слова святителя. Предшествующие действия, такие как покаяние, необходимость и желание спасения, а также полная доверия надежда на Господа, — которые «подают покой», остаются незавершёнными без последнего решающего шага — того шага, который святой называет «последним действием»⁴⁰. Речь идёт о действии радикальном, но не являющемся, по этой причине,

38 Там же. С. 97.

39 Там же.

40 Там же. С. 99.

невозможным для человека: открытая готовность «делать всё, что потребуется», называемая святителем Феофаном «настоящей деятельной силой во спасение, поелику оно от нас зависит, источником спасительной деятельности и жизни спасённой». За этим следует «ненасытимая ревность о богоугодии и всеусердном исполнении воли Божией, при всей вере в Господа и благонадежи спасения в Нём Едином»⁴¹. Действительно, только в этом случае открытая готовность человека становится значимой в Божественном домостроительстве спасения, а именно: когда она проявляется в конкретных делах.

Не остаётся незамеченным стратегический прагматизм той картины, которую мы представили лишь в набросках. Окончание подлинного пути духовного рассуждения, вплоть до последнего шага, всё время зависит только от человека. Следовательно, вся коммуникативная сила аргументации, которой мы следовали до сих пор, падает на обязательство приобрести эту ревность призвания со стороны человека. От этого, в итоге, зависит, — цитируя вновь святителя Феофана, — «исполнение предвечного определения Божия *быти нам святым и непорочным пред Ним в любви* (Еф. 1, 4) для чего и делает нас Господь *ревнителями добрых дел*» (Тит. 2, 14)⁴².

Подводя итоги, заметим *tout court* сходство данной программы рассуждения с аргументацией, встреченной нами в посланиях ап. Павла. Та же логика, те же самые приёмы, те же самые узловые точки. В этом смысле духовные поучения свт. Феофана создают живой коммуникативный портрет самого ап. Павла и представляют в синтетическом виде его подход, применяемый для того, чтобы исполнить на практике евангельские императивы, богословски конденсируют, в виде поворотных моментов (так называемых *turning points*), узловые точки аргументации, учение и духовные основания рассуждения. В посланиях ап. Павла они никак не могут быть отделены от конкретных принципов, регулирующих жизнь общины, а именно: «общины спасённых». В этом смысле дар духовного рассуждения, из искусства, доступного немногим — в силу того, что оно является особой харизмой, — становится общинной практикой; и даже приобретает вселенские масштабы, становясь важнейшим сотериологическим и еклесиологическим принципом.

Отметив это, попробуем проиллюстрировать этот тезис, прибегнув к сокровищнице духовной мудрости Русской Православной Церкви. Поставив перед собой эту цель, нам представляется уместным обратить пристальное внимание на икону Святой Живоначальной Троицы прп. Андрея Рублёва. Не входя в подробности, хотелось бы сосредоточить

41 Там же.

42 Там же.

внимание на оригинальности богословской базы этого единственного в своём роде и неповторимого художественного образа. В живописной композиции произведения сконцентрировано центральное положение идеи Предвечного Совета Божия о спасении человека. Это выражается посредством совершенного и гармоничного единства взглядов Ангелов, сообразованности их мыслей и движений, которые позволяют предположить глубокий богословский смысл иконы. Это совершенное единство Божественной природы, взаимопроникновение трёх Лиц являются источником Божественной любви, изливаемой на мир. Предвечный Божий Совет о спасении человека открывает тайну Божественной Любви и Милосердия⁴³.

В конечном итоге, идея «Предвечного Совета» соединяет идею «Триипостасного Бога» с идеей «домостроительства» (Божественного плана спасения) как круг Божественной любви, которая поднимает падшего человека и позволяет ему вновь подняться на небо, чтобы войти в общение со Своим Творцом. Выдающаяся заслуга «монаха преподобного Сергия», прп. Андрея Рублёва заключается в том, что он, следуя своему наставнику любви, преподобному Сергию, соединил неразрывно вечно противопоставляемые, вечно мучительные для сознания человечества проблемы. Они заключаются в диалектическом напряжении между такими категориями, как «Бог» и «человек», «бесконечная святость» и «бездна греха». И знаменитый иконописец показал в убедительной высокохудожественной форме истинное решение проблемы. Оставим без комментариев созвучия, которые настоящая икона могла бы обнаружить в сравнении с богословием рассуждения в посланиях ап. Павла, всё время окутанным тайной, трансцендентным, апофатическим, провоцирующим нас дать живой ответ, стимулирующий к такой же живой и творчески яркой деятельности.

Предпринимая попытку самим решить указанную проблему, мы доверяемся преимущественно взору веры, с помощью которой православный мир привык вступать в общение с таинственным, но не являющимся по этой причине не достижимым для нас Божественным Ликом. Именно примером такого созерцания, согретого братской любовью и единством мыслей, которые нам передаёт триипостасная жизнь Святой Троицы, остаётся подытожить проведённое исследование, в то же время оставляя его открытым для дальнейшего рассмотрения и проверки в молитвенной и литургической практике Церкви.

43 Здесь и ниже мы приводим интересные наблюдения прот. Николая Голубцова, подробно изложенные им в своей статье: Пресвятая Троица и домостроительство: размышления «зрителя» у иконы «Святая Троица» Андрея Рублёва // Московский старец протоиерей Николай Голубцов / изд. мон. Иулиании (Самсоновой). М., 2008. С. 409–512.

Действительно, вновь и вновь самостоятельно и вдумчиво обращаясь к посланиям ап. Павла, каждый неравнодушный читатель не перестает находиться в поиске ответов на вызовы, вопросы, сомнения и духовные импульсы, которые слово Божие, посредством действия Духа Святого, сообщает ему непрерывно. Только так, в атмосфере молитвы, слушания, общения взоров и мыслей, и можно войти в спасительную панораму (предвечный Божий совет спасения «для каждого человека»), которая является неотъемлемой частью созерцания, в близости отношений внутриобщинной жизни, в атмосфере внутреннего мира и любви. В этом и состоит ключевой принцип всякого духовного рассуждения.

Библиография

- Библия: Тора, Пророки, Писания и Новый Завет. Иерусалим: [б. и.], 2009.
- Ианнуарий (Ивлиев), архим. Диатриба в посланиях Апостола Павла // Библия и европейская литературная традиция. Сборник докладов и сообщений: материалы Международной филологической конференции. Санкт-Петербургский государственный университет. Филологический факультет. СПб.: [б. и.], 2006. С. 11–27.
- Николай Голубцов, прот. Пресвятая Троица и домостроительство: размышления «зрителя» у иконы «Святая Троица» Андрея Рублёва // Московский старец протоиерей Николай Голубцов / изд. мон. Иулиании (Самсоновой). М.: Изд. Московского Подворья СТСЛ, 2008. С. 409–512.
- Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Собрание писем. М.: «Правило веры», 2009.
- Филофей (Артюшин), иером. Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // БВ. 2015. № 16–17. С. 23–55.
- Филофей (Артюшин), иером. Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // БВ. 2017. № 26–27. С. 223–279.
- Austin J. L. How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Berger K. Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984.
- Bianchi C. Pragmatica del linguaggio. Bari: Editori Laterza, 2008.
- Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento / ed. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1976.
- Grilli M. «Paradosso» e «mistero»: Il Vangelo di Marco. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2012.
- Grilli M. Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico // Gregorianum. 2002. Vol. 83. P. 655–678.
- Grilli M. Interpretazione e azione: L'istanza pragmatica del testo biblico // Comunicazione e pragmatica nell'esegesi biblica / ed. M. Grilli, M. Guidi, E. M. Obara. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2016.

- Jakobson R.* Essais de linguistique générale. Vol. 1: Les Fondations du langage. Paris: Éditions de Minuit, 1963.
- Le lettere di S. Paolo / ed. S. Cipriani. Città di Castello: Cittadella Editrice, 1974.
- Mitchell M.M.* Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians. Tübingen: Mohr, 1991.
- Peirce C.S.* Semiotics and Significs / ed. Ch. Hardwick. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1977.
- Pellegrino C.* Paolo, servo di Cristo e padre dei Corinzi. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia; vol. 139).
- Penna R.* Il «mysterion paolino». Traiettorie e costituzione. Brescia: Paideia, 1978.
- Sichkaryk I.* Corpo (σῶμα) come punto focale nell'insegnamento paolino: Ricerca esegetica e teologico-biblica. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2011 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia; vol. 185).

Theological and Pragmatic Aspects of the Divine Gift of Discernment in the Epistles of St. Paul

Hieromonk Philotheï (Artyushin)

PhD in Theology

Associate Professor of Biblical Studies Department of Moscow Theological Academy

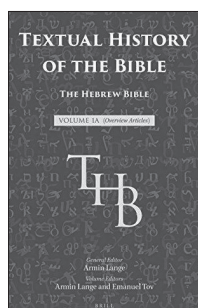
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

artyushins@yandex.ru

For citation: Philotheï (Artyushin), hieromonk. "Theological and Pragmatic Aspects of the Divine Gift of Discernment in the Epistles of St. Paul". *Bible and Christian Antiquity*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 231-253 (In Russian) doi: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-231-253

Abstract: Among the New Testament writings the Epistles of St. Paul serve as the deepest theological source for elaborating the biblical doctrine of «discernment» (διάκρισις). Due to the variety and interrelation of the Greek terms representing this spiritual as well as cultural phenomenon, pragmatic intention of the Apostle is clear. Referring an appeal directly to the man, he constantly has in mind the mystery of God (μυστήριον), that was revealed in Christ. The «Gospel» of St. Paul focuses properly on an unexplicability of God's plan: i.e. on the apophatic dimension of discernment as well as on an extreme openness of this plan in the apocalyptic context. On this background such important themes are stressed as: human responsibility, vigilance, perseverance, divisions (κρίσις). Between these two poles (immanence and transcendence, «already» and «not yet») dialectics of discernment is developing. The gift as well as the art of discernment is condensed in the Russian iconography of the «Holy Trinity» of Andrej Rublev. Within spiritual richness of this unique image resounds an appeal to strengthen brotherly relationships among Christians. It also discloses a deep dimension of the God's judgment whose essence is expressed by the Trinitarian love of God towards a man.

Keywords: Epistles of St. Paul, discernment, communication pragmatics, mystery, dialectics, love, apocalyptic, Revelation, judgment, apophatic, icon, Trinity, community, relationships.



TEXTUAL HISTORY OF
THE HEBREW BIBLE.
THE HEBREW BIBLE. VOL. 1A:
OVERVIEW ARTICLES /
ED. BY A. LANGE, E. TOV.

Leiden; Boston: Brill, 2016. XLVI + 450 p.
ISBN 978-90-04-23181-8

УДК 82-95 (22.015)
DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-254-265

Многотомная «История текста еврейской Библии», публикуемая нидерландским издательством Brill — масштабный проект, предлагающий читателю всесторонний анализ многообразия ветхозаветного текста, истории его передачи и переводов. Исследование охватывает не только книги трёхчастного канона еврейской Библии, но и так называемые неканонические книги, а также ветхозаветные апокрифы. Материалы исследования публикуются в печатном виде и доступны в электронном формате на сайте издательства на разных условиях платной подписки.

Уже изданы первые три книги проекта¹, составляющие первый том. Они посвящены теоретическим вопросам текстологии и истории текста трёх разделов еврейской Библии: Закон, Пророки и Писания; их научные редакторы — выдающиеся современные библеисты Эмануил Тов (род. в 1941 г., заслуженный профессор Еврейского университета в Иерусалиме) и Армин Ланге (род. в 1961 г., профессор Венского университета). В настоящем обзоре рассматриваются материалы тома 1A, который включает в себя вводные статьи, посвящённые различным стадиям передачи текста Писания, формированию библейского канона, сравнению «свидетелей» оригинального текста, древним переводам, а также внебиблейским текстологическим свидетельствам. Над томом

1 The Hebrew Bible. Vol. 1A: Overview Articles / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston, 2016; The Hebrew Bible. Vol. 1B: Pentateuch, Former and Latter Prophets / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston, 2016; The Hebrew Bible. Vol. 1C: Writings / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston, 2016.

трудилась более двадцати авторов, каждый из разделов написан признанным специалистом в соответствующей области.

Как отмечается в предисловии, авторы «не ограничиваются рамками текстологического исследования еврейского/арамейского (т. н. масоретского текста Писания) но изучают все формы Писания»². Такой подход существенно расширяет охват исследуемых текстуальных свидетельств: обширные разделы посвящены тем вторичным библейским переводам, которым в большинстве работ по текстологии Ветхого Завета уделяется мало внимания, как поздним и периферийным³.

Структура книги такова: вводный раздел (1), еврейско-арамейские библейские тексты (2), первичные переводы (3), вторичные переводы (4), масоретский текст в Средние века (5), библейские тексты у античных авторов (6) и библейские цитаты и аллюзии у иудейских и христианских авторов (7).

1. Вводный раздел (E. Tov, E. Ulrich, A. Lange)

В предисловии сопоставляются два уровня анализа текста, часто определяемые как низшая критика (собственно текстология) и высшая критика (история форм и редакций). Авторы указывают на отсутствие единого мнения о том, в какой мере в рамках текстологических дисциплин следует заниматься историей древнейших редакций библейского текста, т. е. текстуальными расхождениями, которые относятся скорее к эпохе формирования библейского текста, чем к эпохе его передачи. В то же время, как подчёркивают авторы, несомненно, что «текстология выступает очевидным практическим элементом экзегезы»⁴. Благодаря такому подходу в материалах проекта отражена не только собственно текстологическая проблематика, но и её импликации для историко-критического исследования и экзегезы библейских текстов.

В кратком историографическом очерке обозреваются гипотезы о том, как соотносятся друг с другом различные свидетельства текста

2 The Hebrew Bible. Vol. 1A. P. 3.

3 Использование древних переводов стало менее релевантно для текстологов после открытий рукописей Мёртвого моря в 1947 г. Находки заставили иначе расставить акценты: «Описанию тех версий, которые важны скорее для истории экзегезы, чем для текстологии, стало уделяться меньше внимания» (Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible 1947–1997 // Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism: A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday / ed. by E. Noort, F. G. Martínez. Leiden, 1998. P. 66–67).

4 The Hebrew Bible. Vol. 1A. P. 3.

Писания эпохи Второго Храма. До открытия свитков Мёртвого моря наиболее влиятельными были гипотезы П. де Лагарда о существовании единого протографа масоретского текста и гипотеза П. Кале об эволюции библейского текста, в ходе которой перерабатывались т. н. «народные тексты» (Vulgärtex te). Среди важнейших теорий, возникших после кумранских открытий, рассматриваются взгляды У. Олбрайта, гипотеза локальных текстов Ф. Кросса и её переработанный вариант, предложенный Ш. Талмоном⁵.

Современная наука справедливо считает эти гипотезы устаревшими: так, например, предложенное Кроссом распределение библейских текстов кумранской эпохи по трём традициям, ведущим к раввинистическому иудаизму, Самаритянскому Пятикнижию и Септуагинте сейчас уже не представляется возможным. Вплоть до II в. по Р. Х. текст Писания «не имел “финальной формы”, но естественно развивался до тех пор, пока этому не помешали внешние обстоятельства»⁶.

Новые подходы к изучению развития библейского текста были предложены Ю. Ульрихом и Э. Товом. Более верным представляется исследовать не историю ветхозаветного текста в целом, но каждой из его книг в отдельности. Текстуальное многообразие варьирует от литературных редакций целой книги до частных разночтений морфологии и орфографии. При этом авторы призывают будущих исследователей «просеять» и оставить лишь наиболее значимые зёрна всех прежних теорий (в том числе их собственных) и «стремиться к новым более научно строгим и верифицируемым методам исследования библейского текста»⁷.

В параграфе «Поиск оригинального текста» рассматриваются различные подходы к попыткам реконструкции единственного оригинального протографа библейских текстов. Постулирование такого прототипа (Urtext), естественное для новозаветных и антиковедческих исследований, в области текстологии Ветхого Завета имеет не только сторонников, но и противников, которые предполагают существование различных редакций уже на этапе создания книги. Хорошей иллюстрацией этих двух взглядов служат возможные оценки известного разночтения Быт. 2, 2 между «седьмым» (масоретский текст, таргумы, Вульгата) и «шестым» днём (Самаритянское Пятикнижие, Септуагинта, Пешитта), в который Бог заканчивает творение мира. Одни исследователи считают оригинальным то или иное из этих чтений, другие предполагают, что два чтения отражают две независимые редакции текста.

5 См.: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2003. С. 147–188.

6 The Hebrew Bible. Vol. 1A. P. 12.

7 Ibid. P. 15.

По мнению авторов, текстолог не должен позволять себе «роскоши» не высказывать предположения об оригинальном чтении. Пролить свет на природу разночтений может лишь комплексный анализ текста. Следует помнить о том, что литературная активность распространялась на всю межзаветную эпоху: авторы старых греческих переводов и некоторых кумранских памятников редактировали и переписывали книги библейского канона, только лишь начинавшего обретать чёткие очертания. Текстолог должен предполагать существование оригинального текста или группы таких текстов, однако их доскональная реконструкция остаётся недостижимой. Это «не относится к реконструкции *ipsissima verba* или устного предания, о котором мы не можем иметь свидетельств»⁸.

Другие параграфы вводного раздела посвящены краткому обзору тем, связанных с физическим процессом передачи и копирования текста, особенностями его рубрикации, современными методами и практикой текстологии. Эти разделы можно рекомендовать лишь для первого знакомства с предметом; в них отсутствуют какие-либо примеры конкретного текстуального анализа.

Раздел, посвящённый формированию еврейского канона, написан А. Ланге. В нём представлены сложившиеся во второй половине XX — начале XXI вв. взгляды на этапы формирования канона. Важную роль в исследованиях ветхозаветного канона сыграли труды В. Сандберга, после которых гипотезы об особом, «александрийском каноне», а также о формировании еврейского канона «мужами Великой синагоги» или раввинами Ямнийского синедриона были оставлены наукой⁹.

В своём очерке А. Ланге приводит контекст книги Юбилеев (кумранские фрагменты датируются концом II в. до Р. Х.), согласно которой Тора будто вновь даруется Моисею, а также описание создания Давидом псалма в 11QPs^a XXVI:11 и отнесение книги Даниила к пророческому корпусу в 4QMidrEschat^a IV:3. Ланге предполагает, что эти три памятника могут быть свидетельством тому, что даже ок. 100 г. до Р. Х. разделы Торы и Пророков не были окончательно закрыты¹⁰. Однако, на наш взгляд, сюжет из Юбилеев не представляется убедительным доводом в пользу «открытости» канона Торы в момент написания книги Юбилеев, он скорее связан с новым осмыслением статуса Торы. Сам А. Ланге связывает ниже написание книги Юбилеев с эпохой после маккавейских

8 Ibid. P. 2.

9 Обзор этой проблематики представлен в: Селезнёв М. Г., Калинин М. Г. Канон библейский // ПЭ. М., 2012. Т. 30. С. 212–236.

10 The Hebrew Bible. Vol. 1A. P. 38.

войн, когда Тора «сама по себе становится святилищем». По мнению автора, «в иудаизме эллинистического времени в канонической истории еврейской Библии происходит смена парадигмы: из авторитетного текста она становится Священным Писанием»¹¹. С этим связано, в частности, рождение жанра комментария на Писание; первые известные нам представители которого — кумранские *пеширим*. Стандартизацию текста еврейского канона А. Ланге связывает с деятельностью иерусалимских книжников в годы правления Ирода I; к этому времени относятся и первые ревизии старого греческого перевода, приближающие его к протомасоретскому тексту.

Следующий раздел «Текстуальной истории», написанный А. Ланге и посвящённый истории христианского канона Ветхого Завета по объёму почти втрое превышает предыдущий раздел о каноне в древнем и средневековом иудаизме. Начало раздела посвящено терминологии (понятия «Септуагинта», «Ветхий Завет» и «Библия» введены христианами авторами) и отличной от еврейской четырёхчастной структуре канона. Обсуждается вопрос статуса и причин включения в христианский канон неканонических книг и возможности соотносится расширенного списка книг с еврейским канонам Септуагинты или дохристианскими нефарисейскими воззрениями.

С точки зрения автора, формирование христианского канона Ветхого Завета происходило в русле христианской практики и традиции¹². Это демонстрируется свидетельствами церковных писателей, которые представлены и проанализированы в очерке. Первые века христианской эры оставили нам мало свидетельств. Автор послания Варнавы, св. Иустин Философ в «Диалоге с Трифоном иудеем», а также св. Иринеи Лионский и Климент Александрийский пользуются сборниками ветхозаветных пророчеств или *тестимоний* (*testimonia*)¹³.

11 Ibid. P. 42.

12 Этот взгляд наиболее аргументированно был впервые представлен в работе М. Хенгеля: *Hengel M. The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*. Edinburgh, 2002. Точка зрения об иудейском влиянии на формирование христианского канона также имеет своих сторонников и представлена, например, в классической монографии о Септуагинте: *Harl M., Dorival G., Munnich O. La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. Paris,²1994.

13 Термин «тестимонии» применяется по аналогии со средневековыми подборками такого рода. Гипотеза о существовании таких сборников была впервые предложена Дж. Харрисом в 1912 г. (*Harris J. R. Testimonies*. Cambridge, 1916, 1920. Vol. 1–2). Кумранские находки подтвердили бытование подборок библейских цитат (4QTest [4Q175]). Подробнее об использовании *тестимоний* христианами авторами см.: *Daniélou J. Études d'exégèse*

Списки книг, приводимые свт. Мелитоном Сардийским и в переписке Оригена с Юлием Африканом, отражают отличный от еврейского канона порядок книг, совпадая с ним количественно. В IV в. проблематика христианского ветхозаветного канона широко представлена в творениях церковных отцов и писателей. Приводимые в очерке данные ценны не только для библеистики, но также для истории христианского богословия и патрологии. Канон Ветхого Завета был окончательно зафиксирован на Западе в эпоху Реформации; дискуссия о каноне в православных Церквях Нового времени испытывала влияние как католической, так и протестантской теологии и до сих остаётся незавершённой. Состав неканонических книг различается в традиции поместных Православных Церквей.

2. Еврейско-арамейские библейские тексты (A. Lange, S. W. Crawford)

Историографический очерк делает акцент на этапах формирования масоретского текста и истории текстологических исследований. Интерес к библейской текстологии начинается в эпоху античности. Талмудические данные о поиске разночтений, прежде всего связанные с именем знаменитого рабби Меира (II в. по Р. Х.), относятся к ранней стадии стандартизации текста. Интерес к разночтением в раввинистических дискуссиях эпохи таннаев и амораев связан также с экзегезой; в это время зарождается практика различения чтений, позднее отражённая в масоре как *кетив* и *кере*. Небольшой параграф посвящён началу христианской античной текстологии, связанной с трудами Оригена и блж. Иеронима.

В средневековый период происходит фиксация консонантного еврейского текста, создаются различные формы его огласовки и обширный аппарат масоры. В разделе перечислены не только средневековые иудейские трактаты по грамматике и текстологии, но и труды христианских авторов (Исидора Севильского, Рабана Мавра, Алкуина, Теодульфа Орлеанского, Стефана Хардинга, Гуго Сен-Викторского, Николая де Лира и др.), обращавшихся к еврейскому тексту писания. Эпоха Возрождения, движение *ad fontes*, изобретение книгопечатания — всё это определило

judéo-chrétienne: les Testimonia. Paris, 1966. (Théologie historique; vol. 5); Skarsaune O. The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile. Leiden, 1987; на русском языке: Зуева Е. В. Ветхозаветные цитаты в структуре «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа // Вестник ПСТГУ. 2008. Вып. 2 (22). С. 28–44.

вехи развития текстологии, в поле изучения которой попадают всё новые свидетельства библейского текста: самаритянское Пятикнижие, рукописи собрания Фирковича, Каирской генизы и, наконец, свитки Мёртвого моря. Обширный объём историографического материала излагается весьма сжато, в конце раздела представлены основные гипотезы происхождения масоретского текста. Истории библейских текстологических изысканий от эпохи Второго Храма до наших дней целиком посвящены ещё не изданные книги третьего блока «Текстуальной истории еврейской Библии», подобное комплексное исследование никогда ранее не предпринималось в рамках одного проекта.

В следующем разделе приводится библиографическая информация: перечислены основные проекты дипломатических и критических изданий еврейско-арамейского текста (в том числе отдельно рукописей Мёртвого моря), его переводов, конкордансов и других справочных материалов. Для рукописей Мёртвого моря представляется полезным привести последние статические классификации, предложенные А. Ланге и Э. Товом (см.: таблица 1).

Таблица 1. Распределение рукописей Мёртвого моря по текстуальным группам (корпус Пятикнижия и разделы Пророки–Писания рассматриваются отдельно; учитываются только библейские и арамейские тексты, но не фрагменты греческих и арамейских переводов)¹⁴.

	Пятикнижие (по А. Ланге)	Пророки и Писания (по А. Ланге)	Пятикнижие (по Э. Тову)	Пророки и Писания (по Э. Тову)
Неклассифицируемые	52.5 %	51 %	39.0 %	49.0 %
Протосамаритянские	5 %		11 %	
Ближие к <i>Vorlage</i> Септуагинты	5 %	4 %	2 %	7 %
Одинаково близкие к протосамаритянским и протомасоретским	27,5 %			
Схожие с протомасоретскими («полумасоретские» по А. Ланге)	5 %	35 %	48 %	44 %
Протомасоретские	5 %	10 %		

14 The Hebrew Bible. Vol. 1A. P. 125.

Приведённая статистика демонстрирует тенденцию к признанию всё большей множественности текстуальных групп, существовавших до конца эпохи Второго Храма; «неклассифицируемые» тексты не сводятся к некой однородной группе, семье или типу.

Важнейшее отличие между Товом и Ланге заключается в том, что там, где Тов видит единую группу рукописей «схожих с протомасоретскими» (48% в Торе), Ланге выделяет три группы: «одинаково близкие к протосамаритянским и протомасоретским», «полумасоретские», «протомасоретские». Часть рукописей, «схожих с протомасоретскими» по Тову, Ланге относит к неклассифицируемым. Исследуемая проблематика сопряжена с вопросами методологии, которые обсуждаются в следующем параграфе. Приведённая выше классификация на три группы, связанные с масоретским, самаритянским текстом и Септуагинтой, имеет свои недостатки. Эти недостатки, по мнению Э. Това, могут быть компенсированы «анализом вариантов», основанном на изучении вторичных чтений. Без учёта различий орфографии, вторичные чтения могли быть обусловлены следующими причинами: ошибка писца, намеренная редакция текста, его исправление по лингвистическим соображениям, гармонизация, сокращение, расширение, соображения, связанные с компиляцией, ревизиями текста, экзегетическими и интерпретирующими мотивами.

Конкретных примеров текстуального анализа и оценки разночтений в вводном разделе немного (подробно разбирается 4QDeutn (4Q41) как яркий пример гармонизации Декалога). Можно выделить три типа передачи писцами текста: консервативная или тщательная (1), свободная и намеренно редактирующая (2) и небрежная или повреждающая текст (3). Разные типы трансмиссии текста могли сочетаться друг с другом в истории. Некоторые тексты (например, книга пророка Осии), будучи повреждёнными на раннем этапе передачи текста, могли в дальнейшем копироваться достаточно консервативно.

Каждая из книг Ветхого Завета имеет собственную текстуальную историю до своего закрепления в каноне. Текстуальное разнообразие рукописей Мёртвого моря отражает ситуацию как в Иудее в целом, так и в кумранском сообществе. Маловероятно, что в период Второго Храма протомасоретский текст имел доминирующую роль. Раввинистические источники связывают происхождение протомасоретского текста со священнической элитой Иерусалимского храма; это предание, вероятно, отражает ситуацию иродианского периода и, возможно, имеет корни в писцовых практиках более ранних периодов.

Изучение периода между 135 г. и эпохой деятельности масоретов затруднено почти полным отсутствием письменных свидетельств эпохи. Соответствующий параграф «Текстуальной истории...» анализирует преимущественно талмудические источники о редактировании и стандартизации текста. Отмечено и свидетельство христианского автора: в комментарии на Исаию блж. Иероним обсуждает вариативность чтения Ис. 21, 11. Отличные от масоретской традиции чтения отражены в эпиграфических памятниках, в параграфе приводится список разночтений по магическим амулетам, содержащим библейские цитаты. В заключительной части раздела А. Ланге настаивает на важности изучения отдельных вариантов чтений, которые сохраняются и после масоретской стандартизации.

Небольшой раздел, посвящённый истории текста Самаритянского Пятикнижия, написан С. Кроуфордом. Ещё на заре изучения этого текста было отмечено наличие 6.000 разночтений с масоретской редакцией, 1900 из которых могут соотноситься с протографом Септуагинты. В статье перечислены основные нарративные блоки, содержащие разночтения (генеалогии в Быт. 5 и 11; история о карах египетских в Исх. 7–11; гармонизация текста Втор. 1–3 и др.), и даётся их краткая характеристика. Особый шрифт протосамаритянских рукописей предположительно датируется хасмонеysким периодом до походов Иоанна Гиркана, в ходе которых в 110–111 гг. было разрушено святилище на горе Гаризим и произошёл окончательный разрыв между иудеями и самарянами. Концом II в. до Р. Х. С. Кроуфорд определяет окончательной выбор самаритянской традицией текстуальных чтений, отражённых в Самаритянском Пятикнижии. В конце раздела приводятся основные рукописи и печатные издания Самаритянского Пятикнижия и суммируются значимые для текстологии разночтения.

3. Первичные переводы (E. Tov, J. Gentry, J. Joosten, B. Ego, I. Carbajosa, M. Graves, M. Polliack, T. Zewi)

В вводной статье Э. Тоба к разделу представлены общие методологические замечания, касающиеся использования переводов в рамках текстологического исследования оригинального текста Писания. Хотя для текстологии еврейской Библии релевантными являются не сами переводы, но лежащий в их основе *Vorlage*, материалы раздела охватывают широкий круг вопросов происхождения и характеристики переводных текстов.

Любой перевод включает в себя элемент интерпретации, обусловленной лингвистическими критериями и переводческой техникой, которая в библейском переводе часто взаимосвязана с экзегетическими установками. Характеристики переводов как «вольных» или «буквалистических» чаще всего проблематично применять по отношению к конкретным текстам¹⁵. Э. Тов отмечает интересную деталь: признание текста богодухновенным могло инспирировать самые различные переводческие стратегии. Те, кто стремились к «верности» (буквализму), объясняли свой подход необходимостью точной передачи Слова Божьего («в Писании, сам порядок слов — тайна», как писал блж. Иероним в одном из писем)¹⁶, одновременно с этим переводы вольные, контекстуальные и перифрастические могли осмысляться как передающие духовный смысл Слова Божьего.

Раздел, посвящённый первичным переводам, написан под общей редакцией Э. Това и содержит материалы по истории перевода Септуагинты (Э. Тов), её ревизий (Дж. Джентри), Самаритикона (Я. Йостен), таргумов (Б. Эго), Пешитты (И. Карбайоза), Вульгаты (М. Граэйвз), а также иудейских и самаритянских переводов на арабский язык (М. Поллиак, Т. Цви).

4. Вторичные переводы (E. Tov, J. B. Barrera, F. Feder, S. Delamarter, R. Lee, C. Niccum, I. Carbajosa, C. Cox, A. M. Bruni, C. Müller-Kessler, R. Vollandt, M. Sigismund)

Раздел, посвящённый вторичным переводам, содержит вводную статью Э. Това и материалы по истории старолатинских (Ю. Баррера), коптских (Ф. Федер), эфиопских (С. Деламартер, Р. Ли, К. Никкум), сирийских (И. Карбайоза), армянских (К. Кох), грузинских (А. Бруни), христианских арамейских (К. Мюллер-Кесслер), старославянских (А. Бруни), христианских арабских (Р. Вollandt) и готских (М. Сигизмунд) переводов.

15 Прекрасные примеры этому представлены в до сих пор актуальной статье Дж. Барра: *Barr J. The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations // Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. Göttingen, 1979. Bd. 15. S. 279–325.*

16 «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu». «Ведь я не только признаю, но и свободно заявляю, что в переводе греческих произведений, за исключением Священных Писаний, где и порядок слов — тайна, надо переводить не слово в слово, а мысль в мысль» (*Hieronymus. Epistula 57: Ad Pammachium de optimo genere interpretandi 5 // Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars 1: Epistulae I–LXX / hrsg. von I. Hilberg. Wien; Leipzig, 1910. S. 508.*)

Отметим особую ценность для русской библеистики раздела о Септуагинте и её редакциях. В нём, в частности, предложена подробная характеристика текстов дохристианской ревизии греческого перевода, обозначаемых как группа *кайге*.

Статья о славянских переводах может воодушевить русского читателя к исследованию родной для него традиции, большинство из свидетельств которой остается неизданными и неизученными. Как отмечает А. Бруни, «славянская библейская филология должна занять достойное ей место в международной академической науке»¹⁷.

В заключении ещё раз отметим, что многотомная «История текста еврейской Библии» представляет собой уникальный по масштабу и качеству представленного материала труд, отражающий современный научный взгляд как на текстологическую историю Писания, так и на множество других аспектов, связанных с передачей, переводами и экзегезой текста Ветхого Завета и других письменных памятников эпохи Второго Храма.

Источник

Hieronymus. Epistul. 57: Ad Pammachium de optimo genere interpretandi // Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars 1: Epistulae I–LXX / hrsg. von I. Hilberg. Wien; Leipzig: F. Tempisky — G. Freutag, 1910. S. 503–526. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum; vol. 54).

Литература

Зуева Е. В. Ветхозаветные цитаты в структуре «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа // Вестник ПСТГУ. 2008. Вып. 2 (22). С. 28–44.

Селезнёв М. Г., Калинин М. Г. Канон библейский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2012. Т. 30. С. 212–236.

Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2003.

Barr J. The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations // *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. Bd. 15. S. 279–325.

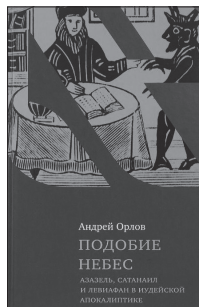
Daniélou J. Études d'exégèse judéo-chrétienne: les Testimonia. Paris: Beauchesne, 1966. (Théologie historique; vol. 5).

Harl M., Dorival G., Munnich O. La Bible grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris: Cerf,²1994.

17 The Hebrew Bible Vol. 1A. P. 404.

- Harris J. R.* Testimonies. Cambridge: University Press, 1916, 1920. Vol. 1–2.
- Hengel M.* The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon. Edinburgh: T. & T. Clark, 2002.
- Skarsaune O.* The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile. Leiden: Brill, 1987.
- The Hebrew Bible Vol. 1A: Overview Articles / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- The Hebrew Bible. Vol. 1B: Pentateuch, Former and Latter Prophets / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- The Hebrew Bible. Vol. 1C: Writings / ed. by A. Lange, E. Tov. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- Tov E.* Textual Criticism of the Hebrew Bible 1947–1997 // Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism: A Symposium in Honour of Adam S. van der Woude on the Occasion of His 70th Birthday / ed. by E. Noort, F. G. Martínez. Leiden: Brill, 1998. P. 61–81.

*Михаил Георгиевич Селезнёв
Леонид Викторович Шуляков*



Орлов А. А.

ПОДОБИЕ НЕБЕС: АЗАЗЕЛЬ, САТАНАИЛ И ЛЕВИАФАН В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИКЕ

М.: Книжники, 2016. 384 с. (Чейсовская коллекция)
ISBN 978-5-9953-0486-9

УДК 82-95 (296)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-266-274

Книга Андрея Александровича Орлова представляет собой сборник его статей, опубликованных в англоязычных научных журналах и переведённых на русский язык. Как бывает в сборниках статей одного автора, объединённых общей тематикой, в ней содержится немало повторов и параллелей, слабо выражено развитие основной идеи, но есть её разнообразная апробация, что и придаёт ценность серийному характеру подобной работы. В данном случае основная идея — зеркальность, двойничество «верха» и «низа» в апокрифической литературе определённого круга и направленности, конечным результатом развития которой, по всей видимости, явились эзотерические учения каббалы. Сборник предваряется цитатой из книги «Зогар», которую целесообразно привести здесь, т. к. она хорошо выражает основную тему: «В таинстве Другой Стороны существуют левые престолы, а в таинстве Высшей Святости — правые. И они являются отражением друг друга» (с. 5).

А. А. Орлов преподаёт на богословском факультете университета Маркетт в американском городе Милуоки. Он родился в 1960 г. в Москве, получил высшее образование в области журналистики и социологии. Подготовку по профилю библейских и смежных исследований получал в 1991–2003 гг. в США, что, вкупе с английским языком большинства его публикаций, позволяет относить автора к американской научной школе в данной области.

Тем не менее, определённая связь между текущей исследовательской работой А. А. Орлова и его российским бэкграундом, несомненно, имеется: главный предмет его научной работы составляют славянские апокрифы и псевдоэпиграфы, одним из ведущих специалистов по которым

он является на Западе, а тем самым и в мире, так как эти тексты везде, включая Россию, изучаются редко и, в основном, несистематически.

А. А. Орлов справедливо указывает на то, что славянские апокрифы и псевдоэпиграфы на ветхозаветную тематику представляют собой ценный источник по межзаветной и раннехристианской эпохам в истории религиозной мысли. Во-первых, многие из них утрачены на языках оригиналов и вообще каких-либо языках, кроме славянского. Во-вторых, некоторые переводились непосредственно с иврита или арамейского, что делает важным их привлечение к сравнительному изучению разных версий того или иного памятника. То, что славянским апокрифам и псевдоэпиграфам до сих пор уделялось недостаточное внимание, связано только с непопулярностью славянского направления среди западных библеистов и непопулярностью изучения Библии со всеми сопутствующими традициями среди подавляющего большинства российских гуманитариев¹.

За текстами апокрифов и псевдоэпиграфов открывается целый мир раннеиудейской апокалиптической и мистической традиции. Она отчасти пересекается с христианством, отчасти с иудейской средневековой мистикой, отчасти с гностицизмом и герметизмом. Конкретно для рассматриваемых им произведений А. А. Орлов обнаруживает связь с учением богомилов, среди которых, по-видимому, эти апокрифы и получили первоначально распространение на славянском языке (с. 237). Вместе с тем, он указывает и на их связь с аутентичной иудейской мистикой (с. 238), а также влияние иудейской апокалиптики, представленной в рассматриваемых апокрифах, на более поздние стадии развития той же мистической традиции (с. 378).

Статьи в сборнике «Подобие Небес» написаны, в основном, по славянским текстам. Но автором привлекаются также другие апокрифы и Мишна; в одной из статей главным предметом анализа оказывается евангельский текст. Наибольшее количество статей посвящено фигуре Азазеля, как она представлена в «Откровении Авраама», которое А. А. Орлов относит ко II в. по Р. Х. (с. 73). Двум другим ключевым персонажам — Сатанаилу и Левиафану — уделено по две публикации.

При классификации текстов автор исходит, прежде всего, из разделения двух традиций в интерпретации события грехопадения (с. 23).

1 С сожалением можно констатировать, что переводы древнерусской литературы, выполненные признанными специалистами-филологами, местами содержат ошибки, связанные с незнанием библейского текста, включая сюда как явные цитаты, так и, в особенности, аллюзии.

Согласно одной из них, «адамической», основной акцент этого события падает на искушение Адама и Евы в Раю, не выдержав которое, они были изгнаны в мир, также сделавшийся падшим. Этой традиции следуют, среди рассматриваемых им псевдоэпиграфистов, автор 3-й книги Варуха (с. 307) и писатели канонических Евангелий (с. 319). В другой традиции, «енохической», ключевая роль в грехопадении человечества приписывается участникам событий Быт. 6 в том их понимании, главным источником которого является 1-я книга Еноха. К ней примыкает, если называть наиболее влиятельные памятники, книга Юбилеев (апокрифическое «Малое Бытие»), цель написания которой состояла в том, чтобы «согласовать откровение Моисея с енохической традицией» (с. 49).

Основную тему произведений «енохического» цикла, берущих за точку отсчёта преступный брак «сынов Божьих» с «дочерьми человеческими», А. А. Орлов усматривает в симметрии онтологического «верха» и «низа», которая, заметим, является одним из главных принципов ещё одной традиции — герметизма. Конкретно автор развивает, в частности, концепцию «небесных двойников» (она ещё подробнее будет рассмотрена им в книге «Зеркала Всевышнего»). Речь идёт об общении свойств или даже «обмене ролей» между представителями «верха» и «низа» (с. 21).

Первым таким представителем «верха», который оказывается спустившимся «вниз» и отождествлённым со своим «двойником», в то время как другой «двойник» получает место «наверху», выступает, согласно автору, таинственный персонаж по имени Азазель, которого он, следуя Д. Олсону, отождествляет с Азаилом (с. 43), фигурирующим в 1-й книге Еноха, особенно на основании 1 Ен. 10:4–7, где, по мнению Олсона, даётся аллюзия на ритуал Дня Очищения (Йом Кипур), связанный с принесением в жертву козла и отпускаяем другого «в землю непроходимую» (ср.: Лев. 16, 5–26).

Линия Азазеля, идущая от масоретского прочтения указаний книги Левит через 1-ю книгу Еноха к «Откровению Авраама», даёт А. А. Орлову возможность считать последний апокриф «эсхатологической инсценировкой» ритуала отпущения на Йом Кипур (с. 27, 113). Азазель — падший ангел, демон, представляется «эсхатологическим козлом отпущения» (с. 72). Автор сам характеризует «связь между образами козла отпущения и падшего ангела» как «парадоксальную» (по всей видимости, потому, что животное, дабы выполнять искупительную функцию, само должно считаться «чистым» и в силу этого не должно было бы отождествляться с инициатором греха), но подчёркивает, что здесь есть широкий научный консенсус (с. 260).

Существенно для понимания этой картины то, что козёл отпущения нёс на себе грехи не отдельного человека, но всего народа Израильского. Соответственно, его прообраз в эсхатологическом плане выполняет функцию очищения праотца, архетипа и мистического главы этого народа: низвержение Азазеля — процесс, обратный возвышению Авраама. В этой перспективе А. А. Орлов устанавливает и другие соответствия между тремя блоками: традицией богослужения в Йом Кипур (сопоставляемой также с пророчеством Захарии, гл. 3), её гипотетическим толкованием в раннем иудаизме и «Откровением Авраама». Смена одежд первосвященника осмысливается как переодевание из «кожаных риз» в одеяния света (с. 129). Сталкивание козла со скалы, фигурирующее, опять же, в устном предании (в книге Левит предписывается лишь отпускать его в пустыню), показывает, что «конечной точкой изгнания козла отпущения была вовсе не пустыня, но, скорее всего, подземный мир или бездна», т. е. «схождение антагониста ритуала в бездну было символически представлено через его сталкивание со скалы» (с. 37). Красная лента, повязываемая, согласно талмудическому преданию (Мишна, трактат Йома) на голову козла отпущения, могла символизировать «нечистую одежду», осквернённую кровями греха (с. 36), и выступать симметричным антиподом золотой пластины, венчавшей чело первосвященника (с. 139). Поскольку же на венце первосвященника был написан тетраграмматон, получается, что в той же диадной логике Азазель ставится в инверсивное соответствие Божественному имени (с. 156).

Особую проблему представляет собой мессианская фигура в «Откровении Авраама». О ней в памятнике сказано буквально следующее:

«Смотри во образование. И смотрих, и видех мужа исходяща от страны шуяя язычныя, и изыдоша мужи и жены и дети от страны язык народ мног и покланяхуся ему. И еще сматряющу мне, изыдоша иже от десныя страны, и ови срамляху мужа того, овии же ударяхуть и овии же покланяхуся ему. И видех даже покланяхуся ему тии, и тече Азазил и поклонися и облобыза и в лице его, и обратися и за ним ста. И рех: Превечне Крепче, кто есть муж срамляемый и ударяемый от язык с Азазилом покланяем? И отвеща и рече: слыши Аврааме, мужа его же виде срамляема и ударяема и паки покланяема, той есть ослаба (от) язык ис тебе будущим людем в последняя дни. В сь 12 час века безчестия в 12-юже годину века Моего скончания восставлю мужа сего от племени твоего, его же виде из людей Моих, сему вси уподобятся

и притчи, яко от Мене зовома пременяющаяся в советех своих. Иже виде от страны шуяя образования изшедша и покланяющаяся ему, то от язык мнози уповают нань, и яже виде от семени твоего страны десныя овы срамляюща и биюща, овы покланяющаяся ему, мнози от них соблазняются о нем. Той же искусит поклоншася ему от семени твоего...

Востанет убо муж от племени твоего, и мнози соблазняются о нем, онже овы посрамит, овы же вознесет покланяющихся ему, и от язык мнози уповают нань, яко Аз послах, и да начнет расти праведный век...

... И послю избранника Своего имущу в нем вся силы Моея меру едину, и той призовет укореняя люди Моя от язык, и Аз изожгу с ними вся поносившая им властвующая в них ввек, и дам покрывшая Мя ругом и укризньству века (на)стоящаго, яко то уготовах пищу огню адову и парение непрестанно по аеру, подземными преисподних, наполнены чрева плода червена. Узрят бо в них правды Творца избравшая Мое желание и сохраниши яве заповеди Моя и возрадутся веселящиеся о погибели оставшихся муж, иже шедше вслед идол и вслед убийств своих. Будут бо тлеюще во утробе лукаваго черви Азазила, и палими огнем языка Азазилова, занеже пождах да быша пришли ко Мне и нерачиша и прославиша туждаго, и приложишася емуже не беша отделени, а возмощащаго Владыку оставиша...»².

А. А. Орлов различает в этих фрагментах текста двух мессий, соответственно, одного в первых двух и второго в третьем фрагменте. По его мнению, «исследование символики двух мессий подтверждает важную особенность симметричных соответствий между божественным и демоническим, часто встречающихся в апокалиптической литературе, указывая на существование своеобразных диад, в которых один персонаж выступает в качестве представителя Божьего жребия, в то время как другой — в качестве представителя демонической стороны» (с. 25–26). Он предполагает, что авторы апокрифа, «возможно, пытались установить связь между ритуальным оскорблением Азазеля и уничтожением мессианской фигуры, чтобы укрепить соответствие между этими двумя неоднозначными персонажами и постулировать мессианскую фигуру в качестве земного представителя Азазеля и, возможно, даже земной версии небесного козла отпущения» (с. 87).

Но каким образом «муж», как-то связанный с Азазелем, может оказаться аналогом жертвы за грех? Автор рассуждает об этом

2 *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877. С. 128–130.

в контексте «дуалистического понимания праздника Йом Кипур», характерного в особенности для книги «Зогар» (и, как он считает, также для «Откровения Авраама»), и приходит к выводу, что «эта эсхатологическая фигура понимается... как некий собиратель нечистоты, привлекающий идолослужителей не только из числа язычников, но и из части Авраамовой, направляя и тех и других в руки Азазеля» (с. 101–102).

Таким образом, элементы сходства между первым мессией апокрифа и евангельским Христом не обязательно говорят о христианском авторстве или редакции «Откровения Авраама» — напротив, скорее вероятно, что апокриф полемически заострён против христиан (с. 109). В то же время автор признаёт: «описания двух мессианских фигур не имеют строгой символической границы, а, скорее, являются смешанными между собой» (с. 105). Однако он полагает, что, «хотя черты двух мессианских фигур часто оказываются парадоксально переплетёнными, их эсхатологические функции чётко разделены в авторской схеме. Первый мессия, претерпевающий жестокое обращение, оказывается наделён важной очистительной функцией и, подобно козлу отпущения искупительного обряда, может рассматриваться как тот, кто собирает и удаляет нечистоту, связанную с язычниками и идолослужителями из числа евреев. Напротив, вторая мессианская фигура играет более традиционную мессианскую роль... при звуке трубы и с властью, чтобы собрать избранных» (с. 106).

Что же тогда означает выражение «ослаба (от) язык»? В интерпретации автора, здесь показана «роль отвлечения или приманки; он послан для того, чтобы ввести в заблуждение и ослабить язычников левого жребия, дабы обеспечить безопасный приход истинного (второго) мессии, который восстанет из правого жребия» (с. 107). Кроме того, «поскольку в соответствии с этим текстом ложный мессия введёт в заблуждение не только язычников, но и отступников из еврейского народа, славянский термин “ослаба” может иметь дополнительное значение “освобождение”, которое будет относиться к очистительному “освобождению”, или удалению грехов Израиля, в сферу области Другой Стороны, связанной с язычниками. Мессианская фигура, таким образом, заберёт с собой идолослужителей из рода Израилева» (с. 108).

В диадной логике интерпретирует А. А. Орлов и евангельские рассказы об искушении Христа в пустыне. Дьявол действует как психопомп (проводник душ); гора, на которую он возводит Иисуса, возможно, является аналогом того места Божественного присутствия, на которое ангельские силы возводят мистиков (с. 313), так что в итоге сатана «выступает... в качестве зеркального демонического отражения

Божественной славы» (с. 321). Однако в данном случае выводы всё же получаются достаточно традиционными: «Заставляя Иисуса преклониться перед собой, Искуситель таким образом хочет, чтобы PROVIDENCE демонически преобразился, отождествив себя с формой Сатаны, в точном противопоставлении с преображением адептов иудейских апокалиптических повествований, которые через их поклонения становятся отождествляемыми с Божественной Формой» (с. 321–322). Иными словами, остается верным, что диавол искушает Иисуса, противопоставляя себя Богу.

В разделе, посвящённом Левиафану, автор продолжает, с опорой снова на «Откровение Авраама», апробацию гипотезы взаимного отражения небесных и преисподних реалий. Он обращает внимание прежде всего на то, что в некоторых текстах, представляющих «апокалиптические и раввинистические предания о тайнах творения... Левиафан выступает как символ этих тайн, открываемых визионерам во время их небесных путешествий» (с. 28). Если мир в этих преданиях представлен как Божественный храм, по образу храма в Иерусалиме, то море (бездна) — «внешний двор» этого храма, а Левиафан — аналог «краеугольного камня» («камня основания») творения. Он «наделяется... функцией космической дамбы, служащей для усмирения и запечатывания хаотических вод бездны» (с. 354). Отсюда делается вывод, что на небесном уровне Левиафану соответствует Меркава — небесная херувимская колесница. И действительно, в иудейской мистической традиции существует «связь тайн царства Божественной Колесницы (*Меркавы*) и царства Левиафанов» (с. 368).

Всё это, заключает автор, может «служить подтверждением идей предыдущих исследователей о влиянии ранних апокалиптических произведений на более позднюю иудейскую мистику с её размышлениями о “Деянии Начала” и “Деянии Божественной Колесницы”» (с. 378).

Книги А. А. Орлова, в том числе «Подобие небес», несомненно, дают исследователю библейской традиции обильную пищу для размышлений. Хотелось бы отметить, вместе с тем, что авторский метод, применяемый в этой серии работ, имеет свои ограничения. Некоторые из них отмечает сам автор: он периодически обращает внимание на то, что многие ходы мысли в апокрифах остаются неясными. Это может быть связано как с утратой нами определённых фрагментов традиции (тем более, что речь идёт о традиции во многом периферийной не только для христианства, но и для гласного учения раввинов), так и с её принципиальной эзотеричностью, т. е. тем, что рассматриваемые тексты, строго говоря, и не должны были пониматься читателем без

определённого «ключа», передававшегося изустно, который лишь отчасти удаётся компенсировать путём научной реконструкции.

Отсюда, по сути, структуралистский метод бинарного анализа несёт в себе определённый риск порождения трюизмов и ложной ясности. Пушкину, например, не нужно было подробно изучать апокрифы, чтобы обозначить как две границы бытия, верхнюю и нижнюю, «горний ангелов полёт и гад морских подводный ход». Симметрия Херувимов и Левиафанов значима не сама по себе, но в связи с тем применением, которое она находит в конкретной традиции: в особенности в связи с вопросом о природе добра и зла. Точно так же попытка диавола «инициировать» появившегося праведника в культ себя самого не выглядит более ясной оттого, что гору, с которой видны все царства мира, мы поставили в параллель или даже отождествили с мистическим «местом присутствия». Скорее напротив, это затемняет картину и порождает ряд новых вопросов, которых, возможно, в действительности здесь нет.

Может быть, иногда нужно отойти от симметрии, чтобы увидеть структуру мысли более отчётливо. Так, хотя Азазель низвергается в бездну, так же как и козёл отпущения в талмудической традиции, основания у этих двух актов могут быть различными: для демона это наказание (как мы отчётливо видим в 1-й книге Еноха), с козлом же так предписано поступать просто в силу страха перед возвращением неразумного животного со всем грузом возложенных на него грехов обратно в обитаемые места. В самом тексте Библии козла следует, скорее, поставить в параллель птице, которая при очищении человека от проказы или дома от лишая тоже отпускалась на волю, в то время как другая приносилась в жертву (Лев. 14). Противопоставление мёртвого и живого здесь может относиться вообще не к небу и преисподней, но к двум состояниям человеческой (и народной) души. В этом случае козёл отсылается «в землю непроходимую» с той же целью — чтобы он случайно не вернулся — но у исполнителей ритуала нет и не может быть цели убить его³.

3 В масоретском тексте четырежды встречается слово Азазель, причём всякий раз со слитным, дательным-атрибутивным по семантике предлогом: לַאֲזַזְאֵל / *la-šāzā'zēl* (Лев. 16, 8, 10 (дважды), 26). В первом стихе авторы LXX перевели интересующее нас слово как τῷ ἀποπομπαίῳ (для отпущения). В 16, 10 первое לַאֲזַזְאֵל / *la-šāzā'zēl* интерпретировали как τῷ ἀποπομπαίου (отпущения), а второе לַאֲזַזְאֵל / *la-šāzā'zēl* — как εἰς τὴν ἀποπομπήν (для отпущения). Стало быть, перевод в рассмотренных стихах выполнен единообразно. В то время как в 16, 26 причастный оборот לַאֲזַזְאֵל וַיִּשְׁלַח אֶת הַכִּזְבִּיחַ לַאֲזַזְאֵל / *w-ha-mšallēh ʔet-haš-šāš'ir la-šāzā'zēl* передали следующим образом: καὶ ὁ ἐξαποστέλλων τὸν χίμαρον τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν «и отводивший избранного козла для отпущения». Очевидно, что смысл фрагмента аналогичен предыдущим стихам, хотя и используется другое слово для перевода еврейского לַאֲזַזְאֵל / *la-šāzā'zēl*. Таким образом, греческие интерпретаторы не воспринимали «азазель» как имя собственное.

Нельзя счесть полностью убедительным и противопоставление автором двух мессий, а также славянского слова «ослаба» в «Откровении Авраама». На поверхности лежит объяснение словосочетания «ослаба язык» в связи с «надеждой язычников» в Быт. 49, 10^{LXX} (ср.: Агг. 2: 7^{MT}). Естественно, поэтому, предположить, что, если в «Откровении Авраама» действительно есть концепция двух мессий (славянский язык памятника всё же довольно темен), то речь идёт не о ложном и истинном мессии, а о мессии для народов и мессии для Израиля. В таком случае апокриф, действительно, является памятником антихристианской полемики, но не отрицающей веру в Иисуса, а пытающейся ограничить её рамками языческого мира; и в то же время становится понятно, почему противопоставление двух мессий не проведено до конца. То, что Азазель лобзает мессию и становится у него за спиной (это выглядит как контаминация предательства Иуды и фразы «иди за Мною, сатана» в Мф. 4, 10), можно проинтерпретировать в связи с тем, что многие должны были «соблазниться о нём» (явная аллюзия на Мф. 11, 6). Таким образом, пространство иудейско-христианской полемики, которое здесь открывается, оказывается более сложным и разнообразным⁴, чем когда оно представлено через призму строго структуралистского анализа.

Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,⁵1997.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. von A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,²1979.

Литература

Орлов А. А. Подobie Небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. М.: Книжники, 2016.

Паралипомены Иеремии пророка (Четвёртая книга Варуха) / перевод, комментарий и религиозно-исторический очерк И. С. Вевюрко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. (Исторические источники).

Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1877.

Илья Сергеевич Вевюрко

4 В качестве примера такой же не прямой полемики посредством апокрифов с христианской стороны можно привести следующий памятник литературы Второго Храма: Паралипомены Иеремии пророка (Четвёртая книга Варуха) / перевод, комментарий и религиозно-исторический очерк И. С. Вевюрко. М., 2017.



Орлов А. А.

**ЗЕРКАЛА ВСЕВЫШНЕГО:
НЕБЕСНЫЙ ДВОЙНИК
ЧЕЛОВЕКА В ИУДЕЙСКОЙ
АПОКАЛИПТИКЕ / ПЕР. С АНГЛ.
И. В. КОЛБУТОВОЙ.**

СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 384 с.
ISBN 978-5-6040487-0-2

УДК 82-95 (296)
DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-275-284

Тема этой книги — «небесный alter ego» мистика в раннем иудаизме. В четырёх пространных главах последовательно рассматриваются «предания о небесном двойнике» в трёх циклах апокрифических сказаний, героями которых являются Енох, Моисей и праотец Иаков, а также в апокрифе «Иосиф и Асенет». Кроме того, в третьей главе помещены экскурсы на тему «образа» (εἶδωλον) в древнегреческой литературе и философии, а также «небесного двойника» в мандеизме и гностицизме, включая манихейство.

В предисловии автор отмечает, со ссылкой на *Кёльнский манихейский кодекс*, что Мани записывал свои тексты как откровения, получаемые им от своего небесного двойника, отождествлённого с «духом Параклетом», который явился перед двенадцатилетним Мани как его «самое прекрасное и величайшее зеркальное отражение». Таким образом, в гностической традиции присутствует фигура двойника, характерная также для поздних каббалистических и суфийских источников. Её исследованием в рамках этих трёх традиций в начале второй половины XX в. занимались участники неформального семинара «Эранос», находившиеся под влиянием теории архетипов К. Г. Юнга — Ж. Квистел, Г. Шолем и А. Корбен. В их трудах, по сравнению с упомянутыми традициями, «ранние иудейские, и в особенности псевдоэпиграфические тексты, получили значительно меньшее внимание или вообще не принимались в расчёт» (с. 9). А. А. Орлов связывает это с тем, что участники названного семинара «с большим увлечением искали иранские и греко-римские истоки христианских, манихейских и мусульманских преданий,

в то же самое время систематически игнорируя иудейские источники периода Второго Храма» (там же).

Только в последние десятилетия, как отмечает автор, исследователи стали уделять большее внимание апокрифам и псевдоэпиграфам периода Второго Храма, которые, возможно, и являются главными источниками происхождения концепции «небесного двойника». Приступая к данной теме, необходимо провести также разграничение между ними и каноническими ветхозаветными текстами, в которых, как правило, «не поощряется стремление человеческих существ к перемещению в высшие планы» (с. 17). В этих текстах есть лишь одна устойчивая пара соответствий небесного и земного — Храм (или скиния), тогда как «концепция небесного двойника земного адепта начинает играть заметную роль только в ранних Енохических рассказах» (с. 20). Это связано, по-видимому, и с борьбой енохической традиции за первенство, которую она подспудно вела против текстов ветхозаветного канона, хотя автор, кажется, всё же преувеличивает, формулируя свой вывод следующим образом: «В этой новой интерпретации древнего теофанического мотива сияющее славой лицо Моисея будет не более чем поздней имитацией лучезарного лика Еноха-Метатрона» (с. 112).

Автор здесь отчасти повторяет тезисы из своего сборника «Подобие небес»: существуют герои апокрифов и их антиподы, которые «уже в ранних Енохических рассказах... представлены в процессе перехода из их земных идентичностей в небесные и наоборот» (с. 27). Так, в его интерпретации, небесные стражи, согласно 1-й книге Еноха как своеобразного мидраша на Быт. 6 павшие из-за земных женщин, «во время их мятежного нисхождения в земной мир обрекаются на встречу со своими нижними, “земными” идентичностями, принимая на себя земные роли мужей и отцов» (там же). В свою очередь, как отмечал Дж. Вандеркам, сам Енох в 71-й главе «Книги образов» преобразуется во время своего вознесения на небо и отождествляется с «Сыном Человеческим», который в предшествующих главах описывался как другое лицо (с. 29). Аналогично этому, праотец Иаков тоже обнаруживает свой собственный образ «запечатлённым в вышних» (с. 30). Некоторые исследователи считают, что и «Сын Человеческий» в Евангелиях представляет собой «небесного двойника» Иисуса (с. 35–38).

Под концепцию «небесного двойника» А. А. Орлов подвёрстывает также повествование во 2-й (славянской) книге Еноха:

«Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскалённому огнём железу,

испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — (руку) равного вам сотворённого человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца»⁵.

Автор резюмирует, что «в этом откровении Еноха особо подчёркивается контраст между двумя идентичностями провидца: земным Енохом («подобно вам созданного человека») и его небесным двойником (тем, кто «видел лицо Господа»). Енох представляет себя как бы в двух измерениях: как земное существо, стоящее в данный момент перед своими детьми и обладающее человеческим лицом и телом, и как небесное существо, видевшее Божье Лицо в Царстве Небесном» (с. 40–41)⁶.

На протяжении всей книги автор пытается осмыслить необычную раннеиудейскую концепцию, чтобы «приблизиться к пониманию туманного и загадочного концептуального перехода от иудейского апокалиптицизма, в котором небесные личности мистиков зачастую представлялись в виде ангелов, к раннему иудейскому мистицизму, в котором высшие личности созерцателей становятся парадоксальным образом обожествлены» (с. 371).

У истоков этой концепции, несмотря на отмеченное ранее различие, стоят всё-таки канонические тексты, а именно ветхозаветные описания *теофании*: «Почти все главные повествования о явлениях Бога, нашедшие своё отражение в Еврейской Библии, послужили важнейшим основанием для развития представлений о небесных двойниках в иудейских псевдоэпиграфических источниках» (с. 368). Но здесь требуется разъяснить, каким именно образом они повлияли. Неоднократно постулируемая Ветхим Заветом неприступность Бога делает любое

5 Библиотека литературы Древней Руси / ред. Д. С. Лихачёва. СПб., 1999. Т. 3. С. 220–221.

6 Забегая вперёд с критикой, отметим, что такое истолкование приведённого фрагмента представляется натяжкой. Буквально из него следует, напротив, то, что «подобно вам созданный человек» и есть тот, кто «видел лицо Господа». Правда, согласно 2-й книге Еноха, мистик переоблачается на небесах из «земных риз» в «ризы славы», но ничего не говорится о его отождествлении с другим персонажем, вообще о наличии у него двойника. Напротив, и в новых одеждах он не мог бы стерпеть «безмерный страх и жар великий» созерцания Лица Господня, если бы специально посланный ангел, который был «бел видом, как снег, а руки его — лёд», не остудил ему лицо.

общение с Ним нуждающимся в опосредованиях. Обычно присутствие Божие опосредуется ангелами («вестниками»), которые нередко даже принимают поклонение от людей, представляя собой репрезентации Божественного Лица. Однако есть случаи (например, видение Иезекииля при реке Ховаре), когда мистик или провидец оказывается в непосредственной близости от Престола Славы, и здесь уже не говорится об ангельском посредничестве. Значит, если эта близость недоступна ему как человеку, он в некотором смысле меняет свою природу, чтобы близость к Святыне не оказалась для него губительной. Так, после приближения к Богу на горе Синай лик Моисея источает свет.

Во многих апокрифах и псевдоэпиграфах это преобразование всё же связывается с ангельским посредничеством, но несколько иным образом, чем обычные откровения, получаемые через ангелов. Связь эта выстраивается одновременно со всё более глубоким осознанием невозможности определённой и адекватной визуальной репрезентации Бога. Лицо Божие, которое видит мистик (это не обязательно только лицо, но, может быть, и целый телесный облик), согласно этой традиции, есть само по себе особая ангельская природа — Ангел Лица или Ангел Присутствия. Именно его «фигура... служит инструментом литературного и физического преобразования, позволяющего адепту присоединиться к когорте бессмертных существ» (с. 131).

Но каким образом она служит этим инструментом? По объяснению автора, речь идёт как бы о *системе зеркал*: «Человеческие адепты преобразуются пред Божьим Ликом и даже обретают некоторые его свойства, превращаясь в некотором роде в зеркальные отражения этого Лица» (с. 131). Это связано, в свою очередь, с тем, что сам Божий Лик является посредником, за которым скрывается непостижимое Божество, и потому «в такого рода преданиях воспринимается как... своего рода зеркало» (с. 134). Наконец, «небесным двойником» мистика оказывается «типостазированное имя» Бога (с. 326). Так, Иисус в гностическом «Евангелии Филиппа» «облачается» в имя Отца (с. 340). Орлов особо подчёркивает, «что такого рода теории не представляют собой поздние раввинистические измышления, а восходят к древним легендам периода Второго Храма» (с. 137).

В связи с «зеркальной» мистикой Орлов даёт объяснение и новозаветному тексту, а именно, известным словам из 2-го послания апостола Павла к Коринфянам: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18).

Переходя к еврейским легендам, в частности традиции «Хейхалот» (Небесных дворцов), о праотце Иакове (Израиле), автор подробно

останавливается на теме видения небесной лестницы в Быт. 28, 12. Целый ряд раввинских источников интерпретирует это видение так, что, во-первых, наверху лестницы Иаков видел своё собственное лицо, высеченное на Престоле Славы; во-вторых, сам Иаков оказывался и этой лестницей; в-третьих, он видел ангелов «восходящими и нисходящими» *по нему*, то есть Иакову⁷. Отсюда следуют выводы, согласно которым а) на небе у Иакова предполагался двойник; б) этот двойник был, по-видимому, небесным Иаковом и предвечным Израилем, созданным (если *только* созданным) Богом до творения мира; в) он был выше ангелов, которые, согласно одному из толкований, в недоумении ходили вверх и вниз, сравнивая спящего Иакова с его небесным образом. Здесь опять визуальное оказывается в паре с аудиальным, т. е. «не только образ Иакова, но и его имя, по-видимому, воспринимаются, соответственно, как своего рода визуальные и аудиальные репрезентации Бога, посредством которых ангелы получают возможность почитать Его» (с. 158). В некоторых преданиях, однако, ангелы сопротивляются возвышению человека (с. 250).

Сама лестница иногда предстаёт, по аналогии с рядом видений пророка Даниила, как лики последовательно сменяющих друг друга царств, над которыми утверждается царство Сына Человеческого (т. е. небесного двойника Иакова). Это позволяет автору истолковать и один таинственный евангельский текст, а именно, Ин. 1, 51 таким образом, что в нём «Сын Человеческий представляется в виде космической лестницы, связывающей земной и небесный миры» (с. 268). По его мысли, которую он обосновывает при помощи подбора параллелей в других источниках, эта лестница тождественна смоковнице, виденной Нафанаилом, и представляет собой то же, что Древо жизни (с. 270–273). Сын Человеческий, таким образом, оказывается посредником между землёй и небом. Орлов определяет его, при помощи всё той же логики двойничества и отражения, как «небесную личность Иисуса» (с. 260).

7 В оригинале מַלְאָכֵי עֲלֵימָּם וְיֹרְדִים בּוֹ / *mal'ăḳē' ʔēlōhīm ʕōlīm w-yōrḏīm bō* (досл. ангелы Божьи поднимаются и спускаются по нему). Слово עֲלֵמָּם / *sullām* (лестница) в еврейском языке мужского рода, отсюда и соответствующее управление местоимением, которое позволяет истолковать בּוֹ / *bō* (по нему) как «по лестнице», так и «по Иакову». Впрочем, второй вариант выглядит явной натяжкой, потому что «лестница» является в предложении прямым объектом, а значит и местоимение как прямой объект может кодировать только «лестницу». Понятно, что мы имеем здесь дело с агадическим прочтением, которое стремится извлечь из текста максимум того, что в нём есть или даже только может быть при отступлении от основного нарратива. Такой способ толкования аналогичен святоотеческой аллегорезе, но исходит из принципиально иной метафизики: чаще всего той, в центре которой стоит идея безусловного превосходства Израиля.

Тема двойничества действительно имеет большой эвристический потенциал для всех изучающих межзаветную и раннеиудейскую мистику. Прежде всего она ценна тем, что её разработка может приблизить «к пониманию тайны псевдоэпиграфического со-творчества. В этом отношении представляется совершенно неслучайным тот факт, что рассказы о преображении адептов в их небесных двойников пронизаны эстетикой сочинительства и образным строем, связанным с идеей литературного творчества. В процессе подобного рода мистических или литературных преображений небесный персонаж уступает свой трон писца новому адепту, передавая ему свою библиотеку небесных книг и инструменты для письма, таким образом превращая его в нового хранителя предания, полученного от великих посвящённых прошлых поколений» (с. 131). Уйти от наивно-позитивистского восприятия апокрифов и псевдоэпиграфов как «подлогов», «подделок», «инструментов пропаганды» было потребностью многих исследователей, интуитивно чувствовавших анахроничность подобных оценок. Но не вполне ясно было, куда уходить. Что представляло собой ту скрепу, которая могла объединять волю к составлению сочинения под чужим именем, к ревизии канонических библейских текстов, и религиозную веру, несомненно, включавшую в себя благоговейный страх, аскетические практики и определённую, весьма жёсткую дисциплину ума? Средневековые подлоги документов, касавшихся собственности и привилегий, не могли быть примером для понимания того, кто отваживался править Священное Писание, тем более, что такая правка была рискованной для дальнейшей рецепции, затратной в плане распространения и не могла скоро принести выгоду.

Приобретение исключительного права на подобное волюнтаристское (как мы могли бы думать) действие требовало соответствующего масштаба трансформации лица мистика. Об этой трансформации многое говорится в текстах традиции «небесных двойников» и «зеркал». А. А. Орлов показывает, что в этой традиции существовал «мотив передачи важных небесных обязанностей новым служителям Присутствия» (с. 128). Он спрашивает, пока что, с некоторой осторожностью: «Можем ли мы воспринимать предание о единении библейского героя с его ангельским двойником как составную часть процесса присвоения адептом авторства этого героя? Может ли посредническая роль Ангела Присутствия, которому предписано стоять “отныне и навеки” между самим Богом и библейским персонажем, служить надёжным убежищем идентичности автора, представляя собой фундаментальный смысловой центр этого процесса мистического или литературного присвоения авторства?» (с. 130).

Эта мысль представляется в высшей степени плодотворной. Сама эпоха, в которую жили составители псевдоэпиграфов, эпоха закрытия канона и прекращения пророчеств, по-видимому, подталкивала их к такой форме творчества. Есть все основания полагать, что они в самом деле путём определённых аскетико-мистических практик, направленных на преображение человека, отождествляли себя с мужами древности, полагая, что это происходит *через* их ангелов, и получали «откровения» не столько *от них*, сколько *ими*, а затем считали эти «откровения», по всей видимости, более чистыми от искажений, чем в течение долгого времени находившиеся в руках противных им священнических и мирянских групп тексты канона. Не исключено даже, что своё *подозрение* в преднамеренном искажении последних они неосознанно инвертировали в *право* на ревизию, — разумеется, не от своего лица и, как они считали, не своими человеческими силами.

При том, что и собственные выводы Орлова, и аккумулируемый им значительный объём современной научной информации по теме «небесных двойников» и «зеркал» представляют несомненный интерес, в принятых им концепциях мы усматриваем и такие уязвимые места, которые не должны быть оставлены без разбора.

Прежде всего, создаётся впечатление, что неясность и сбивчивость апокрифической традиции, связанные как с её неоднородностью (речь ведь идёт в действительности не об одной традиции, а о множестве), так и с эзотеричностью (неясность может быть следствием принципиальной, даже сознательно заложенной в них писателями фрагментарности доступных нам текстов), Орлов фактически принимает как язык самой традиции, усваивая его и себе в *обобщающем пересказе*, который нередко становится истинным методом его работы. Это напоминает способ мышления традиционалистов, в том числе из упоминаемого им круга Эранос, которые предполагали приоритет над конкретными историческими традициями некой единой «примордиальной» традиции, возрождая, таким образом, казалось бы, давно дискредитированный ренессансный подход⁸. Результатом восприятия научным текстом тенебозности своих источников становится то, что читатель на каком-то этапе перестает задавать себе вопросы: какова природа «небесного двойника» человека и самого человека; что происходит с личностью того и другого (и есть ли она у них или у обоих из них) после их отождествления; почему это отождествление является лишь концом целого процесса и какие онтологические предпосылки оно имело в его начале;

8 См., например: Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.

наконец, не смешаны ли в проделанной автором реконструкции *разные* вещи (лица, события, учения) на основании простой формальной логики бинарных оппозиций и их опосредования.

То, что ответов на эти вопросы нет в доступных нам текстах, ещё не значит, что их не было в традиции (традициях), а их могло там не быть лишь при условии, что предметы, о которых говорила эта традиция, были действительными *вещами, реалиями* духовного мира, описание которых так же различается от их понимания, как и описание, например, повадок животных от понимания их психологии. Но и в том, и в другом случае читатель глубоко заблуждается, если по прочтении *обобщающего пересказа* полагает, будто он действительно узнал и понял многое, и будто ему легко будет истолковать одну традицию на основании другой.

Кажется, нечто подобное происходит с автором при попытке толковать Евангелие. В отличие от интерпретации слов апостола Павла о зеркале, которая вполне может быть близка к истине, так как основывается на универсальной метафорике отражения (и в этом свете проясняется также метафора, употребленная апостолом Иаковом⁹), объяснение слов Иисуса о «Сыне Человеческом» перегружено формально-структуралистским подходом. Противопоставляя Иисуса «Сыну Человеческому» (чтобы потом отождествить их на другом уровне согласно всё той же диалектике двойничества) на основании употребления Им этого имени в третьем лице (с. 260), Орлов игнорирует целый ряд евангельских свидетельств, где «Сын Человеческий» представляется именно самим Иисусом, шествующим по земле: «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8, 20), «Сын Человеческий ест и пьёт» (Мф. 11, 19), «Сын Человеческий предан будет... и убьют Его» (Мк. 10, 33–34), «отныне Сын Человеческий восседит одесную силы Божией» (Лк. 22, 69), «никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 13). Из этих цитат видно, что Иисус — не земной двойник «Сына Человеческого», имеющий отождествиться с ним когда-нибудь или отождествившийся в результате мистического путешествия, о котором Евангелия не говорят ни слова, но Сам Сын Человеческий, и это имя в Его устах есть *в той же мере*

9 «Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале: он посмотрел на себя, отошёл и тотчас забыл, каков он» (Иак. 1, 23–24). Этот апостол тоже говорит о созерцании Бога через Его слово как созерцании отражения, причём отражения *природных черт* самого человека, очевидно, потому, что человек есть образ Божий. Однако созерцание само по себе остается бессильным, если не подкрепляется исполнением слова.

мессианский титул из Дан. 7, 13, как и обычная библейская идиома со значением «простой человек», «некто из человеческого рода» (ср.: Зах. 13, 5^{LXX}). Не двойничество лиц, но двойственность положений создаёт образ евангельского Иисуса, Которому «[Отец] дал власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин. 5, 27). Благодаря этой двойственности человеческая природа в Новом Завете, действительно, возносится Иисусом превыше ангелов, а Иисус оказывается истинным Иаковом и Израилем, но не в качестве предвечно существующей души еврейского народа, отличающейся от души язычников, как это имеет место в иудейской мистике, а в качестве *истинного человека* (нового Адама), которого Израиль должен был воплотить в себе через девственное рождение, как говорит об этом, в достоверной связи с евангельским текстом, православная догматическая традиция.

Подобная коллизия происходит и с некоторыми ветхозаветными образами, которые подробно рассматриваются автором в контексте их межзаветных и раннеиудейских интерпретаций без достаточного внимания к самому тексту Ветхого Завета. В частности, говоря о «ювенальной идентичности Иисуса» (Его наименования «отроком», «юношей» и т. п. или явления в этих качествах, особенно в апокрифических сочинениях — но ср. также иконографию), Орлов подробно рассматривает линию юноши-Метатрона, юноши-Еноха и других персонажей рассказов о мистических преображениях, забывая при этом сказать о Младенце по имени «С нами Бог» (Ис. 7, 14) и мессианском титуле «Отрок» в Септуагинте, за которым стоит синонимия слов עֶבֶד / *ʿebed* (работник) и נָעָר / *naʿar* (юноша) с несомненным выходом на мотив богосыновства¹⁰. Нельзя исключать, разумеется, что переводчики Септуагинты учитывали уже имеющуюся традицию восприятия Ангела Господня (или Ангела Лица) как «юноши», что даёт весьма важный ключ для понимания ими мессианских образов. Но нельзя исключать и того, что перевод является свидетелем даже более ранних стадий этой традиции, чем цитируемые в книге Орлова апокрифические произведения.

В связи с отмеченными проблемами, особенно касающимися книг Нового Завета, возникает вопрос общего плана, важный для всей нашей богословской науки: насколько может быть продуктивным изъятие евангельского текста из православной догматической *традиции* с помещением его в контекст других, значительно более фрагментарных и, чаще всего, институционально чуждых ему *традиций*? (В том, что его чтение без учёта традиции, если не иметь в виду детское непосредственное восприятие, просто бессмысленно, теперь уже ни у кого,

10 См.: Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2018. С. 571–584.

кажется, не осталось сомнений¹¹). Нельзя отрицать, что изучение межзаветной литературы во всём её многообразии для понимания контекста возникновения христианства необходимо, и что в ней тоже содержится память о многих значениях, затемнённых для нас временем и культурными наслоениями, особенно в период многовекового европоцентризма. Однако фрагментация христианского понимания Евангелия ради сомнительной сборки неясных и противоречивых конструкторов (идея слишком старая, чтобы не считать её уже достаточно испытанной) даёт неоправданные результаты, особенно для богословия, магистром и профессором в области которого является уважаемый автор.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia /hrsg. von K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,¹1997.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. von A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,²1979.
- Библиотека литературы Древней Руси / ред. Д. С. Лихачёва. СПб.: Художественная литература, 1999. Т. 3.

Литература

- Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского университета,²2018.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Орлов А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.

Илья Сергеевич Вевюрко

11 Немецкий философ Х.-Г. Гадамер писал в 1960 г.: «В начале всякой исторической герменевтики должно стоять... снятие абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней. Воздействия, оказываемые живой традицией, с одной стороны, и историческим исследованием, с другой, образуют единство; анализ же этого последнего обнаруживал здесь до сих пор лишь сплетение взаимодействий... Следует, другими словами, признать в нашем отношении к истории момент традиции и поставить вопрос о его плодотворности для герменевтики» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988. С. 336).



КНИГИ МАККАВЕЕВ
(ΤΩΝ ΜΑΚΚΑΒΑΪΚΩΝ ΒΙΒΛΟΙ Δ') /
ПЕР. С ДР.-ГРЕЧ., ВВЕД. И КОММ.
Н. В. БРАГИНСКОЙ, А. Н. КОВАЛЯ,
А. И. ШМАИНОЙ-
ВЕЛИКАНОВОЙ; ПОД
ОБЩ. РЕД. Н. В. БРАГИНСКОЙ;
НАУЧ. РЕД. М. ТУВАЛЬ.

М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014. 632 с.
ISBN 978-593273-375-2

УДК 82-95 (222.9) (22.05)
DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-285-294

Данное издание представляет собой новый перевод Четырёх Маккавейских книг. Эти памятники являются важными источниками одного из сложнейшего для иудеев периода Второго Храма. Помимо комментариев, обильно снабжающих перевод, на каждую из книг написаны Введения, в которых произведена попытка прояснить основные исагогические и содержательные вопросы. В конце книги помещаются три Приложения¹, два дополнения (Addenda), Аппендикс, а также «Хронология событий Первой и Второй книг Маккавеев», «Список иллюстраций», указатели имён, географических названий, «имён авторов Нового времени» и источников.

Сразу отметим, что книга снабжена библиографиями, хронологическими таблицами, историческими картами и многочисленными иллюстрациями. Также представляется интересным акцентировать, что сноски написаны на боковых полях страницы как раз напротив референций, а не внизу, как это обычно бывает. При этом комментарии к переводу набраны внизу каждой страницы более мелким кеглем без каких-либо демаркационных линий, что выглядит ненавязчиво и, в то же время, логично и удобно для чтения.

1 1) «Письма пролога. 2 Макк. 1, 1–2, 18» (с. 497–504); 2) «Почитание “мучеников Маккавейских”» (с. 505–525); 3) «Маккавеи в русской традиции» (с. 527–540).

Итак, в Предисловии к книге объясняется её название — Четыре книги Маккавеев². На первый взгляд, отношение этих книг с каноном Священного Писания скорее разъединяет их, чем объединяет. Так, иудеи и протестанты не признают ни одну книгу, католики считают лишь первые две книги девтероканоническими³, а православные христиане — первые три признают неканоническими ветхозаветными писаниями, то есть полезными для учения и наставления. При этом четвертую книгу вообще никто не признаёт. Более того, «хотя они все написаны иудеями и дошли до нас все по-гречески, они различаются по языку оригинала, написаны в разное время и в разных местах» (с. 9). Тем не менее, все четыре книги объединяются общей идеей: «в безвыходной ситуации Бог вмешивается Сам и спасает малого и слабого, который остаётся Ему верен» (там же).

Для того чтобы продемонстрировать то, как авторы рецензируемой книги понимали исследуемые ими источники, приведём пространную цитату из Предисловия, в которой вкратце характеризуется содержание Маккавейских книг:

«Два разных рассказа о восстании Маккавеев в первых двух Маккавейских книгах делают наше видение этих давних событий и более сложным, и более богатым. В целом в Первой книге внимание приковано к судьбе династии Хасмонеев, во Второй — к деяниям Иуды Маккавея и возобновлению богослужения в Храме. Первая книга Маккавеев описывает освободительную войну исторических личностей и реальных героев, во Второй к их героизму прибавляется искупительное мученичество символических персонажей — старца Элеазара, семерых братьев и их матери.

Третья Маккавейская рассказывает о страшных испытаниях библейской веры, попытке истребить всех евреев Египта и о чудесном спасении Богом народа-мученика. Вымышленность этого рассказа уравновешена его пророческим характером: многие детали геноцида, помещённого во времена Птолемея IV, слишком напоминают катастрофу европейского еврейства в середине XX в. Четвёртая Маккавейская — по форме философская диатриба, по содержанию — энкомий мучеников, чей подвиг описан в 6–7 главах Второй Маккавейской, по задаче — апология

2 Подробнее этот вопрос анализируется в первом Введении, которое именуется в целом как «Корпус четырёх книг Маккавеев» (с. 15–44).

3 От лат. *Libri Deuterocanonici* — согласно католической библеистике это богодухновенные книги, как и остальные (протоканонические) писания Ветхого Завета, но не вошедшие в состав иудейского канона (ТаНаХ), тем не менее, находящиеся в Септуагинте.

библейской веры как опоры человеческой жизни, дающей такую стойкость, которая превосходит невозмутимость эллинских философов. От героев, воюющих за народ, и мучеников, искупающих его грехи, чтобы мистическим образом дать силу оружию, к страдающему народу, безоружному и надеющемуся только на обращённую к Богу молитву, народу без героев и, наконец, к подвигу связанных и беспомощных одних только мучеников, без воинов рядом с ними, к победе через гибель за верность Торе — такова траектория четырёх Маккавейских книг» (с. 9–10).

Итак, общая тематика, да и содержание каждой из книг Маккавеев объединяют их и свидетельствуют о специфике тогдашней эпохи, а также являются актуальными, по мнению Н. В. Брагинской, и для более современных событий, касающихся ущемлений еврейского народа.

Одним из важных вопросов, которому справедливо уделено существенное внимание, является следующий: «Что привело к восстанию, и к чему привело восстание?» (с. 60–75). В этом параграфе рассматривается наиболее популярная концепция Маккавейского восстания, заключающаяся в том, что «это был протест евреев против эллинизации, введения чуждых обычаев» (с. 61). Несостоятельность этой теории состоит хотя бы в терминологическом анахронизме. Так, лишь во Второй Маккавейской встречается слово ἑλληνισμός (2 Макк. 4, 13) и ἰουδαϊσμός; при этом само понятие יהודי / *yahādūi* «иудаизм» появляется лишь в Средние века. Так что понятия «эллинизм» и «иудаизм» не были характерными для маккавейской эпохи. При этом во 2 Макк. 4, 13 слово ἑλληνισμός — «это скорее “стиль жизни” в целом, однако это слово не предполагает политеизма эллинов в противоположность монотеизму иудеев или эллинского религиозного культа в противоположность иудейскому богочитанию, и уж конечно не имеет того смысла, который вкладывается вольно или невольно в современный историографический термин “эллинизм”. Чтобы не вносить этих ассоциаций, мы переводим ἑλληνισμός как “эллиństwo»» (с. 63). Учитывая ту же проблематику относительно термина ἰουδαϊσμός — впервые появляется во времена Маккавеев, обозначает религию, обычаи, права, интересы иудеев и т. п., и не имеет ту же смысловую нагрузку, что наше понятие «иудаизм», его предпочли переводить как «иудейство».

Более того, в Первой книге Маккавеев «враги Закона и Храма никогда не называются “эллинами”. Их называют, конечно, язычниками (ἔθνη), отступниками (παράνομοι, букв. “нарушителями Закона”), нечестивцами (ἄσεβεῖς), смутьянами (οἱ ταρασσόντες τὸν λαόν), перебежчиками

(αὐτομολήσαντες), грешниками (ἁμαρτωλοί) и беззаконниками (ἄνομοι)» (Там же). Также важно учитывать, что предводители восстания не чурались греческой культуры как таковой, да и иудеи рассеяния писали по-гречески и сами книги Маккавеев сохранились на этом языке, то нельзя сказать, что восстания представляло собой войну с эллинизмом. Поэтому, основываясь на подробном анализе источников (книги Маккавеев, сочинения Иосифа Флавия и Филона Александрийского) и работ множества современных исследователей, Н. В. Брагинская и её со-авторы склоняются к тому, что это восстание было «протестом против наступления Антиоха Епифана на традиционное богопочитание, чем бы это наступление ни было вызвано» (с. 64), то есть «для авторов и читателей этих книг, не говоря уже об участниках восстания, действия Антиоха Епифана и его чиновников были гонениями на веру Израиля» (с. 75). Так что, согласно им, основой для восстания послужило стремление сохранить иудейскую веру и традиционное почитание Бога, а не иудаизм как культуру. Такое представление кажется небезосновательным.

Интересно также отметить и богословие Третьей книги Маккавеев. Оно является вполне традиционным для Ветхого Завета в целом (Тора как священный Закон, Храм и обычаи предков — священны, Бог — творец и правитель мира, защитник слабых, а страдания Израиля — наказание за грехи народа), несмотря на то, что автором был грекоязычный еврей диаспоры. Более того, в отличие от Второй Маккавейской, здесь нет представлений о бессмертии души или о воскресении, мессианских чаяний, апокалиптики, признаков литературы мудрых или влияния эллинской философии (с. 338).

Тем не менее, встречаются два термина из греческой философии, которые затем были восприняты и многократно осмысленны христианами богословами — *πρόνοια* (3 Макк. 4, 21; 5, 30) и *ἐνέργεια* (3 Макк. 4, 21; 5, 12, 28). Приведём контекстуальный перевод этих понятий, как это сделано в анализируемой нами книге (с. 338–339), т. е. сначала обозначим главы и стихи из 3 Макк., затем приведём оригинальный текст, а после — перевод на русский язык:

4, 21	τοῦτο δὲ ἦν ἐνέργεια τῆς τοῦ βοηθοῦντος τοῖς Ἰουδαίοις ἐξ οὐρανοῦ προνοίας ἀνικίτου	А это была <i>сила</i> непобедимого <i>Промысла</i> Того, Кто с небес помогал иудеям
5, 30	διὰ τὸ περὶ τούτων προνοίᾳ θεοῦ διεσκεδάσθαι πᾶν αὐτοῦ τὸ νόημα	благодаря <i>Промыслу</i> Божию весь его (царя) замысел полностью развеялся.

5, 12	κατεσχέθη τῇ ἐνέργειᾳ τοῦ δεσπότου τῆς ἀθέσμου μὲν προθέσεως πολὺ διεσφαλμένος, τοῦ δὲ ἀμεταθέτου λογισμοῦ μεγάλως διεψευσμένος	Силою Владыки сладкий и глубокий сон охватил царя, так что не воплотил он замысла беззаконного и не исполнил решения непреклонного.
5, 28	τοῦτο δὲ ἦν ἡ ἐνέργεια τοῦ πάντα δεσποτεύοντος θεοῦ τῶν πρὶν αὐτῷ μεμηχανημένων λήθην κατὰ διάνοιαν ἐντεθεικότος	А это была та самая <i>сила</i> владычествующего над всем Бога, вложившего в разум царя забвение всего прежде им задуманного.

Как мы видим, слово *πρόνοια* традиционно переводится как «Промысл», поскольку именно так его понимали Платон, стоики (особенно Хрисипп), а Филон Александрийский не только часто его использовал, но и написал специальный трактат о Проное (с. 339). Второй термин — *ἐνέργεια* — предпочли перевести как «сила», хотя первичными значениями являются «деятельность, действие» (activity, action)⁴. Вот как характеризуется это понятие, впрочем, как и *πρόνοια* в третьем Введении:

«...в пределах Греческой Библии, если не принимать во внимание НЗ⁵, 3 Макк. с этими двумя терминами оказывается “в компании” прежде всего Премудрости Соломона, автора которой считают иногда даже другом и собеседником Филона, а кроме того, ещё в двух важных контекстах: 2 Макк. и Дан.

“Энергия” обозначает в Премудрости космическую силу, например энергию стихий (элементов космоса), 7, 17 и 13, 4, откуда один шаг до их персонификации, что и происходит в литературе мистической (ср.: Деяния Иоанна, 98.18 Bonnet). Но в Премудрости Соломона и в 2 и 3 Макк. речь идёт в основном об “энергии” Бога... Энергия Бога — это Его чудесное или даже “повседневное” вмешательство в человеческую жизнь... Никакого древнееврейского слова за этим термином не стоит» (там же).

4 См., например: The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#context=lsj&eid=36500>. P. 564.

5 Здесь и далее авторы работы о Четырёх книгах Маккавеев используют это сокращение для обозначения Нового Завета.

Таким образом, остаётся всё же непонятным, почему слово ἐνέργεια переводится как «сила», ведь понимание его вполне адекватно этимологии и узуальному аспекту. Однако такой перевод обусловлен, очевидно, теми установками, которые специально обозначены в первом Введении. Прежде всего, отмечается, что «переводы четырёх книг следуют не одним и тем же принципам» (с. 19). Это обусловлено тем, что перевод Первой Маккавейской ориентирован на утраченный семитский оригинал. В силу этого «переводчики попытались передать или, во всяком случае, не полностью затушевывать переводной характер текста, его неловкость, буквализмы и даже ошибки. Не все гебраизмы, конечно, можно передать... Создать намеренно неуклюжий текст не очень просто, хотя немало неловкостей, вероятно, появилось в нашем переводе “естественным” образом. Мы позволили себе иногда пользоваться просторечными оборотами как стилистическим аналогом не самого отшлифованного стиля греческого текста» (там же). Перевод Второй книги Маккавеев выполнялся сравнительно легко (за исключением Письма из пролога, написанного изначально на семитском языке), поскольку автор был литературно образованным и хорошо владел тогдашним греческим языком. Перевод Третьей Маккавейской осложнялся пафосом и наивностью автора, стремившегося сочетать стилистику греческих трагиков с драматизмом библейского повествования. Четвёртая же книга перегружена риторическими образами, а также многочисленными философскими понятиями, что требовало постоянно следить за единством терминологии при переводе⁶. Так что, перевод ἐνέργεια выполнен творчески и в соответствии с особенностью языка и стиля 3 Макк.

Обсудив некоторые принципы и сложности перевода, обратимся к сравнению учения стоиков и Четвёртой книги Маккавеев о природе. Для стоиков природа представлялась превосходящей все законы племён и народов, как общее и универсальное возвышается над частным. Поэтому так необходимо исполнять именно законы природы, предпочитая их народным обычаям. Более того, Антиох Епифан утверждал, что иудейская религия в принципе не даёт возможности быть философом: «...не думаю, что ты способен философствовать, оставаясь

6 См. подробнее об особенностях перевода четырёх книг Маккавеев: Книги Маккавеев (τῶν Μακκαβαϊκῶν βιβλίοι δ') / пер. с др.-греч., введ. и комм. Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалёва, А. И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н. В. Брагинской; науч. ред. М. Туваля. М., 2014. С. 19–21.

привержен обрядам иудеев» (4 Макк. 5, 7)⁷. И хотя автор 4 Макк. доказывает, что Закон Моисеев божественный, а не человеческий, а потому и универсален, но «главный ответ содержится не в авторской речи, а в речах самих мучеников. Элеазар отвечает, что природа не высший авторитет: Кто сотворил природу и дал ей порядок, есть Тот же, Кто дал Тору людям (ср.: 5, 23–24). Природа не может иметь закона, если он ей не был дан. Тора поэтому более надёжный путь к добродетели, она исходит от самого Законодателя природы» (с. 411). Далее, как отмечают исследователи, философы считали братскую дружбу примером самой сильной привязанности, а материнская любовь по праву считалась самой «природной». И вот пример Маккавейских мучеников продемонстрировал превосходство Закона над природой, поскольку «природа не способная научить добродетели так, чтобы разум победил братскую привязанность или родительскую любовь и предпочёл им добродетель, поэтому Тора, которая этому научить может, выше всех глубокомысленных наставлений язычников. Разум и Закон сущностно и изначально находятся в согласии, но если кажется, что они входят в противоречие друг с другом, то разум подчиняется Закону, предпочитает его себе, в этом автор близок Филону» (с. 412).

Ещё одним интересным и, в то же время небесспорным является следующий параграф: «Четвёртая книга Маккавеев как иудейский контекст Нового Завета» (с. 414–415). Опираясь на мнение исследователей, авторы рецензируемой книги пишут, что датировка происхождения Четвёртой Маккавейской остаётся неопределённой: 1) между 18 и 35 г. по Р. Х.; 2) до 72 г., но после разрушения Храма; 3) ещё позже; в целом можно считать, что она была написана в середине I в. (с. 414). Если даже оставить датировку неопределённой, всё равно авторы параграфа считают, что «когда обнаруживаются пересечения НЗ с 4 Макк., последняя книга ценна для понимания окружения НЗ, но и НЗ — для изучения иудаизма этого периода. При этом нет нужды ставить 4 Макк. в отношение прямой литературной зависимости от НЗ или предполагать, как А. Deissmann (1900), что Павел знал 4 Макк. как современный ему “бестселлер”, хотя именно сочинения Павла, Послания⁸ к Римлянам, Послания к Галатам, а также Пастырские послания и др. обнаруживают более всего терминологической, тематической и даже идейной близости» (с. 414–415).

7 Цит. по: Там же. С. 411.

8 Невозможно согласиться с автором слов, поскольку к Римлянам, как впрочем и к Галатам, было написано одно послание, а не хотя бы два, чтобы можно было писать о Посланиях к Римлянам или к Галатам.

При этом на уровне идей исследователи обнаруживают следующую контроверзу: «иудействующие» христиане, как и герои 4 Макк., отстаивали Тору, Закон, как непреложный путь к добродетели (Гал. 2, 21; 3, 21), апостол Павел же утверждал веру во Христа выше Торы и считал, что не Закон позволяет побороть страсти, но Дух (Гал. 5, 16–17). Более того, апостол Павел считает сам Закон виновником греха:

«Для автора 4 Макк. это требование (“не пожелай жены ближнего своего”. — *диак. Н. III.*) означает, что Бог не оставил благочестивый разум без средств соблюдать его заповеди и избирать праведность (2, 4–6). Павел же считает заповедь как таковую пробуждающей знание греховности и греха: “Но я не иначе узнал грех, как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай. Но грех, взяв повод от заповеди, произвёл во мне всякое пожелание: ибо без закона грех мёртв. Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, [данная] для жизни, послужила мне к смерти” (Рим. 7, 7–10). Для одного автора заповедь устанавливает господство разума над страстями (т. е. победу воли над грехом); для другого заповедь даёт греху принципиальную возможность одержать победу» (с. 415).

Анализ данной контроверзы начнём с разбора 4 Макк. 2, 4–6. Для этого приведём перевод этого фрагмента, выполненный Н. В. Брагинской и её коллегами (с. 438), а в первой колонке таблицы для сравнения — оригинальный текст:

⁴ καὶ οὐ μόνον δὲ τὴν τῆς ἡδονα- θείας οἰστρηλασίαν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖν φαίνεται ἀλλὰ καὶ πά- σης ἐπιθυμίας	⁴ И, по-видимому, разум одержи- вает победу не только над жалом сладострастия, но и над всяким влечением.
⁵ λέγει γοῦν ὁ νόμος οὐκ ἐπιθυμή- σεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου οὐδὲ ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν	⁵ В самом деле, Закон гласит: «Не пожелай жены ближнего своего, ни того, что есть у ближнего твоего».
⁶ καίτοι ὅτε μὴ ἐπιθυμεῖν εἴρηκεν ἡμᾶς ὁ νόμος πολὺ πλεον πείσαιμι ἂν ὑμᾶς ὅτι τῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν δύναται ὁ λογισμὸς ὥσπερ καὶ τῶν κωλυτικῶν τῆς δικαιοσύνης παθῶν	⁶ Однако если Закон требует, чтобы мы «не пожелали», то тем легче мне убедить вас, что разум может одерживать верх над влечениями, равно как и над страстями, пре- пятствующими справедливости.

Во-первых, было бы точнее перевести здесь *ὁ λογισμός* как «рассудок», а не «разум», тем более что речь идёт о рассуждении, выборе между добродетелью и пороком. Во-вторых, важно отметить, что в 4 Макк. 2, 4–6 и в Рим. 7, 7–10 говорится о влечении, пожелании (*ἐπιθυμία*). При этом в Четвёртой Маккавейской автор, очевидно, опираясь на философское воспевание величия разума, склонен утверждать, что благодаря рассудку мы способны побеждать греховные влечения. Стало быть, для того чтобы быть праведником необходимо лишь знать как надо жить. Поэтому тот, кто изучил Закон, имеет необходимый для благочестивой жизни *γνῶσις* (знание). Хотя это и несколько перекликается с евангельской максимой — *αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν* «это же и есть вечная жизнь, чтобы знали Тебя, единого истинного Бога и Иисуса Христа, Которого Ты послал» (Ин. 17, 3), — однако само по себе знание, как справедливо замечает апостол Павел, не спасает, поскольку не даёт той необходимой силы, чтобы противостоять греховным влечениям. Закон, таким образом, выступает лишь как смиряющий просветитель, учитель, приводящий к Христу (ср.: Гал. 3, 24 — *παιδαγωγὸς ἡμῶν... εἰς Χριστόν*), поскольку демонстрирует нашу слабость, невозможность исполнять должное. Так что апостол Павел был в этом плане реалистом, объективно оценивающим человеческие способности, в то время как автор 4 Макк. — увлечённым философскими постулатами теоретиком, не верифицирующим историей свои умозрения. Ведь понятно, что если бы самого знания Торы было достаточно для праведной жизни, то среди евреев не встречались бы грешники, и знающие светские законы никогда бы их не нарушали, потому что им было бы достаточно силы разума. Но это, как неоднократно свидетельствует Библия (достаточно вспомнить о прелюбодейном грехопадении Давида, повлёкшим гибель Урии), явно не так. Наконец, приведём цитату из толкования Рим. 7, 7–8 свт. Кириллом Александрийским, отражающим адекватное понимание роли закона в нравственной жизни ветхозаветного человека:

«И он представляет бессилие нашей природы, состоящее в том, что закон, данный в помощь, нежданно оказался вредоносным, как и свет солнца для тех, которые слабы глазами. Если же он говорит, что **поводом** для пожеланий каким-то образом стала заповедь, то пусть никто не думает, будто он обвиняет закон, но, напротив, что он громко осудил имеющуюся в нас немощь, коль скоро мы побуждались к худшему посредством того, от чего чрез закон нам надлежало воздерживаться. Ведь человеческий разум всегда одержим бездумной склонностью к вожделениям. И когда он исполняет вожделения,

живёт так, как хочет, будучи безмятежен, но когда отсекает их, выдерживает лютейший напор страстей. И никто не вожделеет того, что доступно, но всякий вожделеет того, что запрещено. Поэтому, если закон запретил то, что доставляет вред, у немощных появился повод ещё больше вожделеть этого»⁹.

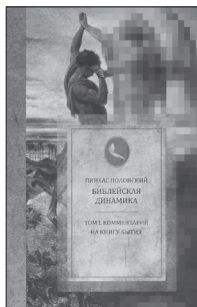
Таким образом, подводя итог рецензированию, отметим, что труд, посвящённый всестороннему исследованию и переводу четырёх книг Маккавеев, представляется существенным вкладом в изучение библеистики и, главным образом, исторического контекста и литературы периода Второго Храма. При этом стоит ещё раз подчеркнуть, помимо ранее обозначенных положительных качеств работы, что при написании книги авторы попытались учесть все известные исследования источников (при переводе последних использовались доступные им критические издания каждой из книг); благодаря этому мы имеем пространные библиографии по Маккавейским книгам. Также интересными и не всегда бесспорными, как мы уже выяснили, представляются исagogические и богословские вопросы, находящиеся во Введениях, и в Приложениях¹⁰. Так что рецензируемую книгу вполне заслужено можно считать важным достижением отечественной библеистики.

Библиография

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
Кирилл Александрийский, свят. Толкование на Послание к Римлянам (из катен) / пер. с греч., предисл. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 39–117.
 Книги Маккавеев (τὼν Μακκαβαϊκῶν βιβλοὶ δ΄) / пер. с др.-греч., введ. и комм. Н. В. Брагинской, А. Н. Ковалёва, А. И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н. В. Брагинской; науч. ред. М. Туваля. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014.
 The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon. [Электронный ресурс]. URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#context=lsj&eid=36500> (дата обращения: 01.08.2019).

Диакон Николай Шаблевский

- 9 *Кирилл Александрийский, свят.* Толкование на Послание к Римлянам (из катен) / пер. с греч., предисл. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Библия и христианская древность. 2019. Т. 1. № 1. С. 68.
 10 См., например, следующий параграф: «Искушение: богословие жертвы» (Книги Маккавеев (τὼν Μακκαβαϊκῶν βιβλοὶ δ΄). С. 417–419).



Полонский П.

БИБЛЕЙСКАЯ ДИНАМИКА. КОММЕНТАРИЙ НА КНИГУ БЫТИЯ.

М.: Мосты культуры/Гешарим, 2016. Т. 1. 720 с.
ISBN 978-5-9907777-1-2

УДК 82-95 (22.06)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-295-313

Книга Пинхаса Полонского (1958–), автора более 25 книг по еврейской традиции и философии, проживающего сейчас в поселении Бейт-Эль в Шомроне (Самарии), представляет собой толкование первой книги Священного Писания Ветхого Завета, основанное на учении каббалистов и, как отмечено уже в аннотации, написана по-русски, после чего уже планируются переводы на другие языки (с. 4). Учитывая авторские «признательности», можно сделать вывод, что на его понимание Библии оказали влияние не только обозначенные им каббалисты, но и раввин Ури Амос Шерки: «благодаря которому я смог изучить тот новый подход к Торе, на котором основан комментарий “Библейская динамика”» (с. 6). Тем не менее, основой для толкования послужили учения Авраама-Ицхака Кука («Главного раввина Страны Израиля в 1904–1935 гг., величайшего каббалиста и создателя философии религиозного сионизма» (с. 8)) и каббалиста раввина Йеһуды-Леон Ашкенази (Маниту)¹.

Итак, при написании настоящего толкования использовались идеи следующих раввинов²:

«...начальная часть книги (комментарий к разделам (1) «Берешит» и (2) «Ноах»), была написана, по большей части, на основании достаточно известных идей р. Й. Д. Соловейчика и других комментаторов, а изложение идей р. Маниту — очень новых и непривычных для современного еврейского мира — начинается с раздела (3) «Лех Леха».

- 1 В слове Йеһуда буква /h/ отчасти передаёт характер произношения еврейской буквы л. Данное слово написано так потому, что в рецензируемой нами работе оно пишется точно также; в других словах, имеющих в оригинале букву л, ситуация аналогична. См. подробнее об упомянутых раввинах (А.-И. Кук и Маниту): Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. М., 2016. Т. 1. С. 8–9.
- 2 П. Полонский предпочитает сокращать данное слово — «р.».

Далее в комментарии «Библейская динамика» идеи р. Маниту и р. Шерки составляют около 80% материала книги, а 20% — мои собственные (П. П.) дополнения» (с. 10).

Для того чтобы понять содержательную специфику книги, необходимо обратить внимания на цель её написания. Как отмечает П. Полонский, «поскольку сегодня на русском языке к Торе существует немало комментариев, дающих базисный начальный уровень её понимания, мы опускали стандартные вещи и стремились сконцентрироваться на нетривиальных объяснениях текста» (там же). Так что это толкование изначально не было задумано как полноценный и всеобъемлющий комментарий на книгу Бытия, а поэтому и искать ответы на все вопросы или обвинять автора, что он не все проблемные места рассмотрел и не уделил им должное внимание, всё же не стоит.

В первых трёх главах, которые представляют собой введение к книге, П. Полонский объясняет суть «библейской динамики», комментирует специфику изучения Торы в свете понятий каббалы, а также делает общий обзор книги Бытия и её начальных глав (с. 8–20). В параграфе 1.3 (с. 10–11) автор говорит о значении выражения «библейская динамика». Речь идёт о методологии изучения Священного Писания. Дело в том, что согласно Полонскому для средневековых евреев идеал был статичен, а поэтому спрашивать или предполагать, что праотцы как-то менялись, являлось величайшим заблуждением, если не кощунством. Тем не менее, уже тогда в узком кругу каббалистов существовал подход, согласно которому библейских праведников стоит изучать с точки зрения динамики их развития. Это вызывало подозрения, поскольку если Моисей спустя определённое время становится лучше, то значит, что до этого он был хуже, а это явно противоречит ортодоксальному подходу к пониманию Торы. Тем не менее, уже сейчас представляется очевидным, что если праведник пребывает статичным, то он не развивается, что однозначно плохо. Так что, по мнению Полонского, в наше время этот революционный подход стоит обнародовать, поскольку нет ничего плохого в том, что тот или иной праотец изменялся со временем: «его динамика и развитие говорят в пользу этого человека, делают его более великим в наших глазах. Мы ощущаем не только прагматическую, но и духовно-религиозную ценность динамики. И поэтому сегодня та линия каббалы, которая передавалась ранее в семье раввинов Ашкенази, может быть обнародована и стать частью нашего общественного сознания» (с. 11).

Вместе с тем, П. Полонский подчёркивает, что каббала является «приправой» к Торе, потому что «Тора — и сама по себе, и по её влиянию на мир — несравнимо более великая вещь, чем каббала. Тора (через “дочерние религии” иудаизма, т. е. христианство и ислам) заложила все духовные основы современной Западной цивилизации, а каббала — это только небольшая вкусовая приправа к этой цивилизации. Тора фундаментальна, а каббала функциональна. И огромной ошибкой будет сказать, что “каббала — это и есть суть Торы”. <...> Конечно, прочтение Торы вместе с идеями каббалы будет более интересным, — как еда вкуснее с пряностями. Но ведь отдельно эти пряности мы не едим? <...> Ещё одна классическая метафора о соотношении Торы и каббалы — это вода и вино. Прямой смысл Торы — это вода, а каббала — это вино. Вино несравнимо более тонко, интеллектуально, чувственно, изыскано, чем вода. Но без простой воды человек умрёт, а тот, кто, пренебрегая водой, пьёт только вино, сопьётся» (с. 14–15).

Такое понимание каббалы определило следующую духовную иерархию ключевых личностей, наставников Израиля и всего человечества: «Адам, Праотец человечества, далее следуют Праотцы еврейского народа, Авраам, Ицхак³ и Яков⁴, создавшие основу для будущей монотеистической цивилизации. Следующей категорией являются Пророки (величайший из которых — Моисей), а ниже Пророков находятся Мудрецы Талмуда. Следующей же градацией являются раввины, среди которых — уже внутри этой категории! — важное и почётное место принадлежит каббалистам» (с. 13). Стало быть, называть праотцов или пророков каббалистами, как считает П. Полонский, является категорически неприемлемым, ведь их, каббалистов, уровень понимания Бога «ниже даже уровня Мудрецов Талмуда, не говоря уже о Пророках и Праотцах» (там же).

Наконец, чтобы понять структуру книги П. Полонского, следует обратить внимание на то, что у евреев текст книги Бытия делится на «недельные разделы» (или субботние чтения). При этом в стране Израиля Тора членилась на циклы таким образом, чтобы прочитывать её дважды за семь лет, в то время как в Вавилоне её читали полностью за один год,

3 Поскольку перевод книги Бытия с древнееврейского на русский выполнен в рецензируемой книге, вероятнее всего, П. Полонским, то он предпочёл приводить имена собственные в максимально близкой к оригинальному языку транслитерации. При цитировании данной работы мы не будем изменять её текст, но лишь в сносках будем обозначать более привычное нам по Синодальному переводу звучание имён, ориентированное, в основном, на LXX. В данном случае Ицхак — Исаак.

4 Иаков.

а поэтому делили на 54 раздела, что затем стало общеупотребительным⁵. В книге Бытия насчитывалось, соответственно, 6 парных разделов. А поэтому весь комментарий на данную книгу П. Полонский разделил на 12 разделов, каждый из которых состоит из внушительного количества глав (всего — 61 глава с внутренним рубрикаторм).

Прежде чем приступить к анализу ключевых моментов толкования П. Полонского, следует отметить, что, согласно ему, «в древности у каждой книги существовало два названия: одно по теме книги, другое по одному из её первых слов. Первое название (переведённое на греческий и латинский, а затем и на другие языки) закрепилось в европейской культуре, а второе стало употребительным в еврейской терминологии» (с. 17). Далее он приводит тематическое обозначение книг Торы согласно древней иудейской традиции, то есть демонстрирует, что евреи не только по первому слову именовали эти книги, но их традиция повлияла на вариант LXX. В связи с этим предлагаем читателю таблицу для сравнения, как книги Моисеевы именовались, благодаря греческому переводу (LXX; вторая колонка), по первому слову (третья колонка) и тематически в соответствии со словами П. Полонского (с. 17; четвёртая колонка в таблице; перевод с еврейского языка цитируем из рецензируемого труда). В первой колонке посредством числительных обозначаются книги из Закона Моисеева в общепринятой последовательности:

1	γένεσις «Бытие, происхождение»	בְּרֵאשִׁית / <i>b-rēʾšīt</i> «в начале»	סֵפֶר הַיְשָׁרִים / <i>sēper hay-yšārīm</i> «книга прямых ⁶ », т. е. Праотцов
2	ἐξοδος «Исход»	וַאֲלֵהֶם שְׁמוֹת / <i>w-ʔelle^h šmôt</i> «и эти имена»	סֵפֶר יְצֵאת מִצְרָיִם / <i>sēper yšiʔaʔ miṣrayim</i> «книга исхода из Египта»
3	λεuitikón «Левит»	וַיִּקְרָא / <i>wa-yiqrā³</i> «и воззвал»	תּוֹרַת הַכֹּהֲנִים / <i>tōraʔ hak-kōhānīm</i> «учение коленов»

5 «...и именно этим делением мы пользуемся сейчас» (Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. С. 18).

6 Буквальный перевод; точнее будет перевести как «праведных». См., например, следующий словарь: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford, 1907. P. 449.

4	ἀριθμοί «Числа»	וַיִּדְבֹּר / <i>wa-ydabbēr</i> «и говорил»	חומשׁ הפקודים ⁷ / <i>hūmaš har-pqûdîm</i> «книга исчислений»
5	δευτερονόμιον «Второзаконие»	אֲלֵה הַדְּבָרִים / <i>ʔelle^h</i> <i>had-dbārîm</i> «эти слова»	מִשְׁנֵה תוֹרָה ⁸ / <i>mišnē^h tôrā^h</i> «повторение Торы»

Итак, перед нами современное толкование книги Бытия, основанное прежде всего на каббалистических представлениях, хотя Талмуд также постоянно учитывается. Несомненной ценностью является и то, что Полонский, цитируя текст из книги Бытия, приводит его, очевидно, в собственном переводе с древнееврейского языка, который отражает его понимание оригинального текста. Впрочем, идея переводить ветхозаветные тексты из конкретного источника, будь то масоретский текст (= МТ), LXX или другой, не новая⁹. Тем не менее, учитывая то, что любой перевод является в той или иной степени интерпретацией, актуальность переводов с конкретного оригинального текста никогда, по всей видимости, не исчерпается¹⁰.

Поскольку П. Полонский решил, как было отмечено выше, толковать наиболее сложные и нетривиальные места из книги Бытия, то он использовал следующий подход. Применяя динамический метод интерпретации, автор сначала делает перевод анализируемого фрагмента из Торы, затем приводит краткие толкования, в которых намечает «узловые проблемы», а после погружается в экзегезу этих мест, проясняя

7 Автор отмечает, что данным термином, образованным от слова חַמֵּשׁ / *hāmēš* (пять), обозначается как Пятикнижие в целом, так и каждая отдельная книга из Торы (Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. С. 17. Сноска 1).

8 Данное выражение встречается как с определённым артиклем (מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה / *mišnē^h hat-tôrā^h*; Втор. 17, 18), так и без него (И. Нав. 8, 32).

9 Так, в начале XX в. (1908–1917) П. А. Юнгеров сделал научный перевод с LXX, т. е. писал историко-филологические экскурсы, снабжал текст критическими примечаниями, в которых при наличии затруднений, существенных расхождений и т. п. обращался к МТ и церковно-славянскому переводу, следующие книги (приведём в той последовательности, в которой переводы публиковались): Притчи Соломоновы, книги пророка Исайи, Иеремии и Плач Иеремии, Иезекииля, Даниила, 12-ти малых пророков, Иова, Псалтирь, Екклесиаст и Песнь песней, книгу Бытия (главы 1–24).

10 В качестве подтверждения этой гипотезы можно привести следующие современные переводы с МТ первой книги Моисеевой: Книга Бытия / пер., вступ. ст. и комм. М. Г. Селезнёва, под ред. А. Э. Графова. М., 1999; Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические. М., 2011; Грилихес Л., прот. Книга Бытия (главы 1–11) // Сборник трудов кафедры библеистики МДА. 2017. № 4. С. 6–26.

их шаг за шагом. Образно говоря, его толкование напоминает изучение картины, где вначале обозревается рисунок целиком, а далее критик-исследователь пытается проанализировать каждый мазок кисти, постоянно меняет дистанцию, рассматривая произведение под разными углами. Такой подход позволяет всё чётче углубляться в смысл библейского слова, проходить разные уровни интерпретации, и это представляется также сильной стороной работы П. Полонского.

К сожалению, рамки, да и принципы написания рецензии не позволяют обозреть всю книгу целиком, а поэтому, уподобляясь Полонскому, отметим лишь интересные и необычные в плане толкования фрагменты, а также уделим пристальное внимание наиболее спорным моментам, чтобы у читателя появилось, прежде всего, желание найти свободное время и ознакомиться с данной книгой. Вместе с тем хочется подчеркнуть, что в задачи написания настоящей рецензии не входит полемика с иудейско-каббалистическими представлениями П. Полонского о смысле книги Бытия, ведь и так понятно, что многие его взгляды принципиально отличаются от христианских. Конечно, можно доказывать противоречие комментариев Полонского смыслу МТ Торы¹¹, обосновывая тем самым истинность христианской интерпретации греческого, латинского, сирийского или других переводов МТ. Такой труд не лишён своей актуальности и научной остроты, однако это совершенно другая работа, самостоятельное и, главное, обстоятельное исследование, предполагающее систематическую последовательную критику, а не выборочные замечания, которые можно реализовать рецензией. Так что, повторимся, целью нашей работы является знакомство читателя с наиболее интересными, на наш взгляд, комментаторскими глоссами Полонского, чтобы актуализировать в дальнейшем полноценное и всеобъемлющее изучение и, очевидно, критику его интерпретации.

Итак, сначала стоит обратить внимание на то, как П. Полонский понимает предназначение Пятикнижия: «Тора не собирается обучать нас физике или географии: она призвана раскрыть нам структуру человеческого, внутренние механизмы, которые движут мирозданием, — и именно это должно быть в центре нашего внимания» (с. 20). Следовательно, Тора для нашего комментатора — не пособие по истории и географии, благодаря чему он не рассматривает научные точки зрения

11 Ср., например, работу Полонского со следующим непосредственным толкованием МТ книги Бытия: *Гриликес Л., прот.* Шестоднев в контексте Священного Писания // Альфа и Омега. 2005. № 2. С. 14–28.

на происхождение мира или, например, относительно всемирного потопа. Его интересует лишь смысловое содержание, дидактический аспект.

Одним из наиболее проблемных мест для экзегезы иудеев, которые принципиально не верят в Святую Троицу, является фраза из Быт. 1, 26 — וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם / *wa-yuōmer ʔēlōhîm naśāšēʔ ʔāḏām* «и сказал Бог: “сотворим-ка человека”». Учитывая то, что глагол 1-го лица множественного числа נַעֲשֶׂה / *naśāšēʔ*, будучи когортативом, представляет собой побудительное наклонение имперфекта, то его может использовать тот, кто побуждает как минимум одного человека к определённой деятельности. Иными словами, нужен кто-то, к кому можно обратиться. Чтобы решить эту проблему, в таргуме Псевдо-Ионатана предложили следующий интерпретационный перевод:

ואמר אלקים למלאכיא דמשמשין קומי דאיתברין ביום תניין לבריית עלמא נעבד אדם...

wa-ʔmar ʔlāqîm l-malʔkayyāʔ da-mšamšîn qômôy d-ʔîbriyān b-yôm tinyān l-biryat ʕālmāʔ naśbēḏ ʔāḏām...

И сказал Бог ангелам, служащим перед Ним, сотворённым во второй день создания мира: «Сотворим человека...».

Как мы видим, наличие ангелов решает проблему использования данного глагола. П. Полонский, отмечая то, что существует множество разных толкований этого выражения, предлагает свою интерпретацию: «...нам кажется важным выделить подход, согласно которому Бог обращается здесь к самому человеку (прежде всего к первому Адаму, но также и ко всякому человеку), и говорит ему “Давай мы вместе — Я и ты — сделаем из тебя человека”, т. е. сделаем того, кто будет действительно достоин называться человеком. *Наасе* (от корня *аса*) — это сделать из уже имеющегося. Человек не появляется готовым, он должен себя ещё и “доделать”» (с. 27).

После небольших переводов и комментариев П. Полонский отмечает, что основой для его толкования послужили *сфирот* как понятийный аппарат каббалы¹². Сам автор производит следующую дефиницию данного понятия: «*сфира* (мн. ч. *сфирот*; по корню это слово связано со *сфар*, “граница”, *миспар*, “число”, *сефер*, “книга, рассказ”) — это “отдельный ограниченный аспект Божественного проявления”, который,

12 См. подробнее о *сфирот*, а также схематическое изображение *дерева сфирот*: Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. С. 30–35. Ср. информацию о *сфирот* с той, которую изложил П. Полонский: Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон: силуэт на фоне эпохи. СПб., 1999. С. 163–175.

в отличие от Бесконечной Божественности (*Эйн Соф*), можно исчислить и описать» (с. 31–32). Говоря в целом о *сфирот*, Полонский отмечает, что они являются базовыми категориями мироздания, параметрами Божественного руководства и управления, составляют структуру человека и реализуются не только в структуре человечества в целом, но и в структуре еврейского народа. Более того, в каком-то смысле «это еврейская структура всеобъемлющего психоанализа, базирующегося на десяти категориях, из которых первые три — “внутренние” (“высшие”, “скрытые”), а последующие семь — “внешние” (“низшие”, “открытые”). Эти семь называются *мидот*, “свойства-проявления”, и они проявляются последовательно в процессе сотворения» (с. 32). Важно отметить, что такой подход — истолковать книгу Бытия через призму *сфирот* — загоняет интерпретатора в определённые рамки, делает его комментарии тенденциозными. Подробнее о некоторых из *сфирот* мы поговорим, когда обратимся к антропологическим воззрениям Полонского.

Сейчас же стоит обратить внимание на то, что уже в XVIII в. появились критические воззрения на то, что первая и вторая главы книги Бытия посвящены одному событию — сотворению мира и человека, а также и на то, что в первой главе во всех случаях используется имя Божье יְהוָה / *ʔēlōhīm*, а во второй главы — тетраграмматон יהוה / *yhwh*. Такие наблюдения, собственно, послужили возникновению «Документальной теории», согласно которой Пятикнижие скомпилировано, как минимум, из четырёх источников, среди которых выделяются Элогист (Быт. 1) и Ягвист (Быт. 2)¹³. П. Полонский, тем не менее, придерживается традиционной точки зрения, а поэтому считает, что первые две главы книги Бытия повествуют об одном и том же событии с разных точек зрения, проекций, которые затем должны быть сведены воедино, да и с позиции различных категорий *сфирот*; более того, нам Моисей предлагает и два представления об Адаме (с. 44). И различие имён Божьих тоже не случайно. Дело в том, что יְהוָה / *ʔēlōhīm* — «это Имя Божественности, проявляющейся в Законе, Порядке и Суде. В каком-то смысле можно сказать, что это категории “холодные”, отстранённые по отношению к человеку. Для них человек — это часть мира (пусть и властвующая над другими творениями), и к ней применимы

13 Теорию о двух источниках Пятикнижия выдвинули французский врач Жан Астрик (Jean Astruc; 1684–1766; работа: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*. Bruxelles, 1753) и немецкий профессор теологии Иоганн Эйхгорн (Johann Eichhorn; 1752–1827; работа: *Einleitung in das Alte Testament*. 5 vols. Leipzig, 1780–1783).

те же законы, что управляют и другими его частями — но не более того. Именно это соответствует концепции Первого рассказа о Сотворении мира, Адаму Властвующему» (с. 50). Между тем тетраграмматон, יהוה / *yhwh*, «говорит нам о Всевышнем, проявляющемся в личностном плане, стоящем над естественным природным миром. Иначе говоря, это Имя означает уровень Божественности, превосходящий уровень Элоhim. Элоhim — это Природа, Закон и Порядок, соответственно, Тетраграмматон — возвышение над ними, преодоление этих категорий — т. е. Чудо, Милость и Парадокс» (с. 52).

Таким образом, первая и вторая главы представляют собой две точки зрения, рассказы о сотворении мира и человека. Относительно последнего наблюдается несоразмерность — в первой главе основное внимание уделяется происхождению мира, в то время как во второй — ему, человеку. Такие подходы не случайны. Они создают, по мнению П. Полонского, рассказы о двух Адамах, которые он, подробно проанализировав, свёл в следующую таблицу (с. 53), где в первой колонке характеристика Адама основана на Быт. 1, а во второй — на Быт. 2:

Человек Властвующий, Адам ha-ковеш ¹⁴ , Homo Dominans	Человек Познающий, Адам ha-охель ¹⁵ , Homo Cognescens
Первый рассказ о Сотворении, космоцентричный.	Второй рассказ о Сотворении, антропоцентричный.
Мир обладает объективной ценностью, независимо от человека,	Человек — это единственная ценность, внешний мир не имеет ценности, он лишь полигон для продвижения человека,
ибо человек — это царь окру- жающего мира.	ибо человек — это и есть мир, он мир в себе.

14 От глагола שָׂרָא / *kāšaš* — *подчинять, властвовать, насилловать*. Как отмечает автор таблицы, производным от данного глагола «является *квиш*, “шоссе”, которое прокладывает дорогу, завоевывает пространство, позволяя человеку передвигаться несравнимо быстрее, чем по неосвоенной природной местности» (Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. С. 48).

15 От глагола לָקַח / *lākal* — *вкушать, есть*. Исполняя предписание вкушать плоды деревьев Сада, человек приходил к тому, что «вся его жизнь сосредоточена на процессе познания и разных стадиях этого процесса, он стремиться всё съесть, вместить мир в себя» (Там же).

Человек как представитель рода, человечества,	Человек как отдельный индивидуум,
и поэтому мужчина и женщина появляются одновременно; сначала говорится о рождении детей («плодитесь и размножайтесь»), и только потом — о реализации человеческого потенциала («править миром»).	и поэтому сначала появляется одинокий Адам, который получает задачу реализации своего человеческого потенциала («от всех деревьев Сада тебе следует есть»), далее после опыта одиночества и кризиса у него появляется пара, и только затем говорится о рождении детей.
Отношения мужчины и женщины — это партнёрство для создания семьи и рождения детей, что составляет основу для существования и продвижения человечества.	Отношения мужчины и женщины — это «помощник (на)против него», для познания себя и друг друга.
Человек в гармонии с родом и миром.	Человек одинок и внутренне противоречив.
Вся история про Сад и Деревья отсутствует.	Есть Сад, центр которого — Дерево Познания Добра и Зла, и Дерево Жизни.
Всевышний называется Элоhim, «Бог Природы».	Всевышний называется Адонай Элоhim, «Бог Завета, проявляющийся через Природу».
Природа, Закон и Порядок.	Чудо, Милость и Парадокс.

На странице 63 приведённая таблица дополнена следующим образом:

Ощущает себя, прежде всего, частью человечества — поэтому его волнует родовое бессмертие человеческого рода.	Ощущает себя, прежде всего, отдельным человеком — поэтому его волнует личное бессмертие.
Для него критически важно, по какому пути пойдут его потомки и ученики, т. к. он ощущает их частью себя самого.	Для него важен, прежде всего, его личный мир; ученики и потомки — это уже иные миры.
Для него важно прагматическое знание, помогающее ему в преобразовании мира, «непрагматичное познание» не волнует его.	Его влечёт непрагматичное сущностное познание Добра и Зла, т. к. именно в наполнении своей души состоит его реализация как личности.

Стало быть, П. Полонский довольно убедительно доказывает, что наличие двух параллельных рассказов вовсе не свидетельствуют о компилятивности подачи материала. Поскольку цель Торы — Божественная дидактика, παιδεία, то такой подход к подаче материала вполне оправдан. Более того, сам комментатор тоже, как уже нами отмечалось, использует аналогичную многоплановую вариативность изучения и рассуждения, позволяющую с разных сторон осветить одну и ту же проблему, максимально подробно рассмотреть её.

Как уже отмечалось, П. Полонский применяет для характеристики человечества категории *сфирот*, которые в данном случае соответствуют трём стадиям познания, а именно — *хохма*, *бина* и *даат* (с. 70–74; 78–86). Определяя эти категории, он пишет:

«Обычно слово *хохма* переводят как “мудрость”, *бина* — как “понимание”¹⁶, а *даат* — как “знание”, но в каббале они обозначают три стадии процесса познания.

16 Вообще-то глагол בָּנָה / *bānā* значит «строить», и сам П. Полонский, написав, что данный глагол первыми двумя корневыми согласными совпадающий со словами «сын» (בֵּן / *bēn*) и «камень» (יָבֵן / *ʔēben*), соглашается, что «бина — это построение структуры» (Там же. С. 70). Так что интерпретация понятия «бина» как «понимание» является каббалистической смысловой надстройкой в плане этимологии, что не мешает, впрочем, каббалистам обыгрывать исконное значение (строить).

Хохма, начальный акт познания и его отправная точка — это озарение, инсайт, первоначальное представление о предмете в целом, ответ на вопрос “что”.

Бина, вторая стадия познания — это понимание структуры объекта, его устройства и функционирования, ответ на вопрос “как”.

<...>

Хохма — это понимание на уровне идеи, а *бина* — её развитие на уровне структуры.

В каббале при установлении соответствия между буквами Тетраграмматона *Йуд-hey-вав-hey* и последовательности *сфирот* — категории *хохма* соответствует буква *йуд* ך, первая буква Божественного Имени, а категории *бина* соответствует буква *hey* ה, вторая¹⁷ буква Имени» (с. 70).

Учитывая то, что именно эти две буквы графически отличают слова «мужчина» (יִשְׂרָאֵל / *Yisra'el*) и «женщина» (יִשְׂרָאֵלָה / *Yisra'elāh*), да ещё и в ключевом моменте написан глагол יָבַע / *wa-yuiben* «построил/перестроил» (Быт. 2, 22), где идёт речь о том, что Господь из грани человека построил ему жену, можно сказать, что из категории *хохма* родилась категория *бина*. Графика двух ключевых различительных букв (ך в слове «человек» и ה в слове «жена») кодирует следующие особенности мужчины и женщины: «йуд (*хохма*), которая не имеет внутреннего пространства и “вся наружу”, обозначает экстравертность мужчины, его направленность вовне, его реализацию снаружи. Буква *hey* (*бина*), имеющая пространство в себе, обозначает интровертность женщины, её реализацию внутри» (с. 72).

Такая разнонаправленность, наличие неоднобразных категорий *сфирот* привело к принципиальным отличиям мужчин от женщин, которые можно свести к четырём пунктам:

«(1) Различия анатомические.

(2) Различия физиологические: для мужчины время течёт снаружи, а для женщины — внутри, в виде менструального цикла (в этом, кстати, коренится талмудический принцип, делающий для женщины необязательными все заповеди, связанные с внешним временем).

(3) Различия в процессе рождения детей: мужчина порождает своего ребёнка вне себя, а женщина строит его внутри себя.

17 И четвёртая! Опять-таки налицо тенденциозное, избирательное отношение к библейскому тексту, словам, т.е. используют то, что напрямую соответствует и не противоречит их теории; такой подход, впрочем, весьма характерен для каббалы в целом.

(4) Различия в психологически-ценностной ориентации — мужчина стремиться к внешнему, к самореализации во внешнем мире, в достижении карьеры, и т. д. Для женщины более значительной ценностью обладает самореализация в её внутреннем пространстве, отгороженном от внешнего мира, построение семьи и дома. (Разумеется, все эти различия не абсолютны: для многих женщин также важна самореализация в достижениях карьеры, а для мужчин — построение семьи и дома, но всё же, в целом, мужчины и женщины существенно различаются в этих своих установках).» (с. 73).

В свою очередь, категория *даат* приводит к «личной внутренней связи познающего субъекта с объектом познания» (с. 78). Поскольку дерево познания добра и зла именуется в Библии как עֵץ הַדָּעַת טוֹב וָרָע / *ʿēṣ had-daʿat ṭōb wā-rāʿ* (Быт. 2, 9 и др.), то именно во вкушении плодов этого дерева, в наименовании которого и обозначается категория *даат*, должно было состояться приобщение человека к знанию. Однако сначала он должен был созреть для этого, научиться беспрекословно, на уровне рефлексов исполнять повеления Божьи, не задумываясь о том, почему это надо делать, т. е. полностью доверять Господу. Только после этого Бог позволил бы, согласно П. Полонскому, вкусить плоды этого дерева, чтобы человек смог узнать все оттенки добра и зла, научился отличать одно от другого, и в то же время не опьянел бы от этого вина познания. Но Адам сделал это несвоевременно, чем нарушил заповедь Божью и вверг себя в греховное состояние, сделался недостойным пребывать дальше в Саду (с. 78–87; 90–93).

Также интересно отметить, что П. Полонский, придерживаясь традиционной для иудаизма точки зрения, пытается лингвистически обосновать учение, что интимная близость между Адамом и Евой произошла ещё в Раю, и там у них родились Каин и Авель. Он пишет, что в Быт. 4, 1 «первый же глагол (в отличие от последующих глаголов в этом же стихе, написанных через *вав*-последовательности или *вав*-оборотный, согласно Полонскому. — *диак. Н. III.*), “познал”, в грамматике Торы стоит в “давно прошедшем времени” (нечто вроде английского *Past Perfect*), “что-то, происходившее до приведённых выше событий”. Поэтому правильный перевод этого стиха должен выглядеть как ретроспекция (придаточный оборот), а именно: “И Адам к тому времени уже познал Хаву¹⁸, жену свою; и она зачала, и родила Каина”» (с. 42). Конечно, комментатор отмечает, что само рождение до грехопадения

было мгновенным и безболезненным, существенно отличалось от того, которое было после грехопадения. Но дело не в этом. Мы не можем согласиться с его лингвистическими представлениями хотя бы потому, что в прозаических текстах стандартного древнееврейского языка (Быт. — 4 Цар.) характерным порядком слов в начале предложения является следующий: союз *vav*, образующий цепочку последовательности глаголов, => сказуемое => подлежащее. Когда же случается инверсия подлежащего со сказуемым, то происходит «переход действия на новую сцену», «смена декораций», синтаксическое выделение начала новой главы¹⁹. Поскольку сама по себе форма глагола может означать что угодно, то важно обращать внимание на синтаксис, предоставляющий значительно больше информации для понимания текста, чем анализ отдельных форм глагола²⁰. Так что фразу из Быт. 4, 1 — וַיִּזְכֹּר יְהוָה אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ / *w-hā-ʔāḏām yāḏaʕ ʔet-ḥawwāʕ ʔišto* «а Адам познал Еву, свою жену» — надо понимать как начало новой главы, событий после изгнания. Точно также инверсия в Быт. 3, 1²¹ свидетельствует о том, что процесс творения мира и человека завершился, прародители живут в Раю и с ними случается искушение, т. е. происходит принципиально новое действие, заслуживающее отдельного повествования.

Завершая рассмотрение специфических толкований сотворения мира и пребывания Адама и Евы в Саду, хочется отметить, что П. Полонский очень часто любит огульно и необоснованно приписывать христианам различные теории. Так, он пишет:

«Христианское европейское представление обычно рисует Рай как место покоя. Еврейское же представление о Рае совсем иное: человек там занят интеллектуальной работой. И действительно: неужели идеалом (т. е. Раем) является для нас только получение, покой

19 См. об этом подробнее, например, в следующих исследованиях: Лёзов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании // Библия: литературные и лингвистические исследования. 1998. Вып. 1. С. 201; Шаблевский Н. Н. Лингвистические и экзегетические особенности арамейских переводов с древнееврейского третьей главы книги Бытия // ХЧ. 2014. № 6. С. 208 (см. также: Там же. Сноска 14); Он же. Сравнительный анализ принципов арамейских переводов Пятикнижия Моисеева (таргумов и Пешитты). Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. МДА. Сергиев Посад, 2018. С. 133–136.

20 См.: Лёзов С. В., Эйделькинд Я. Д. Si vera lectio. Синтаксис речи рассказчика в древнееврейской повествовательной прозе // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. 1999. Вып. 2. С. 122–123.

21 וַיִּזְכֹּר יְהוָה אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ / *w-han-nāḥāš hāyāʕ ʕārūm mik-kōl ḥayyaʕ haš-šādeʕ* «а змей был проворнее всех зверей полевых».

и бездействие? Так ведь можно и помереть со скуки! Воистину, Рай должен быть местом, где можно работать и творить (“возделывать Сад”), но при этом физически тяжело работать не обязательно: достаточно почувствовать, придумать, понять и изобрести, а уж материальное воплощение сразу реализуется само.

(Помимо этого, как мы отметили выше, еврейская традиция относит интимные отношения Адама и его жены и рождение детей ко времени их пребывания в Раю.)

Иными словами, “скажи мне, каков твой рай, и я скажу тебе, кто ты”. Это относится не только к людям, но и к народам, культурам и цивилизациям» (с. 65).

Как мы видим, здесь и в других подобных местах нет конкретных ссылок, хотя бы упоминания авторов подобных христианских гипотез. Такое небрежное отношение к источникам является существенным минусом работы Полонского. Нам удалось обнаружить лишь на странице 58 более-менее конкретную референцию на работу раввина Кука, а также ссылку ещё на одну книгу (с. 74). Даже во вводной части, где упоминаются раввины (см. о них выше), оказавших влияние на выход настоящей интерпретации книги Бытия, не указываются их труды. Более того, нам не встретились и конкретные референции на Талмуд; просто пишется, что в мидрашах (каких?) наличествует определённое толкование. Всё это делает работу П. Полонского ненаучной. Это, скорее, популярное иудейское объяснение сложных мест из Библии по мотивам, если верить автору (а по-другому и не получится), ряда раввинов-каббалистов. Так что либо доверяй, дорогой читатель, либо проверяй, но реализация последнего варианта явно отнимет немалое количество времени.

Тем не менее, несмотря на постоянное необоснованное недовольство христианами, Полонский считает, что с христианами (потомками Исава, родного брата Иакова) возможен диалог, поскольку мы признаём ТаНаХ, книги Ветхого Завета, в то время как с мусульманами (потомками Измаила, сводного брата Исаака) никакой диалог в принципе невозможен, поскольку те не признают Еврейскую Библию, но считают её извращённой версией Корана (с. 242–243). Более того, «в Торе нет никаких примеров диалога Ицхака и Ишмаэля²², в то время как в диалогах между Яаковом и Эсавом²³ недостатка нет» (с. 243).

22 Измаила.

23 Исава.

Интересным представляется и то, что П. Полонский проводит различия между степенью праведности Ноя и Авраама, как типичных представителей прародительского благочестия. Так, он акцентирует внимание на том, что Ной был «праведником в шубе», т. е. вместо того, чтобы разжигать костёр и согревать всех вокруг себя, он предпочёл заботиться лишь о себе. Он выполняет указания Божьи, но не более того. Когда Господь приказал ему строить ковчег, то Ной не стал возмущаться, заступаться за человечество, просить помиловать их. Он просто спокойно выполнил приказ, в то время как Авраам старался распространить свою любовь на всех окружающих, спасти Содом и другие города от гибели, шёл не рядом с Господом, как ребёнок, но впереди Него. Этот тип праведности, согласно комментатору, является предпочтительнее того типажа, праотцом которого является Ной, ведь только те, кто поступают как Авраам, способны развиваться, прогрессировать в подлинной праведности (с. 134–136). Поэтому в споре Авраама с Богом речь идёт о праведниках внутри города, т. е. имеется в виду, что там должны быть те, кто преображает его жителей, способны их исправлять, наставляя и словом, и делом. Если же праведники бездействуют, то можно сказать, что их там и нет, что говорит о недостаточности простого наличия, пассивного пребывания для спасения города (с. 275–276).

Относительно Содома Полонский, упоминая какой-то мидраш, характеризует этот город как процветающий и имеющий совершеннейшие законы, призванные сделать его великолепным. Тем не менее, в этом и состояла трагедия жителей Содома: «...мидраш представляет Содом как место законности и правопорядка, в котором законы, однако, уродливы до такой степени, что обращаются в преступления. А преступные законы — это ещё хуже, чем нарушение законов. <...> Само существование Содома в мире разрушает этот мир, поэтому Всевышний решает уничтожить Содом» (с. 265).

Наконец, стоит объяснить, почему на обложке изображено, как Иаков борется с ангелом, которого закрыли полупрозрачными квадратами. Дело в том, что П. Полонский демонстрирует специфическую ангелологию. Так, объясняя, почему Аврааму явились именно три странника, он пишет, «что каждый ангел выполняет свою особую роль, а две роли выполнять не может» (с. 252). Поскольку надо было известить праотцу о рождении Исаака, то пришёл ангел Михаил. Авраама от недомогания, вызванного обрезанием, исцелил второй ангел — Рафаил, который вывел Лота с семейством из Содома, поскольку «излечение и спасение являются здесь одной функцией». А разрушил Содом ангел суда Гавриил (там же). Стало быть,

«в этом выражается еврейское понимание ангела как некой ограниченной воли Всевышнего, спущенной в нижние миры и в каком-то смысле отделённой от Него. Ангел — это некая материализованная или как бы “сконцентрированная” воля Бога, посылаемая в нижний мир для исполнения конкретного поручения.

Такое проявление воли Всевышнего может быть одноразовым (т. е. для данного случая), а может быть постоянным (в виде некоего закона природы).

Отметим, что с этой точки зрения, все силы зла точно так же являются ангелами. В частности, *Сатан*, “Сатана”, — с еврейской точки зрения является одним из ангелов, выполняющим возложенные на него функции, а отнюдь не “силой, противостоящей Богу”. Его работа состоит в том, чтобы быть прокурором, обвинять, посылать людям проблемы-испытания — но это задача, порученная ему Богом, и сам он отнюдь не является “противником Бога”» (с. 252–253).

Следовательно, ангелы являются материальной объективацией воли Божьей, да ещё и в ряде случаев, одноразовыми. Более того, у Господа нет никаких противников, но даже Сатана — проявление, очевидно, испытывающей воли Всевышнего. Помимо того, что это отдаёт пантеизмом²⁴, возникает большой вопрос о всеобщей еврейскости подобного представления об ангелах. Ведь, например, в литературе Второго Храма ангелы являются сознательными личностями, которые могут соблазниться дочерьми человеческими, восстать против Бога и так далее²⁵. Но с этими представлениями, кстати, Полонский явно не согласен: «Мидраш даёт и третий вариант понимания: “сыны Божьи” — это ангелы, спустившиеся на землю как посланцы Всевышнего; но вместо того, чтобы исполнять данное им Богом предназначение, они стали брать себе дочерей человеческих. Важно отметить, что такие

24 Впрочем, это не удивительно, ведь согласно каббалистам «...Ничто есть Всё в тех предметах, в которые Оно изливает Свою сущность, ограничивая (стягивая, “сод цимцум”) для этого Самого Себя, что не меняет Эн-Соф (бесконечность. — *диак. Н. Ш.*), но даёт Ему возможность проявляться, т. е. быть для другого. Таким образом, каббалисты понимают мир не как творение, но как *эманацию* Божества. Творческая энергия Бога (“сияние”) прорывает эфирную оболочку сокрытого Божественного “Я” и являет себя в различных “ликах” — Сефирот» (*Дмитриев И. С.* *Неизвестный Ньютон: силуэт на фоне эпохи.* С. 164–165).

25 См. об этом, например, в следующей статье: *Шаблевский Н., диак.* Толкование слов святого апостола Павла «ὁφεῖλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους» (1 Кор. 11, 10) в свете Быт. 6, 1–4 // ХЧ. 2018. № 1. С. 58–70.

Мидраши не следует понимать буквально (подчёркнуто мной. — *диак. Н. Ш.*)» (с. 113). Поэтому же комментатор, отрицая реальное бытие ангелов и возможность физического контакта с ними, сталкивается с проблемой, что когда Иаков боролся с ангелом, то последний вывихнул ему бедро. Такое явное противоречие своим воззрениям П. Полонский устраняет следующим хитроумным способом:

«Вывих бедра указывает на то, что борьба происходила на реальном, физическом уровне. Это, однако, никак не противоречит подходу, утверждающему, что это была духовная борьба внутри самого Яакова, а вывих был её психосоматическим следствием. Важно то, что эта борьба реальна (хотя, может быть, она зачастую идёт внутри человека), а раны и потери от неё весьма ощутимы» (с. 516).

Таким образом, обращаясь к психосоматике, Полонский умудрился сделать Иакова мечтателем с буйной фантазией, который вдруг ощутил в себе воплотившуюся волю Божью (ангела), сражался с ней, да ещё и пострадал физически. На этом, пожалуй, и завершим рассмотрение рецензируемого труда и отметим, что, несмотря на множество специфических взглядов, отсутствие научных ссылок, необоснованных обобщений, да и утверждений, работа Полонского представляется небезынтересной для знакомства хотя бы для того, чтобы проверить собственную эрудицию как в христианском, так и в иудейском богословии. Более того, динамический подход к интерпретации библейских текстов, очевидно, вполне может применяться как один из экзегетических методов, но, как и всякий метод, с необходимой долей условности, т. е. важно стремиться понять смысл толкуемого текста, а не стараться во что бы то ни стало везде использовать конкретный метод; понимание — цель, а метод — лишь средство для её достижения.

Источники

- Bible Works 10. Copyright (c) 2015 Bible Works, LLC. Version 10.0.4.114. (Electronic edition).
Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,⁵1997.
Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: канонические. М.: РБО, 2011. (Современный русский перевод).
Гриликес Л., прот. Книга Бытия (главы 1–11) // Сборник трудов кафедры библеистики МДА. 2017. № 4. С. 6–26.
Книга Бытия / пер., вступ. ст. и комм. М. Г. Селезнёва, под ред. А. Э. Графова. М.: РГГУ, 1999. (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского).

Литература

- Гриликес Л., *прот.* Шестоднев в контексте Священного Писания // Альфа и Омега. 2005. № 2. С. 14–28.
- Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон: силуэт на фоне эпохи. СПб.: Алетейя, 1999.
- Лёзов С. В. Синтаксис глагола в древнееврейском повествовании // Библия: литературные и лингвистические исследования. 1998. Вып. 1. С. 187–217.
- Лёзов С. В., Эйделькинд Я. Д. Si vera lectio. Синтаксис речи рассказчика в древнееврейской повествовательной прозе // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. 1999. Вып. 2. С. 117–260.
- Полонский П. Библейская динамика. Комментарий на Книгу Бытия. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2016. Т. 1.
- Шаблевский Н. Н. Лингвистические и экзегетические особенности арамейских переводов с древнееврейского третьей главы книги Бытия // ХЧ. 2014. № 6. С. 205–224.
- Шаблевский Н., *диак.* Сравнительный анализ принципов арамейских переводов Пятикнижия Моисеева (таргумов и Пешитты). Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. МДА. Сергиев Посад, 2018.
- Шаблевский Н., *диак.* Толкование слов святого апостола Павла «ὁφεῖλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους» (1 Кор. 11, 10) в свете Быт. 6, 1–4 // ХЧ. 2018. № 1. С. 58–70.
- A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic / ed. by F. Brown, S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford: Clarendon Press, 1907.

Диакон Николай Шаблевский



Нецветаев Д., прот.

ЖИЗНЬ ДРЕВНЕЙ КАРФАГЕНСКОЙ ЦЕРКВИ В РИМСКИЙ ПЕРИОД

М.: Арт Волхонка, 2018. 272 с., ил.
ISBN 978-5-906848-36-9

УДК 82-95 (281)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-314-318

По истории Карфагенской Церкви написано мало научных трудов, хотя различные периоды, связанные с жизнью и деятельностью выдающихся писателей и учителей Церкви, таких как Тертуллиан, сщмч. Киприан Карфагенский и блж. Августин, хорошо освещены даже в отечественной церковной историографии. И конечно же, появление нового современного исследования, обобщающего древний период Карфагенской Церкви, можно только приветствовать. Совсем недавно, в 2018 г. вышла в свет книга протоиерея Димитрия Нецветаева¹ посвящённая истории Карфагенской Церкви в Римский период, до Миланского эдикта 313 г. Она состоит из семи глав, снабжена географическим и именным указателями, а также многочисленными изображениями. Данная книга возникла из магистерской диссертации, защищённой в 2013 г. в Санкт-Петербургской духовной академии, и стала результатом многолетних изысканий автора. Но, несмотря на то, что книга появилась после публичной защиты диссертации, она, с очень большой натяжкой, может соответствовать научному исследованию. Данная книга в большей степени носит ознакомительно-просветительский характер, что, конечно же, также играет свою положительную роль.

Во введении автор указывает, что «в русской историографии не существует ни одного труда, который бы в целом отражал все известные события данного периода» (с. 11). С этим утверждением сложно

1 Протоиерей Димитрий Нецветаев (род. 1963) является более 25 лет настоятелем храмов Русской Православной Церкви в Тунисе и Бизерте, окончил Одесскую духовную семинарию (1986) и Ленинградскую духовную академию (1990). В мае 2013 г. под руководством доцента А. В. Маркидонова защитил магистерскую диссертацию на тему «Древняя Карфагенская церковь во времена гонений».

поспорить. Но почему-то из отечественных специалистов по изучению Карфагенской Церкви автор использует только труды В. В. Болотова, который Северной Африкой специально не занимался, и совершенно игнорирует другие дореволюционные исследования и современные труды². Если говорить о жизни и литературном наследии Тертуллиана и сщмч. Киприана Карфагенского, которым в книге прот. Д. Нецветаева уделяется большое внимание, то в главах, посвящённых им, отечественная историография опять преднамеренно игнорируется³.

Неоднозначным решением автора является взять за основу своей книги устаревшее и обзорное исследование Огюста Одоллана, изданное в 1901 г.⁴, практически не используя более современные исследования по истории Карфагенской Церкви, которые существуют в изобилии на разных европейских языках. Еще одним печальным недостатком работы является тот факт, что автор многократно цитирует блж. Августина только по вторичной литературе (с. 22, 26, 31, 33, 89, 109, 134, 135, 138, 197, 239). А как можно описывать историю Карфагенской Церкви, не обращаясь к наследию блж. Августина?! Такое же игнорирование работы с первоисточниками можно проследить и на примере с сочинением блж.

- 2 Укажем только самые известные монографии и диссертации: *Извеков Н. Д.* Иерархия Северо-Африканской Церкви. Вильна, 1884; *Кутепов Н.* Раскол донатистов. Казань, 1884; *Дилигенский Г. Г.* Северная Африка в IV–V вв. М., 1961 (в рассматриваемой книге прот. Д. Нецветаева нет ни одной ссылки на труд Г. Г. Дилигенского, хотя он почему-то был включен в библиографию); *Урбанович Г., прот.* Становление и развитие североафриканской христианской архитектуры. Смоленск, 2013; *Каргальцев А. В.* Распространение христианства и развитие церковной организации в Северной Африке во II–IV вв. Канд. дисс. Казань, 2017. У А. В. Каргальцева имеется более десятка статей, посвящённых раннему периоду в истории Карфагенской Церкви.
- 3 Избранная библиография по Тертуллиану: *Попов К.* Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. Киев, 1880; *Щеглов Н.* «Апологетик» Тертуллиана. Библиографическое исследование. Киев, 1888; *Штернов Н. В.* Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его. Курск, 1889; *Мазурин К. М.* Тертуллиан и его творения. М., 1892; *Преображенский П. Ф.* Тертуллиан и Рим. М., 2004. Избранная библиография по сщмч. Киприану Карфагенскому: *Порфирий (Попов), архим.* Св. Киприан, еп. Карфагенский // Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. 1856. Ч. 15. Кн. 4. С. 494–595; *Молчанов А. В., свящ.* Св. Киприан Карфагенский и его учение о Церкви. Казань, 1888; *Федосик В. А.* Киприан и античное христианство. Минск, 1991; *Фокин А. Р.* Латинская патрология. М., 2005. Т. 1. С. 160–206; *Фокин А. Р.* Киприан Карфагенский // ПЭ. М., 2013. Т. 33. С. 658–676.
- 4 Огюст Одоллан (1864–1943) — французский историк, археолог и специалист по магическим надписям. В книге прот. Д. Нецветаева неправильно переводится имя и фамилия этого историка, как «Август Авдоллент» (с. 33, 244). *Audollent A.* Carthage romaine: 146 avant Jésus-Christ — 698 après Jésus-Christ. Paris, 1901.

Иеронима (с. 55, 95, 108, 109). В книге постоянно встречаются ошибки, связанные с оформлением библиографии, путаются года, место издания, не указывается полная информация об издании и т. п.

Теперь постараемся рассмотреть книгу протоиерея Д. Нецветева по порядку. Первая глава, посвящённая географическому и политическому положению Карфагена, весьма маленькая по объёму и довольно сумбурная по наполнению. Автор приводит неоднозначные данные без каких-либо дополнительных комментариев и ссылок на первоисточники. Он указывает, например, что в Карфагене в конце V в. проживало до 500 священников (с. 15) и насчитывалось 150000 жителей (с. 21), что предстоятели «Карфагенской Церкви в своих правах соперничали с Римскими папами» (с. 15), что «в отличие от карфагенян — римляне не были столь хозяйственными и организованы, они промышляли в основном завоеваниями» (с. 17).

Вторая глава рассматривает становление Карфагенской Церкви. Но большей ясностью она также не отличается, поскольку является не более, чем своеобразным пересказом вышеназванного сочинения О. Одоллана и статьи о Карфагене «Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques»⁵. При этом встречаются явно спорные мысли, например, что «большое число римских христиан принесли новую религию в Карфаген, спасаясь в Африке от гонений императора Нерона» (с. 29). Автор, как обычно, ссылается на О. Одоллана, но у французского исследователя этого нет.⁶ Также довольно слабой выглядит попытка автора разобраться с тем, кто из апостолов проповедовал в Северной Африке. Вместо анализа первоисточников прот. Д. Нецветев хаотично передаёт малодоказательные предположения различных историков.

Небольшая третья глава посвящена Сцилитанским мученикам, а четвёртая — Тертуллиану и его литературному наследию. Четвёртая глава разделяется на две неравные части: в первой даётся краткий обзор жизни Тертуллиана, а вторая часть рассматривает многочисленные сочинения африканского писателя. Краткое описание жизни, конечно же, не имеет ничего общего с попыткой научной биографии, а является, как уже принято у автора, пересказом уже изданного

5 *Audollent A. Carthage romaine. P. 436–444; Ferron P. J., Lapeyre P. G. Carthage chrétienne // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris, 1949. Vol. 11. Col. 1229–1233.*

6 *См. Audollent A. Carthage romaine. P. 439.*

жизнеописания⁷. Характеристика произведений Тертуллиана также носит описательный характер с многочисленными цитированиями.

По аналогичному плану в рассматриваемой книге строится и шестая глава, посвящённая сщмч. Киприану Карфагенскому и его трудам. Отличительной особенностью является лишь то, что автор использует очень объёмные цитаты из сочинений Киприана (с. 138–140, 140–141, 142–143, 144–145, 147–148 и др.). Печально, что для характеристики жизни и трудов сщмч. Киприана прот. Д. Нецветаев не использовал авторитетные современные исследования, посвящённые этому великому Карфагенскому святителю⁸.

Завершающая глава посвящена рассмотрению гонения на христиан при императоре Диоклетиане. Когда автор описывает окончание гонений и образование донатистского раскола, он допускает грубые ошибки относительно имён главных действующих лиц: Цецилиана (лат. *Caecilianus*), епископа Карфагенского, и первого епископа-донатиста Майорина (лат. *Majorinus*). Первого прот. Д. Нецветаев именует Цецилий, а раскольника называет Мажорином⁹ (с. 241).

Подводя итог рассмотрению книги прот. Д. Нецветаева, можно констатировать, что в рассматриваемом нами сочинении автор явно пренебрег научной работой с первоисточниками и последовательно игнорировал многочисленные авторитетные труды по истории Северной Африки, как на иностранных языках, так в отечественной историографии¹⁰. В связи с этим книга протоиерея Димитрий Нецветаева, на наш взгляд, будет совершенно бесполезной для специалистов, занимающихся

7 Тертуллиан // Отцы и учителя церкви III века: антология / сост., биогр. и библиогр. ст. иером. Илариона (Алфеева). М., 1996. Т. 1. С. 300–312. Многократно используя эту вступительную статью к творчеству Тертуллиана в «Антологии», изданной иеромонахом Иларионом (Алфеевым), протоиерей Димитрий Нецветаев ни разу не указал на причастность митрополита Илариона к использованной статье.

8 В данной рецензии нет смысла перечислять эти многочисленные монографии. Можно только указать библиографию, указанную в статье А. Р. Фокина в Православной энциклопедии. Фокин А. Р. Киприан Карфагенский // ПЭ. М., 2013. Т. 33. С. 675–676.

9 Можно предположить, что такое написание имени получилось при переводе с французского (*Majorinus*). Нужно заметить, что имя Майорин на французском и на латинском языках пишется одинаково. Среди других ошибок, связанных с именами собственными нужно указать на написание фамилии известного французского исследователя Поля Монсо (*Monseaux*). В рассматриваемой книге многократно встречается неправильно написание — *Монсеаухе*.

10 Невозможно согласиться с мнением д. и. н. А. Б. Егорова, который в предисловии к данной книге, пишет, что эта книга «представляет собой очень серьёзное и актуальное исследование» (с. 7).

историей Карфагенской Церкви. Сложно данную книгу, по тем же причинам, рекомендовать и студентам учебных заведений Русской Православной Церкви. Книга прот. Д. Нецветаева носит ознакомительно-просветительский характер и может быть полезна для первоначального и не критического знакомства с ранней историей христианства в Северной Африке.

Библиография

- Фокин А. Р. Киприан Карфагенский // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2013. Т. 33. С. 658–676.
- Audollent A. Carthage romaine: 146 avant Jésus-Christ — 698 après Jésus-Christ. Paris: Albert Fontemoing, 1901.
- Ferron P. J., Lapeyre P. G. Carthage chrétienne // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris: Letouzey et Ané, 1949. Vol. 11. Col.1229–1233.
- Тертуллиан // Отцы и учителя церкви III века: антология / сост., биогр. и библиогр. ст. иеромон. Илариона (Алфеева). М.: Либрис, 1996. Т. 1. С. 300–312.

Священник Иоанн Кечкин

БИБЛИЯ И ХРИСТИАНСКАЯ ДРЕВНОСТЬ

Том 2 • № 2 • 2019

*Научный журнал
по библеистике и истории христианской мысли*

ISSN 2658-7815

Литературный редактор	<i>Е. В. Свинцова</i>
Корректор	<i>Е. В. Ткачёв</i>
Макет и вёрстка	<i>С. С. Болденков</i>

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: patristic_bible@mpda.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42